

SIGNOS FILOSÓFICOS

Revista semestral • Departamento de Filosofía • CSH/UAM/Iztapalapa

•
L'expression et l'invisible. Bosquejo de una estética fenomenológica en Merleau-Ponty

•
Heidegger y sus diálogos con la psiquiatría: el problema de lo psicossomático en los Seminarios de Zollikon

•
Ser vivo como ser problemático en la obra de Hans Jonas y Gilbert Simondon

•
El 'método de superposición' en Euclides

•
Árboles semánticos para una lógica alético-epistémico-doxástica y sus versiones condicionales

•
Hanna, Pippin y el debate del contenido no-conceptual

•

•

•

•

•



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Dr. José Antonio de los Reyes Heredia

RECTOR GENERAL

Dra. Norma Rondero López

SECRETARIA GENERAL

UNIDAD IZTAPALAPA

Dra. Verónica Medina Bañuelos

RECTORA

Dr. Javier Rodríguez Lagunas

SECRETARIO

Dr. Régulo Morales Calderón

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Dra. Sonia Pérez Toledo

JEFA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

D. R. © UAM-IZTAPALAPA

Departamento de Filosofía,

Av. Ferrocarril San Rafael Atlixco, núm. 186,

Col. Leyes de Reforma, 1a. Sección,

alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México, 09310, México

-
- Índices y bases de datos donde aparece la revista: Scopus, Cengage Learning, Fuente académica-EBSCO, Latindex y CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades-UNAM), Conacyt.
 - Formación: María Guadalupe Rodríguez Sánchez

- **SIGNOS FILOSÓFICOS.** Año 24, núm. 48, julio-diciembre, 2022, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma Metropolitana, a través de la Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía, Prolongación Canal de Miramontes No. 3855, Col. Ex Hacienda San Juan de Dios, Alcaldía Tlalpan, C.P. 14387, Ciudad de México, y Avenida Ferrocarril San Rafael Atlixco, número 186, Col. Leyes de Reforma 1 A Sección, Alcaldía Iztapalapa, C. P. 09310, Ciudad de México, teléfono 5558044600, ext. 2786. Página electrónica de la revista: <http://signosfilosoficos.izt.uam.mx>, correo electrónico sifi@xanum.uam.mx. Editor Responsable: José Jorge Max Fernández de Castro Tapia. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título número 04-2015-030212362100-102, ISSN: en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número Salvador Enrique Vázquez Moctezuma, Departamento de Filosofía, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad Iztapalapa, Avenida Ferrocarril San Rafael Atlixco, número 186, Col. Leyes de Reforma 1 A Sección, Alcaldía Iztapalapa, C. P. 09310, Ciudad de México; fecha de última modificación: 19 de septiembre de 2024. Tamaño del archivo 3.5 MB.
- Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.
- Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma Metropolitana.

• Hecho en México.

Precio por ejemplar: \$ 110.00

SIGNOS FILOSÓFICOS

48

julio-diciembre, 2022

CONTENIDO

OBITUARIO	8	Richard J. Bernstein (1932-2022) MARÍA PÍA LARA
ARTÍCULOS	12	L'expression et l'invisible. Bosquejo de una estética fenomenológica en Merleau-Ponty SERGIO GONZÁLEZ ARANEDA
	38	Heidegger y sus diálogos con la psiquiatría: el problema de lo psicósomático en los Seminarios de Zollikon RODRIGO ANDRÉS LAGOS BERRÍOS
	64	Ser vivo como ser problemático en la obra de Hans Jonas y Gilbert Simondon MAXIMILIANO SEBASTIÁN BECKEL
	88	El 'método de superposición' en Euclides JOSÉ SEDANE
	114	Árboles semánticos para una lógica alético-epistémico-doxástica y sus versiones condicionales JUAN CARLOS SÁNCHEZ HERNÁNDEZ

ARTÍCULOS	152	Hanna, Pippin y el debate del contenido no-conceptual GERARDO ALLENDE HERNÁNDEZ
RESEÑAS	180	Eduardo García-Ramírez (coord.) (2020), <i>La estructura del significado</i> , México, Colofón-Universidad Nacional Autónoma de México, 398 pp. EMILIO MÉNDEZ PINTO
	188	Christoph Menke (2020), <i>En el día de la crisis</i> , Buenos Aires, UBU Ediciones, 164 pp. NAIM GARNICA
	198	Normas editoriales

OBITUARIO

RICHARD J. BERNSTEIN (1932-2022)

El 4 de julio murió el filósofo estadounidense Richard J. Bernstein, en su apreciada casa en los Adirondacks, en esas montañas donde años antes John Dewey tuvo su residencia de verano. Dick (como le gustaba que lo llamaran) sabía que su tiempo había terminado y eligió viajar hasta allí, con su adorada esposa Carol y su hija, la exitosa periodista Andrea Bernstein, para ver una vez más el espléndido atardecer desde el balcón. En ese lugar tan especial, donde escribió muchos de sus mejores trabajos y convivió con varios de sus amigos y amigas, pudo apreciar por última vez la belleza de las montañas cruzadas por un río.

Dick trabajó con igual pasión tanto en sus libros como en sus clases. No quiso retirarse antes de cumplir los noventa y, cuando al fin lo hizo, comenzaron los problemas físicos que lo llevaron a la muerte. Nadie como él representa mejor a la estirpe americana de intelectuales y académicos que tienen siempre presente, en sus raíces judías, el sentido de un destino solidario unido con las mejores tradiciones democráticas originarias de los Estados Unidos, como el pragmatismo.

Su periplo institucional comenzó en la Universidad de Chicago —allí estudió con su querido colega Richard Rorty—, luego ambos continuaron sus estudios de doctorado en Yale, después él se marchó a Haverford, donde adquirió las experiencias que finalmente lo convirtieron en un admirado profesor en la New School for Social Research, en Nueva York, lugar de los asilados judíos provenientes de Europa. Gracias a él, la New School tuvo cursos permanentes de Jürgen Habermas, Reinhart Koselleck, Jacques Derrida, Julia Kristeva y otras figuras excepcionales. Fue gran amigo y aliado de Agnes Heller e hizo posible —junto a Jerome Kohn— que los papeles de Hannah Arendt se conservaran allí de manera definitiva.

Los trabajos de Dick siempre fueron parte esencial de las discusiones más contemporáneas con amigos y amigas que fue sumando. Junto con

Rorty defendió y difundió los logros y el legado pragmatista. En el renacer kantiano —gracias a Rawls y Habermas— él escribió “Radical evil: Kant at war with himself” (2001). Cuando la discusión volvía a plantear los extremos del objetivismo y el relativismo, él ahuyentaba esas posiciones abogando más bien por un diálogo entre las distintas tradiciones (*Beyond Objectivism and Relativism*, 1983). Lo mismo hizo con el famoso relato y legado de Freud sobre “Moisés y el monoteísmo” en su libro *Freud and the Legacy of Moses* (1998). En su *The New Constellation* (1992), discutía de nuevo con Habermas y Derrida sobre la posible influencia del pensamiento posmoderno. Esos diálogos se extendieron hacia la recuperación de la obra de Arendt, frente al problema de los judíos (*Hannah Arendt and the Jewish Question*, 1996), y luego retomó su actualidad en un libro más reciente (*Why Read Hannah Arendt Now?*, 2018). Sin embargo, nunca abandonó su interés por Dewey y el pragmatismo, como se constata en sus últimos trabajos (*Pragmatic Encounters*, 2016) y su apasionada defensa del legado, la vida y la obra de su amigo Richard Rorty (*Ironic Life*, 2016).

Muchas de las preocupaciones sobre la vida política en los Estados Unidos regresaban constantemente a su trabajo de investigación. Sus libros sobre el mal fueron el fruto de las terribles experiencias del siglo xx, pero también de las formas en las que se podía banalizar el tema, como ocurrió durante el gobierno de George W. Bush, quien utilizaba términos como “el eje del mal”, para descalificar a otros (*The Abuses of Evil*, 2005).

Escribió hasta el último momento de su vida, acerca de Spinoza y una vez más de Freud (*The Vicissitudes of Nature: From Spinoza to Freud*, que aparecerá simultáneamente en inglés, Polity, y en español, Gedisa).

Impartió cursos en Polonia y Alemania, acompañado por Carol, tuvieron experiencias felices en Buenos Aires, Bogotá y Lima, no se separaban nunca. Juntos vinieron muchas veces a México, la primera vez en 1992,

en cada visita siempre trajo lo mejor de su investigación. Tenía admiración por Toledo, pintor oaxaqueño, y por el México urbano, el cual disfrutó en la visita donde la Universidad Autónoma Metropolitana le concedió el Doctorado *Honoris Causa*.

Dick dejó un enorme legado de amigos y amigas, quienes todavía tenemos en mente las formas maravillosas de hacernos sentir el centro de su atención cuando compartíamos momentos con él. Aún estamos todos y todas conmocionados por el gran vacío que supone su muerte.

Su mayor fuente de orgullo eran sus hijos (Robin, Andrea, Jeffrey y Daniel) y nietos. Siempre hablaba muy bien de los logros de ellos, de sus trabajos en el cine, en la investigación periodística, de sus conocimientos gourmet o de los problemas de las leyes americanas.

Dick Bernstein era apasionadamente progresista, comprometido con los mejores valores, siempre expresaba gran solidaridad y energía, como cuando participó en el movimiento de los derechos civiles de los afroamericanos, siendo uno de los blancos que viajaron al sur en contra de la segregación, los *Freedom riders*. Lo han llamado el filósofo “puente”, pero pienso en él más bien como el gran río que atraviesa las montañas de los Adirondacks: bravo, cristalino, fuerte, emocionantemente libre y feliz.

MARÍA PÍA LARA
ORCID.ORG/0000-0001-8467-3074
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
mpl54here@gmail.com

ARTÍCULOS

L'EXPRESSION ET L'INVISIBLE. SKETCH FOR A PHENOMENOLOGICAL AESTHETICS AT MERLEAU-PONTY

SERGIO GONZÁLEZ ARANEDA
ORCID.ORG/0000-0003-2109-1389
UNIVERSIDAD DE CHILE
ESTUDIANTE DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA
sgonzalezaraneda@gmail.com

Abstract: *I propose to elucidate the theoretical foundations of Merleau-Ponty's thought to elaborate the way to a phenomenological aesthetics in his philosophy. For this, it is necessary to delimit the technical concepts to which Merleau-Ponty appeals and, renewing the Husserlian method, exposes them as a phenomenological opening to the sensible world. The concepts that will guide the investigation are: expression, flesh and the dynamics between the visible and the invisible. All of this will allow us to present the discoveries made by the French philosopher, while opening a series of consequences that still need reflection and analysis.*

KEYWORDS: FLESH; AESTHETICS; PHENOMENOLOGY; PERCEPTION; VISIBILITY

RECEPTION: 05/01/2022

ACCEPTANCE: 08/04/2022

L'EXPRESSION ET L'INVISIBLE. BOSQUEJO DE UNA ESTÉTICA FENOMENOLÓGICA EN MERLEAU-PONTY

SERGIO GONZÁLEZ ARANEDA
ORCID.ORG/0000-0003-2109-1389

UNIVERSIDAD DE CHILE
ESTUDIANTE DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA
sgonzalezaraneda@gmail.com

Resumen: Me propongo clarificar los fundamentos teóricos del pensamiento de Merleau-Ponty para elaborar el camino a una estética fenomenológica en su filosofía. Para esto, es necesario delimitar los conceptos técnicos a los cuales recurre Merleau-Ponty y, renovando el método husserliano, los expone como una apertura fenomenológica al mundo sensible. Los conceptos que guiarán la investigación son: *expresión*, *carne* y la *dinámica entre lo visible y lo invisible*. Todo ello, permitirá plantear los descubrimientos que logró el filósofo francés, a la vez que abren una serie de consecuencias que aún necesitan de reflexión y análisis.

PALABRAS CLAVE: CARNE; ESTÉTICA; FENOMENOLOGÍA; PERCEPCIÓN; VISIBILIDAD

RECIBIDO: 05/01/2022

ACEPTADO: 08/04/2022

INTRODUCCIÓN

La relación que existe entre fenomenología y estética es metodológicamente de compleja definición, no por los horizontes teóricos que ambas comportan (y en muchos casos coinciden), sino más bien producto de la oscura conceptualización que rodea y define toda reflexión estética como apertura y reconocimiento sensible de lo real. En este sentido, las palabras de Theodor W. Adorno sobre la fenomenología, en su célebre *Ästhetische Theorie* (1970), resultan elocuentes respecto de esta compleja relación, mas no satisfactorias para nuestros objetivos, es decir, la elaboración de una estricta estética fenomenológica en el pensamiento de Merleau-Ponty. Desde una perspectiva materialista, podemos leer:

La fenomenología del arte no quiere ni desarrollar el arte desde su concepto filosófico ni ascender hacia el arte mediante la abstracción comparativa, sino decir lo que el arte es: la esencia del arte es para la fenomenología su origen, el criterio de su verdad y su falsedad. Pero lo que se hace salir así del arte, como por embrujo, es exiguo y da muy poco para las manifestaciones artísticas. Quien quiera conseguir más tiene que admitir una materialidad que es incompatible con el mandato de esencialidad pura. La fenomenología del arte fracasa en el presupuesto de la ausencia de presupuestos. (Adorno, 2004: 529)

A pesar del sentido fundamental de la reflexión de Adorno, considero poco oportuna la crítica a lo que denomina “fenomenología del arte”, pues, en tanto resultado de un análisis más profundo entre estética y fenomenología, considera a esta última como portadora de un objetivo eidético ajeno al de la estética, que se reflejaría en un “salir del arte”, como señala el filósofo alemán. Tal constatación exige una redefinición de la fenomenología en cuanto apertura de un sentido estéticamente instituido. En este punto, las reflexiones de Merleau-Ponty adquieren notable vigencia y se posicionan como suelo de análisis para reflexiones que descubran la estética desde un talante fenomenológico, pero no como una especie de disciplina interna de la fenomenología, sino como escenario de expresión y develamiento del sentido de lo real instituido fenomenológicamente, tanto en métodos, como en suelos de análisis.

Antes de profundizar en la compleja relación que se establece entre los conceptos técnicos de la filosofía merleau-pontiana, tales como expresión, invisibilidad o carne, a la luz de un análisis estético, es preciso señalar ciertos aspectos

que influyen en su recepción de la fenomenología y la latencia de análisis estéticos en su obra, a condición, insisto, de una fenomenología que se hace estética y una estética que no es sino fenomenológica.

Merleau-Ponty forma parte de la generación de filósofos franceses influenciada por lo que Vincent Descombes ha llamado las “tres haches” (Hegel, Husserl y Heidegger) (1988: 16). No obstante, el pensamiento de Merleau-Ponty es considerablemente más extenso y complejo, dialoga de manera íntima con distintas corrientes y escuelas (la lingüística de Saussure y la psicología experimental de Piaget son algunos ejemplos), lo que hace de su filosofía una auténtica *hérésies* husserliana. De hecho, antes de su visita a los Archivos Husserl de Lovaina en 1939, Merleau-Ponty habría tenido un acercamiento a la fenomenología husserliana gracias a la influencia de Aron Gurwitsch¹ y los trabajos de Eugen Fink.²

Ello no debe ser tomado como un dato menor, ya que a diferencia de gran parte de su generación —como Sartre—, Merleau-Ponty desde un comienzo conoce y tiene acceso a la etapa genética del pensamiento husserliano. Esto, como sostiene María Pintos Peñaranda, incluso antes de la publicación de *La Structure du comportement* (obra redactada en 1938 y publicada en 1942). Y no sólo eso, la influencia de Gurwitsch le permitirá acceder a nuevas disciplinas y nuevos conocimientos (tales como el pensamiento de Kurt Goldstein o la *Gestalttheorie*) que

- 1 El pensamiento de Aron Gurwitsch resulta profundamente determinante para la fenomenología de Merleau-Ponty. A partir de la constatación realizada por el primero, donde el noema perceptivo “es la cosa material percibida desde cierto punto de vista, según un aspecto determinado, de acuerdo con una cierta orientación con respecto al sujeto de la percepción” y luego señalando que “en la descripción de un noema perceptivo particular, debemos incluir todas las cualidades, las propiedades y los atributos de la cosa percibida que jueguen algún papel en la percepción individual de que se trate, ya sea que la propiedad en cuestión se dé en la experiencia sensible directa o que sólo haya en ésta una mera referencia a ella” (1979: 204), Merleau-Ponty podrá comprender el acto de donar sentido desde una amplitud mayor a la presentada por la etapa estática de la fenomenología husserliana. Ahora, la aprehensión esencial ya no es sólo un acto de conciencia, sino una actividad en tanto corporalidad cárnica. Esto permite a Merleau-Ponty saltar desde una constitución de mundo a una institución sensible del sentido del mundo.
- 2 Con especial énfasis en el ensayo *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik*, publicado en *Kant-Studien*, 1933.

intentará complementar con la profundidad que le permite la reflexión fenomenológica (Pintos, 2007). Lejos de ser un hecho anecdótico, la formación ecléctica de Merleau-Ponty tiene resonancias en el modo en que comprenderá el método fenomenológico, en especial a partir de la experiencia estética en tanto suelo lúcido y latente desde donde el ser se expresa sensiblemente. En este sentido, sus análisis develan un descubrimiento fundamental que lo desmarcan de los anteriores intentos por fundir los análisis estéticos bajo el método fenomenológico.³ La ontología relacional de Merleau-Ponty develará un suelo originario, a saber: el suelo impersonal, pre-reflexivo y pre-temático de la carne (*chair*), que despliega, permite e indica una constitución relacional de lo visible *en* lo invisible.

Desde una perspectiva estética, notaremos el modo en que la carne de mundo (*chair du monde*) y lo invisible (*l'invisible*) se presentan como horizontes fenomenológicos para la constitución de toda percepción. Esta relación confirmará que la percepción, antes de ser mero acto subjetivo intencional (conciencia perceptiva), es *una potencia que abre nuevas relaciones y significaciones en el mundo*, expresando e instituyendo “*notre paysage ontologique*”.

ESCOLIO

Para esclarecer el sentido de la presente investigación, resulta imprescindible delimitar qué se entenderá por estética. Si bien esto forma parte de mis objetivos en torno —y mediante— el pensamiento de Merleau-Ponty, se vuelve necesario presentar un justo lineamiento para evitar cualquier tipo de confusión.

El uso que imprime Merleau-Ponty al concepto de estética sigue el expuesto por la fenomenología de Husserl, es decir, un modo en que la conciencia intencional se dona el sentido (*Sinn*) de lo efectivamente presente y del contenido apresente, a la vez que horizonte abierto de presentificaciones y re combinaciones perceptivas. Por lo tanto, cuando referimos a la concepción estética en el filósofo

3 Efectivamente, mientras la *Rezeptionsaesthetik* de Roman Ingarden es indicativa de un sujeto temporal que unifica las vivencias gracias a una *disposición estética* a condición de la reducción eidética-transcendental producida por una conciencia intencional; la teoría de lo imaginario sarretrana sostiene la dualidad entre *pour-soi* y *en-soi*, que, por lo demás, limita lo imaginario, lo invisible como irrealidad.

francés, apuntamos de manera directa a los modos y límites en que sensiblemente experimentamos, interpretamos y aprehendemos lo real.

Si observamos con detenimiento, notamos que en las reflexiones de Merleau-Ponty opera una función crucial, pues el reflexionar de forma filosófica sobre la estética no implica directamente una evaluación respecto de la belleza, lo sublime o la fealdad, cuestión que se repitió fuertemente en las décadas previas a la irrupción de la fenomenología husserliana. Más fundamental aún, la estética presenta un suelo (*Grund*) desde el cual no sólo es posible reconocer y significar lo real de manera intersubjetiva, sino también descubrir un mundo circundante (*Umwelt*) que emerge, como señalará Merleau-Ponty, desde el momento en que tocamos un objeto y somos tocados por él.

A partir de esta condición, se presenta el principal problema que Merleau-Ponty enfrentó y que, recurriendo a la figura de Paul Cézanne, intentó solucionar, a saber: esclarecer y delinear categorías fenomenológicas para un estudio filosófico de la sensibilidad, la expresión y la percepción, salvaguardando el escollo del solipsismo y de la *aisthesis* en sentido protagórico, es decir, como *doxa* o desvío del ser.

EL FUNDAMENTO DE L'EXPRESSION

La génesis del método fenomenológico merleau-pontiano se halla en la *percepción*, definida como instrumento central de la existencia encarnada. El filósofo francés hace de la percepción el estrato originario al cual remite toda experiencia posible, desde el momento en que el acto de percibir disuelve el límite entre *interioridad* y *exterioridad*, posibilitando una relación de contigüidad y codependencia entre sujeto y mundo.⁴

4 Es de notar que existe un claro desarrollo y evolución en torno a la conceptualización de la percepción a lo largo del pensamiento de Merleau-Ponty. En sus primeras obras, como *La Phénoménologie de la perception*, la tematización sobre la percepción está investida aún de una fenomenología delineada por la supremacía de la conciencia (perceptiva), mientras que, en sus últimas obras, especialmente en *Le visible et l'invisible*, la percepción abandona el lugar de relación “entre esquemas corporales y esquemas espacio-temporales [...]”, no es una preparación o un primer

El tema es aún mayor, pues la percepción enseña una relectura y apertura del propio razonamiento fenomenológico. De modo que, mediante el estudio de la percepción, la fenomenología se presenta como matriz de análisis de la totalidad de las experiencias y no como disciplina que, erigida sobre otras, excluye. De allí el constante interés de Merleau-Ponty por producir un diálogo entre la fenomenología y lo que Husserl llama “ciencias de hechos”. En este sentido, si observamos metodológicamente la función de la fenomenología, notamos que “aquello que resiste a la fenomenología no debe quedar fuera de ella [...] tiene que encontrar su lugar dentro de la propia fenomenología. Esto significa que la fenomenología misma tiene que buscar en su propia reflexión el fundamento de aquella resistencia” (Landgrebe, 1975: 198-199).

Ante esta constatación, el arte, y en el caso de Merleau-Ponty, la pintura, adquiere un valor central.⁵ Como resultado de la influencia determinante que tuvo Cézanne en su pensamiento, señalará que “no es con el objeto físico que puede compararse el cuerpo, sino, más bien, con la obra de arte [...] nudo de significaciones vivientes” (1985: 167-168). Es decir, la experiencia estética y su relación con el cuerpo propio se conjugan en tanto experiencia abierta a una instauración de sentido que rebasa lo meramente cognoscitivo, desplegándose en un campo donde lo real se dona como plasticidad expresiva. De allí, es ineludible abrir todo análisis fenomenológico a la pintura, en palabras de Jean-Yves Mercury “a este universo silencioso que no cesa de significar e irradiar, si uno quiere comprender

momento confuso de *apercepción*, sino el trabajo de una diferenciación inagotable que efectúa la experiencia de lo mismo sin jamás llegar a lo *idéntico*” (De Souza, 1999: 112).

- 5 Las referencias y reflexiones sobre el arte en general en los trabajos de Merleau-Ponty inician tempranamente. El nombre de Cézanne aparece, aunque de manera escasa, en *La Structure du comportement* (1942); mientras en *La Phénoménologie de la perception* (1945), es tomado constantemente como nota de análisis. Después, en *Le doute de Cézanne* (1945), recogido en *Sens et non-sens* (1948), Merleau-Ponty profundiza sus análisis tanto en el pintor como en su obra. El ensayo *Le Langage indirect et Les Voix du silence* (1952), incluido en *Signes* (1960) y originalmente dedicado a Sartre, reúne reflexiones enfocadas en el momento creativo de la pintura, su expresión y su referencialidad artística; mientras que en *L'Œil et l'Esprit* (1960) presentará su reflexión más elaborada y profunda acerca del arte, específicamente, en torno a los conceptos de profundidad, posición y coloración.

el mundo y el lenguaje, sin duda ésta es la meta manifiesta de Merleau-Ponty” (2000: 334-335).

Ahora bien, esbozar una estética fenomenológica en Merleau-Ponty implica poner atención no sólo en la percepción, sino también en la noción de expresión (*expression*). En *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Pascal Dupond sostiene que la expresión designa una estructura ontológica que “se encuentra en el habla, pero también en el cuerpo vivo, la obra de arte, lo percibido, y que consiste en el paso recíproco de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro, o en el movimiento recíproco de salir de uno mismo y volver a entrar en uno mismo” (2001: 24).

Por lo tanto, la cuestión acerca de la expresión conduce a una constatación fundamental, a saber, la superación de la dicotomía ontológica donde el *pour-soi* o conciencia cognoscitiva ilumina a lo *en-soi*. Ahora, se abre paso a una ambigüedad instituyente,⁶ lo que Merleau-Ponty llama el “*mystère de l'expression*”.

Resulta llamativo advertir que, en *La phénoménologie de la perception*, la pintura de Cézanne se erige como pauta de análisis y reflexión acerca de la *expression* y su apertura de sentido, que, de hecho, servirá de inspiración a lo largo de sus investigaciones.⁷ El mismo Merleau-Ponty se refiere a esto cuando afirma que la esencia del trabajo de Cézanne radica en mostrar que “la expresión es el lenguaje de la cosa misma y que nace de su configuración” (1985: 336).

De allí, el filósofo notará que la obra de Cézanne es un gran esfuerzo por llegar a la fisionomía de las cosas en toda su amplitud, es decir, en consideración de la perspectiva, la posicionalidad objeto-espectador, la profundidad visual, la

6 Desde un punto de vista filosófico es pertinente notar que el concepto de “institución” (*Stiftung*) permite a Merleau-Ponty una reflexión particular y novedosa dentro de la fenomenología francesa, puesto que “orientando la problemática de la institución y de la reapropiación de sentidos en el seno de una comunidad histórica hacia una perspectiva más amplia que puede ir [...] de la consideración filosófica de la vida hasta fenómenos de orden jurídico-político, pasando por las esferas orgánicas, afectivas, culturales y cognoscitivas” (Merleau-Ponty, 2012: XIII).

7 Chad A. Córdova (2012), en “Merleau-Ponty and Cézanne: Describing and painting existence”, sostiene que Cézanne no sólo es fuente de inspiración para Merleau-Ponty, sino que también representa una influencia determinante en su acercamiento y comprensión de la fenomenología. De cierto modo, Cézanne permitió a Merleau-Ponty saltar desde los análisis husserlianos, centrados en la conciencia que constituye, hacia la corporalidad que instituye sentidos.

incompletud de la presencia y la tensión de las formas y sus colores. El objetivo, por tanto, es lograr la manifestación de “lo que sin esfuerzos y a cada instante hace la naturaleza. Y es por eso que los paisajes de Cézanne son ‘los de un pre-mundo en el que aún no había hombres’” (Merleau-Ponty, 1985: 336).

Si observamos con cuidado, la pintura de Cézanne expresa justamente “el tejido común con que están hechas todas las estructuras de lo visible” (Merleau-Ponty, 1966: 245), aquello que el filósofo denomina la carne (*chair*). Efectivamente, tanto la totalidad de las cosas percibidas, como el cuerpo que percibe, están revestidos del mismo tejido, de la misma textura ontológica:

Mi cuerpo está en el número de las cosas, es una de ellas, pertenece al tejido del mundo y su cohesión es la de una cosa. [...] tiene las cosas en círculo alrededor de sí, ellas son un anexo o una prolongación de él mismo, están incrustadas en su carne, forman parte de su definición plena y el mundo está hecho con la misma tela que el cuerpo. (Merleau-Ponty, 1986: 17)

Por lo tanto, Merleau-Ponty descubre en la pintura de Cézanne el fundamento onto-fenomenológico de lo real, que consiste precisamente en el desenvolvimiento de la carne de mundo (*chair du monde*) que, a su vez, es indicativa de un incesante entrecruzamiento y pliegue entre lo visible y el suelo invisible. En otras palabras, el fundamento onto-fenomenológico que interesa a Merleau-Ponty radica en que lo real deviene de una *ontología relacional*, donde la *expresión* es el gesto instaurador de lo percibido, lo significado y lo aprehendido en tanto se erige inter-físicamente y ya no meta-físicamente.⁸

8 Al respecto, Gilles Deleuze ha notado la delicada relación entre la figuración corporal significativa y su entorno posibilitador e intencionalmente develado: “La figura no es solamente el cuerpo aislado, sino el cuerpo deformado que se escapa. Lo que hace de la deformación un destino es que el cuerpo tiene una relación necesaria con la estructura material: no solamente ésta se enrolla a su alrededor, sino que él debe reajustarla y disiparse en ella” (2003: 24).

CARNE Y VISIBILIDAD

Consecuentemente, el concepto de *carne* comprende aquello percibido a través de la *visibilidad*, en tanto fenómeno complejo donde se lleva a cabo la *relación originaria* entre el mundo y el cuerpo propio. Lo visible es la posibilidad del acceso y la fusión con el mundo, lo que hemos denominado entrelazo inter-físico.

La carne que se devela, figura y emerge visiblemente es la manera en que el objeto delante de nosotros *se deja ver* a través de determinadas texturas;⁹ pero también, el acontecimiento de la carne devela la esencia de esos objetos a través de la sensibilidad de nuestro propio cuerpo *percipiente*. De tal manera que, por causa de esta dialéctica de la carne, acontece lo que Merleau-Ponty denomina la “reversibilidad de la experiencia de la sensibilidad”, donde reconocemos la textura total que compone los objetos (carne del mundo) a partir del cuerpo propio que es la posibilidad y potencialidad de experimentar ese mundo de objetos (carne del cuerpo).

Lo anterior evidencia que tanto el mundo circundante como el cuerpo propio se encuentran en una relación de reciprocidad indivisible, no sólo operando como complementos significativos el uno respecto del otro, sino también resultan ser modalidades sensibles *espejeantes*. De este modo, es impensable la existencia de un cuerpo vivo (*Leib*) sin un mundo fenomenológicamente constituido, y, a su vez, es un sinsentido imaginar un mundo sin un cuerpo que lo instrumentaliza, delimita, mensura y siente.¹⁰

Tocar es tocarse, afirma Merleau-Ponty, dado que descubrimos la propia textura de nuestro cuerpo al momento de tocar la diferencia de las texturas de las cosas que componen el paisaje del mundo. Por ejemplo, descubro que la taza de café que toco en este momento está caliente cuando la palpo con mis manos *a través* de la diferencia entre la temperatura de mi mano y de la cerámica, aún más, descubro que la taza está sobre una superficie y que mi punto de vista oculta

9 “La chair nomme donc proprement et fondamentalement l’unité de l’être comme ‘voyant-visible’ [Así, la carne denomina adecuada y fundamentalmente a la unidad del ser como ‘ver-visible’]” (Dupond, 2001: 5).

10 Al respecto Marilena De Souza Chauí, en su fundamental *Merleau-Ponty. La experiencia del pensamiento* (1981), señala: “La carne es pacto de nuestro cuerpo con el mundo y pacto entre las cosas, entre las palabras y las ideas” (De Souza, 1999: 117).

una porción de la estructura que logra ser completada mediante el tacto. En ese intersticio acontece la sensibilidad y la sensibilización de un cuerpo-mundo-sentido-sintiente.

Estos fenómenos estéticos, pero también ontológicos, revelan que el mundo y el cuerpo propio *operan como un quiasma*,¹¹ que hay una textura que es palpable, *visible, a través* y, especialmente, *entre* la carne. Dice Merleau-Ponty:

[E]ste espesor de carne constituye la visibilidad de la cosa y la corporeidad del vidente; no es un obstáculo entre ambos, sino su medio de comunicación [...] El espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el del mundo, es, por el contrario, el único medio que tengo para ir hasta el corazón de las cosas, convirtiéndome en mundo y convirtiéndolas a ellas en carne. (1966: 168-169)

Para el filósofo francés, esa unión del cuerpo con las cosas que configuran un mundo acontece en el plano de la percepción y la sensibilidad, concretamente en el acto de la visibilidad del cuerpo como *encarnación viva*. “*Lo visible deja de ser algo inaccesible, cuando lo concibo, no según el pensamiento de proximidad, sino como englobante, asedio lateral, carne*” (1966: 263). Es decir, la *carne* es un tejido estético-ontológico que permite el dinamismo propio del Ser, donde el mundo se experimenta por y a través del cuerpo, y, en paralelo, el cuerpo es sentido por los objetos que habitan el mundo: “mi carne misma es una realidad sensible en la que se efectúa una inscripción de todas las demás, eje del que participan todas las demás, realidad sensible clave, realidad sensible dimensional” (1966: 312).

En este sentido, cuando *observamos* un objeto, no vemos un *en-sí* que es presentado delante de nosotros. Al contrario, cuando dirigimos nuestra mirada a un objeto, lo *palpamos* a través de la *visibilidad* como en un acto de proyección de nuestro tacto, lo revestimos mediante nuestra mirada, mientras, al mismo

11 El 1 de noviembre de 1959, Merleau-Ponty se aproxima a una precisa definición para el concepto de *quiasma*, señalando que “no es solamente intercambio yo-otro (los mensajes que reciben llegan a mí, los mensajes que yo recibo llegan a él), es también intercambio de mí con el mundo, del cuerpo fenoménico con el cuerpo ‘objetivo’, de lo que percibe con lo percibido: lo que comienza como cosa termina como conciencia de la cosa, lo que comienza como ‘estado de conciencia’ termina como cosa” (1966: 191).

instante, éste se nos revela como textura corporal del mundo: “[L]o que hay, pues, no son cosas idénticas a sí mismas, que se ofrecen ulteriormente al vidente, vacío al principio, quien después se abre a ellas, sino algo a lo que sólo podemos palparlo con la mirada, cosas que no podemos aspirar a ver «desnudas» porque la mirada misma las envuelve, las viste con su carne” (1966: 164).

Se trata así del fenómeno de la *pregnancia* donde “lo visible, exige de mí un enfoque justo, y eso [es] lo que define su justeza. Mi cuerpo obedece a la *pregnancia*, le ‘responde’, es lo que se supedita a ella, carne que responde a carne” (1966: 254).

Por lo tanto, a juicio de Merleau-Ponty, habría que colocar especial atención al testimonio de la experiencia del pintor en tanto sujeto de creaciones artísticas, pues en su experiencia la mirada se ancla en la contemplación absorta de su objeto, es allí donde acontece un escrutinio de las texturas de la *carne* que el propio pintor traduce en colores, formas y perspectivas. Es justo el lugar donde acontece la *visibilidad* y la *carne*, en ese cruce no sólo el arte, y la pintura en concreto, sino también la filosofía logra un contacto con el Ser. Merleau-Ponty lo resume afirmando que “el arte y la filosofía juntos son precisamente, no fabricaciones arbitrarias con el universo de lo ‘espiritual’ (de la ‘cultura’), sino contacto con el Ser justamente en tanto creaciones. El Ser es lo que exige de nosotros creación para que tengamos experiencia de él” (1966: 242).

EL FUNDAMENTO DE L'INVISIBLE

Podemos observar que tanto la categoría de expresión (*expression*) como la de carne (*chair*) descansan sobre un fundamento ontológico previo, pero que no opera de forma jerárquica, más bien resulta ser el substrato inter-físico de la ontología relacional de la carne que presenta Merleau-Ponty. Se trata del horizonte de invisibilidad (*l'invisible*), cuya operatividad fenomenológica radica en ser el sentido apresente de toda captación y donación de fenómenos intencionalmente aprehendidos. Dicho de otro modo, para el filósofo francés, la categoría de lo invisible es indicativa, portadora y potenciadora de toda posibilidad de percibir el mundo circundante, a la vez que nos percibimos cárnica y visiblemente constituidos.

Como he mencionado, la expresión y la sensación resultan de un quiasma, de un entrelazo entre el cuerpo propio sensible que percibe y aquello percibido que se muestra como determinado ser-(sensible)-en-el-mundo, pero que, a su vez, no

es resultado de un percibir, sino que es ser del mundo tanto como nuestro cuerpo propio.¹² Por lo tanto, Merleau-Ponty se permite rebasar el límite categorial entre conciencia y objeto o conciencia y mundo, para reconstruir una fenomenología estrictamente de la carne y la expresión, esto es, de la relación sensible de lo visible en tanto carne de mundo (*chair du monde*) que emerge desde una red ontológica en común: lo invisible (*l'invisible*).

A partir de esta consideración metodológica, es fundamental advertir que cada vez que Merleau-Ponty reflexiona sobre la estética, lo hará necesariamente de manera ontológica. Esto se debe al entrecruzamiento cárnico que permite significar, instrumentalizar, delimitar o percibir un mundo y mi cuerpo es, precisamente, el acto de instituir lo sensible como trazo relacional de mi percepción respecto de la percepción de las cosas. En otras palabras, lo visible, la carne presente en el mundo, es un entrelazamiento sobre el fundamento apresente de lo invisible que se dibuja y desdibuja en el momento de aprehensión intencional.¹³ Consecuentemente, el percibir del cuerpo se traduce como una estética fenomenológica que dona relaciones de ser, tal como Merleau-Ponty escribe a propósito de la captación intencional de un cuadro: “Me sería difícil decir *dónde* está el cuadro que miro. Pues no lo miro como se mira una cosa, no lo fijo en su lugar; mi mirada pasea en él como en los nimbos del Ser, veo conforme al cuadro o con él más que veo al cuadro mismo” (1986: 19).

Por lo tanto, una estética fenomenológica en el pensamiento de Merleau-Ponty implica la descripción en torno a la constitución de sentido suscitada y posibilitada, por un lado, mediante las síntesis asociativas, por ejemplo, desde el momento en que de manera intencional digito las letras correctas de mi teclado; por otro, mediante las síntesis cinestésicas que develan sensiblemente un mundo circundante, como presentificar el respaldo de la biblioteca que observo a mi derecha y que el ordenamiento espaciotemporal de las cosas me impide obser-

12 A propósito, Deleuze dice: “La Sensación no está en el juego ‘libre’ o desencarnado de la luz y del color (impresiones), al contrario, está en el cuerpo, aunque fuere el cuerpo de una manzana” (2003: 38).

13 Dupond explica que “Merleau-Ponty llama a lo invisible un ‘marco interior’ de lo sensible, que lo sensible ‘manifiesta y oculta’”. Por lo mismo, “Merleau-Ponty propone pensar lo invisible como la profundidad de lo visible, más que como un objeto o noema subjetivo” (2001: 37).

var efectivamente. Junto a este último ejemplo, la estética merleau-pontiana será fenomenológica desde el momento en que considera al objeto como generador de su propio proceso de percepción e indicativo de sí mismo ante un receptor intencional.

Si retornamos a la pintura de Cézanne, se vuelve patente el hecho de que su producción intenta expresar una percepción primordial, encarnada en una subjetividad que se entrecruza con las demás cosas.¹⁴ Por esto, los trazos en su pintura se desdibujan y difuminan para moldear el contorno de lo real en tanto expresión de las cosas mostrándose a sí mismas. En una carta fechada el 19 de octubre de 1866, Cézanne escribe a Émile Zola sobre la compleja relación entre recepción y expresividad de las cosas: “Sabes, todas las pinturas hechas en el interior, en el estudio, nunca serán tan buenas como las hechas en el exterior. Al mostrar las escenas al aire libre, los contrastes entre las figuras y el suelo son asombrosos, y el paisaje es magnífico. Veo algunas cosas magníficas, y debo decidirme a pintar sólo al aire libre” (Danchev, 2013: 92).

Merleau-Ponty observa con especial atención en la pintura de Cézanne la capacidad de recrear plásticamente el entrecruzamiento cárnico de lo visible. Bastaría con revisar una de sus obras más reconocidas como el óleo *Portrait de Gustave Geffroy* (1895), donde las líneas y los colores no buscan imitar o reproducir lo visible (a pesar de que se trata de un retrato), antes, buscan crear expresivamente una especie de naturaleza originaria, donde no están los objetos aún con plena claridad y distinción. Por ello, existen elementos difusos que toman valor y significación a través de colores, texturas, perspectivas, afecciones, emociones y relaciones visuales.¹⁵

14 A propósito de este esfuerzo que resulta ser la expresión de las cosas, Rainer Maria Rilke, en sus reflexiones epistolares sobre Cézanne, sostiene que “el pintor no debería llegar a tener conciencia de sus ideas (ningún artista debería): sin el rodeo a través de sus reflexiones, sus progresos, misteriosos también para él, tienen que introducirse tan velozmente en la obra, como para que él no logre captarlos en el momento de su pasaje” (1978: 55).

15 Reflexionando sobre la pintura de Cézanne, Merleau-Ponty afirma que “el cuadro se vuelve autofigurativo, no es espectáculo de nada, piel de las cosas, para mostrar cómo las cosas se hacen cosas, y el mundo se hace mundo” (1986: 52).

Portrait de Gustave Geffroy resalta con especial delicadeza la pérdida de perspectiva en el escritorio, junto a la coloración de la biblioteca del fondo. Estos elementos no están colocados de manera accidental, sino que intencionalmente buscan expresar el contacto con las cosas mismas y no un punto de vista parcial. De cierta forma, el retrato de una persona comporta más contenido, elementos y propuestas que la persona retratada. De hecho, esta técnica no sólo consiste en la visión selectiva de quien realiza el retrato, sino también del espacio sensible que se muestra como ser-del-mundo.¹⁶ De allí, Merleau-Ponty afirma: “lo característico de lo visible es tener una duplicación invisible en sentido estricto, que lo vuelve presente como una cierta ausencia” (1986: 63).

Al respecto, en su célebre obra *La correspondance des arts. Éléments d'esthétique comparée* (1947), Étienne Souriau señala que “no existen pinturas invisibles (no obstante, existe lo invisible en la pintura)” (1986: 65).¹⁷ Su afirmación no sólo es contemporánea a la producción filosófica de Merleau-Ponty, sino que también coincide por completo con el fundamento onto-fenomenológico de lo invisible (*l'invisible*), pues lo invisible de la pintura corresponde al halo apresente

16 En *The World View of Paul Cézanne*, Jane Roberts destaca este carácter que posee la técnica del retrato en la producción de Cézanne: “Un retrato debe complementar al sujeto de la misma manera, no un intento de duplicación literal, sino un enfoque sutil y... un acercamiento de elementos sugeridos en el modelo pero no aparentes, tal vez, para el observador normal” (1978: 9). Más adelante, Roberts confirma esta tesis: “Los retratos no deben ser perfectamente ejecutados, sino descentrados en modas inteligentes que también sugieren movimiento; en este caso, movimiento contenido como si el cuerpo se mantuviera en algún relleno extraño que de otra manera escaparía; y el cuerpo debe ser mostrado en su entorno, de la misma manera descrita para los objetos” (1978: 25).

17 En la página anterior, Souriau señala: “A toda obra de arte le corresponde un estatuto existencial, el cual es el del fenómeno, y especialmente de la apariencia percibida por los sentidos. No existen, ni pinturas invisibles, ni estatuas impalpables, ni músicas inaudibles, ni poemas inefables. Mas, conviene no exagerar. [...] En escultura, hay algo más que los valores táctiles y cinéticos del alto relieve. Pero, si hay algo más, hay, insoslayablemente, aquello. Es un punto de apoyo necesario; un manto de apoyo —insistimos en ello— en el terreno fenomenológico, con idéntica importancia que el cuerpo físico” (1986: 64-65).

de todo fenómeno instituido cárnicamente en el mundo, es decir, visiblemente donado a la percepción intencional de los cuerpos.¹⁸

Conviene hacer énfasis en lo invisible como fundamento onto-fenomenológico que dona ser cárnicamente, ya que Merleau-Ponty reconoce esta constatación en la pintura de Cézanne y, en estricto rigor, en todo ser que se muestre *haciendo mundo sensiblemente*. Reflexionando con Deleuze, pero siempre dentro del marco argumentativo merleau-pontiano, notamos que:

La sensación es lo contrario de lo fácil y lo acabado, del cliché, pero también de lo 'sensacional', de lo espontáneo... etc. La sensación tiene una cara vuelta hacia el sujeto [...] y una cara vuelta hacia el objeto [...]. O, más bien, no tiene del todo caras, es las dos cosas indisolublemente, es ser-en-el-mundo, como dicen los fenomenólogos: a la vez *devengo* en la sensación y algo *ocurre* por la sensación, lo uno por lo otro, lo uno en lo otro. (2003: 37)

Lo invisible como fundamento apunta a una restitución del sentido de lo real, es decir, respecto de toda relación *quiasmática* que dona sentido expresiva y sensiblemente. Dicho de otro modo, una estética fenomenológica merleau-pontiana tiene como objetivo develar de forma intencional el contenido apresente de las cosas reales, quienes, en tanto corporalidad, exigen de quien aprehende y devela el mundo (sujeto o cuerpo propio) una captación e instauración de sentido

18 Al respecto, Mario Teodoro Ramírez, destacado conocedor del pensamiento merleau-pontiano, comenta de manera acertada que el filósofo francés presenta “una ontología rigurosamente fenomenológica, esto es, un pensamiento que se atiene radicalmente al mundo tal como se aparece, al Ser en su inmanencia total, a lo que hay o lo que percibimos, lo que sentimos y vemos. Esto significa asumir que el Ser es apariencia, diferencia, distancia... figuralidad; que es, sí, presencia, pero no una presencia plena y perfecta, compacta y acabada; que es, más bien, presencia de una ausencia, o, mejor, una cierta articulación de presencia y ausencia. Volver a lo que hay, «a las cosas mismas», no es volver a un regazo seguro, a un supuesto ser que contendríamos íntegro y que nos salvaría para siempre del error y del errar. Por el contrario: es volver a un Ser que continuamente se hurta a la presencia plena, pero que él mismo no es más que este hurtarse continuo, este errar originario y sin fin” (2013: 111-112).

espejeante, esto es, un des-cubrimiento originario de la carne del mundo a partir de un des-cubrimiento de la carne del cuerpo.

Tal fenómeno instaurador colorea el substrato de invisibilidad que constriñe y acompaña cada vez que el Ser devela mundo creativamente. Esto es, rebasando cualquier tipo de prescripción, pues, de hecho, no existe prescripción alguna en el acto de entrecruzamiento sensible de lo visible, por lo cual cada fenómeno es indicativo de sí mismo y de sus modificaciones.¹⁹ De tal modo, el fundamento de lo invisible es potencia-de-ser-sensible y no determinación de lo visible. En “L’expression et le dessin enfantin”, texto reunido en *La prose du monde* (1969), Merleau-Ponty confirma la función creadora de lo invisible retomando la pintura de Cézanne. Allí leemos: “Cézanne renuncia a la perspectiva planimétrica durante toda una parte de su carrera porque lo que quiere conseguir es la expresión por el dolor, y la riqueza expresiva de una manzana hace que desborde de sus contornos, no puede contenerse con el espacio que le prescriben” (1971: 217).

Efectivamente, Merleau-Ponty conjuga esta “riqueza expresiva” de las cosas con la potencia del ser-sensible-en-el-mundo. De este modo, las cosas le muestran no sólo contornos y coloraciones, sino también relieves, perfiles y dimensiones que vuelven imposible una percepción prosaica del mundo, pero que despiertan la necesidad de una imaginación sensible,²⁰ cuya función sea la

19 “La materia dándose forma a sí misma, el orden que nace de una organización espontánea” (Merleau-Ponty, 1977: 39). Por su parte, Bernhard Waldenfels prefiere hablar de una teoría estructural de la percepción en la fenomenología de Merleau-Ponty, que experimenta continuos procesos: “la formación del sentido deviene un proceso de continua estructuración, reestructuración y transformación” (1980: 27).

20 Es de sumo cuidado notar que cuando afirmamos la necesidad de una “imaginación sensible” no hacemos uso de la obra de Husserl, dado que en su corpus la imaginación posee un carácter disonante respecto del modo en que se dona el objeto perceptivamente. De hecho, en *Logische Untersuchungen* afirma: “Los actos intuitivos tienen plenitud, pero con diferencias graduales de más y de menos, dentro de la esfera de la imaginación. Pero la perfección de una imaginación, por grande que sea, presenta una diferencia frente a la percepción: no nos da el objeto mismo, ni siquiera en parte; nos da sólo su imagen, la cual, en cuanto que es imagen, no es nunca la cosa misma. Esta la tenemos en la percepción. La percepción ‘da’ el objeto también con diversos

de complementariedad y visibilidad del contenido apresente, inter-físico y que no agota de presentarse, puesto que:

[...] jamás la universalidad del cuadro [y de los objetos del mundo] es un resultado de las relaciones numéricas que pueda contener, la comunicación del pintor con nosotros no se funda jamás sobre la objetividad prosaica, y la constelación de los signos nos guía siempre hacia una significación que antes de ella no existía en parte alguna. (1971: 217-218)

En definitiva, es evidente que Cézanne, mientras comporta y provoca en Merleau-Ponty una apertura de sentido sobre la comprensión del mundo, ofrece una renovación metodológica respecto de su onto-fenomenología de la carne, a partir de ahora, emparejada con la experiencia estética que brinda su pintura. De hecho, el filósofo francés sostendrá que “la operación expresiva del cuerpo, comenzando por la menor perfección, es lo que se amplifica en pintura” (1964: 82).

Merleau-Ponty captó en los cuadros de Cézanne el juego de la *ambigüedad* que define la existencia y la expresión encarnada, e indica a lo invisible como fundamento de ambas. Es decir: el constante flujo entre, por una parte, la percepción originaria y anónima del “fondo de naturaleza inhumana en que el hombre se instala” (1977: 43) y, por otra, una percepción del mundo apropiada por un sujeto a través de su reflexión.

PERCEPCIÓN ESTÉTICA Y AFECTIVIDAD

Para finalizar, basta referir sobre el modo en que el percibir cárnico se define estéticamente, es decir, como auténtica percepción estética que, como lo plantea

grados de perfección, en diversos grados de ‘escorzo’. El carácter intencional de la percepción consiste en presentar —en contraste con el mero re-presentar de la imaginación” (1999: 682).

En cambio, Merleau-Ponty advierte que la experiencia estética tiene la capacidad desfiguradora de nuestras categorías: “Esencia y existencia, imaginario y real, visible e invisible, la pintura confunde todas nuestras categorías, desplegando su universo onírico de esencias carnales, de semejanzas eficaces, de significaciones mudas” (1986: 27-28).

Merleau-Ponty, se entrelaza con una afectividad instituyente por parte del cuerpo propio. Para esto, sigo a Monroe Beardsley, quien sostiene que “al contemplar algo estéticamente, respondemos al objeto estético y a lo que puede ofrecernos, no a su relación con nuestra propia vida” (1981: 101), esto último, claro está, en términos meramente prácticos o utilitaristas.

Desde luego, las palabras de Beardsley coinciden con el pensamiento de Merleau-Ponty, aunque con ciertos reparos, pues para este último, estética no es contemplación, sino institución, creación, donación de sentido y captación de un objeto que, a su vez, se muestra sensiblemente y exige al sujeto una percepción determinada. En este sentido, el momento estético de aprehensión, *donde respondemos al objeto estético*, siempre estará atravesado por una parcialidad perceptiva. Sobre esto, vélgase recordar las palabras de Merleau-Ponty quien, ofreciendo dos características propias del cuerpo como sujeto sintiente, señala:

1. Toda percepción se da en una atmósfera de generalidad y se nos da como anónima [...] Mi percepción, aun vista desde el interior, expresa una situación dada. De forma que, si quisiera traducir exactamente la experiencia perceptiva, tendría que decir que un impersonal (*l'on*) percibe en mí y no que yo percibo. [...] 2. La sensación solamente puede ser anónima porque es parcial. Quien ve y quien toca no es exactamente yo mismo, porque el mundo visible y el mundo tangible no son el mundo en su totalidad. (1985: 230-231)

En consecuencia, percibir no consiste en representarse un objeto o producir un *analogon* mental de lo percibido; estrictamente, es acceder al mundo en tanto condición de efectividad de toda relación sensible. Dicho de otro modo, la percepción estética no es reflejo, ni representación, ni mucho menos un proceso de mimesis (*μίμησις*), sino apertura fundamental a las cosas mismas.

Merleau-Ponty insiste en que “la percepción es precisamente este acto que crea de una vez, junto con la constelación de los datos, el sentido que los vincula [*relie*] —no solamente descubre el sentido que *estos tienen* sino que hace, además, *que tengan un sentido*” (1985: 58). En efecto, la percepción es apertura de sentido a condición de posicionarse como potencia que descubre el mundo, por ejemplo, cuando una persona da un salto y es

consciente del límite corporal de su peso, agilidad, gravitación, etcétera, y sucede lo mismo cuando observo el mundo, notando los distintos relieves que componen el paisaje, las perspectivas y profundidades de las cosas, las distintas tonalidades, texturas o ritmos.

Cada una de estas experiencias descubre que toda percepción descansa sobre una matriz estética, en cuanto conformación de una visión, comprensión y aprehensión del mundo circundante, a la vez que desnuda una visión interna, como cuerpo propio encarnado. En la segunda parte de *Phénoménologie de la perception* (“Le monde perçu”) se confirma esta tesis: “Toda percepción exterior es inmediatamente sinónima de cierta percepción de mi cuerpo, como toda percepción de mi cuerpo se explicita en el lenguaje de la percepción exterior” (1985: 222).

Como se puede advertir, la percepción y la esfera de la afectividad se encuentran íntimamente ligadas al momento de interactuar en un mundo circundante. Al respecto, Merleau-Ponty suele tomar como nota explicativa la captación visual de una mesa, su modo de presentarse y la influencia determinante que comporta la afectividad del cuerpo sintiente. Para este caso, la constitución de la mesa observada remite a síntesis estéticas surgidas por el objeto-mesa y las cinestesis del cuerpo propio, por ejemplo, las distintas perspectivas que se pueden tener en torno a la mesa y la profundidad de sus perfiles. Ahora, si decido desplazarme, entonces el objeto-mesa se mostrará desde un perfil que antes me ocultaba, pero que producto de mi experiencia poseía certeza de su existencia. Por lo tanto, la organización asociativa de los contenidos intencionales y su concatenación de apariencias o perfiles, que delinear el sentido objetivo de las cosas, remiten a la actividad de lo corporalmente vivido. Así, las cinestesis y los perfiles se implican mutuamente en la constitución de lo dado de una forma determinada: por un lado, una vez que percibo este objeto-mesa estoy obligado a presentificar sus perfiles no vistos y, por otro, tales apariencias no son más que eventos de nuestro propio cuerpo sintiente.

Por lo tanto, el percibir sensible del mundo siempre se produce gracias a un determinado espacio vivido (*espace vécu*) que abre las posibilidades de comunicación con la realidad, dirá Merleau-Ponty, una comunicación con el Ser. Este *espace vécu* posee la característica esencial de ser suelo de perfiles y profundidades perceptivas, de modo que no sólo es lugar de

comunicación, sino también de interpretación y movilidad creativa. Merleau-Ponty sostiene que la profundidad escenifica el “acto más secreto por el que nosotros elaboramos nuestro medio” (1985: 296) y esto, a su vez, demuestra que la percepción opera afectivamente en el mundo.²¹

Ahora bien, Merleau-Ponty advierte que si la concepción de *espace vécu* devela el subsuelo desde donde toda percepción emerge, se hace necesario un elemento que cubra y forme a los elementos del mundo presentes en ese espacio: desde este momento, el autor integra a la reflexión sobre la percepción estética el elemento de la coloración como carne de las cosas.

Efectivamente, el color irradia la estructura interior del objeto y su materialidad manifestada exteriormente como ser-sensiblemente-percibido. Por lo tanto, el elemento de la coloración, que está en medio del entrelazo *quiasmático* entre lo visible y lo invisible, se define como expresión de las propias cosas sensibles y, por esto mismo, interroga al sujeto acerca de su experiencia, colocación, expectativas, o mejor, de la apresencia afectiva *del cuerpo percipiente*. Merleau-Ponty señala que “el azul es lo que solicita de mí cierta manera de mirar, lo que se deja palpar por un movimiento definido de mi mirada. Es cierto campo o cierta atmósfera ofrecida a la potencia de mis ojos y de todo mi cuerpo” (1985: 226). De este modo,

21 Dicho sea de paso, el descubrimiento merleau-pontiano, donde la percepción es esencialmente afectividad que abre y constituye sentidos, descansa sobre una tesis fundamental de la fenomenología husserliana. Se trata, precisamente, de la teoría de la presentificación (*Vergegenwärtigung*), en la cual Husserl, al referirse a la conciencia de imagen, advierte la necesidad de un acto de completitud imaginativa surgida desde una captación atencional y afectiva constituyente de sentido respecto de la materialidad efectivamente dada. De allí que Hans Rainer Sepp haya emprendido importantes esfuerzos por delinear una oscura y compleja problemática husserliana acerca de la presentificación, a saber, el límite entre conciencia de imagen no estética y estética. Al respecto señala: “Tanto en el caso de la conciencia de imagen estética como de la conciencia de imagen en general, Husserl concebía la neutralización de la percepción de existencia en relación con la cosa percibida y pretendía captar la estructura de la conciencia de imagen a partir de la percepción, al tiempo que concedía prioridad al conflicto entre la cosa percibida y el objeto de la imagen. Antes bien, sus escasas explicaciones de la relación entre tema e imagen se basan en la dirección visual, que tiene su punto de partida en la percepción” (1998: 155).

existe una adherencia de lo percibido a su entorno, al igual que la pintura de Cézanne, donde la presencia de los elementos se halla entrelazada a una *situación* perceptiva, los elementos del mundo se presentan sensiblemente dentro de un mundo circundante que los contiene de forma *quiasmática*.

En este sentido, sólo es posible acceder al ser de las cosas desde una comprensión relacional del telón ontológico de lo visible, agudizando la aperturidad de sentido que produce la percepción estética. Al respecto, Mario Teodoro Ramírez señala:

Entre la percepción no estética y la estética la diferencia no es de naturaleza o simplemente de grado sino de intensidad. El arte intensifica expresamente ciertas estructuras del mundo percibido ordinario [...] la percepción estética no rompe con nuestra percepción natural, ordinaria; al contrario, lo que hace es afinarla, desarrollarla, recuperar y desplegar todas sus posibilidades expresivas, cognitivas y creadoras. Ella atiende a lo implícito, trabaja las latencias, despliega lo replegado. (1996: 71-72)

Afectividad y percepción estética, por tanto, resultan ser elementos intencionales que provocan el *entrecruzamiento original* entre la carne del mundo y la carne de cuerpo propio. De este modo, los fundamentos de expresión, visibilidad e invisibilidad encuentran materialidad en la sensibilidad estética de la percepción modelada afectivamente desde el Ser encarnado intencional. Por esta razón, la pintura tendrá un lugar preponderante en la reflexión estética merleau-pontiana, puesto que, como el propio filósofo francés afirma, en el momento de intentar “hacer revivir el mundo percibido que nos ocultan todos los sedimentos del conocimiento y la vida social, con frecuencia recurrimos a la pintura, porque ésta vuelve a ubicarnos imperiosamente en presencia del mundo vivido” (2008: 59). En la pintura encontramos ante nuestra mirada diferentes objetos que, esencialmente, no pretenden ser réplicas sensibles de las cosas del mundo, sino que, por el contrario, frenan la mirada, “la interrogan, le comunican extrañamente su substancia secreta, el propio modo de su materialidad y, por así decirlo, ‘sangran’ [*saignent*] delante de nosotros” (2008: 59).

En consecuencia, la pintura no sólo es catalizadora del ser, sino que también lo expresa creativamente, develando una co-participación en la

donación del sentido que colorea la visión del mundo, por un lado, desde el cuerpo que capta y, por otro, desde lo captado *con* el cuerpo.²² Al respecto, Henri Maldiney, quien realizó importantes aportes en torno al cruce teórico entre fenomenología, filosofía de la medicina y estética, ha indicado de manera acertada que:

El sentir tiene él mismo su verdad. La vista, el oído, los otros sentidos no nos procuran solamente impresiones sensibles que tengan valor representativo. Pues esos mismos colores y sonidos que nos introducen en los objetos disponen de nuestra *Stimmung* y de nuestro comportamiento, según leyes determinadas que dan el tono a nuestro *Umwelt* y ponen, por así decir, nuestra receptividad en situación. El yo del sentir es una receptividad abierta y realizada [...]. Se puede hablar del ser con... del sentir como un ser-con-el-mundo más que un ser-en-el-mundo. (2012: 189)

REFLEXIONES FINALES

Resulta patente que la atención de Merleau-Ponty sobre la expresión artística en sus diversas formas (visual, plástica o literaria) no parte ni se dirige hacia un cuestionamiento sobre su valor de belleza, ni mucho menos hacia la elaboración de una filosofía normativa del arte. Su objetivo es, ante todo, descubrir y analizar las estructuras esenciales de la expresividad, en tanto que base ontológica de toda captación eidética del mundo.

Por ello, al retornar a las reflexiones de Adorno, para quien “el arte tiene la verdad como apariencia de lo que no tiene apariencia” (2004: 226), se advierte que las reflexiones merleau-pontianas invitan a una comprensión distinta respecto del arte, su verdad y su fenómeno expresivo. Para el filósofo francés, toda expresión artística no posee su verdad como apariencia, porque, de hecho, en estricto rigor, el valor de verdad depende solamente de su propio manifestarse como expresión artística. En este sentido, podemos leer en Merleau-Ponty:

22 Por esta razón “ninguna pintura, incluso abstracta, puede eludir el Ser” (Merleau-Ponty, 1986: 65).

Después de todo, ¿no es la pintura comparable a esas flechas indicadoras en las estaciones que no tienen otra función sino dirigirnos hacia la salida o el andén? ¿O incluso a esas fotografías exactas que nos permiten examinar el objeto en su ausencia y que retienen todo lo esencial? Si fuera cierto, el objetivo de la pintura sería la apariencia, y su significación estaría totalmente fuera del cuadro, en las cosas que significa, en el *tema*. Sin embargo, precisamente contra esta concepción se alzó toda pintura válida, y los pintores luchan muy conscientemente contra ella. (2008: 61)

De este modo, para delinear una estética fenomenológica, en el pensamiento de Merleau-Ponty, se hace completamente necesaria una consideración acerca del valor de verdad que posee la expresión del ser de lo visible y cómo se capta de manera intencional. Tal cruce de sensibilidades conforma el mundo fenomenológico en tanto engranaje de subjetividades e intersubjetividades constituyentes de la unidad del sentido del mundo.

Por tanto, la verdad sólo surge como la constatación de un sentido intersubjetivo que cohesiona nuestro mundo circundante. Por ello, la verdad no es pura adecuación entre los contenidos ideales del sujeto-conciencia con respecto al objeto. Ésta solamente acontece en la relación del sujeto encarnado, su objeto de conocimiento y la perspectiva de los demás sujetos encarnados con la estructura general del mundo; y esto viene a develar la consideración de una estética estrictamente fenomenológica.

En definitiva, plantear una teorización acerca de una estética fenomenológica merleau-pontiana conduce, de forma necesaria, a una reflexión amplia acerca de todo cuanto existe efectiva y potencialmente, como constante y latente apertura hacia un mundo circundante en común con cosas sensibles y otros cuerpos cárnicos intencionales. La reflexión estética de la fenomenología despierta un análisis sobre el sujeto que experimenta estéticamente, pero también de su relación de co-dependencia sensible y expresiva con toda alteridad.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor (2004), *Teoría estética*, Madrid, Ediciones Akal.
Beardsley, Monroe (1981), *Estética. Historia y fundamentos*, Madrid, Ediciones Cátedra.

- Córdoba, Chad (2012), “Merleau-Ponty and Cézanne: Describing and painting existence”, *Revue Circé*, núm. 1 [<http://www.revue-circe.uvsq.fr/merleau-ponty-and-cezanne-describing-and-painting-existence/>], consultado: 13 de noviembre de 2021.
- Danchev, Alex (2013), *The Letters of Paul Cézanne*, Londres, Thames and Hudson.
- Deleuze, Gilles (2003), *Francis Bacon: Lógica de la sensación*, Madrid, Editora Nacional.
- Descombes, Vincent (1988), *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Dupond, Pascal (2001), *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, París, Ellipses Édition.
- Gurwitsch, Aron (1979), *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*, Madrid, Alianza Editorial.
- Husserl, Edmund (1999), *Investigaciones Lógicas II*, Madrid, Alianza Editorial.
- Landgrebe, Ludwig (1975), “La confrontación de Merleau-Ponty con la fenomenología de Husserl”, en Ludwig Landgrebe (ed.), *Fenomenología e historia*, Caracas, Monte Ávila Editores, pp. 193-210.
- Maldiney, Henri (2012), *Regard parole espace*, París, Cerf.
- Mercury, Jean-Yves (2000), *L'expressivité chez Merleau-Ponty. Du corps a la peinture*, París, L'Harmattan.
- Merleau-Ponty, Maurice (2012), *La institución. La pasividad*, Barcelona, Anthropos.
- Merleau-Ponty, Maurice (2008), *El mundo de la percepción*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, Maurice (1986), *El ojo y el espíritu*, Madrid, Editorial Trotta.
- Merleau-Ponty, Maurice (1985), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Editorial Península.
- Merleau-Ponty, Maurice (1977), *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Editorial Península.
- Merleau-Ponty, Maurice (1971), *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus Ediciones.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966), *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Editorial Seix Barral.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964), *Signos*, Barcelona, Seix Barral.

- Pintos, María Luz (2007), "Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Análisis de una estrecha relación", *Contrastes*, vol. 12, pp. 189-215.
- Ramírez, Mario Teodoro (2013), *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ramírez, Mario Teodoro (1996), *Cuerpo y arte para una estética merleau-pontiana*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Rilke, Rainer Maria (1978), *Cartas sobre Cézanne*, Buenos Aires, Editorial Goncourt.
- Roberts, Jane (1978), *The World View of Paul Cézanne: A Psychic Interpretation*, Nueva Jersey, Prentice-Hall.
- Sepp, Hans Rainer (1998), "Creencia de ser en los análisis husserlianos de la conciencia de imagen", en María Pintos Peñaranda y José González López (eds.), *Fenomenología y ciencias humanas*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 147-159.
- Souriau, Étienne (1986), *La correspondencia de las artes*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Souza Chauí, Marilena De (1999), *Merleau-Ponty. La experiencia del pensamiento*, Buenos Aires, Ediciones Colihue.
- Waldenfels, Bernhard (1980), "Perception and structure in Merleau-Ponty", *Research in Phenomenology*, vol. 10, pp. 21-38.

SERGIO GONZÁLEZ ARANEDA: Investigador y Profesor de Filosofía. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile (USACH) y estudiante de Máster en Filosofía en la Universidad de Chile (UCH). Actualmente es director y editor de *Vorágine, Revista Interdisciplinaria de Humanidades y Ciencias Sociales*, miembro del Centro de Estudios Filosófico-Culturales (CEFC) y miembro de la Asociación Chilena de Fenomenología (ACHFen). Sus líneas de investigación y especialización son: la Filosofía Moderna, Filosofía Contemporánea, Fenomenología, Filosofía de la imaginación, Teoría de la imagen, Estética.

D. R. © Sergio González Araneda, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

**HEIDEGGER AND HIS DIALOGUES WITH PSYCHIATRY:
THE PROBLEM OF THE PSYCHOSOMATIC
IN THE ZOLLIKON SEMINARS**

RODRIGO LAGOS BERRÍOS
ORCID.ORG/0000-0003-3190-3555
UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE CHILE
rodrigo.lagos.x@gmail.com

Abstract: *This article has the general objective of addressing the problem of the psychosomatic that was exposed by Martin Heidegger and the Swiss psychiatrist Medard Boss in the so-called Zollikon Seminars. First, I provide an overview of the origin and gestation of these seminars, as well as their historical context. Then, the problem of method and the corresponding differentiation between psyche and soma in psychiatry are analyzed. Finally, the article collects Heidegger's reflections on the phenomenon of the body (Leibphänomen) for making a brief analysis of Major Depressive Disorder in the DSM-5, and shows how the experience of the body (Leib) becomes an aspect fundamental to consider in the diagnosis of this type of disorder.*

KEYWORDS: PHENOMENOLOGY; PSYCHOLOGY; BODY; METHOD; DSM-5

RECEPTION: 25/12/2020

ACCEPTANCE: 29/04/2022

HEIDEGGER Y SUS DIÁLOGOS CON LA PSIQUIATRÍA: EL PROBLEMA DE LO PSICOSOMÁTICO EN LOS SEMINARIOS DE ZOLLIKON

RODRIGO LAGOS BERRÍOS
ORCID.ORG/0000-0003-3190-3555

UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE CHILE
rodrigo.lagos.x@gmail.com

Resumen: Este artículo tiene como objetivo general tratar el problema de lo psicósomático expuesto por Martin Heidegger y el psiquiatra suizo Medard Boss en los denominados Seminarios de Zollikon. Primero, proporciono un panorama acerca del origen y gestación de estos seminarios, así como su contexto histórico. Luego, se analiza el problema del método y la correspondiente diferenciación *psique* y *soma* en la psiquiatría. Finalmente, el artículo recoge las reflexiones de Heidegger sobre el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) para hacer un breve análisis del Trastorno Depresivo Mayor en el DSM-5, y mostrar cómo la vivencia del cuerpo (*Leib*) se torna un aspecto fundamental a considerar en el diagnóstico de este tipo de trastorno.

PALABRAS CLAVE: FENOMENOLOGÍA; PSICOLOGÍA; CUERPO; MÉTODO; DSM-5

RECIBIDO: 25/12/2020

ACEPTADO: 29/04/2022

INTRODUCCIÓN

Desde hace décadas se acusa a Heidegger de cierta hostilidad contra las disciplinas científicas y sus métodos. El origen de esta crítica encuentra razón de ser en una serie de conferencias dictadas en la Universidad de Friburgo en 1951 (publicadas después en el libro *¿Qué significa pensar?*). En este contexto, Heidegger pronuncia la polémica y ampliamente difundida frase “la ciencia no piensa” (2005: 19). Los científicos interpelados por esta sentencia la tomaron sin mayor reflexión, como muestra de que el pensamiento del filósofo y las ciencias están en una enemistad irreconciliable. En *Ser y tiempo*, por ejemplo, relega las ciencias particulares a un ámbito meramente óntico en el marco de su ontología fundamental y, por lo tanto, las considera como secundarias u ontologías regionales. Para Heidegger, las ciencias particulares no desempeñan un papel esencial al ocuparse sólo de las cosas, esto es, del ámbito óntico y no del Ser mismo como tal.

Cuando Heidegger realiza la delimitación de la analítica del *Dasein* frente a la antropología, la psicología, y la biología, en el §10 de *Ser y tiempo*, establece que la división de las ciencias en ámbitos temáticos es totalmente insuficiente y cuestionable en vistas de la pregunta por el sentido del Ser, y de una posible fundamentación ontológica (2017: 73). Del mismo modo, en los *Seminarios de Zollikon*, señala que toda ciencia particular está fundada sobre una ontología tácita de su región de objetos (2017: 196). Con lo anterior, intenta explicar que las ciencias particulares acceden sólo a una región del ente en cuestión y lo hacen cuando éste ya comparece en cuanto algo. Pensemos, por ejemplo, en la física moderna como un ámbito donde ya existe una concepción particular de la naturaleza y de los entes. Para Heidegger, la naturaleza desde la perspectiva de la física moderna es interpretada fundamentalmente como extensión espacio-temporal (2013: 60), lo cual significa que el modo de hacer comparecer a los entes asume previamente una determinada forma de comprensión de los fenómenos como espacio, tiempo y movimiento. Éstos son considerados como homogéneos en la física moderna, donde los entes se comportan a partir de regularidades causales-medibles, suponiendo ya una decisión temática particular y no el fenómeno mismo. En suma, las ciencias particulares inician sus reflexiones en un ámbito donde su objeto de estudio ya comparece en cuanto algo.

Por otra parte, la posición hostil de Heidegger contra las disciplinas científicas podría ser cuestionada si tomamos como referencia el creciente interés que

manifestó por tematizar, en sus diferentes seminarios y lecciones, el sentido de la ciencia moderna. Muestra de esto lo constituyen los distintos grupos interdisciplinarios organizados por Heidegger, la actualización constante sobre los avances de la ciencia, y los diálogos permanentes que sostuvo con la élite científica de su época.¹ Sumado a lo anterior, su interés por la relación entre filosofía y ciencia ocupará gran parte de sus escritos, seminarios y conversaciones. En una carta dirigida al psiquiatra suizo, Medard Boss, en el año 1948, afirma lo siguiente: “El continuo encuentro del pensamiento filosófico y científico-natural que se da en la psiquiatría me parece naturalmente fructífero y estimulante” (Heidegger, 2013: 347). Sus palabras reafirman el claro interés por el trabajo interdisciplinario y lo estimulante que le parecía establecer diálogos con el pensamiento científico de su época.

Con el paso del tiempo, el pensamiento de Heidegger encontrará gran recepción y un campo fértil de desarrollo en ciencias particulares como la psiquiatría y la psicología. El constante trabajo colaborativo con Boss evidenciará la importancia de su pensamiento para dilucidar aquellos supuestos metafísicos, naturalistas, y antropológicos que imperaban en la psiquiatría moderna y de corte positivista. Ambos pensadores, movidos por este objetivo en común, emprenderán la misión de organizar un grupo de seminarios en la ciudad de Zollikon (Suiza), donde se reunirán con psiquiatras, científicos y psicólogos de la Universidad de Zúrich para analizar problemáticas propias de la psiquiatría moderna, como la corporalidad (*Leiblichkeit*), el fenómeno del estrés, los templos de ánimo, la diferenciación *psique* y *soma* en la medicina psicosomática, entre otros.

En estos seminarios, Heidegger analizará la escisión *psique* y *soma* en la psiquiatría para mostrar que el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) no corresponde a algo somático ni tampoco psíquico, como se deduce desde la lógica de la psicosomática. En este contexto, Heidegger explica a los asistentes del seminario

1 En las lecciones del 1929/1930, Heidegger recurre a las investigaciones biológicas y zoológicas de sus contemporáneos Wilhelm Roux y Hans Driesch para esclarecer la esencia de la animalidad a partir del concepto de organismo. Esto demuestra que estaba al corriente de las investigaciones científicas de su época, y que constantemente dialogaba con las ciencias particulares que enriquecían sus reflexiones filosóficas. Para profundizar más sobre la relación entre Heidegger y la biología, véase Muñoz, 2015.

que “soma y psique no son al ser humano como el rojo y el verde son al color, porque psique y soma no son dos formas diferentes del ser humano genérico” (2013: 293). Para el filósofo alemán, cuando hablamos de *psique* y *soma* como dos ámbitos diferentes del ser humano, lo hacemos de manera cósmica, y no considerándolo desde su constitución fundamental como *Dasein*. Por esto, para Heidegger es primordial determinar el principio que rige tal diferenciación en la psicósomática, ya que el ser humano no puede ser concebido solamente como la suma de dos sustancias diferentes que interactúan de forma causal.

Dado lo anterior, el presente artículo tiene los siguientes objetivos: en primer lugar, describir algunos antecedentes históricos y contextuales acerca del origen de los *Seminarios de Zollikon*. En segundo lugar, analizar el método de acceso al fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) en el marco de la pregunta por lo psicósomático. En tercer lugar, se examina la dicotomía *psique* y *soma* en la psicósomática. Finalmente, se lleva a cabo un breve análisis y aproximación al Trastorno Depresivo Mayor en el DSM-5 desde las reflexiones fenomenológicas y existenciales de Heidegger acerca del fenómeno del cuerpo.

LA GESTACIÓN DE LOS SEMINARIOS DE ZOLLIKON

En septiembre de 1959, Heidegger inaugura una serie de encuentros con psiquiatras en la clínica psiquiátrica de la Universidad de Zúrich, los cuales tuvieron lugar después de la publicación de *Ser y tiempo*, entre los años 1959 y 1969. Desde una visión general, estos seminarios pueden ser considerados un intento de desarrollar un diálogo entre filosofía y psiquiatría, de forma que una relación entre ambas pueda ser concebida con claridad (Johnson, 2014: 9). Estos seminarios consisten en un conjunto de protocolos de las diversas sesiones en las que se reunieron Heidegger y el psiquiatra Boss, además de su correspondencia entre los años 1959 y 1972.

Los encuentros de Heidegger y Boss se prologaron por más de una década, lo novedoso es ver al filósofo alemán refiriéndose a temáticas que ya no se enmarcan en el proyecto de ontología fundamental, como ocurre en *Ser y tiempo*. También, en estos seminarios, Heidegger pronunciará su planteamiento acerca del cuerpo, gestado a partir de sus lecturas de Nietzsche en el semestre de verano de 1939. Aunque el filósofo indaga el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*), no es posible encontrar un tratado sistemático, pues a menudo se desvía de la temática para

hablar de otros asuntos, como el problema general de las ciencias y el método científico.

Los *Seminarios de Zollikon* recibieron este nombre porque, a excepción del primero que se realizó en Burghölzli, se celebraron en la ciudad de Zollikon, barrio donde se encontraba la casa del psiquiatra Boss. A estos seminarios asistieron psiquiatras, científicos y estudiantes de la Universidad de Zúrich, donde Boss era profesor. Los protocolos de las veinte sesiones, junto con otros materiales, diálogos (1961-1972), y extractos de la correspondencia con Heidegger (1947-1971) fueron editados años más tarde por Boss, quien contó con la aprobación y revisión del filósofo (Rodríguez, 2016: 102). Finalmente, estos seminarios fueron publicados en 1987.

En relación con los diferentes temas de discusión de los seminarios destacan las respuestas a las críticas francesas en torno a la ausencia del cuerpo en *Ser y tiempo*, y su planteamiento del mismo. Por desgracia, Heidegger responde sólo parcialmente a las críticas de Sartre y no hace la menor alusión a la obra de Maurice Merleau-Ponty, lo cual llama bastante la atención, si consideramos que el planteamiento de Heidegger acerca del cuerpo, en los seminarios, es bastante similar al del filósofo francés.²

En las diversas sesiones donde se reunieron Heidegger y Boss, comentaban y analizaban historiales clínicos de las enfermedades psíquicas propias de la civilización moderna. Su objetivo era promover un diálogo fructífero entre filosofía y ciencia natural, para hacer comprensibles las enfermedades psíquicas desde un nuevo concepto de ser humano a partir de los rendimientos de la analítica existencial del *Dasein*. Para lograrlo, ambos pensadores cuestionarán los supuestos metafísicos, naturalistas y antropológicos del modelo objetivante de la psiquiatría positivista, de la psicología y del psicoanálisis freudiano; también discutirán la interpretación de la subjetividad fundada en el pensamiento de Descartes, que subyace en la ciencia moderna y en el método científico.

2 Richard Askay encuentra varios puntos de convergencia entre el pensamiento Heidegger y Merleau-Ponty acerca del cuerpo, entre ellos reconoce principalmente su análisis del ser corporal, la importancia del gesto, la peculiar espacialidad del cuerpo y su rechazo de la visión mecanicista del cuerpo humano (Askay, 1999: 29-35).

El primer encuentro de Boss con el pensamiento heideggeriano será a través de la lectura de *Ser y tiempo* durante la Segunda Guerra Mundial. En un comienzo, se encontraba interesado por la psiquiatría clínica y el psicoanálisis, pero más tarde terminará criticando las teorías de Freud, así como su interpretación naturalista y mecanicista de la *psique* (Emrich y Schlimme, 2003: 489). En la obra de Heidegger, Boss encontrará un nuevo enfoque acerca de la existencia humana que le parecerá muy útil para el campo de la psiquiatría y la psicoterapia. Para el psiquiatra, el valor de la analítica existencial está en proporcionar una nueva forma de interpretación de los fenómenos psíquicos y de las enfermedades psicósomáticas. Además, el pensamiento de Heidegger entrega una concepción renovada del ser humano como *Dasein*. Por lo anterior, Boss le escribe una carta, en 1947, con la cual se inicia una larga amistad y un trabajo en conjunto del que surgen más de veinte seminarios y su obra fundamental *Grundriss der Medizin und Psychologie*, publicada en 1971. El trabajo de Boss se inscribe en la tradición de la nueva psiquiatría pospositivista iniciada por Karl Jaspers, en 1913, con su *Allgemeine Psychopathologie* que impulsó el rechazo de la concepción objetivante de la *psique* en el ámbito de lo psicopatológico.

EL PROBLEMA DEL MÉTODO: EL ACCESO AL FENÓMENO DEL CUERPO (LEIBPHÄNOMEN)

En los seminarios, Heidegger se desviará del problema de la corporalidad en general para analizar una problemática más amplia acerca de las ciencias y su método. Inicia su análisis comentando lo siguiente: “el problema del método de la ciencia es idéntico al problema del cuerpo. El problema del cuerpo es en primera línea un problema del método” (2013: 156). Para Heidegger, el problema del cuerpo es ante todo un problema del método, lo cual no significa que la investigación tenga que determinar ciertos pasos metodológicos para llevar a cabo su procedimiento. Cabe aclarar que, para el filósofo, el método no se entiende en el sentido moderno y técnico de la aplicación de un procedimiento instrumental. Como es habitual en sus reflexiones, recurre a la etimología griega de la palabra para señalar que está compuesta por dos términos: *metá*, que significa más allá o por encima y *ódos*, el camino. En este sentido, concibe el método como el camino que lleva a algo, esto es, por el cual seguimos una cosa (2013: 167). El método entonces es el camino por el que en general se abre y se circunscribe el ámbito de la experiencia. Por

esto, es importante tener una idea clara acerca de la particularidad del método científico, para lograr así abrir otras formas de manifestación de la experiencia en la que se muestra el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*). Para Heidegger, se trata de abrir el camino a otros ámbitos del ente totalmente diferentes en los que forma parte la existencia del ser humano como *Dasein*. La descripción de fenómenos aislados, para el filósofo, resulta totalmente insuficiente sin una reflexión adecuada acerca del método y sus principios. De ahí que insista en que no se trata de una hostilidad contra la ciencia como tal, pues a menudo se le ha acusado de esto; más bien, para Heidegger, consiste en “la crítica a la falta de meditación de la ciencia en relación consigo misma” (2013: 158). Esta falta de meditación refiere, ante todo, al método que determina el carácter de la ciencia moderna.³ Para Heidegger, ésta considera a los entes sólo como objetos de la tematización científica y no reconoce lo que escapa a la lógica del método científico (2013: 400). Para entender a qué se refiere con esto, se debe comprender el sentido que posee el método en la ciencia moderna y elaborar un método alternativo, como propone Heidegger, que permita un acceso adecuado al fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*).

En los seminarios, Heidegger identificará una clara primacía del método en la tematización científica del cuerpo humano. En este punto, el filósofo reconoce que la figura de Descartes es central en la problemática acerca del método de las ciencias, ya que con él se inaugura un modo particular de pensar la naturaleza y, en especial, el cuerpo humano. Esta situación es ampliamente comentada en los seminarios: “Descartes alcanza su posición a partir de la voluntad de construir algo absolutamente seguro y cierto, por tanto, no a partir de una relación fundamental inmediata con aquello que es o a partir de la pregunta por el ser” (Heidegger, 2013: 178). Para él, la reflexión cartesiana consolida un acceso a la naturaleza en cuanto algo medible y controlable por el método científico. En la sexta meditación del *Discurso del método*, sostiene que la ciencia consiste en “hacernos

3 En los seminarios, Heidegger se defiende de las críticas que lo acusan de hostilidad contra las disciplinas científicas y cita una frase de Nietzsche: “Lo que califica al siglo XIX no es el triunfo de la ciencia, sino el triunfo de los métodos científicos sobre la ciencia” (2000: 329). Para Heidegger, la ciencia se encuentra por completo dominada por el método y sólo éste determina lo que debe ser objeto de la ciencia y, en consecuencia, el modo de acceso a los entes. Por tanto, su crítica no es contra la ciencia en cuanto tal, sino contra la absolutización de su método.

maestros y poseedores de la naturaleza” (Descartes, 1989: 50). En este sentido, la naturaleza es fijada de antemano en el pensamiento cartesiano como un objeto susceptible de medición matemática. Para Heidegger, esta mensurabilidad significa en realidad calculabilidad, es decir, una observación de la naturaleza que posibilita saber con qué podemos contar en sus procesos (2013: 170). Esta calculabilidad de la naturaleza es entendida en términos de dominación de los procesos naturales, es decir, la posibilidad de disponer de la naturaleza como un tipo de propiedad o lo que también Heidegger denomina existencia (*Bestand*).⁴ Así, entonces, la mensurabilidad será una característica esencial del pensamiento científico, ya que éste comprenderá el ser de las cosas en términos de objetualidad. Pero, para Heidegger, esta mensurabilidad sólo es posible cuando las cosas son representadas como objetos. La objetividad como concepto moderno no deja de ser una modificación de la presencia de las cosas. En el pensamiento griego y medieval, explica el filósofo, no existían los conceptos de objeto y de objetualidad. Para los griegos, por ejemplo, las cosas se hacían presentes y manifiestas a partir de sí mismas en el marco de la *physis*. Por lo tanto, esta experiencia del ente como algo medible y calculable, iniciada con Descartes, se consolida con el levantamiento del ser humano a la condición de objeto (Heidegger, 2013: 163).

En el pensamiento moderno, algo sólo es ente en tanto puede ser representado por un sujeto (Heidegger, 2013: 164). El descubrimiento del ente como algo objetivable ocasiona que todas las cosas sean consideradas como entes abstractos, no experienciables desde sí, sino mediante un filtro que les exige determinadas funciones asegurables y planeables (Aurenque, 2018: 118). Sin embargo, algo presente también puede ser experienciado brotando a partir de sí mismo como ocurre con la *physis* en el pensamiento griego. En cambio, en el pensamiento científico, las cosas no son tomadas desde sí mismas, sino desde un sujeto que se las representa como objetos: “la presencia a partir de sí misma de una cosa es entendida ahí por su representacionalidad mediante un sujeto” (Heidegger, 2013: 163). La presencia de los entes es aprehendida exclusivamente como representacionalidad por el sujeto, donde éstos ya no se muestran a partir de sí

4 En la conferencia “Serenidad” (*Gelassenheit*), Heidegger advierte con respecto al progreso técnico e industrial que “la naturaleza se convierte en una única y gigantesca ‘estación de servicio’, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas” (1994: 25).

mismos, sino desde la certeza determinada por la subjetividad del yo-pienso. La ciencia natural aprehende, en principio, el ser de los entes como objetualidad caracterizada mediante la mensurabilidad de las cosas, esto implica, para Heidegger, una modificación de su presencia: “el método de la ciencia nueva, es decir, moderna, consiste en asegurar la calculabilidad de la naturaleza” (2013: 171). La naturaleza en el método científico es investigada desde la mensurabilidad de sus procesos y es representada de antemano como una conexión de fuerzas previamente calculable (Heidegger, 1958: 67). De ahí la importancia que Descartes, Galilei y Newton le atribuyeron al método de la ciencia natural, porque en él hay una fijación anticipada de la naturaleza en cuanto ámbito calculable de objetos. Por esto, todo aquello que no sea objeto posible de determinación matemática es suprimido como incierto y considerado no verdadero en el método científico.

Por lo anterior, Heidegger considera que el pensamiento científico se mueve necesariamente en la región de lo mensurable concerniente siempre sólo a un cuánto de otro, cuánto de lo medido (2013: 161). Para ejemplificar esto, analiza la superficie de una mesa de la cual podemos medir el diámetro, preguntándose si la mensurabilidad corresponde a una propiedad de la misma, o bien, si pertenece a la actividad medidora del ser humano. Según él, si podemos medir el diámetro de una mesa, se debe a que posee una extensión que lo permite. Entonces, ¿en qué se sostiene la mensurabilidad como tal? Para el filósofo, se apoya en la extensión de la mesa, pero si esto es así, ¿la mensurabilidad corresponde a una propiedad de ésta como la dureza o su color café?, a lo cual responde, sólo cuando es representada como objeto (Heidegger, 2013: 162). Decir que la mesa es algo mensurable, indica un tipo de comportamiento o forma de relacionarse que tiene el ser humano con el objeto y no una determinada propiedad del mismo.

Ahora bien, estas actividades del sujeto medidor no establecen la realidad de la mesa en cuanto tal, pues no se hace manifiesta desde sí misma como fenómeno que comparece. Para Heidegger, los ámbitos temáticos de los entes están determinados por el modo en que accedemos a ellos, es decir, el método, pues determina lo que se dice del ente en cuestión. Las ciencias naturales, por ejemplo, inician sus consideraciones en un ámbito donde su objeto de estudio ya comparece en cuanto algo; parten desde una *suposición fundamental (acceptio)*, un suelo último que no pueden cuestionar, a saber, la determinación anticipada de la naturaleza como una región de objetos calculables y disponibles. Pero, para Heidegger, “el modo de acceso a una región del ente es determinado, en cierta

forma, por el modo de ser del respectivo ente” (2013: 167). En este sentido, la ciencia natural ignora cómo comparecen los entes en la experiencia inmediata antes de explicar qué son en realidad. Precisamente, las consideraciones científicas del cuerpo humano inician sus reflexiones desde un ámbito temático particular (por ejemplo: lo biológico o lo químico) antes de aprehender cómo hay algo así llamado cuerpo. Éste es mostrado en la ciencia natural desde el modo en cómo accede al fenómeno y no desde el fenómeno mismo. Para el pensamiento científico, como señala Heidegger, en “el cuerpo solo puede ser verdad aquello que en él es calculable en el sentido de la evidencia matemática, esto es, la *extensio*” (2013: 175).

Desde la perspectiva del método científico, el cuerpo humano sólo puede ser representado a partir de la medición de sus procesos biológicos y químicos, porque esto es lo que efectivamente puede conocer de él. Cualquier característica o aspecto que no encaje en la lógica objetivante de su método es considerado como no válido, por ejemplo, la vivencia de la enfermedad siempre acompañada por experiencias como el dolor o el placer, que nunca son objetivables del todo a un tercero (Lagos, 2020a: 25). Para Heidegger, este cuerpo que las ciencias naturales observan debe ser sometido a cuestionamiento y reflexión para identificar la suposición fundamental (*acceptio*) de la que parten (Johnson, 2014: 13). Por esto, para el filósofo, primero deberíamos atender al modo como el fenómeno cuerpo (*Leibphänomen*) es mostrado antes de comenzar cualquier consideración temática o positiva sobre él. De esta manera, su intención en los seminarios es llevar a cabo una preparación metódica para la mostración del fenómeno cuerpo (*Leibphänomen*), esto es, antes de tematizar en su contenido.

Como señala Johnson (2014: 12), los *Seminarios de Zollikon* se ubican en un paso previo a cualquier consideración temática del fenómeno cuerpo guiado por la filosofía como un saber más vidente que el de las ciencias naturales. En suma, el propósito de Heidegger es asegurar un camino o método adecuado para acceder al fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*), y hacer manifiesto que el problema de lo psicossomático en la psiquiatría está directamente relacionado con una cuestión metodológica.

LA DICOTOMÍA *PSIQUE* Y *SOMA* EN LA PSIQUIATRÍA

En los seminarios, Heidegger afirmará que no es posible realizar una aclaración de lo psicosomático sin una caracterización adecuada del fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*), el cual sólo resultaba evidente para la fisiología de la época. Por esto, Heidegger y Boss analizarán en sus reuniones el problema de lo psicosomático con el objetivo de dilucidar los supuestos metafísicos y antropológicos que subyacen en los conceptos de *psique* y *soma* utilizados por la psiquiatría moderna. Uno de los núcleos centrales de estos seminarios lo compone la destrucción fenomenológica de la concepción mecanicista y/o naturalista de la *psique* y *soma* en el ámbito de lo psicosomático (Rodríguez, 2016: 101). En sus diálogos con Boss, el filósofo alemán explicará que la *psique* no puede ser concebida como una especie de cápsula cerrada, una interioridad subsistente donde las cosas entran de algún modo en ella, y separada del mundo exterior. A diferencia de este modelo mecánico de la psiquiatría positivista, Heidegger piensa la existencia humana (*Dasein*) como una estructura de pre-comprensión y relacionalidad. El ser humano como *Dasein* está ya involucrado en la comprensión del significado del mundo en el que se encuentra. La constitución fundamental del ser humano como *ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*) implica estar siempre instalado en un espacio de relaciones y significados compartidos. El ser humano, para Heidegger, no está en el mundo del mismo modo que un objeto en el espacio o un ente que está-ahí (*Vorhanden*) presente, pues como *Dasein* se caracteriza por su apertura al Ser, por su peculiar comprensión del mismo, y por estar abierto a un ámbito de relaciones consistente en percibir las significatividades de las cosas que lo interpelan.

En las lecciones sobre Nietzsche (1936/1937), Heidegger refiere a la concepción naturalista y mecanicista del cuerpo humano para argumentar lo siguiente:

No tenemos un cuerpo (*Leib*) como llevamos una navaja en el bolsillo; el cuerpo tampoco es simplemente un cuerpo físico (*Körper*) que nos acompaña y del que constatamos, expresamente o no, que está también allí delante. No tenemos un cuerpo (*Leib*) sino que somos corporales (*leiblich*). (Heidegger, 2000: 102)

Heidegger intenta desarticular la concepción naturalista del cuerpo humano como presencia objetiva y material, porque éste no se reduce a ser un hecho

puramente biológico expuesto a leyes mecánicas y físicas. Para el filósofo, la corporalidad humana (*Leiblichkeit*) es esencialmente diferente de la animal, pues el cuerpo tiene que ser visto desde la *ex-sistencia*.⁵ La investigación científica del cuerpo olvida que el *Leib* no es ningún *Körper*, porque aquél posee una intencionalidad, está orientado hacia el mundo, y se interrelaciona con los otros.⁶ El cuerpo humano, para Heidegger, tiene un profundo significado ontológico, ya que debe ser visto en cuanto ser humano como *Dasein*; por esto, rechaza, a lo largo de los seminarios, la visión mecanicista y naturalista del cuerpo humano que se remonta a Descartes. En la interpretación cartesiana, el cuerpo humano se compone de extensión, ocupa un lugar particular en el espacio, y tiene un volumen mensurable (Xolocotzi, Gibu, Godina, y Santander, 2011: 69). Desde la interpretación de Heidegger, el *Leib* no es algo que tenemos como cualquier objeto, sino que se realza su íntima pertenencia a nosotros mismos “el cuerpo (*Leib*) en cuanto cuerpo (*Leib*) es en cada caso *mí* cuerpo” (Heidegger, 2013: 147). Para el filósofo alemán, el *Leib* no es un objeto indiferente entre otros, porque siempre lo experimento *como siendo mío* y me *co-pertenece*. Este punto es central, porque para Heidegger no es relevante la constitución física o material del cuerpo, sino cómo se despliega y experimenta cuando es *mi* cuerpo. El fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) no acontece primeramente como un cuerpo observado, cual perspectiva teórica, ya que siempre es vivenciado por alguien.

Desde la perspectiva de Heidegger, todo lo corporal presupone ya siempre al existir “todo lo que nombramos nuestra corporalidad hasta la última fibra muscular

- 5 Rodrigo Lagos Berríos (2020b: 12) explica que la corporalidad del ser humano debe ser vista desde su esencia como *ex-sistiendo*, esto es, desde su modo de ser propio como *Dasein* que le permite acceder de manera libre a los entes del mundo. Mientras que la corporalidad animal está vinculada con lo que Heidegger denomina, en las lecciones del 1929/1930, el anillo circundante (*Umring*) que abarca la organización y la estructura morfológica interna del animal. Por lo tanto, el cuerpo del animal está constituido por una serie de instintos y conductas programadas que responden a un medio ambiente específico en el cual se desarrolla.
- 6 Esta es una de las diferencias planteadas en la obra de Husserl. En alemán existe una clara diferencia entre los términos *Körper* y *Leib* para referirse al cuerpo. El primero apunta al cuerpo físico de un objeto que puede estar vivo o no, mientras el segundo se refiere al cuerpo viviente y vital de una persona (Borsche, 1980: 174).

y hasta la más oculta molécula hormonal pertenece esencialmente al interior del existir” (2013: 338). La corporalidad (*Leiblichkeit*), para él, descansa en la posibilidad propia de la existencia de abrir mundo, porque la corporalidad está fundada en la *apertura* (*Da*) de la existencia.⁷ El ser humano como *Dasein* se encuentra en la patencia del Ser, es decir, en su claro, en medio del ente despejado desde donde emergen todas las posibilidades del percibir y del comportarse. En este sentido, para el filósofo alemán, todo lo corporal emerge y se funda en la existencia del ser humano como *Dasein*, porque ésta presenta el carácter de abierto para percibir la interpelación del ente. El cuerpo (*Leib*) constituye una posibilidad propia en la que se expresa el ahí (*Da*) en el cual habita el ser humano como *Dasein*.

En la sesión del 6 de julio de 1965, Heidegger pregunta si el cuerpo (*Leib*) pertenece a algo somático o a algo psíquico, a propósito del problema de lo psicósomático en la psiquiatría (2013: 155). En este contexto, comenta que los franceses poseen sólo una palabra para referirse al cuerpo (*le corps*), mientras que en alemán existen dos: *Leib* y *Körper*. Por un lado, el primero refiere al cuerpo vivido o sentido y, por otro lado, el segundo designa el cuerpo físico o cósmico. En los seminarios, Heidegger acuñará el neologismo *leiben* para mostrar que los límites del cuerpo físico (*Körper*) nunca coinciden con los del cuerpo vivido (*Leib*) y, por ende, todo lo que sucede en esta doble dimensión de la corporalidad se funde al mismo tiempo en el sentido global de las vivencias (2013: 134-135).⁸ Lo decisivo, para Heidegger, es mostrar la dimensión existencial u ontológica del cuerpo, ya que en la interpretación científico-natural aparece sólo como sustrato orgánico

7 En los seminarios, Heidegger analiza el caso de una persona que mira por la ventana y ve un crucero en el fondo del mar. Al instante, apunta con su dedo hacia el crucero para señalarlo. En este ejemplo, la corporalidad (*Leiblichkeit*) de la persona no termina en la punta de su dedo que indica el crucero, porque sus límites coinciden con la apertura de mundo y la comprensión de ser. De este modo, la relación que establece la persona con el crucero de la ventana no es de inmediato corporal, pues en el hecho de que ésta pueda decir “crucero de la ventana” ya se encuentra contenida una primaria comprensión de ser (Heidegger, 2013: 147).

8 Heidegger cambia el sustantivo *der Leib* y lo verbaliza: *leiben*. Con esto, busca evidenciar que el cuerpo (*Leib*) ontológicamente entendido es una actividad, es decir, un *estar-siendo-cuerpo*, un *cuerpear* (*leiben*). Por ejemplo, el ojo solo es en tanto siendo su posibilidad de ver o, dicho de otro modo, el ojo está siendo su posibilidad de ser cuando está viendo.

que puede ser objetivado (*Körper*). El filósofo insistirá, a lo largo de su exposición en los seminarios, que el cuerpo humano no puede ser objetivado sólo como *Körper*, porque éste debe ser visto también desde su constitución ontológica como *Leib*, a partir del modo de ser del humano como *Dasein*.

Ahora bien, luego de estas aclaraciones respecto al fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) y su dimensión ontológica es preciso preguntarse, ¿qué pasa con la diferenciación entre *psique* y *soma*?, ¿es el cuerpo (*Leib*) y su *cuerpear* (*leiben*), como tal, algo somático o algo psíquico, o ninguno de los dos?

Heidegger analiza el discurso pronunciado por Hegglin en el primer congreso de la Sociedad Psicosomática Suiza, en el cual se diferencia entre lo psíquico y lo somático en un determinado tipo de investigación como la psicosomática. En este discurso, Hegglin explica que las enfermedades psicosomáticas corresponden a aquellas perturbaciones de la vida afectiva que pueden provocar síntomas patológicos (Heidegger, 2013: 134). En éstas se incluyen a las enfermedades corporales primarias, que también tienen repercusiones en la *psique*. Para Hegglin, los fenómenos psíquicos no pueden ser pensados ni medidos, pues son sentidos intuitivamente; en tanto los fenómenos somáticos o corporales pueden ser aprehendidos de alguna forma mediante números (Heidegger, 2013: 135). En este sentido, lo somático es identificado con lo medible, mientras lo psíquico se equipara con lo no medible, lo sentido intuitivamente. Esta dicotomía expuesta por Hegglin es algo efectuado desde antaño como un fenómeno dado y cuya relación ha sido explicada de manera necesaria a lo largo de la historia. Para Heidegger, en su planteamiento, Hegglin busca un principio simple para sostener la diferenciación *psique* y *soma* en la psicosomática. Para aclarar esto, el filósofo alemán recuerda a los participantes del seminario que la palabra “principio” proviene del griego *ἀρχή* que significa “lo primero a partir de lo cual inicia algo” (Heidegger, 2013: 136). En el caso de Hegglin, el principio simple para distinguir *psique* y *soma* en la psicosomática sería el modo de aprehensión diferente entre ambas regiones. Sin embargo, para Heidegger no es suficiente contar con un principio simple, pues es necesario reflexionar para saber si es válido y si está aplicado de forma adecuada. Como explica el filósofo: “el modo de acceso a lo somático, el medir y el modo de acceso a lo psíquico, el sentir intuitivo que no mide, se refieren evidentemente a aquello que nombramos método” (2013: 167). Para Heidegger, esta dicotomía es el claro reflejo de la primacía del método científico en la investigación del ser humano. Dicho de otro modo, ambas regiones, *psique* y *soma*, ya se encuentran

determinadas de ante mano por el modo en cómo el método científico accede a ellas. Por esto, Heidegger cuestiona los fundamentos para sostener una relación necesaria entre *psique* y *soma* en la psicósomática; si existieran tales fundamentos, tendrían que apoyarse en una prueba científico-natural que demuestre la conexión de ambos, tal prueba sería imposible, de acuerdo con la exigencia del método científico; estos fundamentos sólo serían somáticos, pues son susceptibles de ser medidos (Heidegger, 2013: 137). Por lo tanto, la prueba sólo podría apoyarse en uno de los ámbitos en cuestión, esto es, en lo somático, porque lo psíquico se aprehende mediante la intuición.

Para el filósofo alemán, si hablamos de dos regiones diferentes del ser humano (*psique* y *soma*), es porque lo hacemos de manera objetivante, lo cual implica que tal diferenciación es ontológicamente errónea. En ese sentido, Heidegger suscribe lo que Nietzsche ya había planteado acerca del cuerpo en la *Gaya ciencia*:

Nosotros, los filósofos, no podemos separar el cuerpo del alma, como lo hace el vulgo y menos todavía podemos separar el alma de la inteligencia. No somos ranas pensantes, no somos máquinas objetivas, ni marcadores con refrigerantes por entrañas. Parimos con dolor nuestros pensamientos y maternalmente les damos cuanto hay en nosotros: sangre, corazón, fogosidad, alegría, tormento, pasión, conciencia, fatalidad. (Nietzsche, 1999: 349)

Para Heidegger, la tradicional dicotomía *psique* y *soma* asumida en la psiquiatría es la más clara evidencia de un problema del método científico. El término “psicósomático” describe una determinada manera de hacer comparecer los fenómenos investigados y da cuenta de la forma en que el método accede al ente en cuestión. Tanto la psiquiatría como la psicología han aceptado acríticamente que esta dicotomía corresponde a dos modos diferentes de ser, pero el principio de diferenciación que los rige se sustenta en su diferente modo de aprehensión, es decir, en el método. Por esto, se ha interpretado el acceso a lo somático a través de lo cuantificable y medible; mientras lo psíquico, por medio de la intuición. De esta manera, el cómo se conoce y accede a lo psíquico y somático determina lo que se dice de ambos ámbitos y no desde sí mismos, pues son mostrados desde la perspectiva del método científico.

La problemática anterior demuestra, para Heidegger, lo importante que es la cuestión del método científico en la investigación de los entes. En el caso del

cuerpo humano, es determinado a partir de su extensión porque solo ahí puede responder a la exigencia de conocimiento científico de la ciencia natural y ser probado a través de la medición (Heidegger, 2013: 138). En este sentido, es relevante preguntarse cómo se accede al fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) de manera metodológicamente adecuada para mostrarlo desde sí mismo en la experiencia inmediata que tenemos de él. Para el filósofo, esto sería posible si lo pensamos al margen de la relación sujeto-objeto válida hasta ahora, y es asumido como un rasgo del *Dasein* (Heidegger, 2013: 157). Por esto, el fenómeno del cuerpo no puede ser analizado sólo en términos de una relación cognoscitiva propia de la relación sujeto-objeto, porque tiene el modo de ser del *Dasein* desde el cual debe ser mostrado. Por ende, habría que investigar el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) desde su pertenencia a nosotros, es decir, mientras nos encontramos en relación con nuestra corporalidad, cuando somos cuerpo y habitamos corporalmente el mundo.

Para lograr esto, Heidegger recurre a otro método distinto al de la ciencia natural que denomina como un “dejarse llevar de manera propia por nuestra relación con lo que comparece en la cual ya siempre nos encontramos” (2013: 134). El método que refiere es el fenomenológico, que, a diferencia de la pretensión absolutista del método científico, es concebido principalmente como un camino que permite “adentrarse o dejarse llevar por lo que comparece” (*das sich einlassen*) (Xolocotzi *et al.*, 2011: 77). Para Heidegger, la fenomenología es una ciencia más científica que la científico-natural, ya que la palabra alemana *Wissenschaft* (ciencia) proviene de *wissen* (saber), en el sentido originario de la palabra sánscrita *wit* (ver). En este sentido, Heidegger piensa que la fenomenología sería una ciencia “más vidente” que las demás, porque comprende lo comprensible, mientras que la ciencia natural no se interesa por esto (2013: 288). Por lo tanto, el método fenomenológico abre todo un horizonte de experiencias y significados del fenómeno del cuerpo que puede caracterizarse como un “dejarse llevar” (*das sich einlassen*) expresamente en nuestra relación con lo que comparece.

Heidegger, al emplear el método fenomenológico en su análisis, busca asegurar una adecuada apertura al fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) donde pueda mostrarse como lo que verdaderamente es en nuestra experiencia inmediata de él. La fenomenología, entendida como este “dejarse llevar” (*das sich einlassen*), rompe con ciertas tiranías, ya sean de la vida cotidiana o de la metodología científica, con el objetivo de recuperar la riqueza del mundo que se abre en nuestra relación

vital con él. De este modo, el cuerpo, en la interpretación fenomenológica de Heidegger, ya no es pensado en su dimensión física (*res extensa*) o material, sino que es tematizado a partir de su íntima pertenencia a la existencia humana como un modo de ser del *Dasein*.

LA DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DEL CUERPO: EL TRASTORNO DEPRESIVO MAYOR

Luego de analizar la tradicional dicotomía en la psicósomática y entender que el cuerpo (*Leib*) no se reduce sólo a su dimensión extensa o material, pues siendo un modo de ser del *Dasein* posee una dimensión vivencial u ontológica, podemos ahora trasladar estas reflexiones de Heidegger al ámbito de la psiquiatría para efectuar un breve análisis y aproximación al denominado *Trastorno Depresivo Mayor* (TDM) en el DSM-5. No se trata de negar o descartar aquellos factores biológicos o neuroquímicos que tienen una incidencia directa en la aparición de trastornos depresivos como el TDM, sino de ofrecer un análisis más amplio y complementario desde una mirada fenomenológica existencial como la de Heidegger, la cual permita realzar aquellos elementos o fenómenos a los que no se puede acceder por el método científico-natural, como ya fue explicado, y así enriquecer la conceptualización y diagnóstico de dichos trastornos.

El *Manual Diagnóstico y Estadístico de Desórdenes Mentales* (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM*) es utilizado con frecuencia por psicólogos y psiquiatras en su práctica clínica con el objetivo de identificar, por medio de una lista de criterios diagnósticos, las patologías mentales que afectan a sus pacientes. En psicología, por ejemplo, el DSM forma parte del proceso psicodiagnóstico junto con otras herramientas clínicas (entrevistas, test, técnicas narrativas) que configuran el diagnóstico y el tratamiento más adecuado para el paciente. A lo largo de su historia, no ha estado exento de polémicas debido a su constante reestructuración e inclusión de nuevos trastornos mentales con el paso del tiempo (Blumenthal-Barby, 2014: 532). Esto se refleja en el aumento creciente de la extensión del manual, desde su primera edición en 1952, DSM-I, con 106 trastornos incluidos, hasta su última versión, el DSM-5, con 216.

En cuanto a la estructura, el DSM-5 contiene una serie de secciones que clasifica diversos trastornos, por ejemplo: Trastornos del neurodesarrollo, Espectro de la esquizofrenia y otros trastornos psicóticos, Trastornos bipolares y relacionados, Trastornos de ansiedad, Trastornos depresivos, etcétera. En los últimos

encontramos el Trastorno Depresivo Mayor (TDM), el cual se caracteriza por presentar varios episodios durante un periodo de dos semanas. Los episodios, por lo general, tienen una duración de mayor tiempo e implican cambios en la cognición, afecto, funciones neurovegetativas, y remisiones interepisódicas (APA 2014: 160). Para diagnosticar el TDM se recurre a nueve criterios diagnósticos establecidos por el DSM-5. Para diagnosticar a alguien con el TDM es necesario que la persona manifieste al menos cinco de los nueve criterios. Dentro de los cinco criterios diagnósticos, uno de los síntomas tiene que ser (1) estado de ánimo deprimido o (2) pérdida de interés o de placer; los otros son (3) la pérdida significativa o ganancia de peso sin hacer dieta, (4) insomnio o hipersomnía casi todo el día, (5) agitación o enlentecimiento psicomotor casi todo el día, (6) fatiga o pérdida de energía casi todo el día, (7) sentimientos de inutilidad o culpa excesivos, (8) disminución de la capacidad para pensar o concentrarse y (9) pensamientos recurrentes de muerte.

Lo interesante de los criterios anteriores es que solo dos de ellos hacen una alusión indirecta a la corporalidad: el primer criterio (el estado de ánimo deprimido) y el sexto (fatiga o pérdida de energía casi todo el día). Una referencia más directa se encuentra en el tercer criterio (pérdida o ganancia significativa de peso sin hacer dieta), pero este síntoma no deja de ser inespecífico y se puede encontrar asociado también con otros cuadros clínicos. Ahora bien, nadie dudaría del compromiso de la experiencia del cuerpo en los trastornos depresivos y lo fundamental que resulta la relación con el propio cuerpo. En este sentido, las reflexiones heideggerianas sobre el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) hacen hincapié en esta dimensión del cuerpo vivencial e intersubjetiva descuidada por la psiquiatría y la psicología de corte más científico-natural. También esta dimensión del cuerpo está ausente en los criterios del DSM-5 para diagnosticar el TDM, pues el cuerpo (*Leib*) sólo es considerado en su dimensión orgánica o física (*Körper*), tal como indica el tercer criterio y no como estructura relacional entre el mundo y yo. En primer lugar, para Heidegger, el cuerpo (*Leib*) siempre está referido a *mí mismo*, es decir, no como objeto, sino como cuerpo vivencial: “el cuerpo (*Leib*) en cuanto cuerpo (*Leib*) es en cada caso *mí* cuerpo” (2013: 147). Esta pertenencia de nuestro cuerpo como constitutivo de nuestras vivencias parece estar alterada o cambiada en las personas que padecen el TDM, por lo general, es común escuchar de ellas frases como “sentir el cuerpo muerto”, “sentir el cuerpo tan liviano como si no existiera”, o “estar en un estado vegetal” (Dörr, 2002: 5). Tales experiencias

evidencian cómo en los trastornos depresivos se altera la relación con el propio cuerpo, como bien indica Heidegger en los seminarios. Esta perturbación en la relación con el propio cuerpo (*Leib*) da cuenta de cómo se enajena o se hace impropio (ya no lo siento *mío*) y se convierte en algo que no me pertenece, al modo de un objeto. Dicho de otro modo, dejamos de ser uno con nuestro cuerpo o de estar anclados con su experiencia vivencial, para simplemente tener un cuerpo (*Körper*) no sentido como propio, sino más bien extraño o ausente y desconectado de esta referencia a nosotros mismos.

Además de esta primera alteración con el propio cuerpo que ya describimos, podemos identificar, en un segundo nivel, una perturbación de la experiencia del cuerpo en la relación con el mundo y con los otros. Para Heidegger, el cuerpo (*Leib*) está determinado por el “estar referido a” (*Bezogen sein auf*), porque posee una intencionalidad al estar dirigido hacia el mundo y se encuentra co-presente en la experiencia intersubjetiva que tenemos de los entes y en nuestro *estar-en-el-mundo*. En este sentido, personas con trastornos depresivos manifiestan también sucesos como “no sentir el contacto directo con las cosas y/o con los demás” (Dörr, 2002: 5). Estas experiencias podrían ser explicadas también en términos de una alteración de la relación con el cuerpo, pero ahora en cuanto a su dimensión intersubjetiva y como el punto de anclaje en el mundo. A propósito del análisis de la esquizofrenia en los seminarios, según Heidegger, la falta de contacto que se constata “es una privación del carácter de abierto para la presencia del ente” (2013: 127). De acuerdo con el filósofo alemán, el rasgo fundamental del ser humano como *Dasein* es su carácter de abierto para la interpelación de la presencia del ente, es decir, responder efectivamente a la solicitud de los entes en nuestra relación con el mundo inmediato. Sin embargo, parece ser, como en la esquizofrenia, que en los trastornos depresivos existe una especie de privación de esta *apertura*, propia del *Dasein*, que no le permite aprehender los entes como significativos ni ser afectado por lo que entra en su campo de relaciones. El cuerpo (*Leib*), como estructura intersubjetiva que media entre nosotros, los otros y el mundo, estaría alterado de manera que los entes, o bien otros *Dasein*, no se nos manifestarían como significativos en nuestro campo de acción y nuestra relación con el mundo adquiriría un carácter más instrumental.

Otro ejemplo mencionado por Heidegger en los seminarios es la tristeza, fenómeno totalmente distinto a una patología como el TDM, pero que en principio nos ofrece elementos útiles para el análisis. En su crítica a la psicopatología, la

trizteza no es un fenómeno susceptible de medir, puesto que “si nos aproximamos a la tristeza con un método de medición, la propia aproximación transgrediría su sentido y la tristeza como tal sería eliminada de ante mano” (2013: 140). Para Heidegger, no podemos medir este fenómeno de forma objetual, porque lo transgrediríamos como tal e incluso, si lo hiciéramos, lo único que podríamos medir sería el líquido o las gotas, pero no las lágrimas de la tristeza, pues éstas también podrían ser provocadas por otro fenómeno radicalmente diferente como la alegría. Lo que aprehendemos en nuestra experiencia inmediata del fenómeno de la tristeza es más bien una modificación de nuestro *estar-en-el-mundo*, por ejemplo, en aquellos momentos de la vida en que nos encontramos sumergidos en ella y los entes del mundo simplemente dejan de ser significativos o bien nos interpelan sin la vitalidad habitual. La tristeza tiñe por completo nuestra apertura hacia el mundo, la comprensión que tenemos de las cosas y nuestra relación con los demás.

Heidegger concluye, el fenómeno de la tristeza no es algo somático ni tampoco psíquico, como se ha planteado desde la psicósomática, pues en este fenómeno sólo podemos constatar que existe una modificación de nuestra relación con el mundo y con los otros (2013: 14). De igual forma, algo similar ocurre en los trastornos depresivos, ya que hay una alteración de nuestro *estar-en-el-mundo*, así como la forma en que percibimos a los entes y a los otros. Tras un cuadro depresivo, nadie negaría que el mundo parece simplemente desaparecer o ser negado y ese vínculo primario que lo une con el *Dasein* está ausente en estos casos. El *Dasein* y su relación primaria que abre mundo parecen cerrarse cuando la tristeza se vuelve incontrolable y patológica, para amputarnos el mundo tal como lo conocíamos antes con toda su riqueza y vitalidad.

CONSIDERACIONES FINALES

A modo de conclusión, quiero retomar algunos aspectos que se desprenden del análisis acerca del problema de lo psicósomático, y de nuestra aproximación fenomenológica al TDM desde las reflexiones de Heidegger sobre el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) en los seminarios.

Para Heidegger, la psiquiatría representaba un lugar privilegiado donde confluían pensamiento filosófico y científico-natural. Este trabajo interdisciplinario ofrecía la posibilidad de reflexionar qué influencia podía ejercer la perspectiva fenomenológica en la ciencia natural y, específicamente, en el campo de la

psiquiatría y la psicoterapia. Lo anterior demuestra que su postura no rechaza la ciencia, como se ha malinterpretado reiteradamente, más bien es una crítica a la falta de meditación de ella en relación consigo misma (2013: 158). El diálogo crítico, que Heidegger sostuvo de manera constante con la ciencia de su época, denuncia lo dominante en ella, a saber, su carácter técnico.⁹ Para él, este carácter técnico no refiere a la ejecución de la ciencia natural como tal, sino con que ésta “exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza” (Heidegger, 2010: 63). La transformación de la ciencia moderna, iniciada con Galilei y Descartes, convirtió a la naturaleza en un ámbito calculable de objetos susceptible de determinación matemática. De esta manera, la ciencia moderna se fundamentará en el conocimiento concebido como un ámbito de representaciones y conceptos, a partir de la certeza del *cogito* cartesiano.

Para Heidegger, la ciencia moderna está totalmente dominada por el método y sólo éste determina lo que debe ser considerado como su objeto y, por ende, el modo de acceso a los entes. En este sentido, su crítica no se dirige contra la ciencia como tal, sino contra la absolutización del método científico en la investigación del ser humano. Para el filósofo alemán es importante tematizar la experiencia técnica en las ciencias humanas y abrir otras formas posibles de manifestación de los fenómenos. Heidegger cree en la necesidad de un método fenomenológico que permita acceder a los entes tal como se muestran en nuestra experiencia inmediata de ellos, y que conduzca a transformaciones en los procesos científicos y técnicos de las ciencias.

Ejemplo de lo anterior lo constituye la investigación del cuerpo humano, que desde la perspectiva del método científico es interpretado sólo desde su dimensión física (*res extensa*) o anátomo-fisiológica. Sin embargo, esta interpretación de raigambre cartesiana es fuertemente criticada en los seminarios por ocultar la dimensión ontológica del cuerpo y su pertenencia al *Dasein* como un modo de ser. El cuerpo no se tiene al modo en que tenemos cualquier objeto, porque el *Leib* siempre refiere a *mí mismo* y me *co-pertenece*. Por esto, para Heidegger, la corporalidad (*Leiblichkeit*) no puede ser explicada como algo diferente a mí, pues tiene que ser vista desde la comprensión de Ser y la apertura de mundo del *Dasein*.

9 Husserl, en 1928/1929, ya se había percatado de esto al señalar que “la ciencia [...] ha llegado a ser [...] una especie de técnica teórica” (Husserl, 1974: 7).

A partir de estas reflexiones, realicé un breve análisis del TDM con base en la mirada fenomenológica-existencial de Heidegger y su concepción ontológica del cuerpo. Desde esta perspectiva, los criterios diagnósticos del DSM-5 sólo consideran el cuerpo en su dimensión física (*Körper*) y olvidan por completo su aspecto vivencial e intersubjetivo como un modo de ser del *Dasein*. Por un lado, mostré cómo en los trastornos depresivos aparece alterada, en primer lugar, la relación con nuestro propio cuerpo, ya que éste deja de ser percibido en su pertenencia a nosotros o simplemente se vuelve inexistente. En tal caso, perdemos la referencia a nosotros mismos, lo que Heidegger sintetiza en los seminarios como “el cuerpo (*Leib*) es en cada caso *siempre mi cuerpo*” (2013: 147). Por otro lado, en un segundo nivel, hay una alteración de la relación del cuerpo con los demás, es decir, en cuanto estructura intersubjetiva y relacional que permite estar instalados en un mundo y siendo afectados por las cosas. El cuerpo deja de funcionar como el primer motor que nos permite acceder al mundo y a los otros entes, hay una privación de la *aperturidad* propia del *Dasein* en la que acontece la corporalidad (*Leiblichkeit*); el mundo es abierto, pero cuando la tristeza tiñe por completo nuestra comprensión, las cosas y los entes no aparecen como significativos o relevantes en nuestro campo de acción.

La corporalidad (*Leiblichkeit*), para Heidegger, debe ser entendida como un modo de ser perteneciente al *Dasein* que abre mundo y habita corporalmente. En este sentido, sus reflexiones sobre el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) aplicadas a la comprensión del TDM permiten una aproximación a este trastorno mental, pero no desde la lógica dicotómica *psique y soma*, sino desde la concepción más amplia del ser humano como *Dasein*. Lo anterior implica reconocer, en primer lugar, que el ser humano no puede ser comprendido como la suma de dos sustancias heterogéneas que interactúan de forma causal, como asume acriticamente la psiquiatría moderna y la psicósomática. Para Heidegger, el ser humano como *Dasein* se encuentra arrojado al mundo en un espacio de relaciones y significados con los entes que comparecen en su mundo inmediato. En segundo lugar, también reconoce el papel que desempeña la vivencia del cuerpo en los distintos trastornos mentales, lo cual hasta ahora no ha sido mayor objeto de discusión en psicología ni en psiquiatría, que continúan enfocando su praxis exclusivamente en la *psique* del ser humano.

El cuerpo debe ser reconocido no sólo en su dimensión fisiológica como recogen algunos criterios diagnósticos del DSM-5, sino también, como Heidegger

expone en sus reflexiones, como una estructura intersubjetiva y relacional que nos permite acceder al mundo. De este modo, la dimensión ontológica o vivencial del cuerpo como factor olvidado en los criterios diagnósticos del DSM-5 es reivindicada desde la mirada fenomenológica-existencial de Heidegger, que permite pensar una psicología y una psiquiatría no sólo con alma, sino también con cuerpo.

BIBLIOGRAFÍA

- American Psychiatric Association (APA) (2014), *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales: DSM-5*, Madrid, Editorial Médica Panamericana.
- Askay, Richard (1999), "Heidegger, the body, and the French philosophers", *Continental Philosophy Review*, vol. xxxii, núm. 1, pp. 29-35.
- Aurenque Stephan, Diana (2018), "El cuidado de los fenómenos: repensando el significado ético de la crítica a la técnica de Martin Heidegger", *Revista de Filosofía 'Oδός-Odos*, vol. v, núm.7, pp. 108-128.
- Blumenthal-Barby, Jennifer (2014), "Psychiatry's new manual (DSM-5): Ethical and conceptual dimensions", *Journal of Medical Ethics*, vol. xl, núm. 8, pp. 531-536.
- Borsche, Tilman (1980), "Leib, Körper", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. v, pp. 173-178.
- Boss, Medard (1999), *Grundriss der Medizin: Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsmässigen Präventiv-Medizin*, Viena, Verlag Hans Huber.
- Descartes, René (1989), *Discurso del método*, Barcelona, Planeta.
- Dörr-Zegers, Otto (2002), "Fenomenología de la corporalidad en la depresión delirante", *Salud Mental*, vol. xxv, núm. 4, pp. 1-9.
- Emrich, Hinderk y Jann Schlimme (2003), "Heidegger in Psychiatrie, Psychoanalyse und Psychotherapie. Wider das 'Gestell' des Psychologischen", en Dieter Thomä (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben-Werk Wirkung*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, pp. 486-492.
- Heidegger, Martin (2017), *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Heidegger, Martin (2013), *Seminarios de Zollikon*, México, Herder.
- Heidegger, Martin (2010), *Camino de bosque*, Madrid, Alianza Editorial.

- Heidegger, Martin (2005), *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta.
- Heidegger, Martin (2000), *Nietzsche I*, Barcelona, Ediciones Destino.
- Heidegger, Martin (1994), “Serenidad”, *Revista Colombiana de Psicología*, núm. 3, pp. 22-28.
- Heidegger, Martin (1958), “La pregunta por la técnica”, *Revista de Filosofía*, vol. v, núm. 1, pp. 55-79.
- Husserl, Edmund (1974), *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Stuttgart, Martinus Nijhoff.
- Johnson, Felipe (2014), “Cuerpo y método: el planteamiento heideggeriano del problema de la corporalidad en Zollikoner Seminare”, *Ideas y Valores: Revista Colombiana de Filosofía*, vol. LXIII, núm. 155, pp. 7-30.
- Lagos Berríos, Rodrigo (2020a), “Clasificar en psiquiatría y el DSM-V: algunas reflexiones con y más allá de Georges Canguilhem”, *HYBRIS. Revista de Filosofía*, vol. XI, núm. 2, pp. 13-44.
- Lagos Berríos, Rodrigo (2020b), “Heidegger y la cuestión del cuerpo en *Ser y tiempo*: buscando el lugar del cuerpo en la analítica existencial del *Da-sein*”, *Límite: Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, vol. xv, núm. 3, pp. 1-16.
- Muñoz Pérez, Enrique (2015), “Heidegger y la biología: mecanismo y vitalismo en los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad (1929/30) de Martin Heidegger”, *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. LXXI, núm. 269, pp. 1201-1216.
- Nietzsche, Friedrich (2000), *La voluntad de poder*, Madrid, Editorial Edaf.
- Nietzsche, Friedrich (1999), *Kritische Studienausgabe*, Berlín, De Gruyter Verlag.
- Rodríguez Suárez, Luisa Paz (2016), “Destrucción fenomenológica del concepto tradicional de psique y psiquiatría en los *Zollikoner Seminare*”, *Differenz. Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus Derivas Contemporáneas*, vol. III, núm. 2, pp. 100-113.

Xolocotzi Ángel, Gibu Ricardo, Célida Godina y J. Rodolfo Santander (2011), *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Ediciones Ión.

RODRIGO LAGOS BERRÍOS: Profesor de Estado en Filosofía y Licenciado en Educación en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile, con una tesis sobre el concepto de cuerpo (*Leib*) en Martin Heidegger y sus implicaciones normativas. Becario doctoral de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), Chile, 2020. Sus principales intereses de investigación versan sobre fenomenología, en especial, el pensamiento de Heidegger, filosofía de la técnica y filosofía de la psiquiatría. Actualmente es estudiante de doctorado en el Instituto de Filosofía de la Universität Wien, Austria.

D. R. © Rodrigo Lagos Berríos, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

LIVING BEING AS PROBLEMATIC BEING IN THE WORK OF HANS JONAS AND GILBERT SIMONDON

MAXIMILIANO S. BECKEL

ORCID.ORG/0000-0002-2284-9529

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE CIENCIAS EXACTAS Y NATURALES/FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ms.beckel@gmail.com

Abstract: *The article aims to relate the conceptions of the living in the works of Hans Jonas and Gilbert Simondon. The main points of convergence between the two authors are the intention to overcome the dualisms that have marked the discussions on this topic and the consideration of the problematic nature of the existence of living beings. In both cases, the tension that arises from this problematic being of the living is revealed as the result of its own becoming. This characterization of the living occurs in the case of Jonas through his conception of freedom and, in the case of Simondon, in his consideration of life as the preservation of a metastable state. The comparison of these authors will focus on three aspects: (1) the distinction between the living and the non-living; (2) the role of affectivity in living beings; and (3) the way death is understood. Finally, these conceptions about the phenomenon of life will be related to its ethical-political implications.*

KEYWORDS: LIFE; FREEDOM; PRE-INDIVIDUAL BEING; VULNERABILITY; ETHICS

RECEPTION: 27/07/2021

ACCEPTANCE: 30/06/2022

SER VIVO COMO *SER PROBLEMÁTICO* EN LA OBRA DE HANS JONAS Y GILBERT SIMONDON

MAXIMILIANO S. BECKEL
ORCID.ORG/0000-0002-2284-9529

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE CIENCIAS EXACTAS Y NATURALES/FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
ms.beckel@gmail.com

Resumen: El artículo se propone poner en relación las concepciones sobre lo viviente en las obras de Hans Jonas y Gilbert Simondon. Como principales puntos de convergencia entre los dos autores se destacan la intención por superar los dualismos que han marcado las discusiones sobre este tema y la consideración del carácter problemático de la existencia del ser vivo. En ambos casos, la tensión que surge de este ser problemático de lo viviente se revela como el resultado de su propio devenir. Esta caracterización de lo viviente se da en el caso de Jonas mediante su concepción de libertad y, en el caso de Simondon, en su consideración de la vida como conservación de un estado metaestable. La comparación de estos autores se concentrará en tres aspectos: (1) la distinción entre lo viviente y lo no-vivo; (2) el rol de la afectividad en los seres vivos; y (3) la forma en la que es entendida la muerte. Finalmente se pondrán en relación estas concepciones sobre el fenómeno de la vida con sus implicancias ético-políticas.

PALABRAS CLAVES: VIDA; LIBERTAD; SER PREINDIVIDUAL; VULNERABILIDAD; ÉTICA

RECIBIDO: 27/07/2021

ACEPTADO: 30/06/2022

INTRODUCCIÓN

La pregunta por el estatuto de lo viviente ha acompañado las reflexiones filosóficas desde sus comienzos, adquiriendo una especial centralidad ya en la obra de Aristóteles. A partir del siglo xx ha tomado una particular relevancia por una serie de cambios que a nivel teórico se han producido tanto dentro del campo filosófico como científico. La querrela entre vitalismo y mecanicismo, que había animado gran parte de los debates en torno al fenómeno de lo viviente durante siglos anteriores, se vio reconfigurada a partir del surgimiento de la concepción organicista (Nicholson y Gawne, 2015). Al mismo tiempo, estos cambios fueron motivados por el surgimiento de nuevos campos del saber que aportaron una mirada sistémica y semiótica a los problemas biológicos; como son la cibernética y la teoría de la información, entre otros. En este sentido, el auge de la genética ha sido una nota distintiva de la biología a partir del redescubrimiento de los trabajos de Gregor Mendel y, en especial, desde el descubrimiento de la estructura del ADN, a partir del cual se abre un camino que nos conduce desde el *boom* de la biología molecular, hasta el desarrollo de la biología de sistemas actual. En el plano teórico, estas transformaciones llevaron a repensar los problemas clásicos a partir de la concepción del ser vivo como un sistema abierto inserto en un entramado complejo de relaciones tanto internas del organismo, como hacia el exterior con su medio ambiente.

Por otro lado, también podemos mencionar distintos factores de índole social y ética que han llevado a una reconsideración de estos temas. Las últimas décadas han evidenciado las consecuencias negativas que puede ocasionar la actividad humana, como es el caso del cambio climático, el agotamiento de los suelos debido al monocultivo, la pérdida de biodiversidad, etcétera. La extinción de especies debido a la acción humana es un fenómeno del cual hoy no hay dudas y, sin embargo, es una problemática que no estaba presente en la consideración de las sociedades pretéritas. Incluso nuestra propia existencia como especie es puesta en duda frente a estos cambios. El fenómeno de la vida se muestra profundamente complejo y, al mismo tiempo, vulnerable, en peligro. La confluencia de estas dos características conduce a la necesidad de una reflexión que rompa los límites entre el ámbito teórico y práctico, y devuelva la pregunta por la vida con un *cosmos* y unas urgencias que el propio Aristóteles no pudo haber previsto.

La pregunta por la vida tomó una particular relevancia dentro de la biofilosofía francesa de la década de 1950 y 1960 (Wolfe, 1981), con autores como

Georges Canguilhem, Raymond Ruyer, Gilbert Simondon, Gilles Deleuze, entre otros (Ansell Pearson, 1999). Esta corriente tuvo como antecedente importante dentro del ámbito francés la obra de Henri Bergson, la cual resonó de distintas formas en cada uno de estos filósofos. De forma contemporánea, Hans Jonas publica en 1966 *El principio vida*,¹ donde condensa sus investigaciones ético-ontológicas sobre lo viviente desde una perspectiva que puede ser entendida como una interpretación heideggeriana del *De Anima* de Aristóteles (Lindberg, 2005). Las obras de Simondon y de Jonas presentan una serie de características que las hacen particularmente fructíferas a la hora de reflexionar sobre el estatuto de la vida en nuestros tiempos. En primer lugar, ambos mantienen un continuo diálogo y contrapunto con distintos campos de la ciencia. Esto resulta una característica clave a la hora de relacionar las múltiples dimensiones que intervienen en el fenómeno de la vida, posibilitando así el establecimiento de un puente entre los aspectos epistemológicos, ontológicos, sociales y éticos que lo atraviesan. En segundo lugar, ambos autores muestran una especial preocupación por superar los esquemas clásicos del pensamiento filosófico occidental; los cuales se encuentran fuertemente marcados por una serie de dualidades, como las de cuerpo/espíritu, materia/forma, ser/no-ser, etcétera. En los dos casos, esto se logra gracias a una reflexión centrada en las relaciones, dejando de lado los esquemas sustancialistas y permitiendo establecer lo característico de la vida en un determinado modo de devenir. Por último, en el intento de superar ciertos aspectos de la tradición, también logran actualizar los problemas clásicos y darles un nuevo valor para los desafíos que presenta la sociedad actual; lo cual se hace patente en su preocupación por los grandes cambios tecnológicos que se estaban originando en su época, y, al día de hoy, se han profundizado enormemente.

El objetivo de este trabajo es establecer una lectura conjunta de estos dos autores, para destacar los principales acuerdos y desacuerdos entre ambos en torno a la manera de analizar el fenómeno de la vida. Como eje para pensar los puntos de convergencia entre ellos, en cuanto a su concepción de ser vivo, propongo el concepto de “ser problemático”, en tanto que desde ambas perspectivas se puede pensar la existencia del ser vivo como un problema irresuelto; inmerso en un modo de ser en tensión siempre abierto a nuevas instancias de creación, pero

1 Este libro reúne y reformula diversos artículos escritos por el autor entre 1950 y 1965.

también a una existencia precaria y vulnerable. Luego caracterizaré tres aspectos de este *ser problemático*: (1) la manera de entender la diferencia entre lo viviente y lo no-vivo; (2) el rol que cumple la afectividad y los sentimientos en la estructuración de la vida; y (3) la forma en la que es entendida la muerte y su relación con el plano ético.

CONCEPCIÓN RELACIONAL COMO ALTERNATIVA A LA SOLUCIÓN SUSTANCIALISTA

Según Jonas, la forma de entender el fenómeno de la vida ha tenido un punto de inflexión determinante durante la modernidad. Desde la antigüedad, lo vital era una regla para comprender el ser en un sentido general. La concepción animista de la naturaleza extendía el fenómeno de la vida hacia todo lo existente. En este contexto, lo que revestía un carácter problemático e incomprensible era la muerte, pues implicaba la negación del principio general de la vida. De esta manera, Jonas explica la importancia que tenían los ritos funerarios: la muerte era negada al ser interpretada como una transformación de la vida, pero no su final (2000: 23). En cambio, a partir de la modernidad y la expansión de la concepción mecanicista, se desplazó a la vida como principio explicativo al entender el mundo como una extensión de materia inerte: “lo carente de vida se convierte en lo cognoscible por excelencia, en el fundamento ontológico de todo, y por ello también en el reconocido fundamento ontológico de todo” (2000: 24). Lo vital se vuelve una excepción dentro de un mundo mecanizado y, por ende, en un problema gnoseológico difícil de abordar. Para Jonas, el dualismo y los monismos surgidos a partir de él —el materialismo y el idealismo moderno— son intentos insuficientes de dar cuenta del fenómeno de lo viviente. La distinción excluyente entre materia y espíritu se muestra incapaz de resolver el problema, ya que “la conciencia pura es igualmente carente de vida que la materia pura” (2000: 36). Un ejemplo de esta situación puede analizarse a partir de los extensos debates en torno a la manera en la que se debe entender la vida en el marco del pensamiento cartesiano, donde incluso el concepto de vida es prescindible para el desarrollo de la biología (Hutchins, 2016).

Al tomar su parcialidad como una totalidad, ambos polos excluyen el fenómeno que quieren explicar: “la vida no admite destilación alguna; está situada siempre entre los aspectos purificados, allí donde estos alcanzan su concreción. Las abstracciones no viven” (Jonas, 2000: 37). En este sentido, el autor pretende

una concepción que logre superar la dicotomía materia-espíritu impuesta por el dualismo, pero sin negar ninguno de los dos polos y, por ende, insertándose en la tensión abierta entre los mismos:

Un nuevo monismo integral, es decir filosófico, no puede abolir la polaridad, sino que debe asumirla y superarla en una unidad del ser más alta, desde la cual los dos polos aparezcan como aspectos de la realidad del ser o fases de su devenir. Ese monismo debe volver a plantear el problema que dio origen al dualismo. (Jonas, 2000: 31)

El problema es justamente cómo entender el fenómeno de la vida, dentro del cual nuestra propia existencia está incluida. En la cita anterior pueden identificarse varios puntos de contacto con el proyecto filosófico de Simondon. La teoría de la individuación del filósofo francés tiene como objetivo captar la especificidad de los individuos, ya sean físicos o biológicos, a partir de los procesos que los constituyen; entendiéndolos como una realidad relacional, ofreciendo una alternativa a las concepciones sustancialistas e hilemórficas heredadas desde la antigüedad. Tanto para el enfoque de Jonas como para el de Simondon, la consideración del devenir es una clave fundamental para entender los fenómenos: “el devenir es una dimensión del ser, y que corresponde a una capacidad que tiene el ser de desfasarse en relación consigo mismo, de resolverse al desfasarse” (Simondon, 2015: 10). La forma de entender este devenir pone en juego, para Jonas, las posibilidades que tiene el concepto de sistema para dar cuenta de la vida (2000: 93). Si bien este punto será analizado con mayor profundidad en la siguiente sección, resulta de interés destacar la importancia que tiene el concepto de equilibrio. A partir de los enfoques sistémicos, nociones como la de regulación y *feedback* se colocaron en la base de la explicación de los procesos vitales. Sin embargo, Jonas destaca que para entender la vida no basta considerarla como un sistema abierto y autorregulado, cuyos procesos se establecen en torno a ciertos equilibrios dinámicos. La historicidad propia de la vida encuentra siempre en su devenir lugar para la aparición de lo nuevo, hecho que se da gracias al “dinamismo del desequilibrio existente” (Jonas, 2000: 96). La vida no es simplemente un sistema, sino que también involucra la posibilidad de ruptura del sistema mismo: “solo hay *historia* allí donde un sistema todavía se está constituyendo o ya se está deshaciendo [...] mientras que ningún sistema tiene historia como tal” (Jonas, 2000: 97).

El marco de pensamiento de Simondon realiza aportes importantes para entender la forma en la que el devenir puede ser entendido dentro de la noción de sistema. En primer lugar, se debe destacar la noción de equilibrio metaestable, tomada de la termodinámica. A diferencia de la concepción clásica de equilibrio, donde el sistema se ubica en la configuración que minimiza su energía potencial, el estado metaestable es un punto en el cual se mantiene un alto nivel energético que, frente a pequeñas variaciones, puede conducir a cambios estructurales dentro del sistema. Así, la individuación es entendida como “resolución parcial y relativa que se manifiesta en un sistema que contiene potenciales y encierra una cierta incompatibilidad en relación consigo mismo” (Simondon, 2015: 10). Al presentar dentro de sí la posibilidad misma de su devenir, conserva una realidad preindividual, en tanto que es “más que la unidad y más que la identidad” (2015: 10). En este sentido, no se debe igualar el concepto de sistema con el de estructura, lo cual conllevaría a eliminar la temporalidad del mismo, sino más bien entenderlo como el vínculo entre una estructura y una operación. Siguiendo la manera en que Muriel Combes (2017: 42-43) simboliza esta relación, y en analogía con la representación del vínculo entre mercancía y valor en Marx, esto puede interpretarse como la transducción de una estructura (E) en otra a través de una operación (O) bajo la forma E-O-E, o como el paso de una operación hacia otra mediada por una estructura, O-E-O. Lo que Simondon denomina *allagmática*, es decir, una teoría de las operaciones (2015: 469), pone en primer plano el carácter procesual de su pensamiento, donde las relaciones adquieren estatuto de ser (2015: 20). La transducción, entendida como la operación que amplifica una actividad estructurante a través de un sistema con potenciales, permite explicar el devenir de una manera distinta a la planteada por la dialéctica, pues entiende que lo negativo no es una condición derivada, sino que hay “una inmanencia de lo negativo en la condición primera bajo la forma ambivalente de tensión e incompatibilidad” (Simondon, 2015: 23). Al mismo tiempo, esta negatividad contiene un aspecto positivo al representar las potencialidades que llevan al desfaseamiento del sistema hacia nuevas estructuras. Con su concepción de individuación, Simondon elimina la distinción entre ser y devenir, la cual considera que sólo puede tener sentido dentro de una ontología sustancialista (2015: 10).

Todas estas consideraciones permiten pensar el marco teórico propuesto por Simondon como un posible candidato a cumplir las condiciones que impone

Jonas para establecer un monismo que trascienda la fractura abierta por el dualismo. Para él, la forma de cerrar esa grieta implica exponer el carácter espiritual inscripto en todo proceso vital mediante la puesta en primer plano del concepto de libertad, el cual es pensado como el “hilo de Ariadna” que entrelaza a toda la vida (Jonas, 2000: 16). Según el filósofo alemán, en el desarrollo de la historia de la vida, desde los organismos unicelulares hasta el ser humano, ésta fue alcanzando un mayor grado de libertad. Sin embargo, esto no implica el establecimiento de una “metafísica del éxito”, como las de Whitehead o Hegel (Jonas, 2000: 147), donde el devenir es entendido como un movimiento hacia un estado de mayor perfección. La libertad pensada como el rasgo fundamental del modo de ser de la vida presenta un carácter ambivalente; implica la apertura hacia un mundo más amplio de sentidos y posibilidades, pero esa misma apertura o trascendencia genera en el ser vivo un estado de vulnerabilidad que lo arroja hacia la necesidad de mantener una actividad constante para seguir viviendo. Esta situación provoca que su existencia se enfrente a cada momento ante la posibilidad de dejar de ser. En este sentido, el viviente se encuentra siempre en medio de la tensión ejercida por distintos polos: ser y no ser, yo y mundo, forma y materia, libertad y necesidad. Pensado como *factum polar*, el ser vivo encuentra su realidad en las relaciones que constituye y lo constituyen: “La vida es esencialmente relación a algo, y toda relación implica trascendencia, un remitir a más allá de sí por parte de lo que está relacionado” (Jonas, 2000: 17). Ahora del lado de Jonas, se encuentra la necesidad de pensar la vida a partir de un esquema relacional y la insuficiencia de hacerlo desde las concepciones sustancialistas, ello implicaría quedarse solo en uno de los polos de las dicotomías antes mencionadas.

En el caso de Simondon, el carácter relacional se da en un marco mucho más amplio donde toda existencia está pensada en función de las relaciones que la constituyen: “el individuo propiamente hablando no está en relación ni con sí mismo ni con las demás realidades; es el ser *de* la relación, y no ser *en* relación” (2015: 61). Lo propio de lo viviente es que el proceso de individuación se perpetúa en él, “conserva en sí una actividad de individuación permanente; no es solamente resultado de individuación, como el cristal o la molécula, sino también teatro de individuación” (Simondon, 2015: 14). La individuación y la vida son coextensivas, haciendo de ésta última la posibilidad vigente de nuevas transformaciones en un sistema siempre tenso, siempre metaestable: “El estado de un

viviente es como un problema a resolver del que el individuo se convierte en la solución a través de los sucesivos montajes de estructuras y funciones” (Simondon, 2015: 257). Tanto desde la perspectiva de Jonas, centrada en el concepto de libertad, como en la de Simondon, donde el acento está en la conservación y reelaboración de lo preindividual presente en el ser vivo, se puede entender a la vida como una resolución siempre parcial y revocable de su propia existencia. Con esto se plantean algunas de las principales características que presenta la vida: tiene un sentido que siempre es temporal, su existencia se presenta inevitablemente como inacabada (aunque mortal) y conlleva en sí la posibilidad de invención de nuevas soluciones. Por ello, propongo el concepto de *ser problemático* como forma de condensar esta concepción del ser vivo. En el caso de Simondon, la noción de problema puede entenderse como una categoría ontológica propia (Voss, 2018), la cual había sido destacada por Gilles Deleuze, para quien lo problemático reemplaza a lo negativo dialéctico (2004: 88). Sin embargo, la categoría de problema no resulta ser coextensiva con la de individuación, sino que caracteriza particularmente al modo de ser de los seres vivos, en una concepción de la vida que mantiene varios puntos de contacto con las reflexiones de Jonas. En las próximas secciones desplegaré algunos aspectos del análisis sobre el fenómeno de la vida de estos autores en los que se pondrá en primer plano el carácter problemático de la existencia vital y la manera en la que dan respuestas a una serie de discusiones tradicionales en torno a esta cuestión.

DISTINCIÓN ENTRE LO NO-VIVO Y LO VIVIENTE

El metabolismo es una primera instancia donde se prefigura la condición problemática de la existencia de los seres vivos y resulta clave para entender la especificidad de éstos frente al resto de los seres. Jonas interpreta que en los procesos metabólicos se establece la forma más rudimentaria de la libertad de la vida, pues al existir un intercambio incesante de materia entre el organismo y su medio la conservación de la identidad del primero no se origina en su referencia a una determinada materia sino a una actividad reflexiva surgida desde su interioridad. En el análisis jonasiano del metabolismo se encuentra el vínculo inescindible entre libertad y necesidad: la no-identidad con la materia hace al organismo vivo dependiente de su medio para poder existir.

El metabolismo, la posibilidad distintiva del organismo, su primacía soberana en el mundo de la materia, es al mismo tiempo algo que le está forzosamente impuesto. Pudiendo lo que puede, mientras exista no puede no hacer lo que puede. Posee la facultad, pero para ser tiene que ejercerla de hecho, y no puede dejar de ejercerla sin dejar de existir: una libertad de hacer, pero no de omitir. (Jonas, 2000: 130)

Para Jonas, el mantenimiento del organismo mediante la renovación de su materia es como una *revolución ontológica*, ya que en él la distinción entre materia y forma se concretiza y deja de ser una mera abstracción. En este punto resulta interesante marcar un contrapunto con Simondon, ya que su concepción de la individuación es justamente una manera de dejar de lado el esquema hilemórfico. El individuo no se produce por la unión entre una forma y una materia, sino que es “realidad de una relación constituyente, no interioridad de un término constituido” (Simondon, 2015: 61), como podría entenderse si lo identificamos con una cierta forma. Según Susanna Lindberg (2005), la noción de forma en Jonas resulta problemática ya que parece remitir a una concepción del ser vivo como una entidad preconstituida, lo que resulta contradictorio con el resto de su propuesta e impediría entenderla a partir del marco de una individuación biológica como la que señala Simondon.²

El concepto que adquiere centralidad en el contexto de la individuación es el de información, entendido por Simondon como un elemento que desencadena una operación transductiva a partir de un estado de metaestabilidad, permitiendo la propagación de un evento de estructuración mediante la resonancia interna del sistema. Éste cumple una función que no puede ocupar el tradicional concepto de forma: dar cuenta del aspecto dinámico presente en los procesos de individuación. La información no es forma, sino su cambio, y constituye una de las claves para entender la especificidad de la vida: “Lo viviente transforma la información

2 Renaud Barbaras (2003) señala que la imposibilidad de pensar una verdadera individuación biológica a partir de la propuesta de Jonas se debe a su caracterización del *self*; sin embargo, coincido con Lindberg en que el carácter problemático se presenta más bien en su concepción de forma, pues aquél tiene una naturaleza relacional fundada en la actividad reflexiva del ser vivo.

en formas, el *a posteriori* en *a priori*; pero este *a priori* está siempre orientado hacia la recepción de la información a interpretar” (Simondon, 2007: 154).

La importancia que ganaba la noción de información y la cibernética como paradigma explicativo, dentro de la biología en esa época, era vista con suspicacia por varios autores al entender que respondía a un nuevo tipo de materialismo que intentaba asimilar a los seres vivos como autómatas. Para Xavier Guchet (2010), Simondon es uno de los principales autores dentro del ámbito francés en señalar la importancia de la cibernética y en reflexionar sobre la manera en la que ésta debe ser entendida para alcanzar a ser una “ciencia de las relaciones”.

Simondon distingue las “señales de información” de su propia concepción, que se puede denominar como “tensión de información” (Heredia, 2019). Esta última muestra que sólo puede haber información en un sistema metaestable, donde hay un estado original de disparidad a partir del cual puede darse el comienzo de una individuación. Lo importante no es la disparación de las tensiones, sino su incorporación a las estructuras del organismo, lo cual supone una ampliación de su metaestabilidad:

La individuación que resuelve es la que conserva las tensiones en el equilibrio de metaestabilidad en lugar de anularlas en el equilibrio de estabilidad. La individuación vuelve compatibles las tensiones pero no las relaja; descubre un sistema de estructuras y de funciones en el interior del cual las tensiones son compatibles. El equilibrio del viviente es un equilibrio de metaestabilidad. (Simondon, 2015: 257-258)

Desde la concepción de Simondon, no hay que asimilar la cibernética con la concepción del autómata, pensado como un sistema teleológico determinístico regido exclusivamente por principios de autorregulación (2007: 156). La importancia del concepto de información radica justo en la brecha de indeterminación abierta por los sistemas metaestables que permite la continuidad de los procesos de estructuración y reestructuración.

Jonas evalúa la posibilidad de que efectivamente la cibernética pueda ser una alternativa válida para superar el dualismo (2000: 164), sin embargo, ésta resulta inadecuada para entender a los seres vivos, pues oculta su rasgo preponderante: “las cosas vivas son de suyo menesterosas y actúan en virtud de su indigencia” (2000: 180). Como telón de fondo de las funciones del organismo, siempre se

encuentra presente la precariedad de su existencia. Su funcionamiento es su existencia y, por ende, su actividad constituye la resolución de un problema. Esto no ocurre en el caso de las máquinas, cuyo funcionamiento es establecido a partir de una serie de esquemas que no son puestos, a su vez, a prueba en el propio funcionamiento maquínico, sino que son radicalmente anteriores a éste. Sin embargo, la concepción de la cibernética de Simondon recupera la problematización manteniendo la especificidad propia de la vida: “lo viviente tiene necesidad de información, mientras que la máquina se sirve esencialmente de formas, y está, por así decirlo, constituida por formas” (Simondon, 2007: 154).

Por otro lado, la noción simondoniana de información permite entender cómo se da la trascendencia de lo vital mencionada por Jonas, la cual nace de la propia condición de indigencia: lo ajeno se presenta como potencialmente propio y lo propio como potencialmente ajeno. La autotrascendencia de la vida es tanto espacial como temporal: “solamente mira hacia fuera porque en virtud de la necesidad de su libertad mira hacia adelante” (Jonas, 2000: 134). Así, trae nuevamente a discusión el viejo problema de la teleología:

La «finalidad» es ante todo una característica dinámica de cierta manera de ser, que coincide con la libertad y la no-identidad de la forma respecto de la materia, y solamente en un segundo momento es un factum de la estructura o de la organización física que reside en la utilidad de las partes orgánicas («órganos») para el todo y en la aptitud funcional del organismo en general. (Jonas, 2000: 135)

Para pensar cómo el concepto de información ayuda a reinterpretar la trascendencia espacio-temporal de la vida, primero se debe remarcar que “el individuo se caracteriza como unidad de un sistema de información” (Simondon, 2015: 238). Así, el organismo es entendido como una cierta unidad relacional en estado de resonancia interna. El individuo no es el todo de la individuación, sino que junto a su génesis se da también la de su medio asociado. Individuo y medio son inescindibles en tanto caras de la individuación. En el caso de la individuación biológica, la totalidad del individuo se encuentra en una relación transductiva mediante los propios procesos homeostáticos:

La homeostasis se relaciona con las condiciones de transducción externas, gracias a las cuales el ser utiliza la equivalencia con las condiciones exteriores como garantías

de su propia estabilidad y de su transducción interna [...] en el ser viviente la interioridad y la exterioridad están en todas partes. (Simondon, 2015: 195)

Esto marca una diferencia fundamental entre los seres vivos y los cristales, ya que en estos últimos el espacio interior no participa en el prolongamiento de los procesos de individuación (Simondon, 2015: 289). Al mismo tiempo, el filósofo francés indica que lo vital no se reduce a la acción reguladora de la homeostasis, pues, como también indica Jonas, esto lo colocaría en igualdad de condiciones con un autómeta:

El autómeta solo puede adaptarse de una manera convergente a un conjunto de condiciones reduciendo cada vez más la distancia que existe entre su acción y el fin predeterminado; pero no inventa y no descubre fines en el curso de su acción, pues no realiza ninguna verdadera transducción. (Simondon, 2015: 195)

Esta cita puede ponerse directamente en diálogo con la famosa comparación utilizada por Jonas entre un ser vivo y un torpedo autodirigido (2000: 195), mostrando la imposibilidad de reducir lo vital a un mecanismo de regulación al no dar cuenta de la presencia de fines. Desde la perspectiva de Simondon, el carácter teleológico y la capacidad creativa de la vida están estrechamente relacionados con sus posibilidades transductivas. De esta manera, la distinción entre lo no-vivo y lo viviente, como es el caso de las máquinas o de los cristales, no está dada por una diferencia material o sustancial, sino por su particular existencia relacional signada por sus posibilidades transductivas.

EL ROL DE LA AFECTIVIDAD EN EL FENÓMENO DE LA VIDA

En su crítica a la interpretación cibernética del fenómeno de la vida, Jonas indica que él mismo omite una de las características distintivas de la naturaleza animal: el sentimiento. Las explicaciones cibernéticas se limitan solamente a la consideración de los fenómenos de percepción y movimiento, olvidando este tercer factor constitutivo de la vida. El sentimiento logra integrar entre sí a la percepción y al movimiento, siendo “la traducción animal del impulso básico que ya actúa durante la fase indiferenciada y preanimal en la ininterrumpida realización del metabolismo” (Jonas, 2000: 181). Por otro lado, el sentimiento remite

al carácter interesado en su propia existencia que presenta la vida desde la concepción jonasiana con una clara referencia a la noción heideggeriana de *Sorge*. En este sentido, la vida no puede ser entendida solamente como un sistema que tiende a autoconservarse: “no la duración como tal, sino «¿duración de qué?» es la cuestión que aquí se plantea” (Jonas, 2000: 159). La mediatez que gana el animal mediante la percepción a distancia y la posibilidad de tener un movimiento dirigido es entendida por Jonas como una nueva instancia donde la vida aumenta su libertad; la cual, por la relación dialéctica que presenta con la necesidad, se corresponde con un aumento de la vulnerabilidad de la vida, pues el alimento deja de ser algo inmediato y requiere de una búsqueda activa, con la posibilidad siempre latente de no encontrarlo. La trascendencia ganada se abre hacia “dos horizontes” (Jonas, 2000: 152) en la distancia marcada entre el sí mismo y su objeto en el animal: por un lado, el movimiento y la percepción constituyen la apertura del espacio como dimensión de libertad; mientras, por otro lado, la emoción hace lo propio con el tiempo. La temporalidad de los sentimientos habilitada por la mediatez de la vida animal se traduce en la posibilidad de experimentar “apetito y miedo, la satisfacción y el desengaño, el goce y el dolor” (Jonas, 2000: 160) que abren nuevos modos de relación y sentidos. Aquí encontramos una ampliación del análisis realizado por Heidegger sobre la disposición afectiva, incluyendo a todos los animales que presentan la posibilidad de percibir y desplazarse. Podemos leer en *Ser y tiempo*, “el *Dasein* ya está siempre afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo” (1997: 159). La afectividad posibilitaría la apertura del animal a su ser-en-el-mundo, lo que conlleva la imposibilidad de ser neutral respecto de su propia existencia.

La consideración de la afectividad en Simondon tiene una serie de similitudes y diferencias con el papel que Jonas le otorga al sentimiento. De forma similar al filósofo alemán, Simondon resalta la posibilidad de pensar lo vital a partir de una trinidad, en la cual dos dinamismos logran ser puestos en relación e integrados mediante una tercera actividad. Así como el sentimiento jonasiano, la afectividad constituye el factor integrador fundamental, ya que “la base de la unidad y de la identidad afectiva está por lo tanto en la polaridad afectiva gracias a la cual puede haber allí relación entre lo uno y lo múltiple, entre la diferenciación y la integración” (Simondon, 2015: 196). Se puede hablar de una transducción afectiva que tiene un papel regulativo central, mediante la cual se logran integrar

las funciones perceptivas y activas (Heredia, 2012). El carácter afectivo acompaña a todo el fenómeno de lo viviente y encuentra su mayor desarrollo en paralelo con el despliegue de los sistemas de integración, como en el caso del sistema nervioso.³ La unidad afectiva de la percepción y la acción logra darle una orientación al organismo al hacer confluir la multiplicidad perceptiva y motora; consiguiendo la cualificación del conocimiento y la acción. Como destaca Jean-Hugues Barthelemy (2005: 174), al acentuar la polaridad afectiva, Simondon denota su filiación conceptual con George Canguilhem, quien ya había remarcado el condicionamiento que la dinámica de ésta impone a la normalidad de lo viviente:

Mientras las variaciones morfológicas o funcionales sobre el tipo específico no contraríen o inviertan esta polaridad, la anomalía es un hecho tolerado; en el caso contrario, la anomalía es sentida como teniendo valor vital negativo y se traduce exteriormente como tal. (Canguilhem, 1971: 101)

Simondon afirma que la afectividad logra darle sentido a la negatividad:

[...] la nada posee un sentido en la afectividad porque en ella dos dinamismos se enfrentan a cada instante; la relación de la integración con la diferenciación se constituye allí como el conflicto bipolar en el cual las fuerzas se intercambian y se equilibran. (Simondon, 2015: 198)

La afectividad encarna la posibilidad de resolución del problema vital brindando una orientación necesaria para su devenir. En la conservación de esta orientación, Simondon encuentra la clave para entender la identidad del sujeto: una identidad transductiva y que tiene una constitución temporal: “la identidad del ser viviente está hecha de su temporalidad” (2015: 199).

Sin embargo, las posibilidades de integración de la afectividad son limitadas y existen incompatibilidades que requieren del surgimiento de una nueva dimensión de individuación, la psíquica:

3 Simondon distingue entre dos tipos de afectividad, instantánea y relacional, ubicándolas en zonas específicas del cerebro (2015: 197).

Cuando ya no puede efectuar esta transducción que es una individuación perpetuada en el interior de lo viviente ya individuado, la afectividad abandona su papel central en lo viviente y se organiza junto a funciones perceptivo-activas; una problemática perceptivo-activa y una problemática afectivo-emocional llenan entonces lo viviente; el recurso a la vida psíquica es como una ralentización de lo viviente que lo conserva en estado metaestable y tenso, rico en potenciales. (Simondon, 2015: 201)

En el psiquismo la afectividad es desbordada e imposibilitada de integrar la carga preindividual del sujeto. La condición irresoluble de la problemática vital conduce al surgimiento de una problemática psíquica. Todas las funciones que realiza el ser vivo son ontogenéticas al contribuir a la individuación del mismo; incluso la memoria, la imaginación y el pensamiento abstracto. En este sentido, para Simondon lo psíquico puede ser entendido como vital y visceversa, pero solamente si entendemos lo psíquico como “la actividad de construcción de sistemas de integración en el interior de los cuales la disparidad de las parejas de elementos toma un sentido” (2015: 263).

Por otra parte, para Simondon la realidad psíquica muestra la imposibilidad de encontrar una solución de la problemática individual, abriendo la posibilidad a una individuación transindividual, constituyéndose así en un ser psicosocial. La carga preindividual que acompaña al sujeto sólo logra estructurarse mediante la amplificación de la individuación en el plano transindividual: “El individuo busca fundar una colonia o amplificarse en transindividual porque no es unidad simple, sustancia. El individuo es problema porque no es la totalidad de la vida” (Simondon, 2015: 278). En la incorporación del individuo en lo colectivo, la problemática que trae consigo puede ser resuelta en la constitución de una significación, amplificando a una escala superior que trasciende al ser vivo particular.

LA FINITUD DE LA VIDA Y SU RELACIÓN CON EL PLANO ÉTICO

Dentro del marco propuesto por Jonas y Simondon, la muerte es pensada como una consecuencia ineludible del modo de ser llamado vida. Su carácter problemático radica en que su actividad pone en juego la propia existencia y, para que esto sea así, la vida no puede ser algo garantizado de antemano, sino algo por conseguir. Su vulnerabilidad es la contrapartida de sus posibilidades de devenir otro, de

creación de nuevas formas y relaciones. Detrás de esta ambivalencia se encuentra, para Jonas, la libertad propia de lo viviente y, para Simondon, la carga preindividual que prolonga la ontogénesis, haciendo coextensivas a la individuación y la vida. Siguiendo al pensador alemán:

La vida es mortal no aunque, sino porque es vida; es mortal en su más originaria constitución pues ese modo de ser revocable, no garantizado, es la relación entre forma y materia en la que descansa. Su realidad, paradójica y en constante contradicción con la naturaleza mecánica, es en el fondo una continua crisis, cuyo control nunca es seguro y en todo momento no es sino la continuación de la propia crisis como tal. (Jonas, 2000: 18)

Si bien Simondon no comparte la relación que establece Jonas entre materia y forma en los seres vivos reconfigurándola como una realidad transductiva, como ya discutí, coincide con él en que la muerte es una consecuencia de la propia actividad de lo viviente. En su actividad constante de individuación, el ser vivo produce un resto imposible de ser integrado en el sistema metaestable que constituye y que, a lo largo del tiempo, se acumula progresivamente hasta consumir por completo los potenciales que permitían la actividad vital:

El individuo como ser limitado, sometido al *hic et nunc* y a la precariedad de su condición aislada, expresa el hecho de que queda algo insoluble en la problemática vital; es porque la vida es resolución de problemas que queda algo residual, una escoria que no adopta significación, un resto luego de todas las operaciones de individuación. (Simondon, 2015: 270)

Para el filósofo francés, la muerte puede entenderse en dos sentidos distintos. En primer lugar, habla de la “muerte adversa”, la cual se relaciona con la precariedad que tiene la existencia del viviente en su relación con el mundo, pues “se compromete arriesgando y no siempre puede triunfar” (Simondon, 2015: 271). En segundo lugar, el resto carente de potenciales acumuladas durante la actividad de individuación permite pensar a la muerte como un fenómeno que acompaña el devenir de la vida y no es simplemente su punto final: “la muerte como acontecimiento final es solo la consumación de un proceso de atenuación que es contemporáneo a cada operación vital en tanto operación de individua-

ción” (Simondon, 2015: 272). En este sentido, el ser vivo es “pasivo por sí mismo” (Simondon, 2015: 271).

La única trascendencia a la que el individuo puede aspirar no se encuentra en la prolongación de su vida particular, sino en la actividad transductiva producida en su participación en el plano de lo colectivo mediada por las significaciones. Dice Simondon: “solo las significaciones realizadas, las estructuras y las funciones acopladas del individuo maduro sobrepasan el *hic et nunc* del ser individuado” (2015: 273). En la etapa de madurez, el individuo se vuelve plenamente contemporáneo con las significaciones disponibles en su grupo, logrando su máxima capacidad de intervención en el mundo. Tanto el joven como el anciano se encuentran desfasados respecto al presente. Los dos procesos antagónicos en el individuo —crecimiento y degradación— encuentran la posibilidad de ser integrados en lo colectivo, permitiendo continuidad a partir de la integración de la suma de discontinuidades que constituyen las vidas de sus integrantes (Simondon, 2015: 275). Así, la metaestabilidad que yace a la base del ser de lo viviente como *ser problemático* encuentra en el plano de lo colectivo la posibilidad de amplificarse más allá de las existencias particulares: “La única y definitiva metaestabilidad es la de lo colectivo, porque se perpetúa sin envejecer a través de las individuaciones sucesivas” (Simondon, 2015: 275).

La consideración de la relación entre significaciones y acciones trae a la discusión el estatuto de la vida sobre el plano ético que, en el caso de Jonas, se presenta como un telón de fondo para toda su propuesta: “a través de la continuidad del espíritu con el organismo y del organismo con la naturaleza, la ética se convierte en una parte de la filosofía de la naturaleza” (Jonas, 2000: 325). En el último artículo de *El principio vida*,⁴ considera las diversas formas de interpretar la inmortalidad a lo largo de la tradición y las pone en consideración desde la perspectiva abierta en el libro, destacando sus consecuencias éticas. En relación con la interpretación de la inmortalidad pensada a partir de las consecuencias de nuestros actos, la cual puede resultar próxima a cómo Simondon esboza la trascendencia de la actividad transductiva del individuo en lo colectivo, plantea que resulta éticamente insuficiente, ya que del modo de actuar de la causalidad del mundo “no podemos esperar una adecuada distinción del valor ni su conservación

4 “La inmortalidad y el concepto actual de existencia”.

en la turbulencia de los tiempos” (Jonas, 2000: 306). Basado en sus estudios sobre gnosticismo, Jonas plantea una forma distinta de entender la inmortalidad acentuando la trascendencia del momento de decisión ética: “En los instantes de la *decisión*, cuando todo nuestro ser se pone en juego, sentimos como si estuviésemos actuando ante la mirada de la eternidad” (2000: 309). Esta noción es fundada a partir de un mito esbozado por el propio Jonas, donde la imagen de Dios se va constituyendo a lo largo del devenir del Universo, por lo que cada acción queda inscripta en esa imagen eterna. Más allá de esta justificación, la concepción del valor de la decisión se encuentra en consonancia con la forma en la que Jonas piensa la vida. Como la existencia requiere ser constantemente reafirmada frente a la vulnerabilidad de la vida, cada acto del ser vivo toma un valor ontológico fundamental al resolverse a cada instante entre el ser y el no-ser. Para Jonas, la situación actual, donde la acción humana pone en peligro la existencia misma del ser humano y de la vida en general, provoca que ambas formas de entender la responsabilidad, derivados de los dos conceptos de eternidad ya mencionadas, converjan entre sí:

La metafísica del instante y la causal de los efectos futuros, fluyen la una en la otra, dado que la amenaza que pesa sobre el futuro total eleva repentinamente la tarea de la mera protección física de este último al rango de un interés metafísico, con lo que hace de la prudencia preventiva puesta a su servicio el más urgente deber trascendente. (Jonas, 2000: 323)

La forma en la que Simondon piensa el plano ético a partir de su teoría de la individuación está estrechamente asociada con las posibilidades de integración transductiva en una sociedad dada: “el valor representa el símbolo de integración más perfecta posible, es decir de la complementariedad ilimitada entre el ser individual y los otros seres individuales. Supone que existe un medio de volver complementarias todas las realidades” (2015: 435). Para Simondon, el valor debe hacer compatibles dos realidades: la orgánica y la técnica, siendo la cultura identificada el valor que “crea [...] el sistema de símbolos que les permiten entrar en relación mutua” (2015: 436). Para que esta compatibilización se produzca, la cultura debe tener un carácter reflexivo y la capacidad efectiva de resolver los problemas humanos: “la cultura reflexiva es sensible al aspecto problemático de la existencia” (2015: 437).

La pregunta que surge es: ¿esta noción de valor da respuesta a la problemática ética de nuestra época según Jonas, es decir, la posibilidad de autodestrucción del ser humano y de la vida? Para responder se debe notar que la noción de responsabilidad jonasiana privilegia la consideración del futuro sobre las condiciones presentes: “es el futuro indeterminado más que el espacio contemporáneo de la acción el que nos proporciona el horizonte significativo de la responsabilidad” (Jonas, 1995: 37). Ello lo conduce a reformular el imperativo categórico kantiano, desplazando del foco de interés la autocompatibilidad lógica hacia la dimensión temporal, en su famoso *principio de responsabilidad*: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra” (Jonas, 1995: 40).⁵ Teniendo en cuenta la concepción simondoniana de valor, podemos pensar que una incompatibilidad entre nuestro modo de vida presente y la existencia futura de la humanidad refleja una incompatibilidad actual entre los diferentes planos de la existencia humana. El progreso humano sólo es tal si “se toma en cuenta el sistema total de la actividad y la existencia constituida por qué produce y qué es el ser humano” (Simondon, 2010). Cuanto más fragmentario sea este progreso, menos humano será. Frente al pesimismo de la visión jonasiana sobre las tecnologías, Simondon las pone en el centro de sus consideraciones filosóficas y problematiza las distintas formas en las que se relacionan con lo humano.

Si lo colectivo se autodestruye, ya no puede ser tomado como la fuente perpetuada de metaestabilidad, sino que replicaría a nivel superior lo que ocurre a nivel individual, donde su propia ontogénesis es la causa de su finitud. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede en el individuo, esta consecuencia no es inherente al modo de ser de lo colectivo; sino resultado de una incompatibilidad extendida en el tiempo debido a que se cae en automatismos, los cuales no permiten dar nuevos sentidos a la metaestabilidad presente en lo colectivo. En esto radica la diferencia entre sociedad y comunidad: “Una sociedad cuyo sentido se pierde porque su acción es imposible deviene comunidad, y por consiguiente se cierra, elabora estereotipos; una sociedad es una comunidad en expansión, mientras que una comunidad es una sociedad vuelta estática” (Simondon, 2015: 443). Una sociedad reflexiva, abierta a la metaestabilidad como fuente de su posibilidad

⁵ Esta es sólo una de las formulaciones de su principio de responsabilidad.

de autoconstitución y creación, es la única que puede asumir la problemática existencial que nos constituye y, en tanto que el ser humano no es una realidad sustancial sino relacional, nos coloca junto al resto de los seres vivos frente a la vulnerabilidad de la vida.

CONCLUSIÓN

Las perspectivas de Hans Jonas y Gilbert Simondon permiten volver a la pregunta sobre qué es la vida, desde enfoques que intentan alejarse de las respuestas ofrecidas por la tradición filosófica occidental, fuertemente marcada por la concepción sustancialista y el consiguiente despliegue de un conjunto de dualidades que han mostrado su incapacidad para dar cuenta de este fenómeno. Ambos autores encuentran en la consideración de las relaciones que establecen los organismos una clave para alcanzar una nueva concepción donde lo distintivo de la vida se encuentra en el devenir del entramado de relaciones que conforma. Relaciones a la base de la ambivalencia que constituye el modo de ser de la vida: su apertura al mundo y sus posibilidades de creación se producen en tanto su propia existencia se pone en juego, mostrando su inevitable vulnerabilidad. De aquí se deriva que, para el ser vivo su existencia sea siempre un problema a resolver, evidenciando el carácter reflexivo de la vida. Jonas piensa esto a partir de un esquema dialéctico donde la oposición entre libertad y necesidad se resuelve en la posibilidad de trascendencia de la vida. En cambio, a partir de la teoría de la individuación de Simondon se evitan los esquemas dialécticos para pensar en términos de sistemas de individuación, cuya ontogénesis está marcada por la carga preindividual que presenta el individuo y lo mantiene en un estado metaestable, posibilitando el surgimiento de nuevas formas y funciones, pero que no se consume en el proceso, sino que se estructura y amplifica. Así, la negatividad inmanente de los sistemas se vuelve el principio explicativo de sus posibilidades de cambio. En este sentido, en vez de interpretar al ser vivo en medio de la tensión entre ser y no-ser, como hace Jonas, Simondon le otorga el carácter de ser a la relación y, al organismo, una determinada configuración de relaciones que establecen un dominio transductivo entre una interioridad y una exterioridad. Si comparamos la perspectiva de ambos autores, la teoría de la individuación le permite a Simondon insertar lo viviente dentro de un marco teórico más amplio que el establecido por Jonas, ofreciendo una alternativa a los esquemas dualistas. Por otro lado, la comparación entre el

concepto de libertad jonasiana y el de ser preindividual simondoniano, resalta las implicaciones que éste último puede tener no sólo en el plano ontológico, sino también en el ético y político.

A lo largo de este artículo desarrollé cómo el carácter problemático de los seres vivos ofrece una respuesta a la diferencia que presentan respecto de los no-vivos, al resaltar el carácter único de la reflexividad del devenir de los organismos vivientes. En este sentido, los sentimientos para Jonas y la afectividad en Simondon son la clave para cómo esta reflexividad integra el mundo perceptivo y los marcos de acción que constituyen las tendencias que guiarán la vida del animal. Al mismo tiempo, abren la posibilidad de ampliar el mundo de los significados y las relaciones conflictivas que traen consigo. Finalmente, el carácter problemático del modo de ser del viviente tiene como correlato su finitud, volviendo a la muerte la contracara ineludible de la propia vida. Sin embargo, de acuerdo con Simondon, el estado metaestable no se reduce a la instancia de existencia individual, sino que se reconfigura en el plano transindividual logrando la permanencia del mismo a lo largo de las generaciones, lo cual también implica la continuidad de una problemática a una escala superior. El aspecto ético de la pregunta por la vida conduce a cuestionar nuestro modo de vida actual y su compatibilidad con el conjunto de los existentes con los que estamos en unión transductiva. La posibilidad de una vida compatible consigo misma se abre en tanto estamos expuestos a la metaestabilidad que constituye nuestras posibilidades de devenir otros, pero también mantiene indeterminado un futuro que no tenemos asegurado y se configurará mediante nuestras acciones colectivas. Termino con una cita de Simondon: “el individuo puede vivir el problema, pero solo puede elucidarlo resolviéndolo” (2015: 440). Quizás esta máxima sea tanto una clave hermenéutica, como un principio orientador de la praxis social y política que atraviesa el plano de lo individual y alcanza su máxima importancia en el campo de lo colectivo.

BIBLIOGRAFÍA

- Ansell Pearson, Keith (1999), *Germinal Life*, Londres, Routledge.
- Barbaras, Renaud (2003), *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, París, Vrin.
- Barthelemy, Jean-Hugues (2005), *Penser l'individuation. Simondon et La Philosophie de La Nature*, París, L'Harmattan.

- Canguilhem, Georges (1971), *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Combes, Muriel (2017), *Simondon: una filosofía de la transindividual*, Buenos Aires, Cactus.
- Deleuze, Gilles (2004), *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*, Nueva York, Semiotext(e).
- Guchet, Xavier (2010), *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, París, Presses Universitaires de France.
- Heidegger, Martin (1997), *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Heredia, Juan Manuel (2019), “Sobre la lectura y conceptualización simondoniana de la cibernética”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, núm. 56, enero-junio, pp. 273-310.
- Heredia, Juan Manuel (2012), “Los conceptos de afectividad y emoción en la filosofía de Gilbert Simondon”, *Revista de Humanidades*, núm. 26, julio-diciembre, pp. 51-75.
- Hutchins, Barnaby (2016), “Descartes and the dissolution of life”, *Southern Journal of Philosophy*, vol. 54, núm. 2, pp. 155-173.
- Jonas, Hans (2000), *El principio vida*, Madrid, Trotta.
- Jonas, Hans (1995), *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder.
- Lindberg, Susanna (2005), “Hans Jonas’ theory of life in the face of responsibility”, *Phänomenologische Forschungen*, pp. 175-192.
- Nicholson, Daniel y Richard Gawne (2015), “Neither logical empiricism nor vitalism, but organicism: What the philosophy of biology was”, *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. 37, núm. 4, pp. 345-381.
- Simondon, Gilbert (2015), *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Cactus.

- Simondon, Gilbert (2010), "The limits of human progress: A critical study", *Cult Polit*, vol. 6, núm. 2, pp. 229-236.
- Simondon, Gilbert (2007), *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires, Cactus.
- Voss, Daniela (2018), "Simondon on the notion of the problem", *Angelaki*, vol. 23, núm. 2, pp. 94-112.
- Wolfe, Charles T. (1981), "The return of vitalism: Canguilhem and french bio-philosophy in the 1960s", *Molecules*, vol. 2, pp. 1-23.

MAXIMILIANO S. BECKEL: Licenciado en Ciencias Biológicas por la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, Universidad de Buenos Aires (UBA) (2015). Actualmente realiza el doctorado en Ciencias Biológicas con una beca otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el área de Biología de Sistemas y Bioinformática. Estudios en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras-UBA. Allí llevo a cabo un proyecto de adscripción en la cátedra de Ética, relacionado con filosofía de la biología y ética de las ciencias.

D. R. © Maximiliano S. Beckel, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

THE 'METHOD OF SUPERPOSITION' IN EUCLID

JOSÉ SEOANE

ORCID.ORG/0000-0002-9571-31

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA, URUGUAY

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

seoanejose2010@gmail.com

Abstract: *The 'method of superposition' is described through the singular use of the diagram, but it is appropriate to study the latter in the context of visual-linguistic cooperation, that is, in the framework of inferentially relevant expressive heterogeneity, characteristic of Euclidean proof. The purpose of this paper is then to examine the 'method of superposition' in detail, in particular, its argumentative strategy, doing justice to such heterogeneous modality. This examination identifies two salient features: a) an original inferential use of the diagram (systematically counterbalanced by the linguistic contribution), and b) a precise awareness of the deductive limits of such an association.*

KEYWORDS: PROOF; DEMONSTRATIVE PATTERNS; INFERENCE HETEROGENEITY; GEOMETRY; DIAGRAMS

RECEPTION: 07/10/2021

ACCEPTANCE: 11/05/2022

EL 'MÉTODO DE SUPERPOSICIÓN' EN EUCLIDES

JOSÉ SEOANE

ORCID.ORG/000-0002-9571-31

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA, URUGUAY

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

seoanejose2010@gmail.com

Resumen: Se describe el 'método de superposición' a través del uso singular del diagrama, pero corresponde estudiar este último en el contexto de la cooperación visual-lingüística, es decir, en el marco de la heterogeneidad expresiva inferencialmente relevante, característica de la demostración euclidiana. El propósito de este artículo es entonces examinar aquel método en detalle, en particular, su trama argumentativa, haciendo justicia a esa modalidad heterogénea o mixta. Dicho examen identifica dos rasgos sobresalientes: a) un uso inferencial original del diagrama (sistemáticamente *contrabalanceado* por la contribución lingüística), y b) una conciencia precisa de los límites deductivos de tal asociación.

PALABRAS CLAVE: DEMOSTRACIÓN; PATRONES DEMOSTRATIVOS; HETEROGENEIDAD INFERENCIAL;
GEOMETRÍA; DIAGRAMAS

RECIBIDO: 07/10/2021

ACEPTADO: 11/05/2022

En el contexto de la demostración geométrica tradicional basada en diagramas, el ‘método de superposición’ es perfectamente identificado.¹ En general, se describe a través del uso singular de la figura o el diagrama. Así lo hace Robin Hartshorne, destacando su ajenidad a la estructura proposicional del sistema euclidiano y la peculiar operación diagramática que supone:

Hay otra situación en la que Euclides usa un método que no es explícitamente autorizado por sus axiomas. Nada en los Postulados o las Nociones Comunes dice que podemos tomar una figura y moverla a otra posición. A esto lo llamamos el *método de superposición*. (Hartshorne, 2000: 33)

Heath subraya el movimiento, es decir, la específica y característica movilización de la figura asociada al método: “La fraseología de las proposiciones, por ejemplo I.4 y I.8, en las que Euclides emplea el método indicado, no deja lugar a dudas de que consideraba una figura como realmente movida y colocada sobre la otra” (1908: 225). Luego de ilustrar su énfasis evocando la demostración del teorema I.4 de los *Elementos*, agrega:

Al mismo tiempo, está claro que a Euclides no le gusta el método y lo evita siempre que puede, por ejemplo, en I.26, donde prueba la igualdad de dos triángulos que tienen dos ángulos respectivamente iguales a dos ángulos del otro y un lado de uno igual al lado correspondiente del otro. (Heath, 1908: 225)

Este autor señala que tal renuencia euclidiana no encuentra respaldo en objeciones explícitas planteadas por los “geómetras antiguos” (Heath, 1908: 225); siguiendo esta idea, Paolo Mancosu advierte que no se encuentran críticas a la legitimidad del método hasta mediados del siglo XVI. Sus comentarios en relación con las objeciones de Peletier y Candalla parecen ubicar la disconformidad de estos en la singular intervención diagramática, en especial, en la apelación al “movimiento”; un punto principal consiste en el cuestionamiento a su carácter más “mecánico” que propiamente “geométrico” (Mancosu, 1996: 28 y ss.). Algunas de las defensas ante tales críticas, referidas por Mancosu, parecen centrarse en

1 Por ejemplo, Heath (1908: 225) refiere a su uso por parte de Euclides.

vindicar el carácter “intelectual” y no “mecánico” de la superposición. Así cita este autor el siguiente pasaje de Clavius (respondiendo a Peletier):

Puesto que él no parece haber entendido de manera satisfactoria cómo los geómetras usan esa superposición. Porque no quieren que esa superposición se realice en la realidad (pues eso sería algo mecánico), sino sólo en el pensamiento y en la mente, que es tarea de la razón y del intelecto. (Mancosu, 1996: 30)

En consecuencia, tanto quienes atacan el método de superposición, como quienes lo defienden, parecen concentrarse en la contribución diagramática: para objetarla o para vindicarla. Ese énfasis se encuentra plenamente justificado. Pero ¿cuál es precisamente el papel del diagrama en dicho método? Asumiré que el estilo deductivo euclidiano apela (desde el punto de vista expresivo) a la conjunción de los componentes visual y verbal, resultando relevante tal formato comunicacional, desde el punto de vista inferencial. El diagrama representa así (actuando de manera cooperativa con el lenguaje) un recurso protagónico de la demostración. Luego debe estudiarse su contribución no insularmente, sino en interacción con su contrapartida textual o lingüística. El propósito de esta nota es, prestando especial atención a tal pertinente heterogeneidad, examinar en detalle el método de superposición. Desde esta perspectiva, al estudiar cómo Euclides emplea tal método (en I.4, I.8 y III.24) sobresalen dos rasgos: a) un uso inferencialmente original y preeminente del diagrama “contrabalanceado” por la contribución lingüística, y b) una conciencia precisa de los límites deductivos de esta articulación y su mitigación (sistemática) por el recurso a una estrategia demostrativa complementaria, a saber, la reducción al absurdo. El advertir estos rasgos quizá permita en el futuro elaborar (bajo una nueva luz) una respuesta a la cuestión de la solidez de dicho método que haga justicia a la práctica euclidiana.

El itinerario expositivo es el siguiente. En los apartados 1, 2 y 3 se reproducen y estudian, respectivamente, I.4, I.8 y III.24 —únicos ejemplos (como es conocido) de uso del método por parte de Euclides en *Elementos*—. Este examen comparativo arroja como resultado la identificación de una estrategia inferencial heterogénea compartida y definida. En el apartado 4 se razona tal método atendiendo a su dimensión constructiva y, en especial, a la articulación de esta con la Noción Común 4 (NC4). Finalmente, el último apartado sugiere un problema: comprender la robustez normativa del método en términos de la

práctica euclidiana. La respuesta quizá podría surgir de esta descripción atenta a su sofisticado equilibrio expresivo e inferencial.

1

Probablemente la lectora, el lector posea una intuición razonablemente precisa de aquello que se quiere captar a través de la noción de “heterogeneidad inferencial”, en el contexto de la demostración basada en diagramas.² No obstante, una aproximación más precisa a dicho concepto resultará beneficiosa para los exámenes siguientes. Por “heterogeneidad expresiva” se entiende la concurrencia de medios expresivos visuales y lingüísticos a los fines comunicacionales. En el contexto específico de la demostración matemática, tal heterogeneidad puede constituirse en un recurso esencial desde el punto de vista deductivo, en tales casos, se habla de “heterogeneidad inferencial”.³ Nótese que, consecuentemente, tal predicado no debiera aplicarse (en forma aislada) ni a la expresión de la demostración, ni a su estructura.⁴ El foco correspondería que se centrara en la articulación o el vínculo. Desde este ángulo, la comprensión de la demostración (*qua* inferencia) auspicia una atención decidida a la inteligencia de aquellos planos. Así, al análisis de grano fino estructural (reconocido desde siempre como valioso en términos epistémicos), se agrega ahora el discernimiento de la trama expresiva, vindicada

2 Las expresiones “basado en diagramas”, “diagramático”, “que apela o usa figuras” y similares, aplicadas a raciocinios o demostraciones, se usarán aquí como equivalentes; esta salvedad se establece para evitar confusiones, pues en algún caso no se entienden así en la literatura. Para Danielle Macbeth (2010: 250 y ss.) el razonamiento euclidiano, en particular, es “diagramático” más que “basado en diagramas”.

3 La introducción del contraste entre heterogeneidad expresiva e inferencial se encuentra en Seoane (2016); la caracterización de esta última noción sigue de cerca lo expuesto en Seoane (2021).

4 Diversos autores (con diferente terminología) han llamado la atención acerca del contraste entre estructura y expresión de una demostración. Por ejemplo, Oswaldo Chateaubriand escribe: “O bien se dice que las secuencias lingüísticas usadas en la comunicación de las demostraciones son las demostraciones, o bien se dice que *describen* demostraciones, o *indican* demostraciones, o *comunican* demostraciones” (2005: 284). Marcus Giaquinto, en un sentido análogo, observa: “Debemos distinguir entre una demostración y una presentación de una demostración” (2008: 24).

como relevante en términos cognitivos. En particular, fenómenos como la interacción gráfico-verbal reclaman aquí una atención cuidadosa. Sin embargo, esta atención a la dimensión comunicativa o mediática no desdibuja la preocupación bidimensional central: la articulación expresión/estructura. El examen de las demostraciones específicas que siguen refleja esta sensibilidad metodológica.

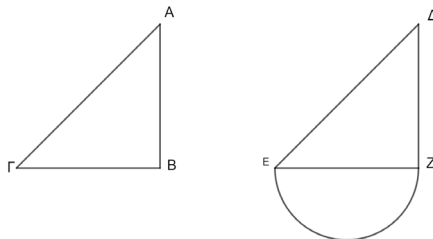
A continuación, reproduciré la demostración de I.4 y discutiré la aplicación del método de superposición con cierto detalle. El teorema en cuestión dice:⁵

Si dos triángulos tienen dos lados del uno iguales a dos lados del otro y tienen iguales los ángulos comprendidos por las rectas iguales, tendrán también las respectivas bases iguales, y un triángulo será igual al otro, y los ángulos restantes, a saber: los subtendidos por lados iguales, serán también iguales respectivamente.

La demostración es como sigue:

Sean $AB\Gamma$, ΔEZ , dos triángulos que tienen los dos lados AB , $A\Gamma$ iguales a ΔE , ΔZ , respectivamente, es decir AB a ΔE y $A\Gamma$ a ΔZ , y el ángulo BAG igual al ángulo $E\Delta Z$.

Digo que también la base $B\Gamma$ es igual a la base EZ y que el triángulo $AB\Gamma$ será igual al triángulo ΔEZ y los ángulos restantes, subtendidos por los lados iguales, serán también iguales respectivamente, es decir, el (ángulo) $AB\Gamma$ (igual) al (ángulo) ΔEZ , y el (ángulo) $A\Gamma B$ (igual) al (ángulo) $\Delta Z E$.



5 En general, se reproduce la traducción de María Luisa Puertas Castaños tal como aparece en Euclides, 1991. Se ha consultado así mismo la clásica traducción de Heath, 1908.

Pues si se aplica el triángulo $AB\Gamma$ al triángulo ΔEZ y el punto A se coloca sobre el punto Δ y la recta AB sobre la recta ΔE , coincidirá también el punto B sobre el punto E por ser igual AB a ΔE ; al coincidir también AB con ΔE , la recta $A\Gamma$ coincidirá también con ΔZ por ser igual el ángulo BAG al $E\Delta Z$; de modo que también el punto Γ coincidirá con el punto Z por ser igual a su vez $A\Gamma$ a ΔZ . Pero también el punto B había coincidido con el punto E ; de modo que la base $B\Gamma$ coincidirá con la base EZ [pues si habiendo coincidido el punto B con el punto E y el punto Γ con el punto Z , no coincide la base $B\Gamma$ con la base EZ , dos rectas encerrarán un espacio; lo cual es imposible. Por tanto, coincidirá la base $B\Gamma$ con la base EZ] y será igual a ella [NC4]; de modo que también el triángulo entero $AB\Gamma$ coincidirá con el triángulo entero ΔEZ y será igual a él, y los ángulos restantes coincidirán con los ángulos restantes y serán iguales a ellos, el (ángulo) $AB\Gamma$ al (ángulo) ΔEZ y el (ángulo) $A\Gamma B$ al (ángulo) ΔZE .

Por consiguiente, si dos triángulos tienen dos lados del uno iguales a dos lados del otro y tienen iguales los ángulos comprendidos por las rectas iguales, tendrán también las respectivas bases iguales y un triángulo será igual al otro, y los ángulos restantes, a saber: los subtendidos por lados iguales, serán también iguales, respectivamente. (Que es lo que había que demostrar.)

En el análisis de la prueba se distinguen cuatro etapas o momentos. El primero se caracteriza por la peculiaridad del entramado heterogéneo, donde el diagrama es manipulado en forma abstracta, a los efectos de respaldar las primeras aserciones de coincidencia. La descripción de la acción de superponer o aplicar el triángulo $AB\Gamma$ al triángulo ΔEZ , el punto A sobre el punto Δ y la recta AB sobre la recta ΔE apela a una suerte de dinámica diagramática. Por supuesto, esta expresión es una metáfora, pero permite captar bien dos ideas fundamentales: el recurso descripto (en forma heterogénea) refiere a la manipulación diagramática (no al diagrama estático), y la dinámica ocurre (desde un punto de vista fenomenológico) no en el plano físico, sino mental o abstracto. En ella, el protagonismo de la figura resulta notorio, pero el papel del texto (que introduce la dinámica y sus alcances precisos) deviene así mismo esencial. Esta articulación texto-diagrama forma parte de la originalidad expresiva de esta modalidad heterogénea; los diagramas correspondientes a ambos triángulos no son explotados inferencialmente apelando a propiedades de su presentación “estática” (como, por ejemplo, cuando se usa el diagrama para respaldar la aserción de que una figura es parte de otra),

sino para apoyar a la operación mental de “traslación” o “aplicación” de uno sobre el otro, es decir, a cierta “dinámica” abstracta que obra cooperativamente desde el texto. En este primer momento, al diagrama le corresponde un cierto trabajo inferencial particular (por supuesto, no en solitario): legitimar la coincidencia de A sobre el punto Δ y la recta AB sobre la recta ΔE . Su aporte consiste en la especificación precisa del significado secuenciado (vía lingüística) del “hacer coincidir” general; tal especificación es suficientemente informativa como para permitir el desarrollo adecuado de la trama demostrativa en este estilo comunicacional. El diagrama colabora así en la delimitación de una posibilidad específica, de un movimiento particular de la figura en cuestión. Podría describirse con mayor detalle el papel del diagrama (reparando en el carácter condicional del aserto euclideo) más que justificando (al modo tradicional, un paso), legitimando o respaldando de manera informativa una posibilidad, a los efectos de explotarla inferencialmente.⁶ Imagínese la lectora o el lector la comprensión de la prueba en ausencia de los diagramas, sin interacción heterogénea.

En seguida, se abre una segunda etapa, donde la trama demostrativa combina lo que aquí denominamos “premisas de coincidencia” y “premisas de igualdad”, con el fin de respaldar aserciones de coincidencia. Esta estrategia demanda, en la justificación de la coincidencia, un respaldo que excede el recurso diagramático: las premisas de igualdad involucradas no se pueden justificar por esa vía. Estudiemos tal estrategia en detalle. Para respaldar la coincidencia del punto B con el E no es suficiente apelar al diagrama: se requiere una “premisa de igualdad”. Así, en la trama demostrativa euclidiana, tal coincidencia resultará de las relaciones que respalda la operación diagramática más la igualdad de AB y ΔE . La igualdad de los segmentos (fundada lingüísticamente) más las “premisas de coincidencia” (fundadas en el diagrama) permiten respaldar (de manera heterogénea) la conclusión de la coincidencia del punto B con el E. Visto desde otro ángulo: tampoco la

6 Agradezco al arbitraje anónimo una muy aguda observación: ¿no debería el diagrama colaborar más en la justificación del condicional correspondiente, que en la del antecedente? La respuesta es sí. El punto es que tal aporte se hace a través de la especificación inferencialmente relevante de una posibilidad lingüística ya establecida. Esto puede expresarse como una labor de respaldo o legitimación del antecedente (por cierto, *qua* posibilidad) por parte del diagrama, suficiente para permitir respaldar el condicional.

premisa de igualdad sola permite alcanzar la conclusión de coincidencia; conviene retener este aspecto. La combinación de recursos gráficos y lingüísticos otorga al método de superposición una regimentación que el acento exclusivo en su originalidad visual no permite apreciar con facilidad.

Un esquema cooperativo semejante se repite en la demostración de la coincidencia de las rectas AG y ΔZ . La premisa de coincidencia será, en este caso, la coincidencia de AB con ΔE —información extraída de la operación diagramática—. La premisa de igualdad resulta aquí la igualdad de los ángulos BAG y $E\Delta Z$ —información, obviamente, extraída del texto—. Es decir, ni la premisa de coincidencia, ni la de igualdad por sí solas permiten la conclusión.

Repárese ahora en la tercera instancia del esquema, la conclusión: el punto Γ coincidirá con el Z . La justificación se conforma con la premisa de coincidencia (AG coincide con ΔZ) más la premisa de igualdad (AG es igual a ΔZ). Advierta, la lectora/el lector, que siguiendo el texto, no basta la coincidencia de AG con AZ para mostrar la coincidencia de los puntos, por ello interviene la premisa de igualdad, asimismo tampoco es suficiente la premisa de igualdad, para el éxito inferencial se requiere la premisa de coincidencia (previamente demostrada).

Se puede aislar ahora la estrategia común al “bloque” compuesto por estos tres procesos argumentales. Examinados desde el punto de vista puramente expresivo, resalta la movilización de recursos heterogéneos. Si se los examina desde el punto de vista argumentativo, tal heterogeneidad expresiva se revela elocuentemente inferencial. El punto de arriba: conclusión de coincidencia. ¿Cuáles son sus premisas? Premisa(s) de coincidencia (cuyo respaldo involucra el diagrama) + premisa de igualdad (de justificación textual).

Ahora ingresamos en una tercera etapa, cuya característica fundamental consiste en apelar a la estrategia del absurdo, exhibiendo la limitación de las premisas de coincidencia (por sí solas) para respaldar la aserción de coincidencia requerida. Llegados a este punto de la trama demostrativa euclidiana, aparece una novedad interesante: se ha probado que coinciden los puntos B y E , así como Γ y Z , es decir, dos premisas de coincidencia. Se trata de demostrar la conclusión siguiente: $B\Gamma$ coincide con EZ . Si se aplica el esquema característico del bloque inmediatamente anterior, se enfrenta un problema: falta la premisa de igualdad. Por supuesto, si se supiera que $B\Gamma$ y EZ son iguales, la dificultad estaría solucionada: una estrategia análoga a las anteriores permitiría arribar a la conclusión deseada de coincidencia. Pero no es el caso. ¿Cómo sortear esta limitación? La interpolación

ofrece la respuesta: una argumentación por el absurdo.⁷ A partir de asumir que no coinciden, se desemboca en el absurdo que representa el diagrama, a saber: que “dos rectas encierren un espacio”. Independientemente de la fuente que permite aseverar esta imposibilidad, el tránsito discursivo explícito desde la suposición a esta última cláusula se apoya de manera inequívoca en la información diagramática (aunque de nuevo tampoco en forma exclusiva). Esta argumentación permitiría afirmar luego la coincidencia entre $B\Gamma$ y EZ . Se cierra así este tercer tramo de la demostración, que apela significativamente a la reducción al absurdo.

La cuarta y última etapa se define por el protagonismo de $NC4$: la noción común legitima el pasaje directo de la aserción de coincidencia a la de igualdad. En primer término, dada la coincidencia entre $B\Gamma$ y EZ , vía $NC4$, se llega al primer resultado del teorema: que las “respectivas bases” son iguales. Adviértase que se tiene la coincidencia de los triángulos y aplicando $NC4$, se obtiene que son iguales; y la coincidencia de los ángulos, y aplicando $NC4$, se llega a la igualdad de los mismos.

2

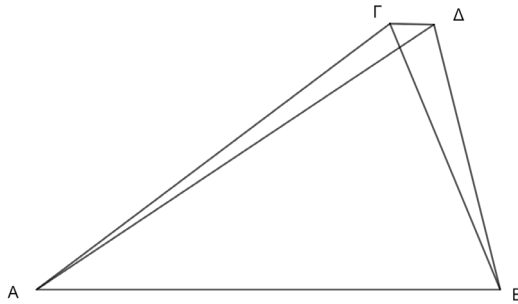
Antes de analizar el segundo ejemplo, revisaré la demostración de I.7, pues su resultado posee un papel decisivo en la prueba de I.8 y el tipo de control argumental que exhibe (apelando en forma decisiva a la extracción de información co-exacta del diagrama) permite apreciar mejor los mecanismos de control en obra.

El teorema I.7 afirma

No se podrán levantar sobre la misma recta otras dos rectas iguales respectivamente a dos rectas dadas, de modo que se encuentren en dos puntos distintos por el mismo lado y con los mismos extremos que las rectas dadas.

La demostración parte de la suposición de la negación de lo que se pretende demostrar. Es decir, sería posible levantar las dos rectas $A\Delta$ y ΔB iguales respectivamente a las rectas $A\Gamma$, ΓB que se encuentren en Γ y Δ distintos, por el mismo lado. Así ΓA será igual a ΔA y ΓB igual a ΔB y se traza $\Gamma\Delta$:

⁷ La justificación de considerar dicho texto como interpolación puede leerse, por ejemplo, en Heath (1908: 249).



Como $A\Gamma$ es igual a ΔA , $A\Gamma\Delta$ es igual a $A\Delta\Gamma$ (son ángulos de la base de un triángulo isósceles) pero, como informa el diagrama, $\Delta\Gamma B$ está incluido en $A\Gamma\Delta$ y, dado que este último ángulo es igual a $A\Delta\Gamma$, $A\Delta\Gamma$ es mayor que $\Delta\Gamma B$. Luego $\Gamma\Delta B$ es mayor, como informa el diagrama, $A\Delta\Gamma$ y, dado que $A\Delta\Gamma$ es mayor que $\Delta\Gamma B$, por lo tanto, $\Gamma\Delta B$ es mayor que $\Delta\Gamma B$. Pero como ΓB y ΔB son iguales, $\Delta\Gamma B$ y $\Gamma\Delta B$ son iguales (nuevamente por I.5). Pero entonces se tiene que $\Gamma\Delta B$ y $\Delta\Gamma B$ son iguales y $\Gamma\Delta B$ es mayor que $\Delta\Gamma B$, lo cual es absurdo. Por lo que queda probado lo que se pretendía.

Se ha subrayado la contribución del diagrama a la economía heterogénea inferencial; se trata de la intensa explotación de las relaciones parte-todo, captadas en el diagrama —atribuciones con tal fundamento son, paradigmáticamente, aquellas que Kenneth Manders denomina “co-exactas”—. Se pide a la lectora, el lector que guarde esta observación para el momento de evaluar el tipo de control que gobierna el uso del método de superposición —dado el papel central que I.7 juega en la demostración de I.8.

Ahora sí, me concentraré en dicho teorema:

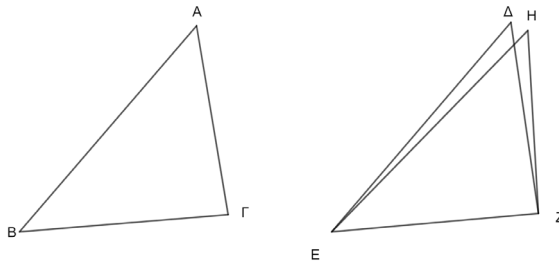
Si dos triángulos tienen dos lados del uno iguales respectivamente a dos lados del otro y tienen también iguales sus bases respectivas, también tendrán iguales los ángulos comprendidos por las rectas iguales.

La demostración es la siguiente:

Sean $AB\Gamma$, ΔEZ dos triángulos que tienen los dos lados AB , $A\Gamma$ iguales, respectivamente, a ΔE , ΔZ , (es decir) el lado AB al lado ΔE y el lado $A\Gamma$ al lado ΔZ ; y tengan también la base $B\Gamma$ igual a la base EZ .

Digo que el ángulo BAG es también igual al ángulo $E\Delta Z$.

Pues si se aplica el triángulo $AB\Gamma$ al triángulo ΔEZ y se pone el punto B sobre el punto E y la recta $B\Gamma$ sobre la recta EZ , coincidirá también el punto Γ con el punto Z por ser igual $B\Gamma$ a EZ ; y al coincidir $B\Gamma$ con EZ coincidirán también BA , ΓA con $E\Delta$, ΔZ .



Pues si coincide la base $B\Gamma$ con la base EZ y los lados BA , $A\Gamma$ no coinciden con los lados $E\Delta$, ΔZ sino que se desvían como EH , HZ , podrán ser construidas sobre una misma recta otras dos rectas iguales respectivamente a dos rectas dadas que se encuentren en puntos distintos por el mismo lado y con los mismos extremos. Pero no pueden construirse [I, 7]; por tanto, no es posible que, aplicada la base $B\Gamma$ a la base EZ , no coincidan los lados BA , $A\Gamma$ con los lados $E\Delta$, ΔZ . Luego coincidirán; de modo que también el ángulo BAG coincidirá con el ángulo $E\Delta Z$ y será igual a él.

Por consiguiente, si dos triángulos tienen dos lados del uno iguales respectivamente a dos lados del otro y tienen las bases respectivas iguales, también tendrán iguales los ángulos comprendidos por las rectas iguales. Q. E. D.⁸

8 Esta es la abreviación de “quod erat demonstrandum” que significa “que es lo que había que demostrar” y que cierra las demostraciones de los teoremas. Aparece en los casos en que reproduzco la demostración, no en aquellas oportunidades en que la parafraseo.

Quizá cause sorpresa la similitud estructural del comienzo de la demostración. Se trata de aplicar o hacer coincidir el triángulo $AB\Gamma$ con el ΔEZ , el punto B con el E y la recta $B\Gamma$ con la EZ, exactamente de forma análoga a la operación diagramática que caracteriza el comienzo de la demostración de I.4. Se podría agregar la misma observación que en I.4 acerca de la complicidad heterogénea: el respaldo diagramático al antecedente (por supuesto, no en solitario) supone especificar una posibilidad de aplicación de un triángulo sobre el otro, segmentado por la intervención lingüística, y, este es el punto más importante, de modo inferencialmente rico, para demostrar el condicional relevante, es decir, el primer bloque antes identificado. Nótese que pueden hacerse los mismos comentarios aquí respecto a los planos expresivo e inferencial que los antes efectuados.

Ahora el segundo bloque. Al igual que en I.4 la coincidencia de los puntos (Γ y Z, en este caso) no puede respaldarse exclusivamente por las premisas de coincidencia arriba identificadas; es necesaria una premisa de igualdad, a saber: $B\Gamma$ es igual a EZ. Conclusión: la coincidencia de Γ y Z. Premisa de coincidencia (entre segmentos) más premisa de igualdad (entre segmentos) permiten afirmar coincidencia (entre puntos). En el análisis de I.4 y I.8, el acento se ubica en el complemento o fortalecimiento de la premisa de coincidencia (de justificación esencialmente diagramática) por parte de la premisa de igualdad (de justificación lingüística) para resaltar el efecto de “control” o “balance” lingüístico sobre la contribución diagramática. Sin embargo, de modo análogo a lo señalado en I.4, también se llama la atención sobre otro aspecto de especial importancia: la insuficiencia de la premisa de igualdad para, por sí sola, arribar a la conclusión pretendida. Así culmina el segundo bloque.

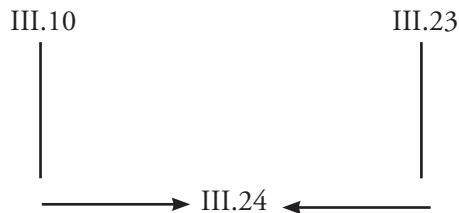
En la tercera etapa hay un punto desafiante: ¿cómo respaldar las dos aserciones de coincidencia requeridas? Para justificar la coincidencia de BA con $E\Delta$ y ΓA con ΔZ , puede conjeturarse una estrategia que apele a determinadas premisas de coincidencia e igualdad. Pero, obviamente, no se cuenta con esa información. De nuevo, la respuesta, ante la ausencia de premisas que puedan permitir el tránsito a las conclusiones de coincidencia, es estructuralmente la misma que en el caso de I.4: la reducción al absurdo. Aquí la hipótesis del absurdo es exactamente (podría decirse) la hipótesis de la demostración por absurdo de I.7. Se advertirá que la figura que retrata tal hipótesis en I.8 es la misma (salvo diferencias inesenciales) que sirve a la demostración de I.7. En pocas palabras: la demostración de I.7 (cuya prueba exhibe una manifiesta naturaleza heterogénea) resuelve la dificultad.

Un punto interesante a resaltar es la necesidad de asegurar la coincidencia (y la igualdad por NC4) de los “extremos” relevantes, a los efectos de aplicar I.7, y este trabajo lo hace prolijamente el método de superposición. Se puede concluir así la coincidencia de BA con EΔ y ΓA con ΔZ. Puesto que de manera respectiva coinciden estos lados, se pasa a la coincidencia de los ángulos correspondientes, es decir: BΑΓ y ΓΔZ. Este tránsito parece desmentir los desarrollos previos; una suerte de “memoria demostrativa” colabora en la comprensión del punto: la coincidencia de lados permite arribar de forma directa a la de los ángulos, pero este resultado se desencadena apoyándose en una premisa de igualdad provista lingüísticamente (la de las bases de los triángulos en cuestión).

En la cuarta etapa, ya que coinciden los ángulos, se pasa vía NC4 a la igualdad correspondiente, es decir: el ángulo BΑΓ es igual al ΓΔZ. La aplicación de NC4 no aparece explícita en el texto de Euclides, pero esto es frecuente. Así, la demostración de I.8 (al igual que la de I.4) observa la secuencia de las cuatro etapas examinadas.

3

Conforme se avanza en la lectura de los *Elementos*, las demostraciones suelen sustentarse en una arquitectura sofisticada de resultados previos; un análisis como el presentado aquí no obliga a una reconstrucción exhaustiva de tal red, pero se beneficia de examinar los nodos esenciales. En este sentido, parece razonable retratar algunos de los apoyos fundamentales que sostienen la demostración del teorema III.24 (en particular, la reducción al absurdo que alberga) vía el diagrama siguiente:



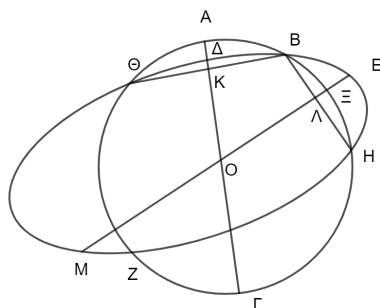
Por supuesto, no se trata de captar la *totalidad* de la red, por ejemplo, ella incluye III.5, pues juegan un papel protagónico en la prueba de III.10, así como

I.16, esencial en la demostración por absurdo que permite probar III.23. No obstante, una revisión rápida de las demostraciones de III.10 y III.23 permite apreciar el tipo de control que *balancea* (al igual que en los casos estelares discutidos en los apartados 1 y 2) la apelación diagramática.

El teorema III.10 expresa:

Un círculo no corta a otro círculo en más de dos puntos.

Su demostración incluye la figura siguiente:

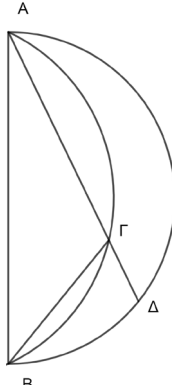


La prueba es por absurdo. Sean $AB\Gamma$ y ΔEZ los círculos en cuestión; supóngase los puntos B, H, Z, Θ son aquellos en que se cortan tales círculos. Usando el Porisma de III.1, ya que en $AB\Gamma$ la recta $A\Gamma$ divide en partes iguales la recta $B\Theta$ formando ángulos rectos, el centro de $AB\Gamma$ está en $A\Gamma$. Como en el mismo círculo, la recta $N\Xi$ divide en partes iguales la recta BH formando ángulos rectos, por el Porisma de III.1, el centro de $AB\Gamma$ está en $N\Xi$. Luego tal centro está en $N\Xi$ y en $A\Gamma$, es decir, es O. De igual modo, se demuestra que O es el centro de ΔEZ . Así se tendría que el mismo punto (O) es el centro de los dos círculos que se cortan. Pero esto es absurdo, por III.5.

Esta demostración es inferencialmente heterogénea y, en consecuencia, tal será la naturaleza del control que impondrá, así como respeta el diagrama (en la dinámica referida) la *división del trabajo* propuesta por Manders. Observaciones semejantes pueden formularse sobre III.23. Tal teorema afirma que:

Sobre la misma recta no se podrán construir dos segmentos circulares semejantes y desiguales en el mismo lado.

Su demostración incluye la figura siguiente:

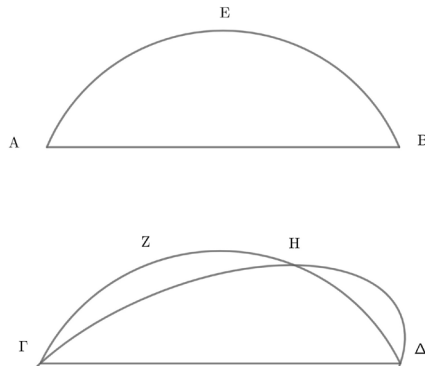


De nuevo, la demostración es por absurdo. Si fuera posible, sean los segmentos circulares semejantes y desiguales $A\Gamma B$ y $A\Delta B$ construidos sobre la recta AB . Como $A\Gamma B$ y $A\Delta B$ son semejantes, por definición, admiten ángulos iguales. Luego los ángulos $A\Gamma B$ y $A\Delta B$ serán iguales, es decir, el ángulo externo será igual al interno, pero esto es absurdo por I.16.

Finalmente, el teorema III.24 afirma que:

Los segmentos circulares semejantes que están sobre rectas iguales son iguales entre sí.

La demostración es la siguiente:



Estén, pues, sobre las rectas iguales AB , $\Gamma\Delta$ los segmentos circulares semejantes AEB , $\Gamma Z\Delta$.

Digo que el segmento AEB es igual al segmento $\Gamma Z\Delta$.

Pues si se aplica el segmento AEB al (segmento) $\Gamma Z\Delta$ y se pone el punto A sobre el punto Γ y la recta AB sobre la (recta) $\Gamma\Delta$, el punto B coincidirá también con el punto Δ por ser igual AB a $\Gamma\Delta$; y habiendo coincidido AB con $\Gamma\Delta$ coincidirá también el segmento AEB con el (segmento) $\Gamma Z\Delta$. Porque si la recta AB coincide con la (recta) $\Gamma\Delta$ pero el segmento AEB no coincide con el (segmento) $\Gamma Z\Delta$, o bien caerá dentro de él o fuera; o se desviará como el (segmento) $\Gamma H\Delta$, y un círculo cortará a otro círculo en más de dos puntos: lo cual es imposible [III, 10]. Por tanto, no es posible que coincidiendo la recta AB con la recta $\Gamma\Delta$ no coincida también el segmento AEB con el segmento $\Gamma Z\Delta$; luego coincidirá con él y será igual a él.

Por consiguiente, segmentos circulares semejantes que están sobre rectas iguales son iguales entre sí. Q. E. D.

Al igual que en los dos casos examinados, el punto de partida consiste en respaldar diagramáticamente las premisas de coincidencia, a saber: aplicar o hacer coincidir el segmento AEB con el $\Gamma Z\Delta$, el punto A con el Γ y la recta AB con $\Gamma\Delta$. Al igual que en los casos de I.4 y I.8 podría catalogarse el aporte diagramático (en la cooperación heterogénea) como contribuyendo a especificar, de modo inferencialmente relevante, una posibilidad particular de la superposición como operación abstracta, capaz de respaldar el condicional relevante (primera etapa). La conclusión que afirma la coincidencia de B con Δ , como en los casos anteriores, requiere sumar a las premisas de coincidencia, la de igualdad: en este caso, AB es igual a $\Gamma\Delta$. Así mismo: ni premisas de coincidencia, ni premisa de igualdad, aisladamente, permiten resolver el desafío. Ésta es la segunda etapa. De nuevo, para demostrar la coincidencia del segmento AEB con el $\Gamma Z\Delta$, no basta la coincidencia de AB con $\Gamma\Delta$ ni la igualdad es suficiente. El problema es solucionado con el mismo expediente, a saber: demostración por reducción al absurdo. Si no coincidieran los segmentos, AEB caerá dentro o fuera de $\Gamma Z\Delta$ o *se desviará* como el segmento $\Gamma H\Delta$.⁹

Las dos primeras alternativas son eliminadas por III.23 y la tercera por III.10. Esta división establecida por Heath precisa cómo opera la refutación de

9 Revlel Netz (1999: 189 y ss) llama la atención sobre apelar al diagrama en relación con la definición del espacio lógico.

las consecuencias de la hipótesis del absurdo; en el texto de la demostración, se introdujeron dos modificaciones al original, siguiendo a este autor, para beneficiar la comprensión del desarrollo de la prueba. Dado este formato de la reducción al absurdo y el papel protagónico de III.10 y III.23, las observaciones destinadas a sus respectivas pruebas permiten apreciar con claridad meridiana cómo nuevamente la apelación a aquella estrategia demostrativa cumple un papel análogo a los casos anteriores. Como se me ha sugerido, existe una suerte de *in crescendo* en la complejidad de las demostraciones por el absurdo movilizadas en cada caso de la aplicación del método, pero este rasgo no altera la identidad de la función cumplida. En todos los casos, aquella estrategia funciona como el *balance* imprescindible para lograr la *conclusión de coincidencia*.

Debido a que las tres alternativas son absurdas, la demostración culmina afirmando la coincidencia de los segmentos circulares semejantes (tercera etapa). Finalmente, sólo resta la aplicación de NC4 a aquella premisa de coincidencia para obtener la igualdad requerida por el teorema: AEB es igual a $\Gamma Z\Delta$ (cuarta etapa).

4

Una observación relevante acerca del método de superposición en Euclides es que quizá pueda interpretarse desde dos perspectivas distintas (aunque fuertemente relacionadas).¹⁰ Como se ha hecho aquí, desde un ángulo *inferencial*, procurando discernir cómo contribuye singularmente a la economía deductiva de la demostración euclidiana. Más concretamente: cómo opera en términos inferenciales. Pero también resulta relevante examinarlo desde otro ángulo: cómo opera en términos constructivos. En este accionar *constructivo*, quizá podría aproximarse a un tipo o modalidad de recurso protagónico en la dinámica euclidiana, a saber: los postulados. En particular, permitiendo una operación diagramática análoga a las que habilitan los tres primeros postulados. Estos afirman:

1. Postúlese el trazar una línea recta desde un punto cualquiera hasta un punto cualquiera.
2. Y el prolongar continuamente una recta finita en línea recta.

¹⁰ Debo esta aguda observación a una evaluación anónima.

3. Y el describir un círculo con cualquier centro y distancia.

En un sentido muy natural, el recurso a la superposición habilita operaciones diagramáticas tales como aplicar o superponer una figura sobre otra. Esta contribución constructiva aparece como característica definitoria de los postulados. Proclo escribe:

Sin embargo, así como un problema difiere de un teorema, un postulado difiere de un axioma, aunque ambos no estén demostrados; uno se asume porque es fácil de construir, el otro se acepta porque es fácil de conocer. Ésta es la base sobre la cual Geminus distingue postulado de axioma. (Proclus, 1970: 142)

No obstante, la licencia que este supuesto postulado (implícito) autorizaría exhibe una notoria peculiaridad si se lo compara con los antes citados: la construcción diagramática envuelta en el método de superposición no ocurre en forma gráficamente explícita, es decir, no existe ningún esfuerzo expresivo gráfico por captar ni el resultado, ni el proceso de superposición. Dadas las dos figuras, la intervención lingüística es la responsable de promover la operación de superposición. Aunque no es comunicada a través de una modificación gráfica del diagrama, su contenido obviamente es visual. Como se dijo antes, se trata de una operación abstracta o mental. Pero más relevante, aquella licencia exhibe otra singularidad: como su estudio detallado revela, su implementación entreteje en forma original las dos dinámicas (constructiva e inferencial), haciendo difícil predicar la *facilidad* (referida por Proclo) de la aludida construcción. Dicho en forma directa: la coincidencia es laboriosamente establecida.

La consecuencia sobresaliente de introducir esta discusión, sin embargo, no es laudarse una respuesta categórica sobre la proximidad del permiso dado por el método con un postulado; su aporte consiste en realzar la dimensión constructiva de esta estrategia demostrativa y refinar así su descripción, captando la combinación original de aquellas dos dinámicas. Luego, la secuencia de implementación del método de superposición (discutida antes de manera detallada) podría describirse como una operación *constructiva-inferencial*, que culminaría con una o más conclusiones de coincidencia estelares, seguida de una operación netamente *inferencial* (que involucra a la NC4).

NC4 interviene así en el paso final de un sofisticado proceso. Dicha noción, como se recuerda, pertenece a la lista de cinco nociones comunes que (siguiendo a Heiberg) se atribuyen a Euclides:

- NC1) Las cosas iguales a una misma cosa son también iguales entre sí.
- NC2) Y si se añaden cosas iguales a cosas iguales, los totales son iguales.
- NC3) Y si de cosas iguales se quitan cosas iguales, los restos son iguales.
- NC4) Y las cosas que coinciden entre sí son iguales entre sí.
- NC5) Y el todo es mayor que la parte.

En una reciente y notable contribución, Vincenzo de Risi ofrece poderosas razones para considerar que NC4 (así como NC5) no pertenece al conjunto original de las nociones comunes euclidianas, perseverando creativamente en una interpretación que cuenta con ilustres defensores; así, por ejemplo, Paul Tannery escribe (siendo 7 y 8, precisamente, las correspondientes a 4 y 5 de la lista anterior): “Las tres primeras nociones comunes fueron las únicas reconocidas por Heron, y este hecho, a pesar del apoyo que Proclo presta a las nociones 7-8, socava singularmente la autoridad de todas las demás” (1912: 52).

Pero, más relevante para los fines de este trabajo, para de Risi NC4-NC5 (a diferencia de NC1-NC3) poseen una suerte de caracterización estructural compartida, en virtud de desempeñar un papel análogo:

Esta noción común, que establece que las figuras congruentes son iguales, se usa para pasar de la superposición a la igualdad de contenido: la superposición se da intuitivamente, la igualdad debe establecerse proposicionalmente. En este sentido, NC4 juega el mismo papel epistémico que NC5 en tanto permite pasar de un procedimiento visual no proposicional (superposición y coincidencia) a un enunciado proposicional sobre propiedades exactas (igualdad). (De Risi, 2020)

Se podría decir que NC4 constituye una suerte de *punte* entre dos mundos: el del medio expresivo y el de las relaciones matemáticas relevantes. *Coincidencia* pertenece al primero; *igualdad*, al segundo. El carácter profundamente heterogéneo del método de superposición (como se describe aquí) se encuentra en perfecta concordancia con este rasgo estructural de NC4. Podría pensarse que

ese rasgo estructural de la noción común ilustra o refleja la naturaleza profunda del método, como aquí lo interpreto. En tal sentido, no debiera sorprender que la elucidación detallada de sus diversas implementaciones contribuye a iluminar una cuestión relevante referida a la característica lógica de NC4.

Pareciera existir una coincidencia muy amplia en relación con la asunción implícita, por parte de Euclides, de la conversa de NC4. Es decir, NC4 debería leerse, más que como condicional, como equivalencia. Heath escribe:

Sobre la Noción Común 4, Tannery observa que tiene un carácter indiscutiblemente geométrico y, por lo tanto, debería haber sido excluida de las Nociones Comunes; de nuevo, *es difícil ver por qué no va acompañada de su conversa*, en todo caso para las líneas rectas (y, podría añadirse, también para los ángulos), *de la que Euclides hace uso en I.4*. (Heath, 1908: 225, énfasis mío)

Asimismo de Risi, quien argumenta en contra de la autenticidad de NC4, también parece inclinarse en ese sentido.¹¹

En estas proposiciones, Euclides no hace referencia explícita a NC4 en la forma en que lo conocemos, sino que *emplea diferentes expresiones para transmitir la idea de que las figuras coincidentes son iguales*. En *Elementos* I.4, Euclides simplemente afirma, de paso, que “la base BC coincidirá con la base EF y será igual a ella”, y esta oración no parece una inferencia de un principio general sobre congruencia e igualdad. En la misma proposición Euclides también asume tácitamente, del mismo modo, las proposiciones inversas de que, si dos ángulos o dos segmentos son iguales, coincidirán al superponerse: “el punto B coincidirá también con E, porque AB es igual a DE”; y “la recta AC también coincidirá con DF, porque el ángulo BAC es igual al ángulo EDF”. Sin embargo, estos dos principios no se expresan como nociones comunes en los *Elementos* y la uniformidad del lenguaje en los tres

11 Pueden citarse además a Hartshorne (2000: 34), Jeremy Gray (2015: 66) y, por supuesto, Tannery (1912: 53-54). Cabe acotar que la formulación de NC4 no es la misma en todos los autores, por ello es necesario establecer algunas salvedades. En particular, como de hecho ocurre, si se formula la noción en términos más bien potenciales (si son iguales, podrían hacerse coincidir), entonces la relación entre ambos conceptos debe revisarse.

casos sugiere fuertemente una interpretación epistemológica uniforme: Euclides no estaba empleando aquí ninguna inferencia a partir de axiomas y más bien respaldó un enfoque no axiomático de la relación entre congruencia e igualdad, *moviéndose libremente entre las dos nociones*. (De Risi, 2020, énfasis mío)

Si se entiende NC4 como se formula en la cita, parece evidente, a la luz del análisis de los tres casos examinados, que Euclides nunca usa la conversa de NC4. La demostración de la coincidencia reclama, además de la *premisa de igualdad*, alguna *premisa de coincidencia*; no hay pues un pasaje expedito, inmediato, directo desde igualdad a coincidencia. En ese sentido, Euclides no parece moverse *libremente* en las dos direcciones. Por supuesto, sí hay un tránsito expedito, directo (en los tres casos estudiados) de coincidencia a igualdad. Ese movimiento es autorizado en forma rigurosa y precisa por NC4.¹²

5

La importancia del método de superposición en la arquitectura de los *Elementos* es indiscutible; en palabras de Heath: “Pero viendo cuánto de los *Elementos* depende de I.4, directa o indirectamente, difícilmente se puede considerar que el método tenga, en Euclides, sólo una importancia subordinada; por el contrario, es fundamental” (1908: 225).

Ahora bien, dadas las críticas modernas y las estrategias posteriores de su eliminación vía axiomática, puede emerger una legítima inquietud: ¿es normativamente fiable este método? La estabilidad de los resultados obtenidos en el contexto euclidiano sugiere una respuesta positiva.

Hartshorne, luego de apuntar que el método implica la posibilidad de trasladar figuras de una ubicación a otra en el plano sin alterar lados y ángulos, expone una respuesta conocida. En primer lugar, se debe precisar tales asunciones a través

12 Es posible afirmar que se desprenden otras consecuencias de este parecer en relación con la estructura lógica de NC4 (es decir, su carácter preciso de condicional), en especial respecto a la evaluación de algunas argumentaciones destinadas a descartar, como motivación para su introducción, al igual que en otros casos de nociones comunes, la identificación de “gaps” o “vacíos inferenciales” a ser superados. Sin embargo, esta cuestión excede el objetivo del artículo.

de una caracterización de *movimiento rígido*. Éste se entendería como una transformación uno a uno de los puntos del plano en sí mismo que preserva rectas y lleva de segmentos y ángulos a segmentos y ángulos congruentes. Para captar el método de superposición se debe asumir la posibilidad de traslaciones, rotaciones y simetrías. Así, ejemplifica Hartshorne, puede definirse una traslación desde el punto $\langle 0, 0 \rangle$ a $\langle a, b \rangle$ por

$$\begin{aligned}x' &= x+a \\ y' &= y+b\end{aligned}$$

y una rotación del ángulo α alrededor del origen por

$$\begin{aligned}x' &= x\cos\alpha - y\sin\alpha \\ y' &= x\sin\alpha + y\cos\alpha\end{aligned}$$

El autor arriba a la siguiente conclusión:

[...] podemos justificar fácilmente el uso del método de superposición en el plano cartesiano real, pero ya que no hay coordenadas ni números reales en la geometría de Euclides, debemos considerar su uso del método de superposición como un postulado o axioma adicional no declarado. (Hartshorne, 2000: 34)

¿Es esta una respuesta a la cuestión inicial? Sí y no. La diferencia entre la cuestión planteada y el problema atendido por Hartshorne es que su preocupación reside en la posibilidad de legitimar (con recursos más recientes) las operaciones respaldadas en principio por el método original. El punto relativamente disimulado en tal estrategia es que, entre una y otra versión del procedimiento, hay un decisivo momento intermedio: el de la precisión o elucidación de la práctica metodológica original. Dicho de otro modo: si se entiende el método de superposición euclidiano en los términos de Hartshorne, es decir, luego de su operación de precisión o refinamiento, la legitimidad se encuentra fuera de discusión.¹³ Pero, ¿y

13 Adviértase que una observación análoga cabría hacer respecto de, por ejemplo, el tratamiento hilbertiano de la geometría plana. La cuestión de la legitimidad del método de superposición en

el método original, de naturaleza heterogénea e ínsito en una práctica matemática que, obviamente, no cuenta con los recursos de control inferencial usados en la respuesta de Hartshorne? La cuestión de comprender el éxito y estabilidad de la geometría euclidiana en sus términos originales ha sido explícitamente propuesta y abordada por Manders (1996, 2008a y 2008b). Sugiero que la descripción ofrecida del método de superposición podría alentar un tratamiento particular, si aceptamos el reto de develar sus criterios normativos específicos. Espero enfrentar tal problema en un trabajo futuro.

AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer la lectura aguda y crítica de versiones anteriores de este trabajo por parte de las/los árbitros anónimos; sus dictámenes me han permitido eliminar errores y pulir argumentos. Las deficiencias subsistentes son de mi exclusiva responsabilidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Chateaubriand, Oswaldo (2005), *Logical Forms. Part II: Logic, Language, and Knowledge*, Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência.
- Euclides (1991), *Elementos (Libros I-IV)*, Madrid, Gredos.
- Giaquinto, Marcus (2008), "Visualizing in mathematics", en Paolo Mancosu (ed.), *The Philosophy of Mathematical Practice*, Oxford, Oxford University Press, pp. 22-42.
- Gray, Jeremy (2015), "A note on lines and planes in Euclid's geometry", en Vincenzo de Risi (ed.), *Mathematizing Space. The Objects of Geometry from Antiquity to the Early Modern Age*, Nueva York, Birkhäuser, pp. 65-74.

tal contexto supone, en el sentido antes precisado, una cuestión diversa de la aquí comentada. Ello no equivale a decir que carezca de interés la comparación de los tratamientos, pero ello excede los módicos y explícitos propósitos de este artículo: contribuir a esclarecer el funcionamiento del método de superposición en la práctica heterogénea inferencial euclidiana.

- Hartshorne, Robin (2000), *Geometry: Euclid and Beyond*, Nueva York, Springer.
- Heath, Thomas L. (1908), *Euclid. The Thirteen Books of the Elements (Volumes 1 and 2)*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Macbeth, Danielle (2010), “Diagrammatic reasoning in Euclid’s elements”, en Bart van Kerkhove, Jean Paul van Bendegem y Jonas de Vuyst (eds.), *Philosophical Perspectives on Mathematical Practice*, vol. 12: *Texts in Philosophy*, Londres, College Publications, pp. 235-267.
- Mancosu, Paolo (1996), *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Early Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press.
- Manders, Kenneth (2008a), “The euclidian diagram (1995)”, en Paolo Mancosu (ed.), *The Philosophy of Mathematical Practice*, Oxford, Oxford University Press, pp. 80-133.
- Manders, Kenneth (2008b), “Diagram-based geometric practice”, en Paolo Mancosu (ed.), *The Philosophy of Mathematical Practice*, Oxford, Oxford University Press, pp. 65-79.
- Manders, Kenneth (1996), “Diagram content and representational granularity”, en Jerry Seligman y Dag Westerståhl (eds.), *Logic, Language, and Computation*, Stanford, CSLI Publications, Stanford University Press, pp. 389-404.
- Netz, Revlel (1999), *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Proclus (1970), *A Comentary on the First Book of Euclid’s Elements*, Princeton, Princeton University Press.
- Risi, Vincenzo de (2020), “Euclid’s common notions and the theory of equivalence”, *Foundations of Science*, vol. 26, núm. 2 [<https://doi.org/10.1007/s10699-020-09694-w>], fecha de consulta: 06 de abril de 2022.

- Seoane, José (2021), "Heterogeneidad inferencial", *O que nos faz pensar*, vol. 29, núm. 49, pp. 78-99.
- Seoane, José (2016), "Demostraciones heterogéneas: repensando las preguntas", *Representaciones*, vol. XII, núm. 2, pp. 87-108.
- Tannery, Paul (1912), "Sur l'authenticité des axiomes d'Euclide", en Johan Ludvig Heiberg y Hieronymus Georg Zeuthen (comps.), *Mémoires Scientifiques II*, París, Gauthier-Villars, pp. 48-63.

JOSÉ SEOANE: Magíster en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la Universidad de Campinas (Brasil) y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Autor del libro *Lógica y argumentación*, así como de diversos artículos en revistas especializadas en las áreas de filosofía, lógica e historia de la lógica. Docente de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, de la Universidad de la República, Montevideo, Uruguay, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Fue Decano de dicha Facultad, y presidió el Consejo Directivo Central de la Administración Nacional de la Educación Pública. En la actualidad, su trabajo de investigación se concentra en la reflexión filosófica sobre la demostración heterogénea, los procesos elucidatorios en matemáticas, y el estudio del programa lógico de Vaz Ferreira.

D. R. © José Seoane, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

TABLEAUX FOR AN ALETHIC-EPISTEMIC LOGIC AND ITS CONDITIONAL VERSIONS

JUAN CARLOS SÁNCHEZ HERNÁNDEZ
ORCID.ORG/0000-0001-9875-2005

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, UNIDAD IZTAPALAPA

MAESTRÍA EN HUMANIDADES

shjc96@gmail.com

Abstract: *Although modal logic has significantly developed since the possible worlds semantics invention, today, it is recognized that a modal logic that uses only one type of modality is very restricted. In this article, I aim to provide the semantics and tableaux systems for some alethic-epistemic-doxastic logics. The basic system (T/T/KD*) is used to discuss the validity of some principles and some of Spinoza's ideas on modal thinking, for he believed that the possibility and contingency ideas are defects of our cognition. Next, the system's extensions based on are used to discuss the validity of the doxastic, epistemic, and alethic closure principles by means of the distinction between absolute and relative knowledge. Finally, the system is extended to develop a pair of conditional epistemic-doxastic logics to evaluate some skeptical statements.*

KEYWORDS: ACTUALISM; KNOWLEDGE ANALYSIS; CONTINGENCY; SKEPTICISM; MULTIMODAL LOGIC; SPINOZA

RECEPTION: 02/06/2021

ACCEPTANCE: 24/05/2022

ÁRBOLES SEMÁNTICOS PARA UNA LÓGICA ALÉTICO-EPISTÉMICO-DOXÁSTICA Y SUS VERSIONES CONDICIONALES

JUAN CARLOS SÁNCHEZ HERNÁNDEZ
ORCID.ORG/0000-0001-9875-2005

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, UNIDAD IZTAPALAPA
MAESTRÍA EN HUMANIDADES
shjc96@gmail.com

Resumen: Aunque la lógica modal ha tenido un desarrollo importante desde la invención de las semánticas de mundos posibles, hoy se reconoce que una lógica que usa sólo un tipo de modalidad es muy restringida. En este artículo, mi objetivo es proveer de semánticas y sistemas de árboles a algunas lógicas alético-epistémico-doxásticas. El sistema básico ($T/T/KD^*$) se usa para discutir la validez de algunos principios lógicos y algunas ideas de Spinoza sobre el pensamiento modal, ya que para él las ideas de posibilidad y contingencia sólo son errores de nuestra cognición. Las extensiones del mismo sistema con base en sirven para discutir la validez de los principios de cerradura doxástico, epistémico y alético por medio de la distinción entre conocimiento absoluto y relativo. Finalmente, se desarrolla la extensión del sistema con semánticas condicionales para evaluar algunas afirmaciones escépticas.

PALABRAS CLAVE: ACTUALISMO; ANÁLISIS DEL CONOCIMIENTO; CONTINGENCIA; ESCEPTICISMO; LÓGICA MULTIMODAL; SPINOZA

RECIBIDO: 02/06/2021

ACEPTADO: 24/05/2022

Desde la invención de semánticas de mundos posibles, la lógica modal ha encontrado campo de aplicación en el modelaje de distintos planteamientos, dando lugar a gran variedad de lógicas aléticas, epistémicas, temporales, deónticas, etcétera; sin embargo, también se ha reconocido que una lógica que sólo usa una o dos modalidades es muy restringida. Dana Scott decía:

Aquí está lo que considero es uno de los grandes errores en todas las lógicas modales: la concentración en un sistema modal con sólo un operador modal. La única forma de obtener resultados significativamente filosóficos en la lógica deóntica o la lógica epistémica es combinar estos operadores con: operadores temporales (de otra forma, ¿cómo podrías formular los principios del cambio?), operadores lógicos (de otra forma, ¿cómo podrías comparar lo relativo con lo absoluto?), operadores para la necesidad *histórica* o *física* (de otra forma, ¿cómo podrías relacionar a un agente con su entorno?), y así sucesivamente. (1970:161; mi traducción)

Mi objetivo es proveer un sistema de árboles semánticos para algunas lógicas alético-epistémicas; ya en una ocasión desarrollé las semánticas y sistemas de árboles de algunas lógicas alético-temporales (*cf.* Sánchez, 2022), aquí modifiqué la técnica empleada entonces. En el apartado 1, haré una revisión general sobre las lógicas modales normales y cómo se les puede interpretar. En el apartado 2, desarrollo el sistema axiomático para la lógica alético-epistémico-doxástica $T/T/KD^*$, sus semánticas y algunas cuestiones filosóficas sobre las mismas. En el apartado 3, desarrollo el sistema de árboles semánticos para $T/T/KD^*$ y discuto la validez de algunos principios. En tanto que el lenguaje de $T/T/KD^*$ contiene operadores modales, epistémicos y doxásticos, éste permite hablar tanto de nuestras actitudes epistémico-doxásticas sobre la lógica alética como de las condiciones aléticas de nuestros conocimientos y creencias. Como una muestra de lo primero, en el apartado 4 reviso algunas ideas de Baruj de Spinoza a la luz del nuevo aparato formal, para quien nuestras ideas sobre posibilidad y contingencia son meramente errores de nuestro conocimiento. Los apartados restantes muestran cómo nuestros conocimientos varían según nuestras circunstancias. En el apartado 5, discuto la validez de los principios de cerradura en sus versiones estrictas y reivindicó la afirmación de Fred Dretske de que los operadores epistémicos y doxásticos no son tan penetrantes como los aléticos. Finalmente, en el apartado 6, desarrollo

las semánticas condicionales de un par de lógicas alético-epistémicas y cómo éstas pueden evaluar algunas afirmaciones escépticas.

SOBRE LAS LÓGICAS A FUSIONAR

En aras de la simplicidad, supondré que el lector está familiarizado con las lógicas aléticas, epistémicas, doxásticas y temporales normales, las cuales difieren en sus lenguajes sólo por los operadores modales que consideran y en sus semánticas por los conjuntos en que se basan. Puesto en una tabla, consideramos lo siguiente:

Lenguaje	Operadores	Lectura	Modelo
L_{\square}	$\square p$	Es necesario que p	$\langle W, R, v \rangle$
	$\diamond p$	Es posible que p	
L_K	$[K]p$	Un agente sabe que p	$\langle E, \Psi^K, v \rangle$
	$\langle K \rangle p$	Para un agente, es posible epistémicamente que p	
L_B	$[B]p$	Un agente cree que p	$\langle E, \Psi^B, v \rangle$
	$\langle B \rangle p$	Para un agente, es posible doxásticamente que p	
L_{PF}	$[P]p$	En todo momento pasado, p	$\langle T, <, v \rangle$
	$\langle P \rangle p$	En algún momento pasado, p	
	$[F]p$	En todo momento futuro, p	
	$\langle F \rangle p$	En algún momento futuro, p	

Sea $[O]$ un operador modal universal y $\langle O \rangle$ su dual particular, por ejemplo, $[K]$ y $\langle K \rangle$. La gramática de cualquier lenguaje considera un conjunto, P , de parámetros proposicionales, p, q, r, \dots , las conectivas funcionales de verdad \neg y \wedge , un operador modal universal, $[O]$, y paréntesis auxiliares ($\)$. Sean A, B y C fórmulas bien formadas arbitrarias. La gramática de cualquier lenguaje se rige por las siguientes reglas de formación:

$$p: p \in \mathcal{P} \mid \neg(A) \mid (A \wedge B) \mid [O](A)$$

Normalmente los paréntesis se omiten cuando no hay riesgo de ambigüedad. En todos los lenguajes, \vee , \supset , \equiv , \top , \perp y $\langle O \rangle$ se definen como es usual.

Cada lógica tiene algunas definiciones distintivas, propiamente:

$p \Rightarrow q$	$=_{def} \square (p \supset q)$	p implica estrictamente a q
∇p	$=_{def} \diamond p \wedge \diamond \neg p$	Es contingente que p
Δp	$=_{def} \square p \vee \square \neg p$	No es contingente que q
$\backslash K/p$	$=_{def} \neg[K]p \wedge \neg[K]\neg p$	El agente no sabe si p
$/K\backslash p$	$=_{def} [K]p \vee [K]\neg p$	El agente sabe si p
$\backslash B/p$	$=_{def} \neg[B]p \wedge \neg[B]\neg p$	El agente suspende su juicio sobre p
$/B\backslash p$	$=_{def} [B]p \vee [B]\neg p$	El agente tiene una creencia definitiva sobre p
$[T]p$	$=_{def} [P]p \wedge p \wedge [F]p$	Siempre p (o en todo momento p)
$\{T\}p$	$=_{def} \langle P \rangle p \vee p \vee \langle F \rangle p$	Alguna vez p

Nótese que $\nabla p \equiv \neg \Delta p$, $\backslash K/p \equiv \neg /K\backslash p$, $\backslash B/p \equiv \neg /B\backslash p$ y $[T]p \equiv \neg \langle T \rangle \neg p$.¹

Los lenguajes de las lógicas usualmente se interpretan con modelos de Kripke —aunque hay otras opciones, como las semánticas de vecindades (*cfr.* Pacuit, 2017)—. En el caso alético, una interpretación es $\langle W, R, v \rangle$, donde W es un conjunto no vacío de mundos posibles, R es una relación binaria de accesibilidad, $R \subseteq W \times W$, y v es una función valadora, $v: W \times P \mapsto \{1,0\}$, tal que $v_w(p)=1$ quiere decir que p es verdadera en w . Las condiciones de verdad de los conectivos

1 \Rightarrow se debe a Irving Lewis (1918) (por motivos tipográficos, no usaré su gancho); ∇ y Δ , a Hugh Montgomery y Richard Routley (1966), aunque Rudolf Carnap (1956: § 39) ya tenía algunas nociones similares; $\backslash K/p$ y $/K\backslash p$ se usan frecuentemente en la literatura, pero la notación para que quede clara su proximidad con Δ y Δ es mía, lo mismo con $\backslash B/p$ y $/B\backslash p$; la idea de leer a $\backslash B/p$ como una suspensión del juicio proviene de Richard Feldman (2003:16); la lectura de $/B\backslash p$ proviene de Evgeni Zolin (1999); la notación histórica original para $\langle T \rangle$ y $\langle T \rangle$ es A y S , respectivamente, la notación con corchetes fue introducida por primera vez, hasta donde tengo noticia, en Sánchez Hernández (2022).

se relativizan a mundos y las de los operadores modales dependen de las relaciones de accesibilidad:

$$\begin{aligned}
 v_w(\neg A) = 1 & \text{ sii (si y sólo si) } v_w(A) = 0 \\
 v_w(A \wedge B) = 1 & \text{ sii } v_w(A) = v_w(B) = 1 \\
 v_w(\Box A) = 1 & \text{ sii para todo } w \in W \text{ tal que } wRw', v_{w'}(A) = 1 \\
 v_w(A) = 1 \quad v_w(\Diamond A) = 1 & \text{ sii para algún } w \in W \text{ tal que } wRw', (A) = 1
 \end{aligned}$$

Sea Σ un conjunto arbitrario de fórmulas bien formadas. La validez semántica se define en términos de la preservación de la verdad a través de mundos.

$\Sigma \models A$ sii para todo modelo, $\langle W, R, v \rangle$, y para todo $w \in W$, si para toda $B \in \Sigma$, $v_w(B) = 1$, entonces $v_w(A) = 1$

$\models A$ sii $\emptyset \models A$, *i. e.*, para todo modelo, $\langle W, R, v \rangle$, y para todo $w \in W$, $v_w(A) = 1$

Las demás lógicas tienen la misma noción semántica de verdad *mutatis mutandis*.

Ahora bien, cuando se trabaja con lógicas temporales, es usual modificar ligeramente la interpretación de un modelo de Kripke. En lugar de mundos, W , se usan tiempos, T ; y en lugar de una relación de accesibilidad, R , se usa una de sucesión, $<$. La intuición detrás de esto es: los momentos que conforman al tiempo son distintos a los mundos, aun si entre ambos hay algunas similitudes en sus comportamientos. Cuando pasamos a las lógicas epistémicas, doxásticas y epistémico-doxásticas, normalmente no se hace ese cambio; en esos casos, se sigue usando W y R . A mi consideración, podemos modificar esta práctica utilizando un conjunto E de estados epistémicos y una relación de accesibilidad entre ellos, Ψ^K para lo epistémico y Ψ^B para lo doxástico. En el siguiente apartado, presento

cómo esta distinción filosófica traerá algunos resultados técnicos para las lógicas alético-epistémicas que a su vez suscitan nuevas perspectivas filosóficas con sus problemas concomitantes.

SISTEMA AXIOMÁTICO DE (*T/T/KD**) Y SUS SEMÁNTICAS

La lógica básica que consideraré en este artículo puede plantearse axiomáticamente de la siguiente forma:

- (LC) Todas las tautologías, $\vdash A$, de la lógica clásica proposicional
- (SU) Si $\vdash A$ y p forma parte de A , entonces la fórmula A' resultante de sustituir uniformemente a p por, B [p / B], también es un axioma o teorema, $\vdash A'$
- (MP) Si $\vdash A$ y $\vdash A \supset B$, entonces $\vdash B$
- (N \square) Si $\vdash A$, entonces $\vdash \square A$
- (NK) Si $\vdash A$, entonces $\vdash [K]A$
- (NB) Si $\vdash A$, entonces $\vdash [B]A$
- (C \square) $\square (p \supset q) \supset (\square p \supset \square q)$
- (CK) $[K](p \supset q) \supset ([K]p \supset [K]q)$
- (CB) $[B](p \supset q) \supset ([B]p \supset [B]q)$
- (T \square) $\square p \supset p$
- (TK) $[K]p \supset p$
- (DB) $[B]p \supset \neg [B]\neg p$
- (KB) $[K]p \supset [B]p$

Al trabajar las versiones normales, se acepta a la regla de necesidad (*necessitation*) en sus versiones alética, epistémica y doxástica; si A es una verdad lógica, A es necesaria y nuestro agente tanto la sabe como la cree. (NK) y (NB) suelen negarse en la literatura porque hacen que un agente sea omnisciente de la lógica clásica; aunque las lógicas multimodales proveen un nuevo marco conceptual para criticar este problema, por cuestiones de espacio no podré analizarlo aquí.² Se aceptan también los principios de cerradura alética, epistémica y doxástica en sus versiones materiales, las críticas a sus versiones estrictas vendrán en el aparta-

2 Aunque sí lo haré en otro trabajo.

do 5. Adicionalmente, acepto los axiomas T alético, lo necesario es verdadero; T epistémico, el conocimiento es verdadero; D doxástico, las creencias de un agente son consistentes; y, para hacer justicia al análisis tradicional del conocimiento (cfr. Ichikawa y Steup, 2018: sec. 1), el conocimiento implica a la creencia. No consideraré ningún principio de introspección, aunque en el apartado 5 veré sistemas basados en S5. El sistema propuesto puede llamarse $T/T/KD^*$.

Las semánticas que propongo para el lenguaje de $T/T/KD^*$, $L_{\square} \cup L_K \cup L_B$, son $\langle W, E, R_e, \Psi K_w, \Psi B_w, v \rangle$.

W y E son conjuntos no vacíos de mundos posibles y estados epistémicos respectivamente.

R_e es una relación trinaría entre mundos posibles y estados epistémicos, $R_e \subseteq W \times E \times W$, e indica que los mundos posibles se relacionan en ciertos estados epistémicos específicos. De esta forma, $w_i R_{e_x} w_j$ significa que ‘en e_x , w_i accede a (se relaciona con) w_j ’. Para tener a (T□), R_e es relativamente reflexiva:

Para todo $w_i \in W$ y $e_x \in E$, $w_i R_{e_x} w_i$

ΨK_w es una relación trinaría, $\Psi K_w \subseteq E \times W \times E$, e indica que una relación epistémica sucede en un mundo posible específico. Así pues, $e_x \Psi K_w e_y$ quiere decir ‘en w , e_x accede epistémicamente a e_y ’. Para tener a (TK), ΨK_w es relativamente reflexiva:

Para todo $w_i \in W$ y $e_x \in E$, $e_x \Psi K_w e_x$

ΨB_w es similar a ΨK_w mutatis *mutandis*. Para tener a (DB), ΨB_w es relativamente serial:

Para todo $e_x \in E$ y $w_i \in W$ hay un e_y tal que $e_x \Psi B_w e_y$

Para tener (KB), aceptamos que:

$\Psi B_w \subseteq \Psi K_w$

v es una función valuadora, $v: W \times E \times P \mapsto \{1,0\}$, tal que $v_{w_i/e_x}(p)=1$ quiere decir que ‘en w_i de e_x , p es verdadera’.

Las condiciones de verdad de las conectivas proposicionales se relativizan a tuplas w/e :

$$\begin{aligned} v_{w/e}(\neg A) &= 1 \text{ sii } v_{w/e}(A) = 0 \\ v_{w/e}(A \wedge B) &= 1 \text{ sii } v_{w/e}(A) = v_{w/e}(B) = 1 \\ v_{w/e}(A \vee B) &= 1 \text{ sii } v_{w/e}(A) = 1 \text{ o } v_{w/e}(B) = 1 \end{aligned}$$

Las condiciones de los operadores aléticos, epistémicos y doxásticos se relativizan a mundos y estados epistémicos:

$$\begin{aligned} v_{w/e}(\Box A) &= 1 \text{ sii para todo } w' \in W \text{ tal que } w R_e w', v_{w'/e}(A) = 1 \\ v_{w/e}([K]A) &= 1 \text{ sii para todo } e' \in E \text{ tal que } e \Psi K_w e', v_{w'/e'}(A) = 1 \\ v_{w/e}([B]A) &= 1 \text{ sii para todo } e' \in E \text{ tal que } e \Psi B_w e', v_{w'/e'}(A) = 1 \end{aligned}$$

Las condiciones para, $\diamond \langle K \rangle$ y $\langle B \rangle$ cambian ‘todo’ por ‘algún’. Debido a que las condiciones sólo están relativizadas, $[O]A \equiv \neg \langle O \rangle \neg A$.

La validez semántica se define por la preservación de la verdad a través de mundos y estados epistémicos:

$$\Sigma \models A \text{ sii para toda } \langle W, E, R_e, \Psi K_w, \Psi B_w, v \rangle, \text{ para todo } w \in W \text{ y } e \in E, \text{ si para toda } B \in \Sigma, \text{ si } v_{w/e}(B) = 1, v_{w/e}(A) = 1$$

$$\models A \text{ sii } \emptyset \models A, \text{ i. e., para toda } \langle W, R_e, \Psi K_w, \Psi B_w, v \rangle \text{ y para todo } w \in W \text{ y } e \in E, v_{w/e}(A) = 1$$

La relativización de las condiciones de verdad no afecta en nada a la validez de los elementos del sistema axiomático. $T/T/KD^*$ es una extensión propia de todos los sistemas que lo componen. Una interpretación de T alética es una de $T/T/KD^*$ en la que $E = \{e_0\}$; una interpretación de T/KD^* es una de $T/T/KD^*$ en la que $W = \{w_0\}$. El hecho anterior sugiere que en general se ve a la lógica alética impersonalmente y que a las epistémico-doxásticas no se les consideran más allá de una circunstancia.

El lenguaje de $T/T/KD^*$ es más expresivo que los de las lógicas que lo componen y permite revisar a la par tanto actitudes epistémico-doxásticas hacia la lógica

alética como las condiciones aléticas de nuestros conocimientos y creencias. En los siguientes apartados, se revisarán algunos ejemplos de aplicación.

Antes de continuar, haré algunos comentarios sobre las semánticas de fusión para $T/T/KD^*$.³ La idea de desarrollar las semánticas de un sistema alético-epistémico-doxástico surgió como el desarrollo de una analogía con respecto a las semánticas del sistema alético-temporal MT , cuyo lenguaje es $L_{\square} \cup L_{pF}$ (*cf.* Sánchez, 2022). Una interpretación para éste es una tupla $\langle W, T, R_t, <_w, v \rangle$, donde T es un conjunto de tiempos y los demás detalles técnicos son similares a los de un modelo para $T/T/KD^*$. R_t indica que las relaciones aléticas cambian con el tiempo, su motivación son las oraciones como: “En 1932, a Inglaterra le era posible evitar la guerra con Alemania, pero le fue imposible para 1937”. $<_w$ indica que cada mundo tiene su propio orden temporal. Una característica importante de MT es que invalida

$$(1) [T]\langle F \rangle T \supset \square [T]\langle F \rangle T$$

Aún si en este mundo no hay un final para el tiempo, puede que haya un mundo en el que sí (Correia y Rosenkranz, 2019: 7).

Análogamente, en una lógica alético-epistémico-doxástica, las relaciones entre mundos deberían variar entre estados epistémicos, R_e , y la accesibilidad de los estados epistémicos debería variar entre mundos, ΨK_w y ΨB_w . Esta analogía lleva a la, quizá, más importante propiedad de estas semánticas. De manera usual la discusión sobre la ontología de los mundos posibles se divide entre los realistas modales —o platónicos modales, como prefiere Stephen Read (1994)—, quienes afirman que los mundos posibles son tan reales como el nuestro, y los actualistas, quienes creen que los mundos posibles sólo son entidades mentales distintas al mundo real, sean conjuntos consistentes o reorganizaciones del mismo (*cf.* Men-

3 $T/T/KD^*$ no es el único sistema alético-epistémico en la literatura y las semánticas propuestas no son las únicas posibles a desarrollar. Alexandre Costa-Leite (2016) ha desarrollado las semánticas de producto para el sistema $S5^A \oplus S5^*$. Acerca de distintos métodos para combinar lógicas, véase Carnielli y Coniglio, 2020: sec. 4.

zel, 2016).⁴ Al trabajar con *R simpliciter*, uno puede optar por la posición de su preferencia dadas sus razones filosóficas, la cuestión es externa a la lógica, pero con *R* y *v* relativizadas a *E*, uno se ve obligado a aceptar un actualismo, las semánticas de mundos posibles sólo tienen sentido dentro de la mente de un agente. Discutiré esto último en el apartado 4.

Ahora bien, hay sistemas que no requieren a *E* para distinguir entre modalidades aléticas y epistémicas. Daniel Rönnedal (2021), por ejemplo, ha desarrollado un sistema temporal, alético, volitivo y doxástico, que sólo requiere de *W* y *T*; los mundos aléticos se distinguen de los doxásticos sólo por las relaciones de accesibilidad, así como en una lógica epistémico-doxástica distinguimos entre los estados epistémicos y doxásticos por Ψ^K y Ψ^B . Técnicamente hablando, no requerimos de *E* para montar una lógica alético-epistémico-doxástica, pero podría preguntarse por qué sólo se requeriría de *E*. Cuando trabajamos con lógicas alético-temporales, distinguimos con claridad entre *W* y *T*, pues sería raro no hacerlo. Lo más natural es distinguir entre los miembros de *W* y *E*, aun si no es fácil decir qué son cada uno, por ello, desde mi punto de vista, la interpretación actualista es un motivo importante para considerar que son distintos.

ÁRBOLES DE *T/T/KD**

Aunado al sistema axiomático de *T/T/KD**, se puede desarrollar un sistema de árboles para tener otra noción de validez sintáctica. Los árboles de *T/T/KD** tienen cuatro tipos de nodos: $A, w_i/e_x$ quiere decir que *A* es verdadera en w_i del e_x ; $w_i R_{ex} w_j$, que en e_x, w_i accede a w_j ; $e_x \Psi K w_i e_y$, que en w_i, e_x accede epistémicamente a e_y ; $e_x \Psi B w_i e_y$, que en w_i, e_x accede doxásticamente a e_y . Una lista inicial consta de un nodo $B, w_0/e_0$ para cada premisa (si hay alguna) y $\neg A, w_0/e_0$ para la conclusión. Una rama de un árbol se cierra, \times , si en ella aparecen $A, w_i/e_x$ y $\neg A, w_i/e_x$.

4 Otra posición es el meinongianismo, los mundos posibles son cosas que no existen (cfr. Priest, 2008: secc. 2.8, 2.10 y 2.11), pero esta postura no es relevante para la discusión.

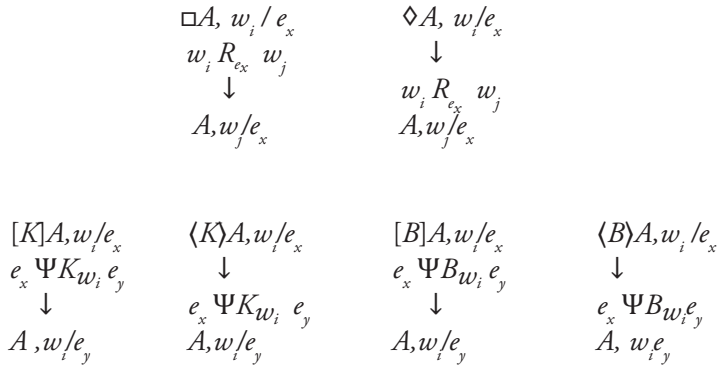
Las reglas de árboles para las conectivas proposicionales son las mismas que las de los árboles proposicionales excepto porque llevan un índice de mundos y estados. Éstas son las reglas de \wedge y de \vee :

$$\begin{array}{ccc}
 A \wedge B, w_i/e_x & & \neg(A \wedge B), w_i/e_x \\
 \downarrow & & \swarrow \quad \searrow \\
 A, w_i/e_x & & \neg A, w_i/e_x \quad \neg B, w_i/e_x \\
 B, w_i/e_x & & \\
 \\
 A \vee B, w_i/e_x & & \neg(A \vee B), w_i/e_x \\
 \swarrow \quad \searrow & & \downarrow \\
 A, w_i/e_x \quad B, w_i/e_x & & \neg A, w_i/e_x \\
 & & \neg B, w_i/e_x
 \end{array}$$

Para los operadores hay dos tipos de reglas. Primero, las de equivalencia:

$$\begin{array}{ccc}
 \neg[O]A, w_i/e_x & & \neg\langle O \rangle A, w_i/e_x \\
 \downarrow & & \downarrow \\
 \langle O \rangle \neg A, w_i/e_x & & [O] \neg A, w_i/e_x
 \end{array}$$

Segundo, las reglas de inferencias:

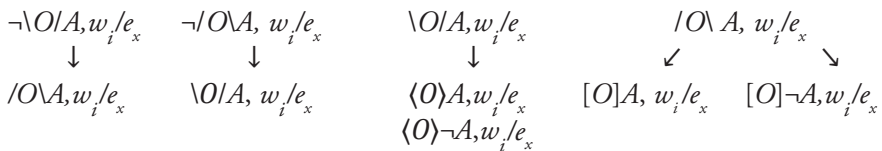


En la regla de \Box , $w_i R_{e_x} w_j$ debe estar en la rama independientemente del orden; en la regla de \Diamond , j es un número de mundo nuevo en la rama. Comentarios similares se aplican a las reglas de $[K]$ y $[B]$; en reglas las de $\langle K \rangle$ y $\langle B \rangle$, es un número de estado mental nuevo en la rama. Nótese que en las reglas inferiores se corresponden las letras de operadores y de relaciones, por ejemplo, $[K]$ requiere líneas de Ψ^K . En todas las reglas, siempre se mantiene un índice igual: en las de \Box y \Diamond , e_x ; en las de operadores epistémicos y doxásticos, w_i .

Un consejo para la introducción de líneas de relaciones es primero escribir la relación principal, luego el subíndice y luego, si se trata de un operador epistémico o doxástico, el índice, teniendo cuidado en cada paso de poner lo correspondiente:

$$e_x \Psi e_y \Rightarrow e_x \Psi_{w_i} e_y \Rightarrow e_x \Psi B w_i e_y$$

Para cualesquiera operadores, O , las reglas para contingencia y no contingencia son las siguientes:



Las primeras dos reglas son equivalencias, en las otras dos, sólo hay que tener cuidado de poner el operador correspondiente, por ejemplo, si se tiene $\Diamond A$, las ramas son $\Diamond A$ y $\Diamond \neg A$.

Por mor a la simplicidad, primero desarrollo las reglas que no generan bifurcaciones.

Para las restricciones a las relaciones, requerimos las siguientes reglas:

$$\begin{array}{cccc}
 \cdot & \cdot & \cdot & e_x \Psi B w_i e_y \\
 \downarrow & \downarrow & \downarrow & \downarrow \\
 w_i R_{e_x} w_i & e_x \Psi K w_i e_x & e_x \Psi B w_i e_y & e_x \Psi K w_i e_y
 \end{array}$$

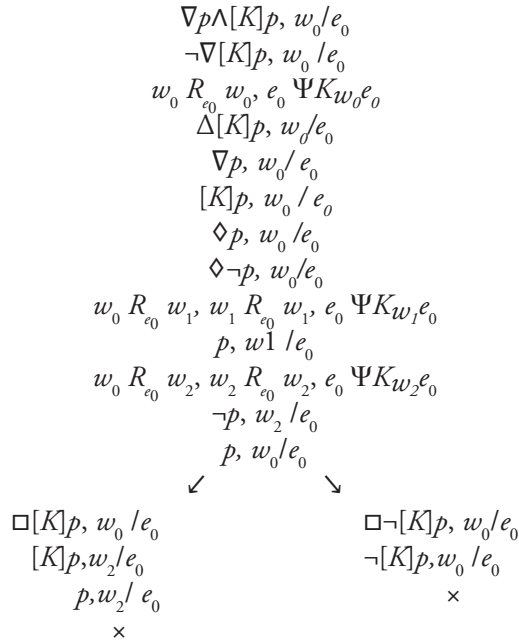
Las primeras dos reglas se aplican a cada i y x en la rama; es recomendable hacerlo tan pronto aparezca un número nuevo en la rama y apenas comienza un árbol se pueden aplicar inmediatamente a w_0 y a e_0 . La tercera se aplica a cada e_x y w_i en la rama, lo recomendable es hacerlo cuando ya no se pueda con ninguna otra regla porque puede generar ramas infinitas. La cuarta regla se aplica a cada línea $e_x \Psi B w_i e_y$, prefiero introducir siempre una línea $e_x \Psi K w_i e_y$ cada vez que ha aparecido una nueva de $e_x \Psi B w_i e_y$. Por facilidad y economía de espacio, apunto más de una línea en un solo renglón.

Un árbol está *completo* si todas las reglas que han podido aplicarse fueron empleadas; o, aunque tenga una rama infinita, digamos, se sabe que aplicar una regla ya no tiene efecto en la clausura.

Como un ejemplo sencillo, pero importante, consideremos la siguiente inferencia descubierta por Von Wright (1983: 68) como la reformula Costa-Leite (2016: 527):

$$(2) \nabla p \wedge [K]p \vdash \nabla [K]p$$

Aquí está el árbol que lo demuestra:



La rama de la derecha se cierra debido a que $[K]p, w_0 / e_0$ ya está en la rama, pero aún si se le siguieran aplicando reglas, se cerraría.

En su momento, Von Wright demostró a (2) axiomáticamente. Lo que sigue es una reconstrucción propia (la numeración romana es para no interferir con el resto del artículo):

- | | | |
|--------|---|----------------------------------|
| (I) | $[K] p \supset p$ | (TK) |
| (II) | $\square([K]p \supset p)$ | (N□) a (I) |
| (III) | $\square [K]p \supset \square p$ | (MP) por (II) y (C□) |
| (IV) | $\neg \square p \supset \neg \square [K]p$ | Transposición a (III) |
| (V) | $\diamond \neg p \supset \diamond \neg [K] p$ | Definición de \diamond a (IV) |
| (VI) | $\square \neg p \supset \neg p$ | $[p / \neg p]$ a (T□) |
| (VII) | $p \supset \neg \square \neg p$ | Transposición a (VI) |
| (VIII) | $p \supset \diamond p$ | Definición de \diamond a (VII) |
| (IX) | $[K]p \supset \diamond [K]p$ | $[p / [K]p]$ a (VIII) |

- (X) $(p \supset q) \supset ((r \supset s) \supset ((p \wedge r) \supset (q \wedge s)))$ Tautología clásica
 (XI) $(\diamond \neg p \wedge [K]p) \supset (\diamond \neg [K]p \wedge \diamond [K]p)$ (MP) por (V), (IX) y (X)
 (XII) $(\diamond \neg p \wedge [K]p) \supset \nabla [K]p$ Definición de ∇ a (XI)

Se puede apuntar que $\diamond p$ sobra en (2) a comparación de (XII), pero no hay problema porque:

$$(3) [K]p \supset \diamond p$$

Esto resulta de un silogismo hipotético entre las líneas (I) y (VIII) en la reconstrucción.

Un debate contemporáneo sobre la lógica epistémica es *en qué consiste que algo sea una posibilidad epistémica y si puede coincidir con la posibilidad metafísica* (cfr. Egan y Weatherson, 2011, que es una compilación de escritos al respecto). Si esto se formula así:

$$(4) \langle K \rangle p \supset \diamond p$$

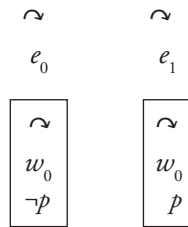
entonces es inválida en $T/T/KD^*$. Aquí está el árbol:

$$\begin{array}{c} \neg(\langle K \rangle p \supset \diamond p), w_0 / e_0 \\ w_0 R_{c_0} w_0, e_0 \Psi K w_0 e_0 \\ \langle K \rangle p, w_0 / e_0 \\ \neg \diamond p, w_0 / e_0 \\ \Box \neg p, w_0 / e_0 \\ \neg p, w_0 / e_0 \\ e_0 \Psi K w_0 e_1, e_1 \Psi K w_0 e_1, w_0 R_{c_1} w_0 \\ \neg p, w_0 / e_1 \\ e_1 \Psi K w_0 e_2, e_1 \Psi K w_0 e_2 \\ \vdots \end{array}$$

El árbol se vuelve infinito por la regla para la serialidad de ΨB_w , pero es completo porque, no importa cuántas veces se aplique la regla, no se cierra.

Los contramodelos para una inferencia pueden obtenerse a partir de una rama abierta. Para cada w_i y e_x en la rama, $w_i \in W$ y $e_x \in E$. $R_{e_x} = \{\langle w_i, w_j \rangle : e_x R w_i w_j \text{ aparece en la rama}\}$. ΨK_w y ΨB_w se determinan similarmente. Si p , w_i/e_x aparece en la rama, $v_{w_i/e_x}(p)=1$; si $\neg p, w_i/e_x$ aparece, $v_{w_i/e_x}(p)=0$; si no aparece ninguno, $v_{w_i/e_x}(p)$ puede ser arbitraria.

El contramodelo del árbol de (4) es infinito; no obstante, a prueba y error puede encontrarse un contramodelo finito. Un par de técnicas generalmente buenas para lograr esto son o permitir que, para algún e_x en w_i , $e_x \Psi B_w e_x$, esto es hacer reflexiva una relación serial, o permitir que $\Psi K_w = \Psi K_w$ para algún w , aunque esto hace válidas a $[K]p \equiv [B]p$ y $\langle K \rangle p \equiv \langle B \rangle p$ en ese w . Suponiendo que $\Psi K_{w_0} = \Psi K_{w_0}$, un contramodelo finito para (4) es el siguiente: $W = \{w_0\}$; $E = \{e_0\}$; $R_{e_0} = \{w_0 w_0\}$; $R_{e_1} = \{w_0 w_0\}$; $\Psi K/w_0 = \Psi K/w_0 = \{e_0 e_0, e_0 e_1, e_1 e_1\}$; $v_{w_0/e_0}(p)=0$ y $v_{w_0/e_1}(p)=1$. Éste puede ilustrarse de la siguiente forma (con cajas por motivos tipográficos y omitiendo las flechas para ΨK_{w_0}):



Considerando que e_0 representa al estado real de las cosas, como es usual, puede ser el caso de que p sea necesariamente falsa, aun si se puede concebir un estado donde se crea que sí es verdadera. Es distinto lo que sucede en el mundo real a lo que uno maquina en su cabeza.

El sistema de árboles mostrado en esta sección es correcto y completo respecto a las semánticas de $T/T/KD^*$. La prueba es una simple modificación de aquella en Sánchez (2022: sec. 6).⁵

5 Eventualmente saldrá completa en la tesis de la que este trabajo es un adelanto.

ALGUNAS AFIRMACIONES SPINOZIANAS

Es bien sabido que en la historia de la filosofía Baruch Spinoza (1632-1670) afirmaba que todo es metafísicamente necesario, él decía:⁶

En la naturaleza no se da nada contingente, sino que todas las cosas son determinadas a existir y a operar de un cierto modo en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. (E1/29; Spinoza, 2020: 79)

Las cosas no han podido ser producidas por Dios de otro modo ni según otro orden que como han sido producidas. (E1/33; Spinoza, 2020: 84)

La razón obvia es que, si sólo hay una sustancia —un único mundo posible—, entonces las cosas existentes en ella sólo pueden ser de una forma y no de otra. El punto de vista según el cual todo es necesario se conoce como *necesitarismo*.⁷ Para los comentaristas, Spinoza es un necesitarista, aunque difieren en cómo afirma la necesidad regente en la realidad, pues no es tan obvio qué significa que algo sea contingente, debatiendo así el grado de su afirmación (Newlands, 2018: Introducción). Independientemente de cuál sea el estatus ontológico de la contingencia para Spinoza (a mi parecer nulo),⁸ él responde qué es, no desde la metafísica, sino desde la epistemología:

Se dice necesaria una cosa, o bien en razón de su esencia, o bien en razón de su causa. Pues la existencia de una cosa cualquiera se sigue necesariamente o bien de su misma esencia y definición, o bien de una causa eficiente dada. Y además, por esto mismo se dice una cosa imposible, o bien porque su esencia, o sea, su definición, implica contradicción, o bien porque no se da ninguna causa externa determinada a producir tal cosa. Pero *una cosa no se dice contingente por ninguna otra causa, a no*

6 La forma para referir a la *Ética demostrada según el orden geométrico*, ‘E\$/#’ significa ‘Ética, parte \$, proposición #’, con una *d* para demostración, *e* para escolio y *c* para corolario.

7 No confundir con el *fatalismo*, el cual involucra la voluntad de Dios en la selección de un destino (*cf.* Sánchez, 2020: xviii-xix y 98 ss.).

8 Jon A. Miller (2001) sugiere que Spinoza sí tiene un entendido metafísico de la posibilidad e incluso lo requiere para establecer su necesitarismo, aunque en *Pensamientos metafísicos* (I, 3; II, 7) Spinoza afirma que la contingencia no es algo real ni una afección de las cosas.

ser por un defecto de nuestro conocimiento. Pues una cosa de cuya esencia ignoramos implica contradicción, o de la que sabemos bien que no implica ninguna contradicción, pero de la que tampoco podemos afirmar nada cierto acerca de su existencia por ocultársenos el orden de las causas, esa cosa nosotros no podemos verla nunca ni como necesaria ni como imposible. Y por eso la llamamos o contingente o posible. (E1/33e1; Spinoza, 2020: 84-85; énfasis mío)

El entendido de necesidad de Spinoza se parece al nuestro. Esto es más claro si empezamos con la imposibilidad (de hecho, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, §52, éste es el término modal básico). Para Spinoza, todo lo que sea una contradicción por su sola definición es imposible; de cierta forma, esto se parece a $(N\Box): \vdash \neg A$, entonces $\vdash \Box \neg A$. Su ejemplo favorito era considerar un círculo cuadrado: al ser éste una contradicción por su sola definición es imposible que exista. Con respecto a lo necesario, él consideraba posible demostrar la existencia de Dios; si la demostración es válida, es una contradicción que Dios no exista, y, por equivalencia, ello vuelve no sólo verdadera su existencia, sino necesaria. Valga considerar que las tres demostraciones para “Dios [...] existe necesariamente” (E1/11; Spinoza, 2020 52) son reducciones al absurdo.⁹

Con respecto a los modos finitos de Dios —las cosas contingentes como nosotros, los animales, las estrellas—, éstos no son necesarios ni imposibles como se ha dicho hasta ahora. Digamos, mi existencia no es una contradicción en sí misma (de hecho, existo), pero tampoco es una verdad demostrable lógicamente.¹⁰ De nueva cuenta, Spinoza sigue pareciéndose a nosotros, $\nabla p \equiv (\neg \Box p \wedge \neg \Box \neg p)$, aunque difiere en lo siguiente: aún si algo es contingente por definición, si exis-

9 Como es de esperarse, han habido intentos por formalizar la *Ética*, por ejemplo, el de Charles Jarrett (1978), sin embargo, no es necesario fijarse tanto en los detalles.

10 Para conciliar la existencia necesaria de Dios con lo existente en él, una interpretación reciente que ha tomado valor afirma que las cosas contingentes por definición existen necesariamente de forma colectiva. En cualquier consideración, parece falso que “si Dios existe necesariamente, Juan también”, pero, en el marco de la ontología spinoziana (donde los modos —finitos e infinitos— son expresiones de la sustancia) es plausible que “si Dios existe necesariamente, es necesaria la totalidad de las cosas predicables de él (entre las cuales está Juan no aisladamente)”. Esto se conoce como *necesitarismo reivindicado* (cfr. Newlands, 2018: sec. 1.2.5). Algo interesante es que

te, ello se debe a una causa por la que es necesario que exista, y si no existe, es imposible que lo haga porque no se dieron las causas para ello. Digamos, no es meramente posible que yo exista, es necesario dada una serie causal; a su vez, es imposible que exista un hermano biológico menor a mí por cinco años porque no se dieron las causas apropiadas para ello. Que sólo haya una sustancia y una sola cadena causal le parece suficiente a Spinoza para afirmar que todo es necesario, incluso lo aparentemente contingente. Si conociéramos las determinaciones de la naturaleza y la serie causal por la cual sucede todo, dejaríamos de pensar en las cosas como posibles o contingentes y sólo nos quedaríamos con lo necesario para aquello que es verdadero y lo imposible para lo que es falso.

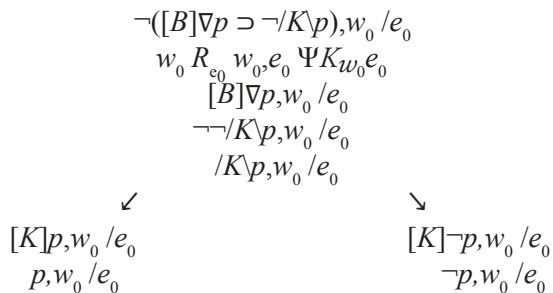
En honor a las ideas de Spinoza, introduciré la siguiente definición:

Una fórmula es una modalidad spinoziana sii se cierra bajo una implicación y la creencia o conocimiento de una modalidad alética implica la negación o de un conocimiento o de una creencia.

Todas las inferencias en este apartado serán modalidades spinozianas. Por lo que se ha expuesto, parece que Spinoza aceptaría:

$$(5) [B]\nabla p \supset \neg /K\neg p$$

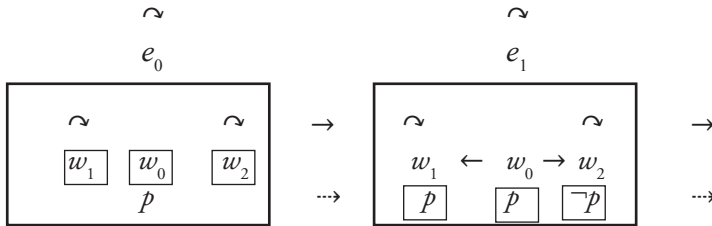
Este árbol muestra que no es una verdad lógica:



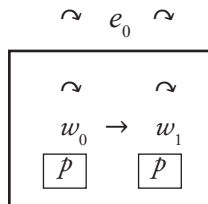
permite el necesitarismo circunstancial: dadas ciertas circunstancias, . Dado mi entorno actual y condición corporal, vivo y es imposible que no viva.

$$\begin{array}{ll}
 e_0 \Psi B_{w_0} e_1, e_0 \Psi K_{w_0} e_1, e_1 \Psi K_{w_0} e_1 & e_0 \Psi B_{w_0} e_1, e_0 \Psi K_{w_0} e_1, e_1 \Psi K_{w_0} e_1 \\
 \nabla p, w_0 / e_1 & \neg \nabla p, w_0 / e_1 \\
 p, w_0 / e_1 & p, w_0 / e_1 \\
 \diamond p, w_0 / e_1 & \diamond p, w_0 / e_1 \\
 \diamond \neg p, w_0 / e_1 & \diamond \neg p, w_0 / e_1 \\
 w_0 R_{e_1} w_1, w_1 R_{e_0} w_2, w_1 R_{e_1} w_1 & w_0 R_{e_1} w_1, w_1 R_{e_0} w_2, w_1 R_{e_1} w_1 \\
 p, w_1 / e_1 & p, w_1 / e_1 \\
 w_0 R_{e_1} w_2, w_2 R_{e_0} w_2, w_2 R_{e_1} w_2 & w_0 R_{e_1} w_2, w_2 R_{e_0} w_2, w_2 R_{e_1} w_2 \\
 \neg p, w_2 / e_1 & \neg p, w_2 / e_1 \\
 e_1 \Psi B_{w_0} e_2, e_1 \Psi K_{w_0} e_2, e_2 \Psi K_{w_0} e_2 & e_1 \Psi B_{w_0} e_2, e_1 \Psi K_{w_0} e_2, e_2 \Psi K_{w_0} e_2 \\
 \vdots & \vdots
 \end{array}$$

Cualquiera de las ramas se extiende *ad infinitum* y los contramodelos también. Con base en la rama izquierda, uno puede ilustrar un contramodelo así:



Las flechas punteadas son $\Psi B/W$, mientras que $\Psi K/W$ y R_e son las flechas normales. Se puede encontrar un contramodelo finito a prueba y error, aquí hay uno para la misma inferencia:



En este contramodelo, no sólo $[B]\nabla p$, sino que $[K]\nabla p$; también $[K]p$, siendo así que $\neg [K]p$, por lo cual (5) es inválido. Ambos modelos validan $[B]\nabla p$ sin ir en contra de (DB), $[B]p \supset \neg[B]\neg p$; un agente no puede creer que p y $\neg p$, pero sí que $\diamond p$ y $\diamond \neg p$ sin caer en contradicción. Considero que ésta es una de las

características más atractivas de $T/T/KD^*$: permite creencias consistentes sobre contingencias.

Si Spinoza viera esto, de seguro diría que esto no sucede porque sólo hay un mundo posible. Si fuera el caso de que $W = \{w_0\}$, la inferencia sería válida, pero también trivializaría a la lógica alética, pues $p \equiv \Box p$ y $p \equiv \Diamond p$. Si así respondiera, uno puede preguntar ¿por qué deberíamos aceptar que sólo hay un mundo posible? A lo cual, Spinoza o un spinozista podría preguntar de vuelta ¿por qué deberíamos aceptar que hay más de uno? A favor de que sólo hay uno, los monistas, como los materialistas, tienen por motivo dar cuenta de la cuenta de la causalidad (*cf.* Papineau, 2020: secc. 1.1-2). Si hubiera dos ámbitos completamente distintos, nada de lo que pasara en uno podría afectar al otro. La interacción es imposible. Ésta era una consideración importante de los estoicos y epicúreos para negar el platonismo (Sharples, 2009: 51), y parece que nosotros podemos aplicarla al realismo modal ¿cómo tenemos conocimiento de algo con lo que no podemos interactuar? En la obra de Spinoza, hay un esfuerzo constante por disolver aparentes oposiciones, como infinito-finito, humano-naturaleza, humano-divino, Dios-Naturaleza (o mundo) (Pineda, 2009: 36), y quizá la más interesante para los comentaristas sea la de mente-cuerpo, pues Spinoza creía que ontológicamente son una misma cosa, pero conceptualmente no son reducibles el uno al otro (*cf.* Schmidt, 2009).

Ahora bien, aun si se acepta que sólo hay un mundo posible ¿de ello se sigue que no es provechoso estudiar la modalidad? Aunque es debatible, parece que Spinoza no consideraba incompatibles el necesitarismo metafísico y el pensamiento modal.¹¹ En una de sus cartas escribió: “En la vida diaria, nos vemos obligados a seguir lo más verosímil, pero en la especulación, la verdad” (Ep56; 1988: 329). En sentido estricto, si las cosas pueden ser realmente contingentes o si existe más de un mundo posible, Spinoza diría que hay razones para creer que no; sin embargo, aun si sólo hay un mundo posible, éste no es el único que concibe nuestra mente, en la vida diaria nos vemos obligados a seguir posibilidades verosímiles. Spinoza no concebía la modalidad como algo a evitar en nuestra vida, sino que incluso habría que conocerla para guiarnos lo mejor posible. El arrepentimiento es una tristeza por lo que pudo haber sido; la esperanza, una alegría

¹¹ La defensa de este punto se desarrolla más ampliamente en Sánchez, 2020: sec. 2.4.

inconstante sobre lo que puede suceder; la soberbia, un resultado de pensar más favorablemente sobre nosotros y, el menosprecio, un odio que surge al imaginar lo peor posible de los otros. Se debe conocer el pensamiento modal para usarlo a nuestro favor, en última instancia, Spinoza consideraba que “[e]n la medida en que la mente entiende todas las cosas como necesarias, en esa medida tiene una mayor potencia sobre los afectos, o sea, menos padece por ellos” (E5/6; 2020: 390).¹² Éstas son consideraciones prácticas, pero ello no resta valor a una formulación epistémica a su base; de hecho, en el orden de la *Ética*, la metafísica y la epistemología anteceden a la ética.

Para concluir esta sección, consideremos otras modalidades spinozianas. Como Spinoza afirma que todo es necesario o imposible, *i. e.*, no contingente, es plausible modificar (5) para tener:

$$(6) [B]\nabla p \supset \neg[K]\nabla p$$

Esta inferencia también es inválida, pero hay una fórmula parecida que sí es válida

$$(7) [B]\nabla p \supset \neg[K]\Box p$$

aunque es más intuitiva su contraposición.

$$(8) [K]\Box p \supset \neg[B]\nabla p$$

Comprobar que éstas son válidas, ya sea axiomáticamente o por medio de árboles, es fácil y se deja al lector. A modo de conclusión, (7) sugiere que la intuición de Spinoza no estaba del todo errada, hay creencias sobre modalidades aléticas que implican un desconocimiento.

12 Sobre la relación entre los pensamientos modales y las emociones en la *Ética*, véase Sánchez, 2020: sec. 3.3.

SOBRE EL PRINCIPIO DE CERRADURA ESTRICTA

Como en el caso de la lógica proposicional a la lógica modal, que un axioma o teorema sea válido con \Rightarrow —implicación material— no conlleva que sea válido con \Rightarrow —implicación estricta—. Es fácil comprobar que en $T/T/KD^*$ son válidos:

$$\begin{aligned} (T\Box+) \Box p &\Rightarrow p \\ (TK+) [K] p &\Rightarrow p \\ (KB+) [K] p &\Rightarrow [B]p \end{aligned}$$

No obstante, son inválidos los principios de cerradura para la creencia y el conocimiento:

$$\begin{aligned} (CB+) [B](p \Rightarrow q) &\Rightarrow ([B]p \Rightarrow [B]q) \\ (CK+) [K](p \Rightarrow q) &\Rightarrow ([K]p \Rightarrow [K]q) \end{aligned}$$

Aun con todo, (CK+) sí es válido si la base tanto para la lógica alética como para la epistémica es $S5$. Hay dos formas de probar esto, una por medio de árboles y otra axiomáticamente.

Al trabajar con base en $S5$, R_e es una relación de equivalencia en W para todo $e \in E$, lo denotamos como $\sim R/e$, y lo mismo *mutatis mutandis* para ΨK_w , $\sim K_w$, por lo que las condiciones de verdad de los operadores aléticos y epistémicos pueden plantearse de la siguiente forma:

$$\begin{aligned} v_{w/e}(\Box A) &= 1 \text{ sii para todo } w' \in W, v_{w'/e}(A) = 1 \\ v_{w/e}(\Diamond A) &= 1 \text{ sii para todo } w' \in W, v_{w'/e}(A) = 1 \\ v_{w/e}([K]A) &= 1 \text{ sii para todo } e' \in E, v_{w/e'}(A) = 1 \\ v_{w/e}(\langle K \rangle A) &= 1 \text{ sii para algún } e' \in E, v_{w/e'}(A) = 1 \end{aligned}$$

Dadas estas condiciones, podemos omitir las líneas sobre las relaciones en los árboles. Las reglas para operadores particulares introducen nuevos mundos/ estados epistémicos y las de operadores universales se aplican a todos los mundos/ estados epistémicos en la rama:¹³

13 Para la versión monomodal de estas reglas, véase a Priest, 2008: sec. 3.5.

$$\begin{array}{cccc}
 \Diamond A, w_i / e_x & \Box A, w_i / e_x & \langle K \rangle A, w_i / e_x & [K] A, w_i / e_x \\
 \downarrow & \downarrow & \downarrow & \downarrow \\
 A, w_j / e_x & A, w_k / e_x & A, w_i / e_y & A, w_i / e_z
 \end{array}$$

En las reglas de \Diamond y $\langle K \rangle$, j y y son números nuevos de mundos/estados epistémicos en la rama; en las reglas de \Box y $[K]$, k y z son cualquier número de mundo/estado epistémico en la rama respectivamente (incluidos i y x).

Comprobar que (CK+) es válido por medio de árboles se deja al lector. A modo de ejemplo, desarrollaré el árbol de $S5/S5/KD$ para la equivalencia formada por las siguientes fórmulas:

$$(SH) \quad [K]\Box p \supset \Box [K] p$$

$$(SHC) \quad \Box [K] p \supset [K] \Box p$$

$$\begin{array}{ccc}
 \Box [K] p \equiv [K] \Box p, w_0 / e_0 & & \\
 \swarrow & & \searrow \\
 \Box [K] p, w_0 / e_0 & & [K] \Box p, w_0 / e_0 \\
 \neg [K] \Box p, w_0 / e_0 & & \neg \Box [K] p, w_0 / e_0 \\
 \langle K \rangle \neg \Box p, w_0 / e_0 & & \Diamond \neg [K] \Box p, w_0 / e_0 \\
 \neg \Box p, w_0 / e_1 & & \neg \langle K \rangle p, w_1 / e_0 \\
 \Diamond \neg p, w_0 / e_1 & & \langle K \rangle \neg p, w_1 / e_0 \\
 \neg p, w_1 / e_1 & & \neg p, w_1 / e_1 \\
 [K] p, w_1 / e_0 & & \Box p, w_0 / e_0 \\
 p, w_1 / e_1 & & p, w_1 / e_1 \\
 \times & & \times
 \end{array}$$

En una lógica alético-temporal, cuando una proposición es verdadera en todos los mundos y en todo momento, se dice que es *absolutamente necesaria*, $\Box [T] p$, a diferencia de cuando sólo es verdadera en un determinado momento, lo cual se llama *necesidad histórica*, $\Box p$ o $\langle T \rangle \Box p$. Por analogía, cuando un agente sabe una proposición en todas las circunstancias posibles, $\langle K \rangle \Box p$, puede decirse que tiene un *conocimiento absoluto* (con el perdón de Hegel), a diferencia del *conocimiento relativo*, que se da en una situación determinada, $[K] p$, $\Diamond [K] p$ o $\nabla [K] p$. (SH) afirma entonces que el conocimiento de algo necesario implica su

conocimiento absoluto y (SHC) que el conocimiento absoluto de algo implica conocerlo como necesario.¹⁴

Teniendo (SH), es muy fácil demostrar axiomáticamente (CK+).

- | | | |
|--------|---|-------------------------------------|
| (I) | $[K](p \supset q) \supset ([K]p \supset [K]q)$ | (CK) |
| (II) | $\Box([K](p \supset q) \supset ([K]p \supset [K]q))$ | (N \Box) a (I) |
| (III) | $\Box[K](p \supset q) \supset \Box([K]p \supset [K]q)$ | (MP) por (II) y (C \Box) |
| (IV) | $[K]\Box(p \supset q) \supset \Box[K](p \supset q)$ | $[p/p \supset q]$ a (SH) |
| (V) | $(p \supset q) \supset ((q \supset r) \supset (p \supset r))$ | Tautología clásica |
| (VI) | $[K]\Box(p \supset q) \supset \Box([K]p \supset [K]q)$ | (MP) por (III), (IV) y (V) |
| (VII) | $\Box([K]\Box(p \supset q) \supset \Box([K]p \supset [K]q))$ | (R \Box) a (VI) |
| (VIII) | $[K](p \Rightarrow q) \Rightarrow ([K]p \Rightarrow [K]q)$ | Definición de \Rightarrow a (VII) |

Ahora bien, (CK) normalmente es llamando el *principio de cerradura para el conocimiento*, e indica que, si se conoce una implicación, el conocimiento del antecedente implica el del consecuente. Una de las críticas más reconocidas a (CK) fue elaborada por Fred Dretske (1970). Aun si se acepta que una proposición implica necesariamente a otra, que es (C \Box), esto no sucede con el conocimiento; *la implicación no es así de penetrante en estos casos*. La diferencia es clara en el siguiente ejemplo. Los axiomas y definiciones en *Los elementos* implican necesariamente a sus teoremas (y más); pero conocer las primeras páginas de *Los elementos* no significa saber *todo* lo que se sigue de los axiomas y definiciones según Euclides (y más). Dada la falla de (CK+), por la falla de (SH), las semánticas de *T/T/KD** pueden hacer sustanciales las ideas de Dretske al mostrar que el principio falla

14 Para una introducción a la necesidad histórica, véase a Thomason, 2002: sec. 2; para literatura pertinente y un abordaje semántico, Rønneidal, 2020: secc. 1 y 3.2; y para una discusión sobre la interacción entre $\Box p$, $[T]p$ y $\Box[T]p$, Sánchez, 2022: sec. 3. Hasta donde he investigado, (SH) y (SHC) no figuran en la literatura, de ahí la referencia con mis apellidos, porque se plantean aquí, por primera vez, como una analogía con la equivalencia $\Box[T]p \equiv [T]\Box p$ en un sistema que llamo *MOT* cuando su base alética es *S5*. Desconozco si en la literatura sobre lógicas alético-temporales hay comentarios sobre dicha equivalencia. En todo caso, su comportamiento es similar al de las fórmulas Barcan en las lógicas de dominio constante. En el apéndice, puede encontrarse un esquema sobre algunas inferencias válidas en *S5/S5*.

cuando consideramos circunstancias a donde no llega la afirmación.¹⁵ Comentarios análogos se aplican a (CB+) para lo doxástico.

Cuanto concierne a la cerradura alética, hay dos posibilidades. En tanto que $p \Rightarrow q =_{def} \Box(p \supset q)$, el principio de cerradura puede afirmarse como

$$(C\Box+) (p \Rightarrow q) \Rightarrow (\Box p \Rightarrow \Box q)$$

Esta versión sólo es válida si acepta que R_e sea relativamente transitiva, *i. e.*, para todo w_i, w_j y w_k en todo e_x , si $w_i R_{e_x} w_j$ y $w_j R_{e_x} w_k$, entonces $w_i R_{e_x} w_k$. La regla de árbol para esta restricción es:

$$\begin{array}{c} w_i R_{e_x} w_j \\ w_j R_{e_x} w_k \\ \downarrow \\ w_i R_{e_x} w_k \end{array}$$

Si se insiste en que el principio de cerradura estricta cambie *todas las implicaciones materiales en* (C \Box) por estrictas, *i. e.*:

$$(C\Box++) \Box(p \Rightarrow q) \Rightarrow (\Box p \Rightarrow \Box q)$$

Entonces el principio de cerradura estricta para la necesidad es válido incluso en K . En cualquiera de los dos casos, validar la cerradura alética no conlleva afirmar la cerradura estricta para el conocimiento o la creencia.

Si Dretske aceptara que \Rightarrow es mejor candidato que \supset para modelar al *si* de los lenguajes naturales, cualquier sistema con una base alética tanto o más fuerte que K (o $S4$, si se opta por (C $\Box++$)), cuya base epistémica sea más débil que $S5$, es idóneo para sus intuiciones; el principio de cerradura estricta es válido para la necesidad, pero no para el conocimiento. Lo mismo aplica *mutatis mutandis* respecto de la lógica doxástica con (CB+).

15 (SHC) falla si se piensa *à la Hume* desde la lógica alético-temporal, ya que él creía que siempre saber algo, $[T][K]p$, no implica saber que siempre sucede, $\neg[K][T]p$, uno puede concebir que en algún momento futuro la proposición a evaluar será falsa, $\langle F \rangle \langle K \rangle \neg p$.

***T/T/KD** CONDICIONAL**

Las lógicas epistémicas y doxásticas suelen ser exigentes con lo que piden de los agentes racionales porque se restringen a ciertos ámbitos. El caso más evidente es la ausencia del tiempo, pues lo que antes se sabía o desconocía puede cambiar. En el análisis del conocimiento, sucede algo similar: las lógicas epistémico-doxásticas estándar sólo se evalúan en un mundo o situación posible, aunque podrían fallar en validar inferencias en otras situaciones, como en el caso del principio de cerradura para el conocimiento. Las semánticas de *T/T/KD** pueden usarse al plantear distintos escenarios para el conocimiento y extenderse a semánticas condicionales.

Empiezo con algunos asuntos técnicos, lo filosófico vendrá después. En aras de la simplicidad, la base alética será *S5*. Siguiendo las pautas dadas por Graham Priest, (2008: sec. 5.3), las semánticas condicionales de una lógica epistémico-doxástica pueden formularse de la siguiente manera: sea F el conjunto de fórmulas bien formadas del lenguaje, entonces el modelo es ahora una tupla $\langle W, E, \sim R/e, \{R_e(A) : A \in F\}, \Psi K_w, \Psi B_w, v \rangle$. El cambio principal es que se añadió un conjunto de relaciones especiales para cada fórmula del lenguaje, todos los demás detalles permanecen igual. Llámese a este sistema *C/T/KD**. $wR_e w'(A)$ indica que “ w' es idéntico *ceteris paribus* a w en e excepto porque A es verdadera”. Para facilitar lo siguiente, podemos agregar un par de definiciones: 1) $f_{A_e}(w) = \{w' : wR_e w'(A)\}$, el conjunto de mundos accesibles desde w vía A en e , siendo que $R_e(A)$ es interdefinible con $f_{A_e}(w)$ ($wR_e w'(A)$ sii $w' \in f_{A_e}(w)$); y 2) $[A]_e = \{w : v_{w/e}(A) = 1\}$, el conjunto de mundos en e en los que A es verdadera.

Añadimos al lenguaje dos condicionales con sus respectivas condiciones de verdad:

$$\begin{aligned} v_{w/e}(A \Box \rightarrow B) &= 1 \text{ para todo } w' \in W \text{ tal que } wR_e w'(A), v_{w'/e}(B) = 1 \\ v_{w/e}(A \Diamond \rightarrow B) &= 1 \text{ para todo } w' \in W \text{ tal que } wR_e w'(A), v_{w'/e}(B) = 1 \end{aligned}$$

O bien

$$\begin{aligned} v_{w/e}(A \Box \rightarrow B) &= 1 \text{ sii } f_{A_e}(w) \subseteq [B]_e \\ v_{w/e}(A \Diamond \rightarrow B) &= 1 \text{ sii } f_{A_e}(w) \cap [B]_e \neq \emptyset \end{aligned}$$

Ambos condicionales son interdefinibles (la prueba se deja como nota al pie):¹⁶

$$\begin{aligned} A \Box \rightarrow B & \text{ sii } \neg(A \Diamond \rightarrow \neg B) \\ A \Diamond \rightarrow B & \text{ sii } \neg(A \Box \rightarrow \neg B) \end{aligned}$$

La validez se define por la preservación de la verdad igual que en $T/T/KD^*$.

Las reglas de árboles son las mismas que las de $T/T/KD^*$, aunque añadiendo las siguientes reglas para los condicionales contrafácticos:

$$\begin{array}{cccc} A \Box \rightarrow B, w_i/e_x & A \Diamond \rightarrow B, w_i/e_x & \neg(A \Box \rightarrow B), w_i/e_x & \neg(A \Box \rightarrow B), w_i/e_x \\ w_i R_j w_j(A) & \downarrow & \downarrow & \downarrow \\ \downarrow & w_i R_j w_j(A) & A \Diamond \rightarrow \neg B, w_i/e_x & A \Box \rightarrow \neg B, w_i/e_x \\ B, w_j/e_x & B, w_j/e_x & & \end{array}$$

Las reglas de $\Box \rightarrow$ se parecen a las de \Box , sólo que ahora A debe ser la misma en ambos nodos; las de $\Diamond \rightarrow$ son como las de \Diamond . Las reglas para condicionales negados se explican por las equivalencias entre condicionales.

La idea de David Lewis (1973: 2) detrás de $\Box \rightarrow$ y $\Diamond \rightarrow$ era dar cuenta de los condicionales subjuntivos, él los leía así:

$$\begin{aligned} A \Box \rightarrow B: & \text{ si } A, \text{ sería (would be) el caso de que } B \\ A \Diamond \rightarrow B: & \text{ si } A, \text{ podría ser (might be) el caso de que } B \end{aligned}$$

Las semánticas sugieren evaluar los condicionales en mundos idénticos al nuestro, $wR_e w'$, excepto por una afirmación, $wR_e w'(A)$. En las lógicas multimoda-

16 Si $A \Box \rightarrow B, \neg(A \Diamond \rightarrow \neg B)$, por *reductio*: $f_{A_e}(w) \cap [\neg B]_e \neq \emptyset$, por tanto, para algún $w', w' \in f_{A_e}(w)$ y $w' \in [\neg B]_e$, i. e., $w' \notin [B]_e$; pero $f_{A_e}(w) \subseteq [B]_e$, por tanto, $w' \in [B]_e$.
 Si $\neg(A \Diamond \rightarrow \neg B), A \Box \rightarrow B$, por *reductio*: $f_{A_e}(w) \cap [\neg B]_e = \emptyset$ y, para algún $w', w' \in f_{A_e}(w)$ y $w' \notin [B]_e$, i. e., $w' \in [\neg B]_e$, pero entonces $f_{A_e}(w) \cap [\neg B]_e \neq \emptyset$.
 Si $A \Diamond \rightarrow B, \neg(A \Box \rightarrow \neg B)$, por *reductio*: $f_{A_e}(w) \cap [B]_e \neq \emptyset$, por tanto, para algún $w', w' \in f_{A_e}(w)$ y $w' \in [B]_e$, pero, $f_{A_e}(w) \subseteq [\neg B]_e$, por tanto $w' \in [\neg B]_e$, i. e., $w' \notin [B]_e$.
 Finalmente, si $\neg(A \Box \rightarrow \neg B), A \Diamond \rightarrow B$: para algún $w', w' \in f_{A_e}(w)$ y $w' \notin [\neg B]_e$, i. e., $w' \in [B]_e$, así pues $f_{A_e}(w) \cap [B]_e \neq \emptyset$.

les, podemos evaluar hechos de la otra lógica involucrada. En una lógica alético temporal, consideramos mundos con los mismos hechos temporales (Sánchez, 2022: sec. 4); en el caso de la lógica alético-epistémico-doxástica, evaluamos mundos con los mismos hechos objetivos, epistémicos y doxásticos.

Las lógicas condicionales suelen caracterizarse por la falla de tres inferencias:

- (9) $p \Box \rightarrow q \not\equiv (p \wedge r) \Box \rightarrow q$
- (10) $p \Box \rightarrow q, q \Box \rightarrow r \not\equiv p \Box \rightarrow r$
- (11) $p \Box \rightarrow q \not\equiv \neg q \Box \rightarrow \neg p$

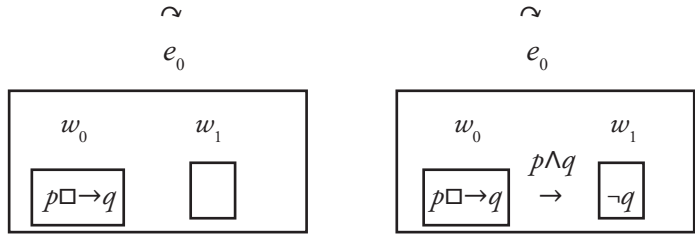
Éstas se conocen respectivamente como refuerzo del condicional, transitividad y transposición. Es fácil comprobar que las mismas inferencias son inválidas aún en contextos epistémicos:

- (12) $[K](p \Box \rightarrow q) \not\equiv [K]((p \wedge q) \Box \rightarrow q)$
- (13) $[K](p \Box \rightarrow q), [K](q \Box \rightarrow r) \not\equiv [K](p \Box \rightarrow r)$
- (14) $[K](p \Box \rightarrow q) \not\equiv [K](\neg q \Box \rightarrow \neg p)$

A modo de ejemplo, aquí está el árbol para (12):

$$\begin{array}{l}
 [K](p \Box \rightarrow q), w_0/e_0 \\
 \neg[K]((p \wedge q) \Box \rightarrow q), w_0/e_0 \\
 e_0 \Psi K_{w_0} e_0 \\
 p \Box \rightarrow q, w_0/e_0 \\
 \langle K \rangle \neg((p \wedge r) \Box \rightarrow q), w_0/e_0 \\
 e_0 \Psi K_{w_0} e_1, e_1 \Psi K_{w_0} e_1 \\
 \neg((p \wedge r) \Box \rightarrow q), w_0/e_1 \\
 p \Box \rightarrow q, w_0/e_1 \\
 (p \wedge r) \Diamond \rightarrow \neg q, w_0/e_1 \\
 w_x R_{e_1} w_1 (p \wedge r) \\
 e_0 \Psi K_{w_1} e_0, e_1 \Psi K_{w_1} e_1 \\
 \neg q, w_1/e_1 \\
 e_1 \Psi B_{w_1} e_2 \\
 \vdots
 \end{array}$$

Para aplicar una regla a $p \Box \rightarrow q$, w_0/e_1 y cerrar el árbol en el par w_1/e_1 , necesitaríamos $w_0 R_{e_1} w_1(p)$, pero no está y no hay más reglas que aplicar salvo la serialidad de ΨB_w , lo cual sólo vuelve infinita a la rama. Los contramodelos se obtienen de forma similar a la anterior, aunque hay que distinguir cuando una relación lleva una fórmula, $w_i R_{e_x} w_j(A)$, de cuando no, $w_i R_{e_x} w_j$. Un contramodelo finito para (12) sería el siguiente ($A \rightarrow$ quiere decir que el mundo es accesible por A y no se ilustra ninguna otra relación alética al ser $S5$ la base):



Algunos planteamientos epistemológicos requieren evaluarse en situaciones contrafácticas. Aquí hay uno con respecto al escepticismo. Un escéptico del mundo externo afirmaría que, si fuéramos un cerebro en una cubeta, p , sería el caso de que no lo sabríamos, $\neg[K]p$, así de perfecto es el engaño:

$$(15) p \Box \rightarrow \neg[K]p$$

La contraposición de (15) junto con la versión contrafáctica de (TK), $[K]$, implica que $[K]p \Box \rightarrow (p \wedge \neg q)$, pero si usamos $\Box \rightarrow$ en lugar de $\supset \Rightarrow$, podemos usar (15) sin involucrarnos con su transpuesta.¹⁷ Una equivalencia de (TK) en su versión contrafáctica es:

$$(16) p \Box \rightarrow \neg[K]\neg p$$

Lo verdadero no puede ser conocido como falso. Si fueras un cerebro en una cubeta, no puedes saberlo como falso. De hecho, más adelante veremos que hay lógicas condicionales en las que (16) es una verdad lógica. (15) y (16) implican formalmente:

17 Sea \rightarrow un condicional conexivo. La tesis de Boecio dice que $(p \rightarrow q) \rightarrow \neg(p \rightarrow \neg q)$. Así pues, (TKC), $[K]p \rightarrow p$, implica que $\neg([K]p \rightarrow \neg p)$, por lo que la transposición de (15), $\neg p \rightarrow \neg[K]p$, es incompatible con una verdad lógica normalmente aceptada. Ningún sistema presentado en este artículo valida la tesis de Boecio, y desarrollar uno, va más allá de los propósitos de este trabajo. Sobre la lógica conexiva, véase Wansing, 2022.

$$(17) p \Box \rightarrow \neg K \neg p$$

Si fueras un cerebro en una cubeta, sería el caso de que no sabrías si eres un cerebro en una cubeta. Aquí está el árbol.

$$\begin{array}{c}
 p \Box \rightarrow \neg [K] p, w/e_0 \\
 p \Box \rightarrow \neg [K] \neg p, w_0/e_0 \\
 \neg(p \Box \rightarrow \neg K p), w_0/e_0 \\
 p \Diamond \rightarrow \neg K p, w_0/e_0 \\
 w_0 R_{e_0} w_1(p) \\
 \neg K p, w_1/e_0 \\
 K p, w_1/e_0 \\
 \neg [K] p, w_1/e_0 \\
 \neg [K] \neg p, w_1/e_0 \\
 \swarrow \quad \searrow \\
 [K] p, w_1/e_0 \quad [K] \neg p, w_1/e_0 \\
 \times \quad \quad \times
 \end{array}$$

Las ramas se cierran antes de desarrollar las reglas de operadores epistémicos, pero si se siguieran aplicando, el árbol se cerraría. La inferencia es válida porque es una instancia de la verdad lógica:

$$(18) p \Box \rightarrow q, p \Box \rightarrow r \models p \Box \rightarrow (q \wedge r)$$

Hay otros planteamientos que requieren un sistema condicional más fuerte. Siguiendo con los escépticos (cfr. Feldman, 2003: 112-113 y 123-124), uno podría afirmar:

(*) Si tuvieras una creencia falsa, no podrías tener conocimiento.

Esta afirmación se puede prestar a una ambigüedad. Por una parte, puede afirmarse que, si la creencia puede ser falsa, entonces no se tiene conocimiento.

$$(19) \Diamond([B]p \wedge \neg q) \supset \neg [K]p$$

Esto es inválido, pues saber p no entra en conflicto con, en otras circunstancias, equivocarse sobre tu creencia en p . Demostrarlo con un árbol y dar un contramodelo es fácil.¹⁸ Por otra parte, uno puede plantear alternadamente:

18 Piénsese también desde la lógica temporal usando $\langle F \rangle$, puedes saber ahora p y en el futuro seguir creyendo p , aunque sea falso.

$$(20) \neg(([B] p \wedge \neg q) \diamond \rightarrow [K] p)$$

Ésta no es válida en $C/T/KD^*$, aunque éste puede extenderse para obtener $C^+/T/KD^*$ al añadir las siguientes dos restricciones:

- $f_{A_e}(w) \subseteq [A]_e$
- Si $w \in [A]_e$, entonces $w \in f_{A_e}(w)$

Las reglas de árboles correspondientes serían:

$$\begin{array}{ccc}
 \cdot & & \\
 w_i R_{e_x} w_j(A) & \swarrow & \searrow \\
 \downarrow & \neg A, w_j/e_x & A, w_i/e_x \\
 A, w_j/e_x & & w_i R_{e_x} w_i(A)
 \end{array}$$

La primera regla se explica por sí sola, los mundos accesibles desde w_i vía A son mundos donde A es verdadera. La segunda regla se aplica a cada A que sea el antecedente de un condicional y a todos los w_i y e_x en la rama; la restricción a antecedentes de condicionales se da porque es irrelevante para la validez cómo afecta a otras fórmulas, aunque en los contramodelos obtenidos, a partir de ramas abiertas, debe cuidarse que se satisfaga la restricción correspondiente.

Los árboles de $C/T/KD^*$ y $C^+/T/KD^*$ son correctos y completos respecto a sus propias semánticas.¹⁹

Aquí está el árbol que demuestra que en $C^+/T/KD^*$ es válida (20):

$$\begin{array}{c}
 \neg\neg(([B] p \wedge \neg p) \diamond \rightarrow [K] p), w_0/e_0 \\
 w_0 R_{e_0} w_0 e_0 \Psi K w_0 e_0 \\
 ([B] p \wedge \neg p) \diamond \rightarrow [K] p, w_0/e_0 \\
 e_0 \Psi K w_0 e_0 \\
 w_0 R_{e_0} w_1 ([B] p \wedge \neg p), e_0 \Psi K w_1 e_0 \\
 [K] p, w_1/e_0 \\
 p, w_1/e_0 \\
 [B] p \wedge \neg p, w_1/e_0 \\
 [B] p, w_1/e_0 \\
 \neg p, w_1/e_0 \\
 \times
 \end{array}$$

19 La prueba completa eventualmente aparecerá en el trabajo del que este artículo es un avance.

Ahora bien, que (20) sea válida no ayuda en mucho al escéptico, porque es equivalente a:

$$(21) ([B]p \wedge \neg p) \Box \rightarrow \neg [K]p$$

Si tuvieras una creencia falsa, sería el caso de que no tienes conocimiento. Esto no es nada extraordinario; de hecho, lo aceptaría cualquiera. El escéptico está más comprometido con (19), pero ésta es inválida.

Un motivo para aceptar a C^*/TKD^* es que valida *modus ponens*:

$$(22) A, A\Box \rightarrow B \vdash B$$

Algo característico de C^*/TKD^* es que si el antecedente de $A \rightarrow B$ implica formalmente al consecuente, *i. e.*, $\vdash A \supset B$, por lo cual, $\vdash A \Rightarrow B$ por $(N\Box)$, entonces $\vdash A\Box \rightarrow B$. Por esta razón, las inferencias (16), (20) y (21) son verdades lógicas. Un problema concomitante es que se cumplen un par de versiones de las paradojas de la implicación estricta:

$$(23) \Box p \supset (q \Box \rightarrow p)$$

$$(24) \Box \neg p \supset (p \Box \rightarrow q)$$

Esto puede ser insatisfactorio para ciertos planteamientos. Nótese que es válida la inferencia

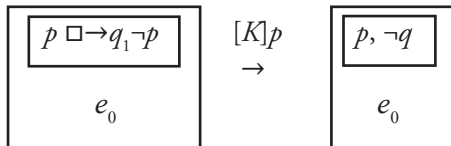
$$(25) \neg p \Box \rightarrow \neg [K]p \vDash ([B]p \wedge \neg p) \Box \rightarrow \neg [K]p$$

Ésta es claramente una instancia de (9), el refuerzo del condicional; pero se supone que debería fallar en formulaciones contrafácticas o subjuntivas.

Un comentario final prescindiendo de lo doxástico: aún si hacemos que $S5$ sea la base tanto para la lógica alética, como para la epistémica, y adoptamos las reglas de árboles de la sección 5, es inválido que

$$(26) [K](p \Box \rightarrow q)\Box \rightarrow ([K]p \Box \rightarrow [K]q)$$

Comprobar esto por medio de árboles es posible, pero laborioso; también difícil, porque el árbol puede volverse infinito. A prueba y error, encontré el siguiente contramodelo finito (sólo se indica $R_e(A)$ con su primera restricción, la segunda se omite en aras de la simplicidad, no es difícil comprobar que el modelo la satisface de todos modos):



En w_0 , en todos los estados epistémicos, sólo e_0 , $p \Box \rightarrow q$ y $\neg p$ son verdaderos, por lo cual también lo son $[K](p \Box \rightarrow q)$ y $[K]\neg p$; también lo es que $\neg[K]p$, por lo cual w_0 no accede a sí mismo por $[K]p$. En w_1 , en todos los estados epistémicos, sólo e_0 , p y $\neg q$ son verdaderos, por lo cual $[K]p$ y $\neg[K]q$ también lo son, así como también lo es $\neg[K]q$. Ahora bien, $w_0 R_{e_0} w_1([K]p)$, pero en w_1 es falso que $[K]q$, por lo cual en w_0 es falso $[K]p \Box \rightarrow [K]q$. Finalmente, debido a que $[K](p \Box \rightarrow q)$ es verdadero en w_0 , $w_0 R_{e_0} w_0([K](p \Box \rightarrow q))$, pero $[K]p \Box \rightarrow [K]q$ es falso en w_0 , por tanto (26) es inválido.

Aun si alguien quisiera afirmar que (CK+) debe ser válido, (SH) incluido, el principio de cerradura falla en su versión contrafáctica.

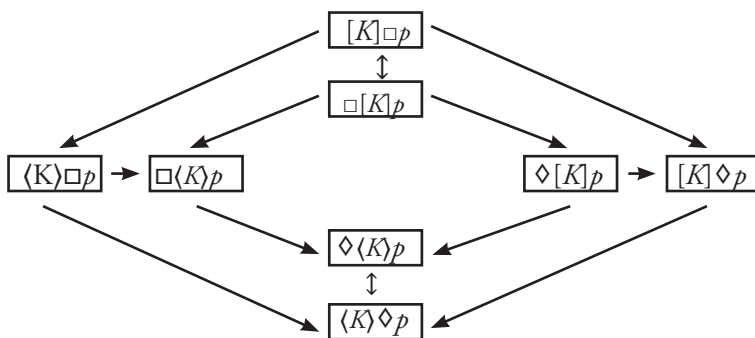
APÉNDICE

Cuando la base tanto para la lógica alética como para la epistémica es $S5$, las fórmulas (SH) y (SHC) se comportan como las fórmulas Barcan —(FB) y (FBC)— en un sistema de dominio constante.

(FB) $\forall x \Box A \supset \Box \forall x A$

(FBC) $\Box \forall x \supset \forall x \Box A$

Modificando el esquema que ofrecen William Kneale y Martha Kneale (1972: 571) para entender la interacción entre las modalidades *de re* y *de dicto* en las fórmulas Barcan, podemos obtener el siguiente esquema que indica algunas inferencias válidas en $S5/S5$.



Nótese que todas las fórmulas del diamante externo muestran actitudes epistémicas mientras que las del interior indican condiciones aléticas del conocimiento.

to. Cualquiera de estos hechos puede comprobarse con los árboles que aquí se han desarrollado.

Siendo cuestionables (SH) y (SHC), todas las inferencias también lo son, aunque unas más que otras. En particular, encuentro problemático que $\diamond[K]p \supset [K]\diamond p$. Esto lleva demasiado lejos la idealización que normalmente se hace de los agentes epistémicos en estos aparatos formales, aunque es una especie de consuelo saber que por lo menos falla la fórmula conversas.

BIBLIOGRAFÍA

- Carnap, Rudolph (1956), *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Londres, University of Chicago Press.
- Carnielli, Walter y Marcelo Esteban Coniglio (2020), “Combining logics”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/entries/logic-combining/>], consultado: 2 de junio de 2021.
- Costa-Leite, Alexandre (2016), “Interplays of knowledge and non-contingency”, *Logic and Logical Philosophy*, vol. 25, núm. 4, pp. 521-534.
- Dretske, Fred (1970), “Epistemic operators”, *Journal of Philosophy*, vol. 67, núm. 24, pp. 1007-1023.
- Egan, Andy y Brian Weatherson (2011), *Epistemic Modality*, Oxford, Oxford University Press.
- Feldman, Richard (2003), *Epistemology*, Nueva Jersey, Pearson Education.
- Hughes, George Edward y Max J. Cresswell (1973), *Introducción a la lógica modal*, Madrid, Tecnos.
- Ichikawa, Jonathan Jenkins y Matthias Steup (2018), “The analysis of knowledge”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/>], consultado: 2 de junio de 2021.
- Jarrett, Charles (1978), “The logical structure of Spinoza’s ‘Ethics’, Part I”, *Synthese*, vol. 37, núm. 3, pp. 15-65.
- Kneale, William y Martha Kneale (1972), *El desarrollo de la lógica*, Madrid, Tecnos.
- Lewis, Clarence Irving (1918), *A Survey of Symbolic Logic*, Berkeley, University of California Press.
- Lewis, David (1973), *Counterfactuals*, Nueva Jersey, Basil Blackwell.

- Menzel, Christopher (2016), "Possible Worlds", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/entries/possible-worlds/>], consultado: 2 de junio de 2021.
- Miller, Jon A. (2001), "Spinoza's possibilities", *The Review of Metaphysics*, vol. 54, pp. 779-814.
- Montgomery, Hugh y Richard Routley (1966), "Contingency and non-contingency bases for normal modal logics", *Logique et analyse*, vol. 9, núm. 36, pp. 318-328.
- Newlands, Samuel (2018), "Spinoza's Modal Metaphysics", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-modal/>], consultado: 2 de junio de 2021.
- Pacuit, Eric (2017), *Neighborhood Semantics for Modal Logic*, Nueva York, Springer.
- Papineau, David (2020), "Naturalism", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/entries/naturalism/>], consultado: 2 de junio de 2021.
- Pineda, Víctor Manuel (2009), *Horror vacui. Voluntad y deseo en el pensamiento de Spinoza*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Secretaría de Difusión Cultural y Extensión Universitaria Plaza y Valdés.
- Priest, Graham (2008), *An Introduction to non-Classical Logic: From if to is*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Read, Stephen (1994), *Thinking about Logic: An Introduction to the Philosophy of Logic*, Oxford, Oxford University Press.
- Rönnedal, Daniel (2021), "Quantified temporal alethic boulesic doxastic logic", *Logica Universalis*, vol. 15, núm. 1, pp. 1-65.
- Sánchez Hernández, Juan Carlos (2022), "Tableaux for some modal tense logics Graham Priest's fashion", *Studia logica*, vol. 110, pp. 745-784 [<https://doi.org/10.1007/s11225-021-09974-x>].
- Sánchez Hernández, Juan Carlos (2020), *De la necesidad a la contingencia. La modalidad según Spinoza*, tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Estudios Superiores Acatlán.
- Schmidt, Andreas (2009), "Substance monism and identity theory in Spinoza", en Olli Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 79-98.
- Scott, Dana (1970), "Advice on modal logic", en Karel Lambert (ed.), *Philosophical Problems in Logic. Some Recent Developments*, Ámsterdam, D. Reidel Publishing Company, pp. 143-173.

- Sharples, Robert William (2009), *Estoicos, epicúreos y escépticos. Introducción a la filosofía helenística*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Spinoza, Baruj (2020), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta.
- Spinoza, Baruj (2014), *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de René Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Spinoza, Baruj (1988), *Correspondencia*, Madrid, Alianza Editorial.
- Thomason, Richmond H. (2002), “Combinations of tense and modality”, en Dov M. Gabbay y Franz Guenther (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, vol. 7, Heidelberg, Springer, pp. 205-234.
- Wright, George Henrik von (1983), *Philosophical Papers of Georg Henrik von Wright*, vol. 3, Nueva Jersey, Basil Blackwell.
- Wansing, Heinrich (2006), “Connexive logic”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/entries/logic-connexive/>], consultado: 2 de mayo de 2022.
- Zolin, Evgeni (1999), “Completeness and definability in the logic of non-contingency”, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 40, núm. 4, pp. 533-547.

JUAN CARLOS SÁNCHEZ HERNÁNDEZ: Organizador y ponente de un coloquio sobre interdisciplina en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán en cuatro ocasiones. Finalista en la Olimpiada Internacional de Lógica en 2018 y 2019. Primera mención honorífica en modalidad a distancia. Áreas de interés: lógicas no clásicas, lógicas multimodales, lógica epistémica, epistemología, filosofía de la mente. Este artículo se presenta como un adelanto de la tesis de maestría *Árboles semánticos para algunas lógicas alético-epistémico-doxásticas* en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, asesorada por el doctor Max Fernández de Castro Tapia.

D. R. © Juan Carlos Sánchez Hernández, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

HANNA, PIPPIN AND THE NON-CONCEPTUAL CONTENT DEBATE

GERARDO ALLENDE HERNÁNDEZ
ORCID.ORG/0000-0001-6988-5490

UNIVERSIDAD MODELO DE MÉRIDA
COLEGIO DE HUMANIDADES
gallendeh@modelo.edu.mx

Abstract: *In this article I try to show that although Robert Pippin's conceptualist critiques against non-conceptualism are effective in order to refute moderate versions of non-conceptualism, they are insufficient to confront with Robert Hanna's Kantian strong non-conceptualism. I argue that Pippin fails because (1) his argument on the inseparability of intuitions and concepts only works within a narrow conception of cognition, (2) his rejection of the existence of blind intuitions is inconsistent and (3) the Kantian-Hegelian compatibility that he proposes is not cogent.*

KEYWORDS: COGNITION; CONCEPTUALISM; POSTANALYTIC PHILOSOPHY; GERMAN IDEALISM; NONCONCEPTUALISM

RECEPTION: 29/06/2021

ACCEPTANCE: 12/05/2022

HANNA, PIPPIN Y EL DEBATE DEL CONTENIDO NO-CONCEPTUAL

GERARDO ALLENDE HERNÁNDEZ
ORCID.ORG/0000-0001-6988-5490
UNIVERSIDAD MODELO DE MÉRIDA
COLEGIO DE HUMANIDADES
gallendeh@modelo.edu.mx

Resumen: En el presente artículo, intento mostrar que si bien las críticas conceptualistas de Robert Pippin resultan efectivas para refutar versiones moderadas de no-conceptualismo, son insuficientes frente al no-conceptualismo kantiano fuerte que Robert Hanna propone. Argumento que las debilidades de Pippin se deben a que (1) su argumento sobre la inseparabilidad de intuiciones y conceptos sólo funciona con respecto a una concepción estrecha de cognición, (2) su rechazo de la existencia de intuiciones ciegas es inconsistente y (3) la compatibilidad entre Kant y Hegel que propone no es plausible.

PALABRAS CLAVE: COGNICIÓN; CONCEPTUALISMO; FILOSOFÍA POSTANALÍTICA; IDEALISMO ALEMÁN;
NO-CONCEPTUALISMO

RECIBIDO: 19/06/2021

ACEPTADO: 12/05/2022

INTRODUCCIÓN

El presente artículo se sitúa dentro del contexto de la filosofía postanalítica. Por ésta entiendo el conjunto de proyectos filosóficos que se toman en serio los problemas de la tradición analítica, pero que rechazan el *dictum* quineano de que la historia de la filosofía no es filosofía. A diferencia de Quine, la postanalítica considera que la historia de la filosofía es, de hecho, una manera efectiva de hacer filosofía y dialogar con filósofos de otros tiempos es una herramienta sustancial para analizar problemas filosóficos actuales (*cf.* Pinkard, 2002; Reynolds, 2010; Nuzzo, 2010; Schear, 2013).

En específico, presto atención a quienes, a la luz de las consecuencias del idealismo alemán, centran su interés en el asunto del contenido mental y la relación intencional entre la mente y el mundo. Las dos posturas aceptadas para hacer frente a este problema son el conceptualismo y el no-conceptualismo.

El conceptualismo sostiene que para que un contenido mental sea intencional, debe estar conceptualmente determinado. En otras palabras, toda relación significativa entre la mente y el mundo debe ser conceptual. Por su parte, para el no-conceptualismo, existen contenidos mentales que, para ser intencionales, no deben estar necesariamente determinados por conceptos, es decir, son posibles las relaciones significativas entre la mente y el mundo sin necesidad de poseer o aplicar conceptos.

Una manera de esquematizar este debate es a partir del trilema que plantea Susanna Schellenberg (2013):

- i) Los animales no racionales y las creaturas humanas pueden compartir estados mentales que tienen el mismo contenido (cuando están perceptualmente relacionados con el mismo ambiente).
- ii) Los animales no racionales no poseen conceptos.
- iii) El contenido está constituido por modos de presentación y, por tanto, conceptualmente estructurado.

Desde el conceptualismo se puede aceptar (i), pues dicho tipo de contenido, como argumenta Jeff Speaks,¹ si bien no es conceptual, es conceptualizable y, por lo tanto, no representa ningún problema.² Por su parte, (ii) y (iii) son tesis claramente compatibles con el conceptualismo.

Por contraste, el no-conceptualismo puede aceptar también (i) y (ii), pero debe confrontar a (iii), lo cual se puede hacer de dos maneras:

1 El argumento estándar en favor del contenido no-conceptual de la percepción animal sostiene que si bien resulta difícil atribuirles conceptos a animales no-humanos, se puede afirmar que tanto los humanos como aquellos son capaces de representarse, por ejemplo, una superficie plana a cierta distancia. Por lo tanto, si los animales no-humanos no tienen conceptos, pero tienen percepciones idénticas a los humanos, entonces algunas representaciones perceptuales de los humanos son no-conceptuales. Para Speaks, dicho argumento comete una falacia *non sequitur*, pues del hecho de que los animales cuenten con cierto tipo de contenido y no posean conceptos para determinarlo, no se sigue que dichos contenidos sean distintos a las creencias y los pensamientos en los humanos. En todo caso, se sigue que tanto animales no-humanos como humanos cuentan con contenido no-conceptual relativo, pues el argumento de Peacocke es acerca de la capacidad de poseer conceptos y no de la posesión de un tipo de contenido absolutamente distinto al conceptual.

2 Este tipo de contenido también podría comprenderse como aquello que Robert Brandom (2002, 2019) llama “disposiciones fiables de respuestas diferenciales” (*RDRD*, por sus iniciales en inglés), para referirse a la capacidad que comparten los conocedores genuinos con artefactos y criaturas sentientes. Así como un termostato responde fiablemente a los estímulos de la temperatura, o un loro articula el sonido “Esto es rojo” ante la presencia de objetos rojos, de igual forma respondemos ante los estímulos de nuestros órganos sensibles.

La diferencia, por ejemplo, entre los *RDRD* de un loro y un conocedor genuino es que este último no sólo responde ante el estímulo, sino también es responsable de las consecuencias inferenciales que dicha expresión guarda con su articulación conceptual. Un conocedor genuino, al afirmar que tal o cual cosa es roja, es capaz de comprometerse con el hecho de que tiene color y de que no es verde.

- a) Rechazando que el contenido está constituido por modos de presentación.
- b) Rechazando que sea necesario que los modos de presentación estén estructurados conceptualmente.

En palabras de Eva Schmidt, ésta es una distinción entre comprender el contenido en términos de una proposición russelliana o de una fregeana (Schmidt, 2013: 8).

Desde una perspectiva russelliana, el contenido es un asunto extensional. Se identifica no con entidades que determinan en qué circunstancias un contenido es correcto, sino con los objetos, relaciones y/o propiedades constitutivas de las circunstancias en las que es correcto. Una proposición russelliana es verdadera si los objetos, propiedades o relaciones son realmente como se especifica en una oración que expresa una proposición. Michael Tye (2000) y Lucy Allais (2015) serían casos ejemplares de quienes adoptan esta postura.

Por contraste, desde una perspectiva fregeana, el contenido de la experiencia consiste en una cadena de sentidos que ofrece su comprensión intensional: el contenido es un objeto abstracto que determina las condiciones que deben obtenerse en el mundo para ser verdad.

Por ejemplo, la proposición fregeana “El gato está sentado en el sofá” consiste en el sentido de “gato”, “sofá” y de “está sentado”. Combinados determinan las circunstancias bajo las cuales esta proposición es verdadera, es decir, aquellas circunstancias en las que efectivamente “El gato está sentado en el sofá”. Quienes asumen un no-conceptualismo fregeano son, por ejemplo, Susanna Schellenberg (2013) y Clinton Tolley (2013).

El caso de Robert Hanna resulta singular, pues más que bajo un paradigma proposicional, lo interesante del contenido no-conceptual consiste, precisamente, en su comportamiento anómalo frente a las facultades proposicionales de la cognición.³ Ahora bien, dentro de la filosofía postanalítica, este debate inicia con la *Elementärlehre* kantiana: “Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin concepto son ciegas” (Kant, 2014: A51; *cf.*, Lazos, 2014: 19).

3 Otras propuestas de contenido no-conceptual serían las “affordances” (Dreyfus, 2013; Peláez, 2013), los mundos posibles (Stalnaker, 1998) o el contenido de escenarios (Peacocke, 1992).

Para quienes defienden el conceptualismo como Hanna Ginsborg,⁴ Robert Brandom (1994), John McDowell (1994) o Robert Pippin (2015), la *Elementärlehre* da cuenta cabal de la inseparabilidad entre intuiciones y conceptos, lo cual autoriza hacer una deflación metafísica del pensamiento de Kant y de Hegel que clausure toda posibilidad de contenido no-conceptual significativo y que de manera sintética dé cuenta de la experiencia como conceptualmente estructurada y determinada, desde las cogniciones subjetivas, hasta la complejidad comunicativa de las prácticas sociales. Pippin, por ejemplo, rechaza aquellas interpretaciones donde se afirma que para Hegel “la realidad realmente real, aquello que es accesible solo a la razón, es ella misma pensamiento o momentos pensantes, algo así como el absoluto o Dios pensándose a sí mismo” (Pippin, 2019: 6).

Por contraste, para no-conceptualistas —como Clinton Tolley y su contenido fregeano,⁵ Lucy Allais⁶ y su contenido russelliano o Robert Hanna y su contenido anárquico (2005; 2013; 2016)— resulta imposible desestimar las consecuencias fuertemente metafísicas del pensamiento de Hegel y, por tanto, pretender hacerlo compatible con Kant. De acuerdo con la *Elementärlehre*, sostienen, en primer lugar, que el pensamiento kantiano resulta suficiente para mostrar que intuiciones y conceptos pueden separarse sin perder significatividad y, por lo tanto, un no-conceptualismo kantiano resulta consistente. Y, en segundo lugar, si

- 4 Ginsborg (2007) ofrece una lectura conceptualista de Kant que pretende ser consecuente con algunos elementos no-conceptualistas, en especial, con el hecho de que la experiencia perceptual goza de una relativa primacía cognitiva respecto al pensamiento y el juicio. Para Ginsborg, al igual que para Hanna, la “Tesis del aspecto dual” resulta, de manera relativa, explicativamente superior a la “Tesis de la inseparabilidad”.
- 5 Según Tolley, el contenido kantiano es “ampliamente fregeano”, es decir, es posible atribuirle las características que tiene el sentido (*Sinn*) tal cual Frege lo concibe. Un sentido, señala Tolley, es el modo de presentación de un objeto de la cognición.
- 6 El fundamento del idealismo trascendental de Kant, de acuerdo con Allais, consiste en que las formas de la intuición dependen de la mente y los objetos espaciotemporales son fenómenos que no existen de manera independiente de nuestra experiencia. La cuestión central de Kant es respecto de objetos con los cuales tenemos *acquaintance* en sentido russelliano, éste sería contenido no-conceptual.

bien consideran el pensamiento de Hegel como un tipo de conceptualismo consistente, su defecto radica en traer consigo compromisos metafísicos que incluso los conceptualistas antes mencionados estarían lejos de aceptar. A partir de este panorama, construyo un escenario dialéctico entre el no-conceptualismo kantiano de Robert Hanna y el conceptualismo kantiano-hegeliano de Robert Pippin.

Para Hanna, la *Elementärlehre* resulta insuficiente para decidir si Kant es un conceptualista o un no-conceptualista. En todo caso, sería un conceptualista conflictuado debido al sobrecompromiso que la *Elementärlehre* implica, pues contiene tanto una aceptación de la inseparabilidad de intuiciones y conceptos, como también el hecho de que éstos cumplen funciones cognitivas distintas. Por contraste, como he dicho, Pippin sostiene que la *Elementärlehre* da cuenta plena de la tesis conceptualista en torno a la inseparabilidad entre intuiciones y conceptos, al punto que cualquier intento por separarlos conduciría a una equivocada lectura de Kant, a la cual llama “imposicionismo”.

En este sentido, el tránsito desde el idealismo trascendental de Kant hasta el idealismo absoluto de Hegel sería más orgánico y armónico de lo que comúnmente se pretende: si Kant es ya un conceptualista y el idealismo de Hegel está libre de consecuencias metafísicas, el segundo complementaría al primero dotándolo de contenido comunitario en aquellos aspectos que el primero considera términos meramente subjetivos. En suma, mientras Hanna pretende defender un no-conceptualismo kantiano fuerte y considera que cualquier conceptualismo kantiano-hegeliano resulta epistémica y metafísicamente insostenible, Pippin considera que la síntesis de Kant y Hegel ofrece las condiciones necesarias y suficientes para sostener un conceptualismo robusto capaz de hacerle frente a todo tipo de no-conceptualismo.

Mi intervención en esta controversia consistirá en ponderar si efectivamente las críticas de Pippin al no-conceptualismo en general son suficientes para refutar el no-conceptualismo fuerte que Hanna propone. Para ello, en el primer apartado expongo el no-conceptualismo de Hanna a la luz de su argumento postanalítico (2013; 2016). En el segundo apartado, presento la crítica de Pippin a la imposicionista de Kant, en la cual, *prima facie*, se funda todo tipo de no-conceptualismo. En el tercer apartado, pondero estas posturas argumentando que, si bien las críticas de Pippin al imposicionismo refutan al no-conceptualismo moderado, resultan insuficientes frente a la propuesta de Hanna. Esto debido a que: (1) su argumento sobre la inseparabilidad de intuiciones y conceptos sólo funciona

respecto a una concepción estrecha de cognición, (2) su rechazo de la existencia de intuiciones ciegas es inconsistente y (3) la compatibilidad entre Kant y Hegel que propone resulta implausible.

Más que una defensa categórica de alguna de estas posturas, mi conclusión intenta mostrar que la postura no-conceptualista de Hanna es lo suficientemente robusta para soportar las críticas de Pippin y, por tanto, sigue abierta la posibilidad (y plausibilidad) de un contenido no-conceptual fuerte fundado en bases kantianas.

HANNA Y EL NO-CONCEPTUALISMO KANTIANO

La manera más efectiva para comprender el no-conceptualismo de Robert Hanna, y sus fundamentos postanalíticos, es el siguiente argumento:

1. Si quieres ser un idealista trascendental kantiano consistente, entonces tienes que defender la versión más fuerte de No-Conceptualismo.
2. Si quieres ser un Conceptualista consistente, entonces Hegel tiene toda la razón en que debes recorrer todo el camino hacia el Idealismo Absoluto y a lo que yo llamo Súper-Conceptualismo.
3. La versión más fuerte de No-Conceptualismo derrota cualquier versión suave de Conceptualismo.

C: Por tanto, no se puede separar consistentemente Conceptualismo de Súper-Conceptualismo y el esfuerzo (como el de McDowell y Brandom) conduce al fracaso. (*cf.* Hanna, 2013: 1)

En este apartado, desarrollo el contenido central de estas premisas y conclusiones.

Hanna, idealismo kantiano y contenido no-conceptual esencial

Siguiendo a Hanna, el idealismo trascendental kantiano se construye a partir de tres tesis: la de la conformidad, la del dualismo cognitivo y la de la inseparabilidad. La primera asevera que las formas o estructuras esenciales del mundo real manifiesto se conforman necesariamente a las formas o estructuras *a priori* de nuestras capacidades cognitivas. Existe una tajante e irreductible diferencia entre la sensibilidad y el entendimiento (Hanna, 2016: 2-3). Por su parte, la tesis del

dualismo cognitivo sostiene que la cognición involucra tanto la sensibilidad, que es receptiva por medio de las intuiciones, como el entendimiento, que es discursivo y espontáneamente responsable ante razones y juicios por medio de conceptos (Hanna, 2016: 3; *cfr.* Kant, 2014: B93). Finalmente, la tesis de la inseparabilidad postula que existe complementariedad cognitiva y semántica entre intuiciones y conceptos. Todo acto mental significativo involucra necesariamente ambos tipos de cognición (Hanna, 2016: 3).

Por su parte, el no-conceptualismo, siguiendo a Hanna, tiene dos motivaciones fundamentales: primero, no todo el contenido cognitivo está estrictamente determinado por nuestras capacidades conceptuales; segundo, algunos de los contenidos cognitivos están plenamente determinados por nuestras capacidades no-conceptuales (Hanna, 2016: 4).

Siguiendo la terminología de Jeff Speaks, existen dos tipos de no-conceptualismo: el relativo y el absoluto. El primero sostiene que, aunque sólo existe un contenido, estos pueden presentarse en actos, estados o procesos mentales no-conceptuales; mientras que el segundo afirma que el no-conceptual y el conceptual son dos tipos totalmente diferentes de contenido cognitivo (*cfr.* Speaks, 2005: 359-360).

Hanna (2013; 2016) reformulará esta distinción en términos de “contenido esencial” (NC-esencial), el cual consiste en la existencia de contenidos esencialmente diferentes a cualquier contenido conceptual y el de “contenido accidental” (NC-accidental), que sostiene que el contenido no-conceptual es contingentemente diferente al contenido conceptual. Según Hanna, las tres tesis del idealismo trascendental kantiano son consistentes con el NC-esencial.

Hanna defenderá la existencia de objetos elusivos esenciales (*essentially rouge objects*) que, al contar con las propiedades necesarias y suficientes para poseer NC-esencial, operan como contraejemplos frente a la afirmación kantiana de que toda cognición, para ser significativa, puede y debe caer necesariamente bajo las categorías (conceptos puros del entendimiento).

La Deducción trascendental y la posibilidad de NC-esencial

La conjunción de idealismo trascendental kantiano y de NC-esencial que hemos caracterizado antes, da como resultado un no-conceptualismo kantiano (NCK). El núcleo para comprender esta conjunción se encuentra en la efectividad de la

deducción trascendental (Deducción), la cual tiene como uno de sus objetivos principales demostrar que toda cognición debe estar necesariamente determinada por los conceptos puros del entendimiento o categorías. Hanna sostiene que el argumento kantiano para defender esta tesis falla y, por lo tanto, la Deducción deja la puerta abierta para aceptar NCK (*cf.* 2013: 17; 2016: 13).

En este sentido, Hanna pretende mostrar que las categorías del entendimiento sólo operan de manera necesaria dentro del contexto de los juicios de experiencia (*cf.* Kant, 2007: 4.298); fuera de este contexto son posibles las relaciones intencionales y significativas entre mente y mundo sin necesidad de conceptos.

En la Deducción de la edición A de la *KrV*, Kant afirma que:

[...] toda experiencia contiene, además de la intuición de los sentidos, por la cual algo es dado, también un concepto de un objeto que es dado en la intuición, o aparece; según esto, los conceptos en general sirven, como condiciones a priori, de fundamento de todo conocimiento de experiencia; en consecuencia, la validez objetiva de las categorías, como conceptos a priori, se basará en que sólo por medio de ellas es posible la experiencia (por lo que toca a la forma del pensar).

Pues entonces ellas se refieren necesariamente a priori a objetos de la experiencia, porque solo por medio de ellas puede, en general, ser pensado cualquier objeto de la experiencia. [...] Precisamente por eso son necesarios conceptos que suministren fundamento objetivo de la posibilidad de la experiencia. (Kant, 2014: A93)

Para Hanna, el problema con la interpretación conceptualista de dicho pasaje es presuponer el contexto de la experiencia posible como el único en el cual se puede obtener contenido con validez objetiva. Frente a ello, sostiene que la Deducción-A tan sólo “muestra que todos los objetos de la intuición empírica deben estar sintéticamente determinados/conceptualizados y, por tanto, no muestra que todos los objetos de la intuición empírica deban caer bajo las Categorías y los objetos de la experiencia” (Hanna, 2016: 13).

Asimismo, el problema con el conceptualismo kantiano es concebir la cognición en un sentido estrecho, es decir, en el sentido que le otorga en la edición B de la *KrV*, donde la cognición se equipara a los juicios objetivamente válidos sobre objetos de la experiencia: “de lo cual, por cierto, se sigue la limitación de todo conocimiento especulativo posible de la razón a meros objetos de la experiencia” (Kant, 2014: B xxvi).

Centrándose en la Deducción-A, podemos encontrar un sentido amplio de cognición, entendido como representación consciente objetiva: “el pensar es una cognición a través de conceptos” (Kant, 2014: A69), donde queda claro que el pensamiento es una especie del género cognición; no son idénticos y, por tanto, queda abierta la puerta para cogniciones que no son pensamientos e involucran conceptos.

Si se acepta la cognición en sentido amplio y que su ámbito es más amplio que el ámbito de la experiencia posible y de los juicios de experiencia, entonces cabe la posibilidad para la existencia de un tipo de cogniciones no determinadas por conceptos. En este ámbito se encuentran aquellos contenidos que cuentan con NC-esencial y que, siguiendo a Hanna, son de dos tipos: intuiciones ciegas objetivamente válidas y los ya mencionados objetos elusivos esenciales (OEE).

En el caso de las intuiciones ciegas objetivamente válidas, Hanna ofrece el siguiente argumento: Kant entiende por apariencia el objeto indeterminado de una intuición empírica (*cf.* 2014: A20). Asimismo, determinación es especificación conceptual (*cf.* 2014: A69/B94). Por contrariedad, un objeto indeterminado es inespecífico y aconceptual, es decir, no conceptualizado. En conclusión, las apariencias son cogniciones aconceptuales con validez objetiva (*cf.* Hanna, 2013: 14).

Con respecto a los OEE, Hanna considera que, si se pretende salvar el conceptualismo, entonces debe haber un argumento distinto al de la Deducción de la edición A para mostrar la necesidad *a priori* y la validez objetiva de los conceptos puros más allá del contexto de los juicios de experiencia y que descarte efectivamente la posibilidad de intuiciones ciegas objetivamente válidas, es decir, de objetos aconceptuales que no caen dentro de las categorías. De acuerdo con Hanna, Kant ofrece dicho argumento en la Deducción de la edición B, para afirmar que todos los objetos de la intuición sensorial humana presuponen o caen necesariamente bajo las categorías.

Kant marca una distinción entre objetos aconceptuales (indeterminados) de la intuición empírica, apariencias; y objetos empíricamente juzgados, conceptualizados (determinados). Los objetos aún no conceptualizados, pero que podrían serlo, Hanna los llama elusivos accidentales (OEA), mientras los que no pueden ser conceptualizados son OEE. En este sentido, para que la Deducción sea exitosa, Hanna considera que Kant debería mostrar que todos los OEA caen bajo las categorías y no existen los OEE.

¿Qué son entonces los OEE? Estos son objetos de la intuición empírica, poseedores de contenido no-conceptual esencial y, por tanto, “nomológicamente irregulares y categorialmente anárquicos” (Hanna, 2016: 19), los cuales Kant acepta de manera explícita y serían básicamente de cinco tipos:

- i) contrapartes incongruentes: “las diferencias que existen entre los cuerpos y que dependen exclusivamente de este fundamento, pueden ser inmediatamente percibidas” (Kant, 1992: 2.381);
- ii) la distinción entre juicios de experiencia y juicios de percepción que involucran afectos y emociones. Mientras que los primeros “siempre exigen, además de las representaciones de la intuición sensible, conceptos especiales originariamente generados en el entendimiento”, por contraste, los juicios de percepción “no requieren un concepto puro del entendimiento” (Kant, 1997: 4.298);
- iii) la afinidad empírica de las leyes de la naturaleza no se sigue automáticamente de la afinidad trascendental de las leyes. Como afirma Kant: “las apariencias se sostienen en una constante conexión de acuerdo con leyes necesarias y, por tanto, en una afinidad trascendental, de la cual la afinidad empírica es **una mera consecuencia**” (2014: A114);
- iv) los eventos, procesos y objetos dinámicamente vitalistas o espontáneos como los objetos con propósitos naturales o autoorganizados de la intuición empírica (organismos vivos), pero hay diversas formas de la naturaleza, tantas modificaciones de los conceptos universales y trascendentales de la naturaleza que quedan indeterminados por las leyes establecidas por el entendimiento puro a priori (*cfr.* Kant, 2002: 5.180);
- v) el poder del genio artístico y sus ideas de la imaginación: “es un talento para producir aquello para lo cual ninguna regla definida puede ofrecerse. La originalidad debe ser su propiedad primaria. [El genio] no puede indicar científicamente cómo surgen sus productos, pero a cambio da la regla como naturaleza” (Kant, 2007: 308).

Si existe un OEE, entonces la Deducción falla y sólo demuestra que el dominio de las categorías se restringe a los objetos y juicios de experiencia, además no resulta suficiente para mostrar que las categorías deben aplicar para todos los

objetos de los sentidos o de la intuición empírica. Como Kant acepta al menos un OEE, Hanna concluye que la Deducción falla, pues no demuestra que todos los objetos de la cognición deban estar mediados por las categorías.

Esto nos deja tan solo ante dos posibilidades: aceptar la manera consistente en que Hegel resuelve la falla de la Deducción, pero al costo de aceptar todas las consecuencias súper conceptualistas del Idealismo Absoluto;⁷ o bien afirmar la laguna y la existencia de NC-kantiano. Evidentemente, Hanna asumirá la segunda vía.

7 Recordemos que para Hanna, si quieres ser un conceptualista consistente, debes recorrer todo el camino hacia el Idealismo Absoluto y asumir el súper conceptualismo. Él afirma que el Idealismo Absoluto de Hegel se sostiene en la siguiente idea: “El mundo en sí mismo, o en su naturaleza sobre sensible, está literalmente constituido o hecho de conceptos que ocurren esencialmente en el desarrollo dinámico inherente, lógico-dialéctico y sinópticamente holístico de un sujeto pensante único, racional y autoconsciente: el Espíritu” (Hanna, 2013: 6). A partir de ello, a consideración de Hanna, el Idealismo Absoluto cierra la laguna al subsumir la razón, la apercepción, el entendimiento, el juicio, la imaginación trascendental y la intuición en una sola capacidad cognitiva, donde resulta que el pensamiento es idéntico al ser. En este sentido, para averiguar si lo que Hanna sostiene es plausible comenzaremos por exponer las ideas principales que, con respecto a nuestro asunto, Hegel desarrolla en *Fe y saber*, en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la lógica*. En la primera obra, Hegel le reprocha a Kant (y a Fichte) que, si bien lograron elevarse hasta el concepto, fueron incapaces de elevarse hasta la Idea. Dicha incapacidad conduce a Hegel a caracterizar el idealismo de Kant como subjetivo, en el cual: “lo único en sí cierto es que hay un sujeto, una razón afectada de finitud, y toda la filosofía consiste en determinar el universo para esa razón finita” (2000: 26). En la *Fenomenología del espíritu*, en específico, Hanna refiere al capítulo de la “Certeza sensible”, Hegel se ocupa de manera crítica del saber de lo inmediato, de la primera relación entre sujeto y objeto manifestada como un éste y un esto, es decir, a partir del yo y de la cosa. Entre estos existiría una relación inmediata, la cosa sería “lo inmediato que se nos muestra”; y el yo, puro intuir. En dicha relación pareciera no existir ninguna determinación, ninguna diferencia, por lo cual el ser de la cosa es para el yo puro ser, esto pareciera ofrecerse como algo esencial, como la verdad concreta más rica bajo la predicación de que “esto es”. Así, siendo que para Hegel “el lenguaje es lo más verdadero” y por tanto renuncia a toda filosofía que conduzca a lo inefable, cualquier tipo de inmediatez resulta imposible.

PIPPIN, CONCEPTUALISMO KANTIANO-HEGELIANO Y CRÍTICA DEL IMPOSICIONISMO *Conceptualismo kantiano-hegeliano*

Uno de los propósitos centrales del trabajo de Pippin consiste en mostrar que entre Kant y Hegel hay más continuidad que rompimiento y, por tanto, el idealismo alemán (incluidos Fichte y Schelling), más allá de diferencias de grado, guarda cierta unidad gracias al compromiso conceptualista que comparten y se expresa en

[...] la afirmación común a Fichte, Schelling y Hegel: la inseparabilidad de concepto e intuición, entendida ya sea como una revisión de Kant (un intento por capturar el espíritu más que la letra de sus textos) o como una extensión de su posición. (Pippin, 2014: 16)

Según la tesis de Pippin, lo que está en juego en el idealismo no es la dependencia mental del mundo, sino la identidad especulativa entre las formas puras del pensar y las formas del ser (2019: 6). De esta manera, lo que se desprende del *slogan* kantiano es que todos los supuestos dualismos fundamentales del proyecto filosófico kantiano (forma-materia, intuiciones-conceptos, etcétera) deben comprenderse como sujetos a una inseparabilidad de tal índole que responden a una concepción cercana al *hylemorfismo* aristotélico.⁸

El devenir del idealismo alemán es eminentemente conceptualista porque tanto Kant como Hegel (y Fichte) comparten la tesis de que el pensar acerca del pensar puede determinar lo que puede ser y no puede ser conocido:

[...] el núcleo de esta afirmación, tanto para Kant como para Hegel, tiene que ver especialmente con la relación en la que ambos insisten entre la determinación del pensamiento de aquello que se piensa y el contenido conceptual que se necesita que el pensamiento sea pensamiento (en el sentido de conocimiento), en que tal contenido debe comprenderse como aquello que sólo puede ser conocido a priori para ser tal contenido. (Pippin, 2019: 9)

8 Para otra propuesta de la difuminación de los dualismos kantianos, *cf.* Brandom, 1994: 614-623.

En este sentido, para Pippin, la idea kantiana de que las intuiciones sin concepto son ciegas, no implica estar ante intuiciones ciegas, las cuales están formadas o guiadas para aplicarles conceptos. En otras palabras, no existen intuiciones ciegas esperando a ser conceptualizadas.

Como veremos más adelante, para Pippin, el idealismo es un conceptualismo porque se funda en la Deducción kantiana. Toda cognición objetivamente válida debe caer bajo las categorías: “Toda apelación a la objetividad se encuentra dentro de la autodeterminación del juicio” (Pippin, 2019: 9).

Las críticas de Hegel a Kant no pretenden desestimar la deducción, sino robustecerla y con ella se agotaría toda la carga metafísica tanto del idealismo trascendental como del idealismo absoluto: Hegel construye su sistema guiado por “la centralidad de la autoconciencia en la sapiencia humana de Immanuel Kant” (Pippin, 2019: 5).

Pippin asume una interpretación deflacionista del concepto de lo Absoluto de Hegel argumentando que sus determinaciones (Espíritu, Dios, Razón) deben entenderse en términos normativos y no metafísicos u ontológicos. Siguiendo a McDowell, Pippin asevera que: “no existe laguna ontológica entre el tipo de cosas que uno pretende significar o pensar y el tipo de cosa que es el caso” (2019: 8).

Las consecuencias de lo Absoluto hegeliano son normativas y pragmáticas, pues, en el tenor de Robert Brandom, el espíritu no es el conjunto de relaciones surgidas en las prácticas sociales de una comunidad de reconocimiento mutuo: “La totalidad de la *Fenomenología del Espíritu* es una meditación en torno a la autoconciencia y el devenir de la autoconciencia de sujetos humanos, especialmente como un tipo de sujeto colectivo [el Espíritu] que deviene autoconsciente” (Pippin, 2011: 3; *cf.* Brandom, 2019: 235-312).

De acuerdo con Pippin, la crítica de Hegel a los límites epistémicos de la distinción kantiana entre noúmenos y fenómenos no resulta suficiente para sentenciar un rompimiento total entre ambos, pues el hecho de que Hegel asuma que es posible conocer lo absoluto y que el conocimiento no se limita al reino fenoménico, no implica conocer noúmenos tal como Kant los concibe. Según Pippin, el contenido que Kant subsume bajo la idea de un sujeto aperceptivo sería el mismo que Hegel pone en juego, aunque con una dimensión histórica y social. El contenido del espíritu hegeliano sería el mismo de la experiencia kantiana, pero desarrollado en términos colectivos, es decir, de una autoconciencia que, para ser lo que es, necesita de otras:

Entonces, una vez que [Hegel] ha ensamblado todo el material necesario para una imagen completa y adecuada de un sujeto de experiencia [la apercepción kantiana], ahora da cuenta del desarrollo de tal sujeto desde la inusual forma de una colectividad afín a la mente subjetiva, a la cual llama Espíritu. (Pippin, 2011: 2)

En este sentido, tanto el idealismo kantiano como el hegeliano reivindican el conceptualismo como una forma de antiempirismo: concuerdan en que la inteligibilidad del mundo no puede explicarse por medio de las entregas de la sensibilidad por sí solas. Ambos estarían en consonancia con la crítica de Wilfrid Sellars al mito de lo dado, es decir, se oponen a la idea de que existen instancias no inferenciales que pueden operar como el fundamento de nuestras cogniciones (*cf.* Pippin, 2019: 5).

Para Pippin, aquello que Hanna llama la tesis de la inseparabilidad es radical y primordial, pues los elementos que componen los dualismos kantianos, una vez subsumidos bajo el holismo social y normativo del espíritu hegeliano, reivindican la compatibilidad entre el idealismo trascendental y el absoluto en todo ámbito de la cognición y no sólo en el de los juicios de experiencia (*cf.* Pippin, 2005).

En suma, si aceptamos la inseparabilidad entre intuiciones y conceptos, así como su manifestación en prácticas sociales de reconocimiento mutuo, entonces no habría lugar para ningún tipo de contenido no-conceptual y la síntesis kantiano-hegeliana que Pippin propone es necesariamente conceptualista, pero no es, siguiendo los términos de Hanna, un súper conceptualismo.

Pippin y la crítica de la razón impositcionista

A partir de esta síntesis kantiano-hegeliana, Pippin confronta cualquier intento por interpretar a Kant como si fuera un no-conceptualista. Para él, este tipo de interpretaciones comparten un núcleo común: el “impositcionista” (*cf.* Pippin, 2013: 373-394). Éste daría paso al no-conceptualismo, pues “el propio Kant se da cuenta de que da la impresión de que, para él, la conciencia es un proceso de dos pasos —la mera recepción de datos sensoriales y posteriormente la conceptualización de dichos datos” (Pippin, 2011: 7). La interpretación impositcionista privilegia aquellos pasajes donde Kant parece afirmar que las intuiciones son una especie de representación no-conceptual, que operan independientemente de las capacidades conceptuales y judicativas. Éstas serían independientes, en tanto capaces de determinar el contenido del pensamiento.

Ahora bien, este imposicionismo que, *prima facie*, sería propio de todo no-conceptualismo, incluido el NCK de Hanna, marca una distinción fuerte entre lo que Kant llama forma y materia, la cual se manifiesta, en el ámbito teórico, bajo la idea de que el conocimiento depende de un intelecto activo (espontaneidad) que prescribe y legisla la unidad a la experiencia sin la cual todo contenido representacional sería imposible. En otras palabras, el sujeto impone la forma a la materia pasiva de los contenidos de la intuición para conformar la experiencia.

Para Pippin, el imposicionismo es poco afortunado, pues el propio Kant comprende la relación entre materia-forma como dos aspectos fuertemente inseparables. Pippin da cuenta de esto apelando a la KrV, donde Kant afirma que: “Materia y Forma. Éstos son dos conceptos que se ponen por fundamento de toda otra reflexión; tan inseparablemente enlazados están con todo uso del entendimiento [*Verstande*]” (Kant, 2014: A266/B322).

Por lo tanto, según Pippin, si la lectura no imposicionista de Kant es adecuada, entonces la tesis del dualismo cognitivo (que para Hanna es fundamental) es insostenible y, de ser así, tampoco es posible defender la existencia de NC-esencial, como Hanna, a partir de NCK. En pocas palabras, si no hay distinción tajante entre materia y forma, no hay posibilidad alguna para la existencia de contenido no-conceptual.

Una consecuencia de la refutación del imposicionismo es que la distinción concepto/intuición no resulta equiparable con la de conceptual/no-conceptual. A partir de esto, Pippin reivindica y privilegia la tesis de la inseparabilidad, al afirmar que las intuiciones son compatibles con lo conceptual y que, de hecho, toda intuición está siempre conceptualmente informada:

Kant asume constantemente que la forma de la sensibilidad es distinta de la forma del entendimiento. Esto no significa que las intuiciones sean no-conceptuales. Significa que la actualización de nuestros poderes conceptuales en la presencia inmediata de un particular es un tipo diferente de actualización que la del entendimiento en la formación de representaciones dentro de conceptos. (Pippin, 2005: 34)

Ahora bien, siguiendo lo expuesto hasta ahora, pareciera que el NCK de Hanna necesita del imposicionismo que Pippin critica, pues en él, la tesis del dualismo cognitivo es radical y tiene mayor peso que el carácter parcial de la tesis de la inseparabilidad, la cual sólo aplica en el contexto de los juicios de experiencia y

bajo un sentido estrecho de cognición. Si Pippin tiene razón en que toda lectura no-conceptual de Kant es impositonista y por tanto incorrecta, entonces el NCK de Hanna también lo es. En el siguiente apartado ponderaré esto.

¿ES SUFICIENTE LA CRÍTICA DE PIPPIN PARA REFUTAR EL NCK DE HANNA?

En el presente apartado, intento mostrar que la crítica de Pippin al impositonismo no resulta suficiente para clausurar el NCK de Hanna. Si bien es cierto que el recurso de Pippin a B322 para clausurar cualquier lectura impositonista de Kant parece concluyente, el NCK de Hanna no lo necesita para sostenerse.

Para mostrar lo anterior, considero que la argumentación de Pippin presenta al menos tres problemas:

- 1) la crítica a la lectura impositonista basándose en la inseparabilidad entre materia y forma sólo funciona con respecto a una concepción estrecha de cognición. Pero Hanna reivindica el sentido amplio de cognición y por lo tanto es inmune a dicha objeción,
- 2) la negación de Pippin de la existencia de intuiciones ciegas es inconsistente,
- 3) la compatibilidad entre Kant y Hegel que Pippin propone resulta implausible.

Con respecto a (1), la falla se debe a que Pippin afirma que toda cognición se identifica con el uso del entendimiento en el contexto de los juicios de experiencia. Esto se puede apreciar en la referencia textual de Kant a la cual recurre Pippin: “el entendimiento en sí mismo ha sido definido como la facultad de traer representaciones en sí mismas o la espontaneidad de la cognición” (2014: A51/B75). Como se observa, aquí Pippin identifica la cognición con el entendimiento, pero siguiendo lo expuesto en el primer apartado, Hanna no tiene problema alguno en aceptar la crítica al impositonismo dentro del contexto del uso del entendimiento. Debido a que Pippin hace caso omiso de lo que se afirma en B376, es decir, que el contexto del entendimiento y de los juicios de experiencia no abarca todo el contenido de la cognición, ignora que, si entendemos cognición en sentido amplio, la intuición también es una cognición por derecho propio.

Frente a Pippin, para Hanna lo interesante de NCK es que, en tanto los contenidos cognitivos de NC-esencial son categorialmente anárquicos, se encuentra fuera del contexto del entendimiento y de los juicios de experiencia. Más aún, la inseparabilidad entre materia y forma a la que Pippin recurre está lejos de ser congruente con la de intuición y concepto. Si seguimos el pasaje B323 en el cual Pippin se sustenta, el propio Kant sostiene que la forma de la intuición precede a toda materia, es decir, la intuición por sí misma cuenta con sus propias condiciones formales y materiales. Por lo tanto, la inseparabilidad entre forma y materia en el entendimiento no implica necesariamente la inseparabilidad entre intuición y concepto para la cognición en sentido amplio. En otras palabras, el afirmar que materia y forma son inseparables en el entendimiento resulta inocuo frente al NCK, pues dicha inseparabilidad parte de una concepción estrecha de la cognición. El argumento de Pippin sólo funcionaría suponiendo que toda cognición es pensamiento, lo cual Kant rechaza.

Por lo tanto, para que la crítica de Pippin resulte efectiva frente al NCK de Hanna, debería mostrar que, en primer lugar, la inseparabilidad entre materia y forma también opera fuera del contexto del uso del entendimiento y es efectiva para toda cognición; y, en segundo lugar, debería explicar por qué de la distinción materia-forma se sigue la de intuiciones y conceptos.

Por su parte, con respecto a (2), Pippin concluye que, recurriendo a la *Elementälehre* kantiana, no hay intuiciones ciegas esperando a ser conceptualizadas. Dicha conclusión resulta confusa, pues, debemos distinguir entre:

a) no existen intuiciones ciegas sin más

y

b) no existen intuiciones ciegas esperando ser conceptualizadas.

Que (a) es insostenible se aprecia en la propia *Elementälehre*, pues Kant no niega la existencia de intuiciones ciegas, sino la posibilidad de que puedan tener validez objetiva sin la contribución del concepto. Para sostener esto, el argumento de la inseparabilidad debería de ser consistente, pero como hemos visto en (1), Pippin no lo logra.

Ahora bien, consideramos que (b) podría sostenerse, pero ello tampoco representaría un problema para el NCK de Hanna, pues las intuiciones ciegas son precisamente aquellas que no están esperando ser conceptualizadas y que, debido

a que la inseparabilidad no está demostrada, son capaces de tener validez objetiva sin necesidad de conceptos.

Finalmente, con respecto a (3), otra consecuencia que Pippin resalta, al criticar el imposicionismo, es que el Kant no-imposicionista, el conceptualista, se parece menos al sabio de Königsberg y más al suabo brillante de Stuttgart, es decir, en Kant ya se insinúan muchas de las perspicacias conceptualistas de Hegel (Pippin, 2005: 31). En otras palabras, al asumir que su crítica al imposicionismo kantiano es efectiva, Pippin sostiene que el tránsito de Kant a Hegel es de una continuidad mayor a la que se suele aceptar. En este sentido, aunque Pippin reconoce que Hegel está más interesado en argumentar que la experiencia intencional (el juicio objetivamente válido) no debe entenderse como un movimiento o transición de una toma perceptual hacia un estado judicativo con contenido conceptual, esto no resulta inconsistente con la idea kantiana de que el concepto de la cognición de un objeto, vía una intuición, es de hecho el trabajo del juicio; pero la referencia de una intuición, en general, no lo es.

Esto parece tener consecuencias frente al NCK de Hanna, pues sostener una continuidad entre Kant y Hegel implica que Kant es un conceptualista y Hegel no es, como Hanna pretende, un súper conceptualista. Si este fuera el caso, entonces una síntesis kantiano-hegeliana podría ser consistente, lo cual implicaría la posibilidad de un conceptualismo moderado. Pero considero que la continuidad entre Kant y Hegel sostenida por Pippin es inconsistente y, por lo tanto, inocua frente al NCK.

Para mostrar esto, es preciso analizar la manera en que Pippin pretende armonizar a Kant con Hegel, pues, al igual que Hanna, considera que la relación entre intuiciones y conceptos tiene una forma inestable, es decir, Kant defiende a la vez distinción y entrelazamiento necesario (para cualquier afirmación de conocimiento). Como bien aclara Pippin, dicho aspecto dual puede leerse de distinta manera según la problemática en la cual se hace el énfasis.

Dentro de dichas problemáticas se encontraría la dimensión lógica, que se preocupa por la relación entre universales y particulares o por aquello que la intuición podría aportar a la comprensión de términos singulares; también habría una dimensión epistemológica en torno a la posibilidad de conocimiento *a priori* en matemáticas, ciencia natural y filosofía; y, finalmente, la problemática que Pippin considera superior y que se ocupa de la relación mente y mundo. La relevancia de esta última consiste en que el tipo de relación que se establezca entre

sensibilidad y entendimiento, y entre intuiciones y conceptos, determinará el tipo de idealismo que debe adjudicársele a Kant.

En este sentido, según Pippin, Hegel critica de Kant no la distinción misma, sino la manera en que considera la naturaleza de la unidad entre intuición y concepto en las afirmaciones de conocimiento: Hegel rechaza el tipo mecánico de aplicación o la reflexión inductiva. Según Pippin, en *Fe y saber*, Hegel afirma que Kant propone una concepción mecánica de la imaginación productiva, la cual contrasta con su concepción dinámica. Asimismo, Hegel objeta a Kant que en la “Deducción”, de la edición B, subestima su propia afirmación en torno a la rigidez con respecto a la separabilidad entre concepciones e intuiciones en la experiencia.

Por lo tanto, la apercepción se reconoce también como el principio de la síntesis figurativa: espacio y tiempo son concebidos como unidades sintéticas y la espontaneidad, la actividad sintética absoluta de la imaginación productiva, es concebida como el principio de la mera sensibilidad previamente caracterizada sólo como receptividad. Esta diferencia entre Kant y Hegel daría cuenta de un idealismo que ve el entendimiento humano como limitado al contenido sensible ofrecido por el pensamiento de lo externo, restringido por una diversidad no conceptual intuita o por la forma de cualquier diversidad posible y, en contraste, un Idealismo Absoluto en el cual se habla de la autodeterminación del pensamiento dándose a sí mismo su propio contenido. Sin duda alguna, esta manera de pensar la relación entre Kant y Hegel es similar a la de Hanna, pues comprende el Idealismo Trascendental como un no-conceptualismo y el Idealismo Absoluto como necesariamente súper conceptualista.

Pero la diferencia entre Hanna y Pippin consiste en que para el segundo no existe razón alguna para atribuirle a Hegel un súper conceptualismo; tampoco para atribuirle que el pensamiento humano puede producir los objetos actuales acerca de los cuales realiza afirmaciones. Pippin sostiene que el conceptualismo de Hegel es moderado y se mantiene la distinción entre la actividad espontánea del pensar y aquello que es “otra cosa que pensamiento” o su contenido material, pues Hegel es capaz de explicar cómo estos encajan. Para ello, Pippin da cuenta de la “Fenomenología” de la *Enciclopedia*, donde Hegel escribe que:

El Yo es ahora esta subjetividad, esta relación infinita consigo mismo, pero dentro de ella, de su subjetividad, reside la relación negativa consigo mismo, diferencia-

ción, juicio. El Yo juzga y esto lo constituye como conciencia; repela de sí mismo desde sí mismo; esto es una determinación lógica. (Pippin, 2005: 27)

Ahora bien, incluso si estuviéramos de acuerdo con Pippin en que, de acuerdo con este pasaje, Hegel mantiene la distinción entre pensamiento y objeto, ello no resulta suficiente para mostrar que no es un súper conceptualista. Como Hanna muestra, el problema hegeliano no es que no parta de dicha distinción, que no constituya un momento del despliegue de la conciencia; sino que, para evitar los problemas que el conceptualismo conflictuado de Kant presenta, es decir, la falla de la “Deducción”, el conceptualismo considera que dicha distinción debe quedar subsumida dentro del necesario tránsito hasta la Idea.

En este sentido, afirmar que el conceptualismo de Kant y Hegel son compatibles porque mantienen la distinción entre pensamiento y objeto es insuficiente, pues mientras para Kant dicha distinción es necesaria e inteligible por sí misma, en Hegel tan sólo es un momento necesario del espíritu que debe superarse dentro de su propio devenir dialéctico. Para éste es necesario dar el tránsito de lo finito a lo infinito, lo cual implica que el pensamiento mismo se convierte en su propio objeto:

[...] el salto que se da a lo suprasensible rompiendo las series de lo finito, todo esto es el pensar mismo; este tránsito es sólo pensar. [...] Sólo Dios es el verdadero ser. Siendo esta elevación tránsito y mediación, es ella igualmente superación del tránsito y de la mediación. (Hegel, 2007: 152)

Más aún, la imposibilidad de una síntesis kantiano-hegeliana quedaría clausurada también —en palabras del propio Hegel— de la siguiente manera:

[...] aquí [en la lógica objetiva, en el Concepto] tampoco debe considerarse el concepto como acto del intelecto consciente de sí, es decir, no debe considerarse el intelecto subjetivo, sino el concepto en sí y por sí, que constituye también un grado tanto de la naturaleza como del espíritu. (Hegel, 2007: 519)

Se podría conceder a Pippin que Hegel rechaza la manera kantiana de entender la distinción entre intuición y concepto, pero esto no conlleva que niegue su existencia; y el hecho de que Hegel no niegue dicha distinción lo cual tampoco

implica que la mantenga intacta o que, frente a su existencia, no proponga una manera de resolver sus problemas. Finalmente, Pippin afirma que Hegel “está mucho más de acuerdo con Kant en torno a la necesaria cooperación de estos elementos en el conocimiento” (2005: 29), lo cual no representa un problema para el NCK de Hanna. El hecho de que Kant y Hegel estén de acuerdo en cuanto al conocimiento, no implica que Kant sea necesariamente conceptualista ni que Hegel no sea súper conceptualista. Para Hanna, lo característico del súper conceptualismo hegeliano no es que niegue la distinción entre sensibilidad y entendimiento, entre intuición y concepto, sino que dicha distinción y la colaboración que entre ellas existe quedan necesariamente subsumidas en la Idea o el súper concepto.

Como Hanna señala, en Hegel la verdad de la separación entre pensamiento y objeto, así como la de la inseparabilidad entre intuición y concepto, sólo resulta efectiva en retrospectiva, es decir, razonable desde el punto de vista del desarrollo histórico de la Razón; mientras que Pippin pretende pensar dichos elementos como momentos inteligibles y razonables por sí mismos. Para afirmar que el conceptualismo de Kant y el de Hegel son enteramente compatibles, Pippin debería aclarar si dicha cercanía se debe a que Kant es un Idealista Absoluto, cosa que él no desea; o bien que Hegel no es —como Hanna pretende— un súper conceptualista en contra de la evidencia textual que aquí he presentado.

CONCLUSIÓN

A la luz de la crítica al imposicionismo podemos sostener que Pippin no ha mostrado concluyentemente que la intuición no es un tipo de cognición por derecho propio y que, exista la posibilidad de intuiciones ciegas y de OEE. Por lo tanto, ha sido incapaz también de mostrar que Kant sea, en términos de Hanna, un conceptualista a secas. Si bien las críticas de Pippin al imposicionismo pueden resultar efectivas frente a no-conceptualismos moderados, no son concluyentes para refutar el NCK de Hanna y, por lo tanto, el debate en torno al contenido no-conceptual sigue abierto y en espera de ser confirmado o refutado por argumentos más sólidos, los cuales, sospecho, tal vez se encuentren a la luz, no de Kant y Hegel, sino de otros idealistas como Fichte.

BIBLIOGRAFÍA

- Allais, Lucy (2015), *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*, Londres, Oxford University Press.
- Brandom, Robert (2019), *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, Massachusetts, Harvard University Press.
- Brandom, Robert (2009), *Reason in Philosophy*, Massachusetts, Harvard University Press.
- Brandom, Robert (2002), *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Massachusetts, Harvard University Press.
- Brandom, Robert (1994), *Making it Explicit*, Massachusetts, Harvard University Press.
- Dreyfus, Hubert (2013), "The myth of the pervasiveness of the mental", en Joseph Schear (ed.), *Mind, Reason, and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate*, Nueva York, Routledge, pp. 15-40.
- Ginsborg, Hannah (2007), "Was Kant a nonconceptualist?", *Philosophical Studies*, vol. 137, núm. 1, pp. 65-77.
- Hanna, Robert (2016), "Kantian madness: Blind intuitions, essentially rogue objects, nomological deviance, and categorical anarchy", *Contemporary Studies in Kantian Philosophy*, vol. 1, núm. 2016, pp. 44-64.
- Hanna, Robert (2013), "Kant, Hegel, and the fate of non-conceptual content", *Hegel Bulletin*, vol. 34, núm. 1, pp. 1-32.
- Hanna, Robert (2005), "Kant and nonconceptual content", *European Journal of Philosophy*, vol. 13, núm. 2, pp. 247-290.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2017), *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2007), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2000), *Fe y saber*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Kant, Immanuel (2014), *Crítica de la razón pura*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel (2007), *Critique of Judgement*, Londres, Oxford University Press.

- Kant, Immanuel (2002), *Theoretical Philosophy after 1781*, Londres, Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1997), *Prolegomena to any Future Metaphysics*, Londres, Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1992), *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, Londres, Cambridge University Press.
- Lazos, Efraín (2014), *Disonancias de la Crítica: Variaciones sobre cuatro temas kantianos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- McDowell, John (1994), *Mind and World*, Massachusetts, Harvard University Press.
- Nuzzo, Angelica (2010), *Hegel and the Analytic Tradition*, Nueva York, Continuum.
- Peacocke, Christopher (1992), “Scenarios, concepts, and perception”, en Tim Crane (ed.), *The Contents of Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 105-135.
- Peláez, Álvaro (2013), “Espacio, movimiento y contenido no conceptual en la experiencia de Kant”, *Signos Filosóficos*, vol. xv, núm. 30, julio-diciembre, pp. 45-69.
- Pippin, Robert (2019), *Hegel’s Real of Shadows: Logic as Metaphysics in the Science of Logic*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Pippin, Robert (2015), *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Pippin, Robert (2014), *After the Beautiful*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Pippin, Robert (2013), “Reason’s form”, en Karl Ameriks (ed.), *The Impact of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 373-394.
- Pippin, Robert (2011), *Hegel on Self-Consciousness*, Nueva York, Princeton University Press.

- Pippin, Robert (2005), "Concept and intuition: On indistinguishability and separability", *Hegel Studien*, vols. 39/40, pp. 25-39.
- Pinkard, Terry (2002), *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, Londres, Cambridge University Press.
- Reynolds, Jack (2010), *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*, Nueva York, Continuum.
- Schear, Joseph (ed.) (2013), *Mind, Reason, and Being-In-The-World: The McDowell-Dreyfus Debate*, Nueva York, Routledge.
- Schellenberg, Susanna (2013), "A trilemma about mental content", en Joseph Schear (ed.), *Mind, Reason, and Being-In-The-World: The McDowell-Dreyfus Debate*, Nueva York, Routledge, pp. 272-282.
- Schmidt, Eva (2013), *Modest Nonconceptualism: Epistemology, Phenomenology, and Content*, New York, Springer.
- Speaks, Jeff (2005), "Is there a problem about nonconceptual content?", *The Philosophical Review*, vol. 114, núm. 3, pp. 359-398.
- Stalnaker, Robert (1998), "What might nonconceptual content be?", *Philosophical Issues*, vol. 9, pp. 339-352.
- Tolley, Clinton (2013), "The non-conceptuality of the content of intuitions: A new approach", *Kantian Review*, vol. 18, núm. 1, pp. 107-136.
- Tye, Michael (2000), *Consciousness, Color, and Content*, Londres, The MIT Press.

GERARDO ALLENDE HERNÁNDEZ: Licenciado en Filosofía por la Universidad del Claustro de Sor Juana, maestro y doctor en Humanidades, área de concentración Filosofía de la Ciencia y del Lenguaje por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

D. R. © Gerardo Allende Hernández, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

EDUARDO GARCÍA-RAMÍREZ (COORD.) (2020), *LA ESTRUCTURA DEL SIGNIFICADO*, MÉXICO, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO/COLOFÓN, 398 PP.

En su monumental *Frege: Philosophy of Language*, Michael Dummett sostuvo que la teoría del significado es el fundamento de la filosofía.¹ Para él, la teoría del significado en cuestión era la fregeana, que en su opinión podía explicar, en sus propias nociones, cuestiones lógicas, ontológicas y metafísicas. Sin duda, el papel que Dummett atribuyó a la teoría del significado en la filosofía, y que estuviese encarnado en la de Frege es discutible. La teoría del significado ha ocupado un lugar central en la tradición analítica del lenguaje, la cual comienza, precisamente, con Frege. Por un lado, la posición fregeana representa —junto con las de Russell, Carnap, Tarski, etcétera— lo que suele conocerse como filosofía del lenguaje ideal, que aboga(ba) por estudiarlo como un sistema formal, en contraposición a la filosofía del lenguaje ordinario —representada inicialmente por Austin, Strawson y el “segundo” Wittgenstein—, que aboga(ba) por indagarlo desde nuestras prácticas lingüísticas cotidianas. Por otro lado, la teoría del significado de Frege es sólo una entre varias teorías, por lo que, contrario a lo que supuso Dummett, en ella no está la última palabra.

El libro reseñado, *La estructura del significado*, no solamente hace justicia al lugar central que tienen las diversas teorías del significado en la filosofía del lenguaje contemporánea, sino también en algunas de las discusiones filosóficas actuales más relevantes. Desde luego, Frege y sus teorías del lenguaje y del significado están minuciosamente expuestas y discutidas en varias partes del libro, así como las derivaciones de su teoría, objeciones a las mismas, y algunas propuestas

¹ Michael Dummett (1981), *Frege: Philosophy of Language*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 672-684.

de salida o de conciliación. Sin embargo, esto no es exclusivo de la teoría de Frege, pues también se discuten otras teorías del significado bajo la misma “dialéctica” de exposición → derivaciones → objeciones → (posible) salida o conciliación. Este aspecto —la discusión crítica y minuciosa de diversas teorías del significado— es una de las varias virtudes de este libro.

El texto es, en muy buena medida, fruto del esfuerzo de Maité Ezcurdia (1966-2018), quien desafortunadamente no lo vio concluido. En realidad, es resultado de su trabajo académico en un sentido amplio del término, pues, como se señala en el prefacio, no sólo fue ella quien ideó la manera de hacer que este libro estuviese tanto al alcance

del lego, como de la investigación (objetivos que cumple a cabalidad),² sino que también pudo reunir y coordinar a los autores gracias a sus “redes locales, nacio-



2 En este sentido, la obra entrega lo que promete, a saber, “ofrecer un panorama actualizado y crítico de la filosofía del lenguaje contemporánea, pero de una manera que no presuponga un conocimiento sustancial de la misma” (p. 18).

nales e internacionales de cooperación científica”. Como escribe Eduardo García Ramírez, “este libro, más que un homenaje a Maite, es su reflejo”.³

La estructura del significado contiene quince capítulos escritos por nueve destacados filósofos hispanoparlantes —Eduardo García Ramírez (coordinador del libro), Mario Gómez Torrente, Laura Campos Millán, Carmen Curcó, Laura Skerk, Eleonora Orlando, Ana Aguilar Guevara, Axel A. Barceló Aspeitia y Ricardo Mena—, divididos en tres partes: *Temas fundacionales*, *Elementos del discurso* y *Discusiones generales*. La primera parte contiene, además de un largo y minucioso ensayo introductorio escrito por García Ramírez acerca de los temas principales del libro, los capítulos “Referencia y rigidez” (Gómez Torrente), “Composicionalidad” (Campos Millán) y “Comunicación, racionalidad y cooperación” (Curcó). La segunda parte contiene los capítulos “Yo estoy aquí, ahora. Una introducción al problema de los indéxicos” (Skerk), “Los nombres propios” (Orlando), “Descripciones” (Aguilar Guevara), “Términos de clases naturales” (Gómez Torrente), “Actos de habla” (Campos Millán) y “Atribuciones de actitudes proposicionales” (Orlando). Por último, la tercera parte contiene los capítulos “Semánticas de mundos posibles” y “Contexto” (Barceló Aspeitia), “Comunicación, cognición y relevancia” (Curcó), “Contexto y conversación: la teoría stalnakeriana de la comunicación lingüística” y “Vaguedad, tolerancia, y la paradoja sorites” (Mena).

Si bien una descripción medianamente detallada de cada capítulo sería la mejor manera de hacer justicia al libro, las limitaciones de espacio me impiden esta tarea. En lugar de ello, iré instanciando, mediante ejemplos concretos, las que me parecen ser las mayores virtudes de *La estructura del significado*.

Una primera virtud del libro es su contribución teórica. Además de una obra expositiva es propositiva: al leer cada capítulo, el lector adquiere un buen panorama de la teoría del significado en cuestión, así como de las actitudes filosóficas del/a autor/a del capítulo hacia ésta. Si bien estos rasgos, expositivo y propositivo, están presentes en mayor o menor medida en cada capítulo, he seleccionado dos ejemplos paradigmáticos de esta buena práctica:

1) En “Referencia y rigidez”, al momento de discutir la distinción kripkeana entre predicados rígidos y no rígidos, Gómez Torrente pregunta por algún criterio

3 Dentro de la filosofía del lenguaje, quizá el trabajo más significativo de Maite Ezcurdia sea *Los indéxicos y la semántica de Kaplan*, teoría discutida aquí en el capítulo cinco.

de distinción entre ambos. Rechaza que un predicado es rígido si refiere a la misma cosa en todos los mundos posibles, porque “un problema de esta idea es que, según la concepción estándar de la referencia [...], *todas* las expresiones tienen la misma referencia en todos los mundos posibles” (p. 67), lo que hace que éste no sea realmente un criterio de distinción, pues “*todos* los predicados son rígidos según esa idea” (p. 67). En lugar de esto, el autor propone, por medio de un sencillo esquema, el criterio para decidir si un predicado es rígido o no:

Algo que de hecho es ... no podría (haber existido y) no haber sido ...

Si en lugar de los puntos suspensivos introducimos un predicado y obtenemos una oración *falsa*, entonces es no rígido, en cambio, si es *verdadera*, entonces es rígido. Bajo este criterio, “soltero” es un predicado no rígido, pues la oración “Algo que de hecho es *soltero* no podría (haber existido y) no haber sido *soltero*” es falsa, mientras que “gato” es un predicado rígido, pues la oración “Algo que de hecho es *gato* no podría (haber existido y) no haber sido *gato*” es verdadera. Estos ejemplos son del propio Gómez Torrente, pero su esquema está ideado para servir como criterio de distinción universal entre predicados rígidos y no rígidos.

2) En “Descripciones”, Aguilar Guevara señala que, bajo la teoría de Russell, “las descripciones definidas no pueden ser exitosamente empleadas en contextos en donde más de una entidad puede satisfacer su contenido descriptivo” (p. 187). En ciertos contextos, esta circunstancia puede producir oraciones inaceptables, según se expone con dos ejemplos (pp. 187-188):

1. *Contexto*: A Lola le gusta mucho leer y en sus últimas vacaciones leyó un libro completo cada día. Cuando vuelve al trabajo, uno de sus compañeros le pregunta qué hizo en sus vacaciones y ella contesta:

Oración: Me la pasé leyendo el libro.

2. *Contexto*: En la sala de su casa, Lola está leyendo *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez, mientras que su hermano Mario lee *La amiga estu-penda* de Elena Ferrante. Su mamá entra a la sala cargando a Pedro, su hijo más pequeño, y mientras los señala, dice:

Oración: Mira, Pedro: Lola está leyendo el libro y Mario también.

Estas oraciones anómalas son “usos ‘defectivos’ de descripciones definidas” (p. 189), que, en la literatura especializada, se conocen como *definidos débiles*. Una manera de lidiar con ellos, sin abandonar del todo la propuesta teórica russelliana, consiste en hacer que un definido débil, como *el periódico*, pase de designar una única entidad con la propiedad de ser periódico a una única *clase* de entidades que son periódicos. Esta maniobra, si bien exitosa para muchos casos, es problemática en oraciones como “Lola está leyendo el periódico”, donde “el definido débil, que se supone designa una clase, se está combinando con un verbo del cual es difícil afirmar que opera a este nivel, pues leemos entidades comunes (concretas) y no clases (abstractas)” (p. 194). Ante este nuevo problema, Aguilar Guevara propone, sin salir del marco russelliano, “transformar predicados de entidades comunes (como *leer*) en predicados de clases y enriquecerlos con un ejemplificador de clases” (p. 194), de tal suerte que, desde esta propuesta, la denotación de la oración “Lola está leyendo el periódico” sea algo relevantemente similar a “Lola está leyendo una entidad que ejemplifica la clase de los periódicos”.

Una segunda virtud de la obra son sus ejemplos para exponer las diversas teorías del significado que contempla. La filosofía del lenguaje se presta mucho para esto, e incluso algunos de ellos —como los Héspero y Fósforo de Frege o la calvicie o no del actual rey de Francia de Russell— han pasado a formar parte de su historia. Lo llamativo, aquí, es el esfuerzo de los/las autores/as por ofrecer ejemplos *originales*, donde es notorio el trabajo intelectual de su construcción.

Instancias de esto son los ejemplos de “la manzana es roja” y “la sandía es roja”, de Campos Millán (p. 87) para explicar cómo, en algunos casos, la determinación del significado de las expresiones depende de su interacción con otros elementos del entorno lingüístico; los de Curcó (pp. 99-104) para dar cuenta de cómo la conjunción no tiene el mismo significado en la lógica proposicional y en las lenguas naturales, así como las consecuencias de esta discrepancia en significado para la filosofía del lenguaje; los ejemplos de Skerk (pp. 133-139), acerca de expresar cosas distintas mediante una misma oración, para dar cuenta del problema de los indécicos; los de Barceló (pp. 297-300), ideados para mostrar cómo algunas expresiones sensibles al contexto pueden depender de un contexto no expresable con reglas que son parte del significado convencional o, bien, de elementos contextuales que trascienden el conocimiento lingüístico de los significados convencionales y de las reglas gramaticales; los sucesivos ejemplos de Mena (pp. 349-370) para “aterriar” la teoría de Stalnaker acerca de la comunicación

lingüística y para exhibir algunas de las perplejidades que surgen de la paradoja sorites (pp. 373-396).

La conexión temática entre los capítulos del libro es una tercera virtud. Al igual que en otras obras compilatorias, esto sucede de manera implícita: a lo largo del libro, el lector establece diversas conexiones entre los temas. Sin embargo, la relación temática entre varios de sus capítulos tiene lugar de manera explícita. Esta no es una práctica ociosa, pues varias de estas conexiones probablemente pasarían desapercibidas si no fuese por dichos señalamientos (en especial si se trata de un lector lego).

En el capítulo dedicado a la composicionalidad se remite al lector al de las atribuciones de actitudes proposicionales para una discusión del llamado “problema de falla de sustitución”, el cual, dentro de la propia teoría, ha suscitado fuertes debates. En “Comunicación, racionalidad y cooperación” (dedicado a la teoría griceana) se conduce al lector al capítulo dedicado a la teoría de la relevancia en la comunicación y en la cognición humanas para apreciar maneras no-griceanas de entender la racionalidad en la comunicación humana. En el capítulo dedicado a los nombres propios se remite al de las descripciones con el fin de distinguir las explicaciones fregeana y russelliana acerca del significado, lo cual es importante en la teoría de los nombres propios. Podrían añadirse ejemplos *ad lib*.

Al inicio hablé de la cuarta y última virtud del libro, cómo, en varios de sus capítulos, se exponen las teorías del significado según la “dialéctica” de exposición → derivaciones → objeciones → (posible) salida o conciliación. Esta manera de describirlas es pedagógicamente útil para el lego —la exposición de las teorías del significado según esta “dialéctica” facilita la comprensión crítica del *contenido* de las mismas— y, para el lector versado, intelectualmente retadora —pues los/as autores/as ponen en la mesa sus análisis y propuestas teóricas, propiciando una nueva dialéctica con sus pares epistémicos.

Casos paradigmáticos de esta exposición son los capítulos “Composicionalidad”, “Yo estoy aquí, ahora. Una introducción al problema de los indéxicos” y “Atribuciones de actitudes proposicionales”. En el primero, Laura Campos Millán expone la semántica composicional atendiendo sus motivaciones teóricas: la productividad y la sistematicidad de nuestra comprensión lingüística. Después señala que, si bien la teoría de la composicionalidad no tiene problemas para explicar nuestra competencia lingüística, sí los tiene para la (supuesta) determinación composicional de algunas proposiciones intuitivas expresadas mediante

una oración, de las cuales no queda claro que estén determinadas “composicionalmente a partir de las propiedades lingüísticas de la oración emitida, *viz.*, sus propiedades léxicas y sintácticas” (p. 94). Se concluye que, si este diagnóstico es correcto, entonces cabría dudar del alcance explicativo de la semántica composicional, “que al parecer, explica nuestra competencia lingüística pero no un nivel intuitivo de la comprensión del lenguaje” (p. 95).

En su capítulo, Laura Skerk describe las teorías fregeana y kaplaniana acerca de las expresiones indécicas, señala un error en la primera y una salida del mismo desde la segunda. Éste consiste “en pasar del reconocimiento de que, por ejemplo, ‘él’, en su uso demostrativo, hace referencia, en contexto, al hombre que estoy señalando ahora, a considerar que ‘él’ *significa* ‘el hombre que estoy señalando ahora’” (p. 151, énfasis mío). En la teoría de Kaplan, esto sólo fija la referencia y determina “el contenido pertinente en contexto y nada más” (p. 151), su salida estriba en diferenciar entre el contexto de emisión y las circunstancias de evaluación de las expresiones indécicas.

En el capítulo “Atribuciones de actitudes proposicionales”, Eleonora Orlando describe la parte del llamado *enigma de Frege* que tiene que ver, precisamente, con los reportes de actitudes proposicionales.⁴ Para señalar cómo este capítulo instancia la forma de exposición “dialéctica” aludida, su atractivo radica en su detallada discusión de tres salidas teóricas al enigma de Frege: a) de aquellas teorías de corte fregeano que abandonan ciertas tesis semánticas fundamentales; b) las de corte pragmático que defienden tales tesis semánticas fundamentales al precio de abandonar otras, y c) de las teorías mixtas y de los indécicos ocultos que abogan por modificar sustancialmente nuestras intuiciones semánticas.

A modo de conclusión, me gustaría decir que se extrañan las contribuciones de Davidson a la teoría semántica, las de Quine al holismo del significado y las de Sellars y Brandom (en general, de la escuela de Pittsburgh) a la semántica de rol conceptual. Se dice que la omisión de Quine está justificada porque “dicha propuesta es incompatible con la evidencia empírica sobre adquisición del lenguaje” (p. 40, nota 3). Esto es cuestionable no sólo porque en varias de las teorías

4 La otra parte del enigma, íntimamente relacionada con ésta, se refiere a los enunciados de identidad.

contempladas el criterio de compatibilidad con la evidencia empírica está ausente, sino también porque ésta no es de ningún modo concluyente en la teoría de Grice acerca de las implicaturas conversacionales (cap. 4).⁵ Igualmente se echa en falta, en mi opinión, un capítulo dedicado a la (problemática) naturaleza de las proposiciones,⁶ pues éstas desempeñan un trabajo fundamental en las teorías de los mundos posibles, de las actitudes proposicionales, así como en la relevancia en la comunicación y en la cognición lingüísticas. Estas omisiones de ninguna manera empobrecen la obra, sin embargo, su inclusión la habría enriquecido aún más.

EMILIO MÉNDEZ PINTO
ORCID.ORG/

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MONTERREY
emendezpinto@tec.mx

EMILIO MÉNDEZ PINTO: Estudiante de maestría en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado artículos sobre filosofía de las matemáticas, filosofía política, y epistemología en diversas revistas indizadas. Creador de la colección La reina de las ciencias de la Biblioteca Digital del ILCE, donde ha traducido al español más de cien obras clásicas de matemáticas, lógica matemática y filosofía de las matemáticas.

D. R. © Emilio Méndez Pinto, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.

- 5 Al respecto, véase Jacques Moeschler, Anne Reboul y Sandrine Zufferey (2019), *Implicatures*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 191-210.
- 6 Véase Jeffrey King, Scott Soames y Jeff Speaks (2014), *New Thinking About Propositions*, Oxford, Oxford University Press.

CHRISTOPH MENKE (2020), *EN EL DÍA DE LA CRISIS*, BUENOS AIRES, UBU EDICIONES, 164 PP.

Pocas veces el título de un libro es tan descriptivo de la época que pretende analizar. *En el día de la crisis*, el texto presentado, tiene una significación particularmente adecuada para los tiempos que hemos vivido en los últimos años. Con traducción e introducción de Agustín Lucas Prestifilippo, docente de la Universidad Nacional de Buenos Aires e investigador del CONICET, Argentina, y en el marco de la colección *Iridiscencias* de la editorial independiente UBU Ediciones, vuelven a aparecer para el público lector de lengua castellana las reflexiones del pensador alemán Christoph Menke. El libro en alemán (*Am Tag der Krise*, Berlín, August Verlag) apareció en 2018, con un prefacio del dramaturgo Carl Hegemann —incluido en esta versión—. Éste es un conjunto de columnas reflexivas que el autor publicó entre 2014 y 2016, fundamentalmente en la revista *Merkur*, sus consideraciones toman una relevancia singular.

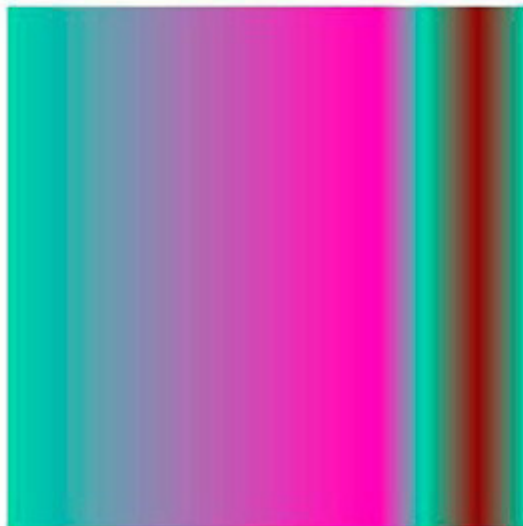
La llegada de las crisis económicas, ecológicas, sociales, etcétera, a partir de 2008 y 2020, otorgan un escenario propicio para recuperar la voz aguda, crítica y profunda de este profesor de la Goethe-Universität Frankfurt am Main y heredero de la tradición de la Teoría Crítica alemana. Como enfatiza Prestifilippo en el “Posfacio”, seguramente, las reflexiones vertidas en aquellos años mostraban la urgencia y gravedad de la palabra “crisis” como nunca en la historia de la humanidad. El extraño presente que vivimos atestigua que no hay lugar “para la espera” ni “tiempo que perder” (Prestifilippo, 2020: 149). Bajo esa premisa, el libro hilvana las columnas reflexivas de Menke, que toman desde problemas estéticos, políticos, jurídicos, hasta histórico-filosóficos, como la constitución del sujeto o la cuestión de la libertad.

El texto se organiza en seis apartados, más el “Prefacio” y el “Posfacio” de Hegemann y Prestifilippo, respectivamente. El primer capítulo, “El hueco en la

naturaleza. La lección de la antropología”, que además contiene un apéndice llamado “Naturaleza estética, antibiológica”, recupera las preocupaciones del autor que ya se habían manifestado en *Fuerza. Un concepto fundamental de la antropología estética* de 2008 (traducido en 2020 en Comares por Maximiliano Gonnet). Pero, en este caso, su reflexión revisa el cuestionamiento que dos autores contemporáneos —Bruno Latour y Philippe Descola— han realizado al dualismo ontológico entre

idealismo y naturaleza. Sus programas, sintetizados en los motivos de las “redes de lo híbrido” y las “ecologías de las relaciones”, le permiten a Menke pensar el problema de la libertad moderna, esto es, ¿somos seres libres que nos auto-determinamos, o bien, somos seres que por nuestra determinación natural nos vemos limitados? En un gesto que se repite desde sus primeros trabajos, vuelve a la tradición crítica, principalmente al pensamiento de Theodor Adorno, para sostener que el problema de la libertad exige abandonar estos supuestos binarios. Antes

EN EL DÍA DE LA CRISIS



CHRISTOPH MENKE

bien, “debemos pensar la unidad y *simultáneamente* de la oposición del espíritu y la naturaleza” (p. 27). El autor apuesta por una dialéctica negativa o materialista del espíritu, en la cual la constitución del sujeto se lleva a cabo desde el abismo que abre el propio ejercicio de la libertad. Para pensar este problema, Menke procede en dos pasos. El primero consiste en abandonar los dualismos y hacer el esfuerzo por pensar que la naturaleza no es un elemento definible más allá de la libertad, antes bien, es un tipo de experiencia “que es inmanente al espíritu, la cultura y la sociedad” (p. 28). Siguiendo a Adorno, denomina este proceso “rememoración de la naturaleza en el sujeto”, en tanto el espíritu que se piensa a sí mismo, al mismo tiempo, piensa lo otro de sí mismo, al decir del autor, lo (aún) no espiritual/cultural. El segundo paso de la teoría dialéctica materialista del espíritu consiste en recuperar las enseñanzas de la antropología acerca de los rituales en las comunidades premodernas, recuperando las teorías del rito en autores tales como Durkheim, Turner o Gennep. Menke cree que las descripciones del ritual pueden manifestar un excedente respecto de la naturaleza y la sociedad que permite entenderlo como una “crítica al dualismo moderno” (p. 31). El ritual obliga a considerar un momento de tránsito y paso que muestra a la naturaleza, ya no como una ordenación de leyes, causas y efectos, sino como la “ausencia de todo orden” (p. 32). Ésta, como lo otro del espíritu, “contiene en sí misma la fuerza (*Kraft*) de interrupción de su propio orden” (p. 32), pues abre en su propio interior un vacío indeterminado, una forma vacía, un hueco donde las formas libres de la cultura pueden encontrar su despliegue. Menke concluye que ese hueco es el lugar de lo humano: “el privilegio de lo humano sólo es el espíritu, *porque* el ser humano es el vacío, la nada del orden en la naturaleza” (p. 33). Por tanto, una dialéctica materialista debe considerar la naturaleza como desorden, amorfa, es decir, como negatividad. De esa manera, la libertad no supone fundar un orden normativo, sino “construir e interrumpir y suspender los órdenes simbólicos y normativos del espíritu [...] la libertad es el desplazamiento, el juego, entre construcción y la destrucción de órdenes” (p. 34). Esta concepción de libertad recuerda la idea romántica de ironía que expresó Friedrich Schlegel, y que Menke recupera en su lectura de la idea de abismo del yo en Adorno.

El “Apéndice” de este primer apartado continúa este debate reconstruyendo la disputa entre la estética y la biología por el concepto moderno de vida. Siguiendo la idea de Foucault acerca del umbral de una modernidad biológica, Menke

reconstruye dos grandes tradiciones para pensar el principio activo de los cuerpos vivientes. La primera se puede encontrar en los intentos de conceptualización de la biología del siglo XVIII sobre la vida como organismo, mientras que la segunda está en la comprensión estética o naturaleza estética gestada también en los discursos del mismo siglo. A diferencia de la perspectiva biológica, el cuerpo viviente es entendido en sus movimientos y cambios estéticos más como una “expresión de un principio interno, una fuerza” (p. 38) que como un organismo que debe cumplir un fin, una función o direccionamiento. Así, la “naturaleza estética de lo viviente se realiza a sí misma en el juego” (p. 38). Como en el caso de la libertad estética, la naturaleza estética es parte de un juego donde la fuerza “produce una expresión para luego excederla” (p. 38). A través de un esquema similar a la ironía romántica, nuevamente, la vida estética oscila entre generación y disolución, “una transformación sin fin de la expresión en otra expresión [...] se opone a su propia expresión y la excede en una nueva” (p. 39). En consecuencia, Menke sostiene que “el umbral de lo moderno” señalado por Foucault es una disputa entre la estética y la biología por la vida. Frente a los intentos contemporáneos de biologizar la naturaleza y reducir lo humano a un organismo neuronal, el legado de la estética permitiría entender lo humano como indeterminable “por naturaleza”, esto quiere decir, según el autor, como “la fuerza del juego, [...] de la negatividad” (p. 39).

El segundo capítulo, “La posibilidad de la revolución”, se compone de una columna y dos apéndices. El centro de sus consideraciones en esos pasajes es la vigencia de la idea de revolución en diversos discursos recientes acerca de la crisis. El autor identifica que, desde la Modernidad, la idea de revolución ha estado siempre presente, pero con la caída del Muro de Berlín su significado en Alemania había quedado menguado meramente a una acción “rectificadora”. Pese a la permanencia de dicha concepción de revolución atada a un pasado al que habría que corregir según el parámetro burgués del constitucionalismo liberal, en el pensamiento contemporáneo, Menke detecta una nueva acepción de la idea de revolución, entendida como “apertura hacia otro futuro” (p. 44).

Sin embargo, ese paso al futuro se encuentra signado por la idea de crisis y, por tanto, la revolución debería entenderse como su salida de la crisis. Ahora bien, aunque Menke apunta que crisis y revolución sean mutuamente co-constitutivas, la crisis “no *hace* la revolución; por sí misma, la crisis no puede producir ningún comienzo nuevo” (p. 45). El autor se pregunta por la imposibilidad que tienen

el pensamiento contemporáneo para considerar las condiciones que hacen a la revolución, esto es, más allá de concebirla como un nuevo horizonte o comienzo. Menke encuentra, como posibilidad radical para recuperar la idea de revolución, interrogar por su sujeto, pero esta pregunta socava de qué modo se ha constituido la subjetividad moderna. A su juicio, se podría encontrar la “posibilidad de la revolución como liberación de lo existente” si lográsemos poner en “cuestión el concepto ilustrado de subjetividad” (p. 49). Siguiendo las discusiones de la teoría social francesa (Ranciere, Badiou, Balibar), Menke identifica de qué modo la idea de subjetividad moderna se realizó gracias a dos elementos: la disciplina y la ejercitación como procesos sociales, es decir, mediante las instituciones sociales del Estado. Ante dicho escenario, propone retrotraerse a la subjetividad como tal, como una libertad indeterminada con una “fuerza de la negatividad de abstraerse de todo y de decir a todo no” (p. 50). Pero esto puede encerrar una aporía en la cual el sujeto de una fuerza negativa liberadora solo pueda realizar “una mera interrupción, insurrección y revuelta” (p. 51).

Para salir de esa aporía, Menke sugiere seguir el camino de cómo se han hecho las revoluciones *en* la historia. Lo decisivo es lo que transforma, es decir, “el acto que nos pone en una relación diferente *con* la historia” (p. 53), pues, la revolución no transforma un enfoque o mirada sobre las cosas, sino cómo son las cosas, “su modo de ser” (p. 53). Ejemplos explicativos de esta salida pueden ser los paralelismos trazados entre revoluciones políticas y filosóficas. Los casos emblemáticos que el autor trae a colación son las comparaciones establecidas entre la revolución francesa y la aparición de la filosofía kantiana, como también, la comparación realizada por Schlegel entre la mencionada revolución y las obras de Fichte y Goethe. Aquí se pone de manifiesto “aquello que obra en la historia y que es ocultado en sus productos, sus evoluciones y cambios” (p. 54). Así, Menke ve que la revolución siempre asiste *tarde* en la historia, “cuando los cambios ya se han realizado, podemos empezar a transformar algo” (p. 54). Entonces, la posibilidad de la revolución se encuentra en una relación trascendental con la historia y, por tanto, recuerda las complicaciones que se le presentan al auténtico artista frente a su objeto: “debe poder *hacer* la obra, pero no *puede* hacerlo. La revolución es como el arte: capacidad de no-ser-capaz” (p. 55).

En “La lección del éxodo: la salida de la servidumbre”, el autor alemán vuelve al problema de la libertad en las sociedades modernas. Tomando a Otfried Höffe, el autor parte de la tesis de que la libertad es algo dado por naturaleza al ser humano, pero este hecho no debe hacernos creer que no supone su educación o el cultivo de ella, sino que su realización es una predisposición o germen a desarrollarse. Así, si bien “los individuos se *hacen* libres el sujeto lo es ya por naturaleza: la naturaleza del sujeto es ser libre” (p. 71). Para no caer en la reducción liberal de la libertad, Menke recurre al estudio del egiptólogo Jan Assmann sobre el éxodo. El autor extrae el legado negativo, rebelde y antiestatal del monoteísmo, pues, según su lectura: “la memoria del éxodo es la rememoración de la oposición a la dominación” (p. 75). De ese modo, compara al éxodo con la revolución, en tanto lo central es la profunda ruptura con lo mismo, es decir, no sólo pretende darle fin a la servidumbre y la esclavitud, sino que la vuelve concebible y pensable. Tal posibilidad solo encuentra su medio de realización mediante lo que Menke denomina “pacto”, entendido como un tipo de fidelidad o deber “asumido por cada individuo” hacia lo incondicionado. A diferencia de la idea liberal del contrato, en el que las partes se reúnen por un fin o beneficio individual, el pacto “articula lo colectivo con la verdad [...] no piensa lo colectivo como medio de la virtud o de la eticidad, sino como medio de la libertad” (p. 80). Por tanto, la enseñanza del éxodo para las tendencias liberales, que pretenden asumir la libertad de forma inmediata, es la necesidad de pensar la libertad como liberación (*Befreiung*), como “ruptura con la propia naturaleza” (p. 81), y por lo tanto como una sociedad de la liberación.

El capítulo “Volver a Hannah Arendt. Los refugiados y la crisis de los derechos humanos” quizá sea el más audaz e interesante. Mediante un agudo análisis de la “crisis de los refugiados” en Europa, Menke devela las dificultades de los fundamentos normativos de las relaciones europeas, así como sus intentos de unidad. El autor propone un retorno a Arendt y su temprana crítica a la Declaración Universal de los Derechos Humanos para comprender el colapso vivido actualmente en Europa con, por ejemplo, los refugiados. Esa crítica se dirige a una comprensión normativa de los derechos humanos y exige mirarlos “en su real funcionamiento social” (p. 88). El cuestionamiento más directo a ellos es a la *forma* subjetiva que asumen, han colapsado ante las crisis, precisamente, huma-

nitarias presentadas con las migraciones. Por tanto, una vez más, la tarea consiste en desacoplar la idea de derecho del liberalismo. La propuesta del autor se opone a la reducción del derecho como garantía de la realización privada y subjetiva del interés individual, como también a la expresión de que la libertad que otorga es una forma de “seguridad en el goce privado”. Frente a ello, Menke sostiene que los derechos deben entenderse como participativos. Esta idea no se reduce al modelo del usufructo de la propiedad privada ni al consumo ilimitado de mercancías, antes bien, supone una idea emancipadora de un “ser reconocido como aquel que ya es en esencia”, vale decir, aquel que tiene derecho a tener derechos y “ser en comunidad” (p. 96). La crítica a la interpretación liberal de los derechos humanos exige una praxis transformadora, una acción política orientada a realizar un contexto social de relaciones donde el derecho a tener derechos sea una posibilidad real. Esto último se podría pensar en el proyecto musical “Voices” de Max Richter y Yulia Mahr, quienes intentan musicalizar los derechos humanos para ofrecer una figura emancipatoria de comunidad.

El capítulo quinto, “En el día de la crisis”, el filósofo alemán analiza las bases conceptuales y normativas del Estado liberal. Si bien parte de una discusión específica de la tradición política alemana, su examen tiene resonancia en cualquier sociedad occidental. Reconstruyendo la discusión entre Carl Schmitt y Ernst-Wolfgang Böckenförde, Menke da cuenta de una escisión constitutiva, a su parecer, en el seno “del Estado liberal se abre un hueco” (p. 109), por lo que surge una pregunta fundamental: ¿sobre qué se sostiene el Estado en el día de la crisis? Esto significa pensar cómo se fundamentan las regulaciones de los vínculos sociales que justifican la existencia de la autoridad estatal sin que “la fuerza de la ley y los mandatos autoritarios” (p. 109) pongan en riesgo las libertades de los individuos. Recorriendo las discusiones de la filosofía contemporánea, ese hueco coloca a la subjetividad política en el centro de la interrogación, pues, ¿en dónde se apoyaría el Estado liberal, el día de la crisis, si no es en el sujeto que lo reclama? El autor considera que no se pueden hacer presuposiciones pre-políticas para ofrecer una respuesta. En el día de la crisis ni la religión, ni las compensaciones sociales del Estado de Bienestar, ni la economía de consumo, resultan una respuesta satisfactoria para colmar este hueco. Por este motivo, el esfuerzo de Menke empuja hacia un pensamiento no liberal de la sociedad: “solo queda el camino

trazado por Hegel: pensar cómo la cultura y la religión podrían convertirse en ámbitos de transformaciones” (p. 116).

El último capítulo “Crítica y apología del teatro” viene acompañado de dos apéndices, unificados por el debate acerca del lugar del arte en las sociedades actuales. Aunque las columnas están centradas en el caso específico del teatro, los planteamientos podrían extenderse hacia otros campos de la cultura. Menke partirá de la relevancia de la indagación acerca de la singularidad del teatro para pensar la política en el día de la crisis. Según el autor, la figura del espectador teatral dimensiona los alcances que asume el teatro para las tensiones sociales y políticas contemporáneas. Desde la crítica platónica, pasando por la crítica a la teatrocracia de Nietzsche, las ideas de Brecht y Artaud, hasta llegar a Butler y Badiou, se analiza la relación entre el teatro y la vida pública política como un problema fundamental de la filosofía.

A partir de estas discusiones, el autor muestra de qué forma el problema de la representación escénica identifica al teatro y, por tanto, la exploración en la lógica del actor en el escenario permitiría exceder la idea tradicional de representación —tanto de la filosofía, como del pensamiento político—. Menke concibe cómo se puede ir más allá de una representación en la cual se han anclado las críticas filosóficas al teatro mediante la recuperación de una potente idea de una actuación escénica donde el sujeto se presenta expuesto y arriesgándose “inmediatamente a sí mismo” (p. 131). Así, el actor evidencia de qué modo “el teatro, [...] anuda la constitución del sujeto con el drama y el drama con la constitución del sujeto: escenifica el drama como constitución del sujeto y la constitución del sujeto como drama” (p. 133).

Luego de estas conceptualizaciones, Menke analiza algunas obras en los dos apéndices. Este examen no es habitual, en muy pocas oportunidades se ha dedicado a explorar obras específicas para desarrollar sus consideraciones filosóficas. No obstante, Menke muestra un conocimiento profundo de la realización del arte teatral, y dirige su mirada aguda de crítico a las puestas en escena del teatro de vanguardia. Cualquiera sea el caso, el tratamiento deja en claro que el arte y su experiencia pueden constituirse en una forma de resistencia al egoísmo de las sociedades actuales. Según su mirada, el arte no puede reducirse ni al egoísmo ni al amor, antes bien, es un tercero que marca la permanente rebelión que “reniega de sí”. Afirma que el “arte deja que el egoísmo pase al amor, y el amor al egoísmo, de

manera que ambos se transforman en un tercero, en donde la pulsión de rebelión que se oculta en ellos logra desplegarse” (p.140).

Finalmente, el lector tiene la posibilidad de acceder a este crítico alemán desde un lugar distinto, mediante escritos que, si bien no abandonan la rigurosidad conceptual de la teoría crítica, muestran a la reflexión filosófica siempre aplicada a problemas concretos. La brevedad de las consideraciones de Menke en estos formatos de escritura, probablemente, estimulen la lectura de otros textos y permitan un conocimiento más profundo sobre uno de los autores más destacados de la tradición que iniciaron Adorno y Horkheimer. Además, en la urgencia de nuestro tiempo, donde *el día de la crisis* parece haber acaecido como una eternidad, los textos de Menke se vuelven necesarios para estimar qué hacer mientras dura este día y, al mismo tiempo, tratar de evitar una nueva noche en la que los jinetes liberales cabalgan con tranquilidad sobre la resolución consumista de la crisis.

NAÍM GARNICA
ORCID ID: [ORCID.ORG/0000-0003-2436-4987](https://orcid.org/0000-0003-2436-4987)
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CATAMARCA
naim_garnica@hotmail.com

NAÍM GARNICA: Doctor en Ciencias Humanas por la Universidad Nacional de Catamarca (UNCA), Licenciado en Filosofía (UNCA), profesor en Filosofía y Ciencias de la Educación (UNCA), Becario Postdoctoral de CONICET (2019-2022), ha sido becario doctoral de CONICET (2013-2018). Su trabajo se concentra en las recepciones contemporáneas de la estética de Friedrich Schlegel.

D. R. © Naím Garnica, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022

NORMAS EDITORIALES

Al someter un texto a la revista, el autor se compromete a no enviarlo a ninguna otra publicación nacional o extranjera. NO se aceptan colaboraciones que estén en proceso de dictamen, hayan aparecido o estén por aparecer en otras publicaciones impresas o electrónicas.

Signos Filosóficos está bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional. Está permitida la reproducción y difusión de los contenidos de la revista para fines educativos o de investigación, sin ánimo de lucro, siempre y cuando éstos no se utilen, y se cite la procedencia (*Signos Filosóficos*) y al autor.

Los derechos patrimoniales de los artículos publicados en *Signos Filosóficos* son cedidos por el autor a la Universidad Autónoma Metropolitana una vez que los originales hayan sido aceptados para que se publiquen y distribuyan tanto en la versión impresa como electrónica de la revista. Sin embargo, tal y como lo establece la ley, el autor conserva sus derechos morales. El autor recibirá una forma de cesión de derechos patrimoniales que deberá firmar una vez que su original haya sido aceptado. En el caso de trabajos colectivos es necesario que todos los autores firmen el documento.

Los autores podrán usar el material de su artículo en otros trabajos o libros publicados por ellos mismos, con la condición de citar a *Signos Filosóficos* como la fuente original del texto.

Todo artículo firmado es responsabilidad de su autor y las opiniones expresadas en él no necesariamente representan la posición de *Signos Filosóficos*.

SECCIONES DE LA REVISTA

Todas las secciones se encuentran permanentemente abiertas. En caso de que un texto se considere publicable, se enlistará entre los que han sido considerados de la misma forma con anterioridad, por lo que se indicará a su debido tiempo el número en que aparecerá impreso.

Los ARTÍCULOS serán resultado de una investigación original e inédita, tendrán una extensión mínima de 6 000

palabras y máxima de 10 000. Su aceptación dependerá de la evaluación confidencial de dos especialistas anónimos. De acuerdo con ésta, el Consejo de redacción podrá solicitar cambios o modificaciones al autor. Una vez aceptado el texto no podrá modificarse. El proceso de dictamen dura aproximadamente seis meses.

Las TRADUCCIONES deberán estar acompañadas del texto en el idioma original para su cotejo y una carta que justifique la pertinencia de la traducción. Ésta será revisada por un miembro del Consejo de redacción, y su publicación dependerá de la decisión colegiada.

Las RESEÑAS pueden ser críticas o descriptivas; las primeras presentarán una valoración crítica, las segundas presentarán una síntesis del contenido. En ambos casos, las obras serán de reciente publicación (no más de dos años de antigüedad respecto al año en que se envían) y tendrán una extensión entre cinco y diez cuartillas. Deberá entregarse la imagen de la portada del libro reseñado en formato jpg, tiff o pgn a 300 dpi. Las reseñas se someterán al dictamen del Consejo de redacción.

ENVÍO DE MANUSCRITOS

En la primera página se indicará el título del trabajo, el nombre completo del autor, nombre de cómo firma sus trabajos, correo electrónico, grado académico, adscripción y cargo institucional, breve semblanza académica sin repetir datos de adscripción (entre 100 y 150 palabras), número telefónico y horario de localización; dirección institucional y particular.

El original deberá ir acompañado de:

1. El título del trabajo (en español e inglés) deberá dar una idea clara del contenido del artículo y no excederá 110 caracteres. En el caso de las reseñas el título será la ficha bibliográfica completa del libro reseñado.
2. Resumen (en español e inglés) en el que se destaquen: el objetivo, las aportaciones y los alcances del trabajo, entre ocho y doce renglones.

3. Palabras clave (español e inglés) cinco palabras que expresen el contenido específico del mismo y que no se encuentren en el título (no frases).

Los artículos y reseñas deberán estar escritos en español a doble espacio, con letra Times New Roman o Arial de 12 puntos (notas al pie en 10 puntos) en versión Word o RTF, sin control de cambios, hoja tamaño carta con márgenes de 2.5 cm del lado izquierdo y derecho y 3 cm superior e inferior.

Las reseñas incluirán al final de la última página, el nombre e institución del autor.

IMÁGENES Todas las imágenes deben estar preparadas para su reproducción en formato jpg, tiff o png y numeradas consecutivamente a 300 dpi, en un tamaño mínimo de 5 X 7 y máximo de 9 X 14 centímetros. Deben consignar con exactitud la fuente y los permisos correspondientes. El autor es el responsable de tramitar los permisos para su reproducción.

Todo trabajo deberá presentarse en su versión final y completa, no se admitirán cambios una vez iniciado el proceso de dictamen y edición.

Los trabajos deberán ser enviados a través del gestor de la revista (<http://signosfilosoficos.izt.uam.mx>), en versión Word o RTF y PDF (para su cotejo).

CITAS Cuando una cita es mayor a cinco renglones estará fuera de texto. Si es menor quedará dentro del texto entre comillas. Al igual que para las citas dentro de texto, se indicará entre paréntesis el apellido del autor, seguido de una coma para anotar el año y dos puntos antes del número de página(s); por ejemplo: (Chomsky, 1998: 34).

NOTAS AL PIE Las notas se indicarán con números arábigos y volados, en orden consecutivo y aparecerán al pie de página. Las citas dentro de la nota al pie, sin importar la extensión, no irán fuera de texto.

Cuando contengan referencias bibliográficas, deberán indicar: nombre del autor, año y número de páginas igual que en las citas, con su referencia al final de la cita.

BIBLIOGRAFÍA La bibliografía deberá incluirse al final de los artículos, se ordenará alfabéticamente, cuando un autor tiene más de una obra, se repetirá el nombre completo y se ordenarán del año más reciente al más antiguo. Si se repite el año, el primero que se consigne en el texto será “a” y los siguientes seguirán las letras del alfabeto.

LIBROS Salazar Carrión, Luis (2004), *Para pensar la política*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

ARTÍCULOS Serrano Gómez, Enrique (2004), “Derecho y razón práctica”, *Signos Filosóficos*, vol. VI, núm. 11, enero-junio, pp. 9-45.

CAPITULOS Valdivia, Lourdes (2008), “El malestar existencial”, en Silvio Mota Pinto (coord.), *Bertrand Russell y el análisis semántico a partir de “On denoting”*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, pp. 109-138.

TESIS Y DISERTACIONES Marquina Fábrega, José Ernesto (2003), *La tradición de investigación newtoniana*, tesis de doctorado en Filosofía de la Ciencia, México, Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

CONFERENCIAS PUBLICADAS Avantes, Manuel (2015), “Campos cerrados y crímenes ejemplares, de Max Aub. Dos formas de narrar la muerte”, en Jesús Eduardo García Castillo (coord.), *Un archipiélago de signos*. Conferencias del decimocuarto Congreso Estudiantil de Crítica e Investigación Literarias, 6, 7, 8 y 9 de mayo de 2013, en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, La Intendencia de las Letras, pp. 50-61.

**CONFERENCIAS
INÉDITAS** Hernández, José (2002), “La filosofía del sentido común”, conferencia presentada durante la *IV Semana de la Universidad del Mediterráneo*, Universidad del Mediterráneo, 12 de mayo de 2002.

**TEXTOS DE
INTERNET** Lovett, Frank (2016), “Republicanism”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/republicanism/>], consultado: 16 de mayo de 2016.

Se notificará la recepción en menos de 30 días después de recibir el original y se iniciará el proceso de evaluación una vez que el artículo se ajuste a las normas mencionadas.

Se recomienda consultar el Código ético disponible en la página de la revista.

Para cualquier duda sobre la presentación de originales puede escribir a: sifi@xanum.uam.mx