





*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

DIRECTORIO

M. en Admón. Mario Andrade Cervantes
Rector

Dr. Daniel Eudave Muñoz
Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Lic. Patricia Patiño Bahena
Jefe del Departamento de Filosofía

EDITORES

Mario Gensollen
Jorge Alfonso Chávez Gallo

EDITOR ASOCIADO
Juan José Láriz Durón

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*
Diego Ribes, *Universitat de València*
Dora Elvira García, *ITESM*
Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*
Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*
José de Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*
José Mendívil Macías, *Universidad de Guanajuato*
Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*
Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*
Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*
María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*
Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*
Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*
Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*
Tobies Grimaltos, *Universitat de València*
Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*
Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

Euphyía es una revista semestral que aparece en los meses de noviembre y junio. Se distribuye nacional e internacionalmente por medio de intercambio, donación, suscripción y venta de ejemplares individuales. Su precio unitario es de US\$10 y la suscripción anual es de US\$18. No incluye gastos de envío. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <http://euphyia.blogspot.com/>. Euphyía es una revista especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en Euphyía artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosóficos. Euphyía publica ensayos, discusiones, traducciones y reseñas bibliográficas de alta calidad, sin excluir ninguna doctrina o punto de vista filosóficos, religiosos, políticos o ideológicos. Las opiniones expresadas en los textos que aquí se publican son responsabilidad exclusiva de los autores.

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

VOLUMEN V

NÚMERO 9

JUNIO-DICIEMBRE 2011

Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a:

Mario Gensollen Mendoza
Jorge Alfonso Chávez Gallo
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Centro de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía (edificio 6 Planta Alta)
Av. Universidad #940, Ciudad Universitaria, C.P. 20131
Aguascalientes, Ags. México
e-mail: revista.euphyia@gmail.com

Impreso en México por Servimpresos del Centro S. A de C. V
Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

EUPHYÍA, Año 2011, Vol. 05, junio-diciembre 2011 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, a través del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía. Avenida Universidad No. 940, Edificio 6, planta alta, Ciudad Universitaria, C.P. 20131, Aguascalientes, Ags., Tel. (449) 9108493, www.uaa.mx, correo-e: revista.euphyia@gmail.com. Editores responsables: Mario Gensollen Mendoza y Jorge Alfonso Chávez Gallo. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2008-111410253300-102, ISSN: 2007-1647. Impresa en México por Servimpresos del Centro S. A. de C. V, Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags. Este número se terminó de imprimir en diciembre de 2011, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores 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 de Aguascalientes.

Índice

Presentación: el problema de la percepción <i>Reynner Franco</i>	9
Percepción y teoría de la acción en Platón <i>Olga Colmenares</i>	15
El nuevo <i>cogito</i> de E. Sosa: juicio e imagen en la geografía lógica del sueño <i>Modesto M. Gómez Alonso</i>	29
La percepción como criterio en Epicuro <i>Rafael Hernández Girardi</i>	45
La pregunta por el ser como crítica a la relación sujeto-objeto en cuanto modo privilegiado de conocimiento <i>Dune Valle</i>	61
Fenómeno, preconcepción y acción en Sexto Empírico <i>Manuel Vásquez Villavicencio</i>	81
El ojo y el espíritu: pintura y metafísica en el último Merleau-Ponty <i>Antonio Bentivegna</i>	89
La conciencia histórica e intrahistórica en Miguel de Unamuno <i>Emanuel José Maroco dos Santos</i>	109



Presentación: el problema de la percepción

Reynner Franco
Universidad de Salamanca
rfranco@usal.es

Desde la antigüedad hasta hoy es probable que en los distintos análisis filosóficos de la percepción resulte imposible evitar suscribir una teoría de suyo opuesta a otra –o a varias– de modo casi insalvable. Incluso el diagnóstico de su problematicidad ya parece implicar una elección al menos entre distintas teorías de lo real, lo mental y el mundo externo, cuya delimitación y clasificación ofrece no pocas dificultades. ¿De qué se trata en la percepción?, ¿es un modo de conocer el mundo externo y su influencia en las ideas y juicios que somos capaces de emitir, o se refiere más bien al cumplimiento de las expectativas sensoriales-mentales(-espirituales)?, ¿qué se entiende por objeto de la percepción?¹ Aun partiendo de una posición escéptica en lo referente a su estudio², la investigación de la percepción persiste como uno de los principales problemas transversales de la filosofía con mayor im-

¹ «¿Se trata de objetos mentales o materiales?, ¿existen estos objetos independientemente del acto de percibir o son constructos?, ¿cuál es la naturaleza y función de la experiencia perceptiva?, ¿qué papel desempeña el pensamiento en la percepción?» (Maund 2003; ix). Maund considera que estas y otras cuestiones centrales en torno a la percepción conforman puntos en los que no se ha logrado un consenso en los últimos 3000 años, ni estamos cerca de conseguirlo ahora (ver 2003; x). Por su parte, L. Wiesing examina el consenso en torno al (las percepciones surgen de las actividades y producciones del sujeto), surgido, según el autor, hace poco más de 200 años, contra el que ensaya una autopsia que pone en tela de juicio el sentido de este modelo que ha resultado ser paradigmático –así Wiesing– para las teorías filosóficas, neurofisiológicas y psicológicas actuales de la percepción (2009 7-9).

² L. Wiesing expresa su convicción de que «la existencia de percepciones no se puede explicar» (2009; 7).

plicación en distintos campos del conocimiento: psicología, teoría de la ciencia, teoría del arte, neurociencias, entre otros.

Paradójicamente, a pesar de que no contamos aún con una explicación satisfactoria que logre restringir lo que se entiende por percepción, los principales presupuestos y el desarrollo de las ciencias –no sólo de las naturales y empíricas– se sustentan en el grado de evidencia que proporciona el dominio de la percepción en tanto ámbito de lo discriminable, o incluso de lo analizable. La fortaleza de la evidencia perceptiva descansa en la certeza que proporcionan las percepciones ante la posibilidad de ser engañados por percepciones, es decir, los errores perceptivos sólo pueden ser corregidos con más percepciones (sea que éstas se encuentren mediadas, como plantea Descartes, por la «inspección del espíritu», o por los «signos» y «nociones» de la sensación, que, como sugiere Reid, no evitan que los sentidos nos sigan engañando, pero tampoco permiten dudar de ellos³). ¿Dónde radica este privilegiado grado de certeza de la evidencia perceptiva? ¿Hay algún modo de designar lo que es perceptivamente evidente, o tenemos que decir, con Kuhn, que se trata de un «simple parroquialismo»?

Desde un punto de vista historiográfico tampoco puede hablarse de consenso en la delimitación de los distintos enfoques y registros (realismo directo e indirecto, perspectivismo, fenomenalismo, funcionalismo, etc.) en torno a la percepción. Aun concediendo que algunos de estos enfoques y registros adquirieron, tras Platón y Aristóteles, mayor consideración y relevancia a partir de las concepciones y modelos helenísticos (epicúreos, estoicos y escépticos): siendo reconsiderados y reformulados conjuntamente con los problemas de método y evidencia racional en la modernidad, retomados en el exhaustivo análisis de los presupuestos del sentido común por parte del empirismo inglés, el psicologismo escocés y el criticismo kantiano, pasando luego por las teorías fenomenológicas y el desarrollo casi en paralelo de las líneas analítico-inductivas, hasta las más recientes teorías de la mente; aun admitiendo que se trata de presupuestos identificables en la his-

³ «First, because it is not in my power» (Reid 1819; 308).

toria de las distintas tradiciones filosóficas, resulta complejo ensayar una clasificación de los mismos en base a lo que designan.

De hecho, por citar un ejemplo, la identificación de criterios generales en algunos períodos, sugerida por G. Simondon, presenta dificultades importantes si se considera cada una de las teorías y corrientes agrupadas bajo dichos criterios. Según Simondon, en la antigüedad –desde los primeros objetos e implicaciones de la lógica, psicología, y ética– la percepción fue comprendida, y utilizada, como «*instrumento*» de conocimiento tanto directo como teórico del mundo y del hombre (Simondon 2006; 5) (aunque éste último de manera adicional o, si se quiere, indirecta). Este criterio operaría en la descripción de los elementos y las cualidades sensibles propuestas por los físicos (y fisiólogos) jónicos (Tales, Anaximandro, Anaxímenes), la crítica eleática del devenir (Parménides, Zenón), los nombres ideales pitagóricos, la doctrina platónica de los arquetipos, el hilemorfismo aristotélico, la teoría de la acción sobre la base de sensaciones infalibles del epicureísmo y la percepción del ritmo cósmico del estoicismo (Simondon 2006; 7ss), –a lo que podríamos añadir también el escepticismo «dilucidatorio» de Sexto Empírico. En la modernidad clásica, tanto el racionalismo (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz) como el empirismo (Locke, Berkeley, Hume), hasta el «relativismo» de la sensibilidad y formas *a priori* de Kant, se habría comprendido –según Simondon– la percepción como *operación* (2006; 43ss). El resto de los pensadores y teorías modernas (T. Reid, Hamilton, D. de Tracy, M. de Biran, V. Cousin, Bergson, Helmholtz, Stuart Mill) hasta las teorías fenomenológicas más actuales de la percepción (especialmente Merleau-Ponty) comprenderían la percepción como *función y efecto* (Simondon 2006; 71ss). Aunque estas agrupaciones puedan ser de utilidad para la descripción de concepciones generales de percepción surgidas en algunos períodos, la correspondencia entre épocas, teorías y criterios agrupados resulta en algunos casos discutible.

De un modo sugerente B. Maund, entre otros, presenta una descripción de los presupuestos de las tradiciones que sustentan las dos concepciones rivales que han subsistido a lo largo de la historia de la

filosofía hasta la actualidad. Por un lado, lo que denomina *realismo natural*, que sigue la pista funcionalista de lo que expone como planteo aristotélico-estoico y realismo de Thomas Reid, planteamiento que «da por sentado que percibimos [como organismos sanos] el mundo físico y sus características [...]. Lo más importante es comprender cómo opera la percepción» (Maund 2003; 2)⁴. Esta línea conformaría un eje central entre los presupuestos de la epistemología naturalizada de Quine, el funcionalismo de Putnam, el realismo de Austin y la ontología de Heidegger (Maund 2003; 3, 89ss). Por el otro lado está el *justificacionismo epistemológico* de la *experiencia perceptiva*, «sabemos lo que es ver un lobo, oír una campana, catar un vino. Intentamos dar cuenta tanto de la naturaleza como de la estructura de dicha experiencia y del papel epistemológico que desempeña» (Maund 2003; 4). En esta tradición el énfasis estaría, por tanto, en la fenomenología de la percepción y a ella pertenecerían –según Maund– Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Russell, Ayer, entre muchos otros, conformando la tradición históricamente dominante (2003; 4). Aunque puedan encontrarse muchos matices dentro de las tradiciones reseñadas por Maund, su lectura resulta plausible en tanto «arqueología» y esclarecimiento de los principales presupuestos de las dos posiciones actuales con mayor influencia en la descripción de los principales elementos y procedimientos (ontológicos y epistemológicos) que se encuentran en el centro de la discusión de teorías filosóficas de la percepción.

La doble problemática brevemente reseñada en torno la filosofía de la percepción conforma uno de los principales objetos de estudio del Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL. Las contribuciones contenidas en este monográfico de *Euphyía* recogen parte de los trabajos presentados y discutidos en el I Simposio Internacional «*Percepción, naturaleza y mundo*», celebrado en Salamanca (España) en mayo de 2011. En concreto, abordan planteamientos centrales de las concep-

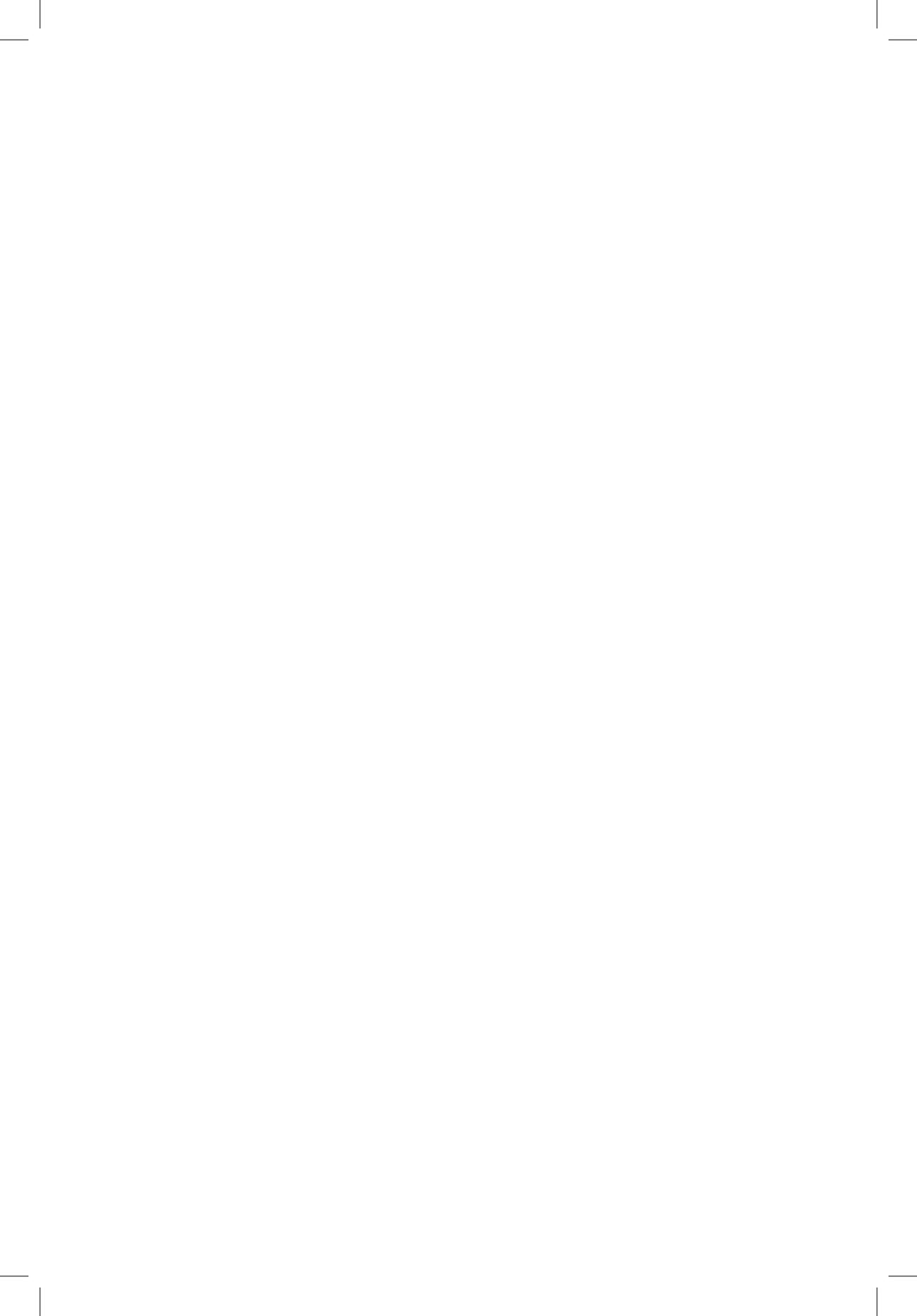
⁴ Maund amplía la línea interpretativa del realismo aristotélico-estoico planteada en los respectivos trabajos de Frede y Block, cuya tesis central sostiene que «un organismo sano, cuyas operaciones de sus órganos sensoriales funcionan de modo apropiado, está habilitado para adquirir conocimiento del mundo» (ver Frede 1983; 65-94); (Block 1961; 1-9).

ciones platónica, helenísticas (epicureísmo, escepticismo), ontológica y fenomenológica de la percepción, así como el alcance del argumento del sueño frente al *cogito* cartesiano y a la crítica de E. Sosa al modelo alucinatorio. Otra selección estará disponible próximamente en la sección monográfica sobre percepción del número 14 de la revista *Azafea*, el cual incorporará contribuciones de Lambert Wiesing, Javier Aoiz, Gustavo Sarmiento, Luciano Espinosa y Sandra Pinardi entre otros. El II Simposio Internacional del Grupo, previsto para octubre del 2012, dará continuidad a este proyecto abordando el tema «Concepciones de lo real».

La discusión de estos trabajos durante el I Simposio se llevó cabo gracias a la contribución conjunta del departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar (Caracas), el Departamento de Filosofía Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca (España) y la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Agradecemos a la revista *Euphyía* de la Universidad Autónoma de Aguascalientes la publicación de este monográfico.

BLIBLIOGRAFÍA

- Block, I. (1961). Truth and Error in Aristotle's Theory of Perception. *Philosophical Quarterly* {42}[11], 1-9.
- Buernyeat, M. (ed.). (1983). *The Skeptical Tradition*. Berkeley: UCP.
- Maud B. (2003). *Perception*. Chesham: Acumen.
- Reid, T. (1819). *An Inquiry into the Human Mind, On the Principles of Common Sense*. Glasgow: W. Falconer.
- Simondon, G. (2006). *Cours sur la Perception (1964-1965)*. Chatou: Les Éditions de la Transparence.
- Wiesing, L. (2009). *Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.



Percepción y teoría de la acción en Platón

Olga Colmenares
Universidad Simón Bolívar
omcolmenares@gmail.com

El análisis de la percepción en Platón se ha centrado, tradicionalmente, en la delimitación de su alcance, enfatizando su aparente escisión con el conocimiento (ἐπιστήμη). En el presente artículo pretendo ampliar el horizonte de dicho análisis. Fundamento mi lectura en pasajes que, por un lado, vinculan percepción y conocimiento de forma bidireccional y pasajes que, por otro lado, muestran su rol motivacional. Intento rescatar su función en la actuación del hombre, teniendo presente que constituye una facultad de un alma dividida en tres partes (apetitiva, irascible y racional), encarnada y sometida a diversas afecciones. Este trabajo se deriva de mi tesis de maestría, en la que examino la percepción en *Timeo*, luego de realizar un estudio previo de *República* y *Teeteto* como antecedentes fundamentales. Tras referirme brevemente al tratamiento de la percepción en cada uno de estos diálogos mostraré los puntos más relevantes de la polémica sobre el alcance de la percepción, reseñando y discutiendo las interpretaciones que, a mi juicio, marcan las posiciones actuales sobre la cuestión. Finalmente, examinaré algunos pasajes sobre la percepción y el comportamiento de hombres y animales. Para ello, me apoyaré en interpretaciones como las de Modrak, Kanayama, Lorenz y Knuuttila entre otros. Estos autores exploran la vinculación entre el alma apetitiva y la percepción y le reconocen cierta actividad y manejo de contenidos cognitivos, distintos y menos sofisticados que los racionales, pero al igual que estos capaces de generar acciones.

En *República*, el tratamiento se distingue por una suerte de ambivalencia que muestra a la percepción como una capacidad ($\delta\acute{\iota}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) de función específica orientada a la captación de sensibles particulares (color, sonido, etc.) y como una facultad judicativa de límites muy difusos respecto a la opinión. La percepción constituye uno de los instrumentos del hombre para emprender el camino al conocimiento, por lo que Platón le otorga la capacidad judicativa que le permite atribuir cualidades sensibles a objetos («la hoja es verde») o reconocer los propios objetos («esto que veo es un dedo»). La percepción puede juzgar por sí misma algunos objetos sin recurrir a la razón, pero también puede reconocer su incapacidad para juzgar ciertos objetos y pedir ayuda a la razón, lo cual parece requerir cierta cognición por parte de la facultad. En *Teeteto*, el tratamiento se distingue por la necesidad de Platón de diferenciar las facultades con la mayor precisión posible para determinar su rol cognoscitivo. La delimitación que hace Platón tiene como consecuencia la reducción de la percepción a la mera transmisión de información, pues no reconoce en ella ninguna capacidad judicativa debido a que no tiene acceso al «ser», elemento requerido en la estructura proposicional de todo juicio. Tradicionalmente, los intérpretes han seguido esto casi como un paradigma. Sin embargo, considero esta interpretación una lectura muy restringida que no explora las actividades cognitivas más elementales, las cuales, trataré de mostrar, se encuentran presentes en el corpus, por ejemplo, en la descripción de la comunicación entre las partes del alma. En *Timeo*, el tratamiento de la percepción es más equilibrado, puesto que muestra la metafísica que la rige, su funcionamiento y su propósito específico en el diseño del alma encarnada, así como su colaboración con la divinidad presente en el hombre. Por una parte, *Timeo* contribuye a desarrollar la idea de percepción respecto al conocimiento que se plantea en *Teeteto*, ubicándola con mayor precisión en la teoría epistemológica. Por otra parte, contribuye al examen de la percepción como elemento de las actuaciones humanas, lo cual comienza en *República*. En otras palabras, *Timeo* revela el mecanismo, los engranajes y las tuercas que posibilitan, dentro de las limitaciones establecidas en *Teeteto*, la exis-

tencia del hombre de *República* que llega al conocimiento y lo utiliza en la praxis como bien lo ilustra la alegoría de la caverna.

Las posibles interpretaciones sobre los límites entre percepción y opinión se debaten entre dos extremos: la actividad, capacidad de formular juicios de la forma «x es F», y la pasividad, negación absoluta de toda capacidad, salvo la mera transmisión de movimientos al alma. A continuación, sintetizaré las opiniones de varios autores, que agruparé de acuerdo a su tendencia hacia cada uno de los extremos. El primer grupo representa la interpretación ortodoxa que tiende al extremo de la pasividad. El segundo grupo favorece las interpretaciones alternativas que tienden al extremo de la actividad. La lectura ortodoxa tiene a favor el respaldo de dos de los comentaristas principales de *Timeo*: Taylor y Cornford. Taylor (ver 1928; 342-3) sostiene que la percepción es pasiva, ya que no posee estructura proposicional, pues hasta los juicios más simples requieren para su formación las categorías comunes (τὰ κοινά) que aparecen en *Teeteto* (Teeteto 185e). Además, alega Taylor que tenemos opiniones de muchas cosas que no son sensibles y, por tanto, percepción y opinión no pueden identificarse como pretende Teeteto. Cornford (ver 1937; 24), por su parte, admite que la percepción es pasiva, aunque no del todo, pues le otorga consciencia de las cualidades sensibles, la cual consiste en darse cuenta (*aware*) de ellas sin aprehenderlas propiamente. Considero que es contradictorio admitir pasividad de la percepción y, a la vez, afirmar que esta se da cuenta no sólo de la afección, sino de las cualidades sensibles de los objetos, puesto que «darse cuenta» pareciera implicar cierta actividad por parte de la percepción. Ambos comentaristas, a mi juicio, evalúan la facultad desde una perspectiva proposicional y no contemplan la posibilidad de que existan capacidades cognitivas no proposicionales, es decir no vinculadas directamente a la razón.

Bondenson (ver 1969; 113) califica a la percepción de pasiva. Afirma que αἴσθησις es la recepción pasiva de datos sensibles, aunque admite que podría darse una aprehensión de las características de los objetos, lo que parece indicar que no está seguro plenamente de la pasividad de la percepción. La interpretación de Bondenson, en mi opinión, va encaminada a lecturas alternativas ya que, precisamente,

atiende al contexto de *Teeteto* para dimensionar la argumentación de Platón y no restringir sus ideas. Considero que la atención de Bondenson al contexto del diálogo es la clave para abandonar la lectura tradicional, aunque el mismo autor no lo haga del todo. Burnyeat (ver 1976; 50) opina que el juicio debe acompañar a la percepción en todo momento, ya que los sentidos por sí mismos no son capaces de darnos información o tener cierta consciencia de los sensibles. Este autor tiene una posición más radical que los anteriores, pues elimina de la percepción todo rasgo de consciencia. Opina que «darse cuenta» implica, al menos, haber discriminado el color percibido, lo cual requiere operaciones de comparación y distinción propias del pensamiento que están más allá de su alcance, por tanto, la percepción no tiene capacidades cognitivas. Frede (ver 1999; 381) también califica a la percepción como pasiva, puesto que no la considera capaz de realizar ni el más mínimo de los juicios. Deja clara su posición al señalar, en referencia al polémico pasaje 184-186 de *Teeteto*, que el juicio más simple requiere gran actividad mental, la cual está fuera del alcance de la percepción. En mi opinión, una vez más se trata de medir la percepción en términos que, por su naturaleza, la sobrepasan. De hecho, la interpretación parece apoyarse en el comportamiento de recién nacidos y animales, aunque considero que esta referencia puede ser un arma de doble filo, ya que, a pesar de que estos no pueden articular sus percepciones mediante lenguaje, ambos realizan acciones coherentes orientadas a su supervivencia e, incluso, muestran comportamientos complejos como es el caso de los delfines, los perros y los simios.

Silverman (ver 1990; 157) niega a la percepción todo tipo de juicio o cognición. Alega que ésta no tiene acceso a ninguno de los constituyentes del pensamiento. Por esta razón, la percepción es una capacidad del alma irracional que no involucra consciencia ni mucho menos conceptualización. Esta afirmación de Silverman elimina no sólo los conceptos sino la consciencia en general. No obstante, el propio autor reconoce los problemas que suscita este tipo de interpretación, por un lado la necesidad de una interacción entre las tres partes del alma y, por otro, la manera de adquirir los conceptos. A mi juicio, el problema de la interacción entre las partes del alma no es resuelto satisfactoria-

mente por Platón. Respecto a la adquisición de conceptos, según Silverman, existen tres posibilidades: (1) los perceptibles son conceptos, ya que las percepciones son juicios; (2) los perceptibles son un tipo de concepto simple, involucrados en actividades cognitivas inferiores al juicio y (3) los perceptibles son análogos a los conceptos cuando se trata de juicios sobre percepciones. Silverman escoge la tercera alternativa y agrega que los conceptos se adquieren a través del recuerdo y el aprendizaje del lenguaje. Al nacer estamos desprovistos de conceptos sensibles (rojo, salado, etc.) y comunes (ser, diferencia, etc.), pero a medida que crecemos y recibimos educación los adquirimos. Los hombres, según Silverman, cuentan con un conjunto de conceptos, los cuales les permiten vivir en el segundo segmento de la línea dividida de *República*. La percepción para la mayoría de los hombres es un proceso singular, inmediato, constante y cotidiano. La mayoría no se detiene a reflexionar sobre ella, sólo algunos hombres aprenderán a trascender lo sensible y utilizar sus sentidos en la búsqueda de conocimiento. Para finalizar el primer grupo, examinaré la posición de Gerena, quien a mi parecer presenta una interpretación intermedia. Para él, Platón distingue entre percepción y juicio, lo que no implica que sea una facultad totalmente pasiva, pues ella reconoce sus objetos, a pesar de que, a diferencia de la opinión, no sea capaz de aplicarles conceptos como el «ser» o la «diferencia». La percepción tiene acceso a las propiedades perceptibles, discrimina sus objetos pero no articula esta discriminación mediante el lenguaje. Gerena ejemplifica su interpretación por medio del comportamiento de los animales, los cuales no cuentan con una estructura proposicional similar a la humana y, sin embargo, exhiben comportamientos coherentes respecto a lo percibido.

Cooper inaugura históricamente el grupo de las interpretaciones alternativas. Señala una dualidad en el uso de Platón del término *αἰσθήσεις*, a saber: acto del alma o poder del cuerpo que posibilita dicho acto. Cooper dota a la percepción de consciencia sensorial. Sin embargo, Platón no definió qué era, exactamente, dicha consciencia, por lo que Cooper presenta dos opciones: consciencia que no aplica conceptos a sus contenidos o consciencia con uso restringido de con-

ceptos correspondientes a etiquetas (*label*) de contenidos sensoriales, por ejemplo rojo, dulce, etc. La línea entre la mera consciencia sensorial y la capacidad de etiquetar (*labelling*), según Cooper, se remonta a la diferencia entre los objetos que el alma examina por sí misma y los que examina a través de los sentidos, ya que en cada caso utiliza conceptos diferentes: comunes (*κοινά*) y sensibles. La percepción contaría con los conceptos para etiquetar sus percepciones. Cooper fundamenta el uso restringido de conceptos en la comparación de su inmediatez con respecto a la progresividad del pensamiento. Ahora bien, considero que el argumento de la inmediatez del etiquetado es débil, puesto que no garantiza que la razón no intervenga. Kahn está de acuerdo con la propuesta de Cooper hasta cierto punto, aunque sostiene que cualquier juicio, por más simple que sea, conlleva la actividad independiente del alma, por lo que sólo admite que la percepción posee consciencia sensorial. El alcance de la percepción para este autor llega hasta la captación de la cualidad sensible, algo más allá de eso, como discriminar entre cualidades, implica juicio que, a su vez, requiere usar conceptos comunes, a los cuales la percepción no parece tener acceso. Modrak señala que la debilidad de las interpretaciones ortodoxas radica en el tipo de juicio al que se refieren, pues se relacionan sin distinción con la *οὐσία* y no todos los juicios son de esta índole. La autora define la percepción como: «la simple aprehensión de la mente de un objeto que es el resultado inmediato de la interacción entre un órgano del sentido y un objeto externo» (Modrak 1981; 41). Los juicios que corresponden a la percepción los denomina elementales. Explica que los juicios elementales conservan la estructura proposicional «x es S» (S sólo podrá ser una cualidad sensible) y son resultado de la estimulación directa de los órganos, por tanto no involucran una reflexión consciente sobre su contenido. El argumento de Modrak se centra en el pasaje 185b-d de *Teeteto* que relata la investigación de lo salado, pues la autora alega que si la investigación se realiza a través de los sentidos entonces la respuesta debe ser competencia de la percepción. Para Modrak no se requiere el lenguaje para formular juicios elementales, ya que es un acto espontáneo en el que

ocurre una aprehensión parcial de la οὐσία diferente a la que ocurre cuando conocemos un objeto.

Kanayama apunta que la dificultad del famoso pasaje 184-186 de *Teeteto*, quizás el pasaje que resume la teoría del propio Platón y no su interpretación de Protágoras, está tanto en la interpretación de Platón del término «aisthanesthai» o «aisthesis» como en el significado para Platón de alcanzar el ser o la esencia (οὐσία). Según el autor «aisthesis» puede ser: un juicio explícito («x es F»), un juicio implícito (consciencia) o un sentimiento (sensación de dolor). Kanayama escoge la segunda y centra la discusión sobre la percepción en los animales, que parecen tener la capacidad de discriminar pero no la de articular y hacer explícita su experiencia mediante estructuras complejas como el lenguaje, aunque podrían tener estructuras de comunicación análogas. En referencia a la segunda dificultad señalada por Kanayama, Pinotti sugiere que existen dos maneras de alcanzar la οὐσία, la que corresponde a los juicios de la percepción realizados por la fantasía (forma implícita) y los juicios de la opinión (forma explícita). En consecuencia, según Pinotti, existe un *continuum* que se extiende desde la percepción al conocimiento (ἐπιστήμη) y que incluye a la fantasía. Este *continuum* permite que lo racional tenga influencia en las facultades de las partes mortales del alma.

Existen otras posibilidades de interpretación que no requieren otorgar a la percepción capacidades judicativas. Por ejemplo, Johansen que considera que esta facultad funciona como un desencadenador de procesos racionales, como sucede en el caso de la astronomía. Lorenz, igualmente, intenta mostrar estructuras cognitivas no racionales. Para este autor las partes no racionales del alma pueden generar condiciones motivacionales y provocar ciertas actuaciones sin intervención de la razón, valiéndose de meras representaciones sensibles. En mi opinión, la clave de esta interpretación radica en examinar la percepción en su ámbito propio y no compararla con el conocimiento (ἐπιστήμη). En consecuencia, la búsqueda de estructuras proposicionales se descartaría y comenzaría la consideración de las auténticas estructuras de la percepción. En este sentido, la investigación de Lorenz se orienta, sobre todo, al examen del comportamiento de los animales y niños

recién nacidos, pues ambos demuestran actuaciones coherentes en diversas situaciones sirviéndose de la percepción.

Además de determinar las fronteras entre percepción y opinión, las interpretaciones alternativas se enfrentan a la dificultad esencial de explicar la comunicación entre las partes del alma (apetitiva, irascible y racional). La respuesta dada por Platón a la cuestión es ambigua, no es convincente y está llena de lagunas. La parte racional parece entenderse bien con su aliada la irascible, aunque no queda claro si esta cuenta con un lenguaje para recibir las órdenes. La parte apetitiva parece contar sólo con imágenes (εἰδωλα) que se reflejan en el hígado como se señala en *Timeo* 71b-d. Es posible representarse la parte apetitiva del alma como atada en el vientre y colocada delante del hígado como si se tratara de un niño hipnotizado delante de un televisor. La pantalla de proyección refleja, continuamente, las imágenes producidas por pensamientos, sueños, visiones de la adivinación y, quizás, fantasmas remanentes de otras imágenes. Así pues, el hígado sería una especie de televisor que transmite imágenes de diversos canales, los cuales pueden o no llamar la atención del espectador, pues este parece tener motivaciones propias dictadas por las pasiones y los deseos. En consecuencia, mientras la parte inmortal cuenta con capacidades cognitivas basadas en ciencia y racionalidad, las partes mortales parecen contar con capacidades cognitivas por debajo de la razón y la opinión (δόξα). Sobre este punto afirma Lorenz (ver 2006; 95) que las partes no racionales del alma no están privadas de consciencia y cognición, a pesar de no tener capacidad judicativa. Esta idea también es defendida por Knuuttila (2004; 9), quien señala que Platón no piensa que las partes no racionales del alma estén privadas de cognición, pues cuentan con representaciones propias y parecen reflejar actitudes proposicionales evaluativas en sus actuaciones. En este sentido, Lorenz propone un concepto alternativo de creencia (δόξα) que podría aplicarse a las partes no racionales del alma. Señala que es: «un estado que presenta algo como siendo de una manera u otra y aceptando que la cosa en cuestión es de tal manera» (2006; 97). A mi parecer, el gran aporte de esta definición radica en que esta creencia no requiere de la razón, a diferencia de lo que Platón afirma en diálogos como *Teeteto*,

puesto que puede representar sólo una disposición a actuar en base a información recibida a través de la percepción. En otras palabras, según la interpretación de Lorenz, Platón, en el caso de la percepción, no vincula la δόξα a lo racional sino a un estado previo que otorga a la percepción cierta autonomía, posición que mantiene en *Timeo*, sobre todo en el pasaje 70a-c, en el que califica a la parte apetitiva de reacia a cumplir las órdenes de la razón. Esta independencia de las partes del alma encuentra otro apoyo en *Timeo* 91e, pasaje que describe a las bestias terrestres como degeneración paulatina de hombres que no usaban su razón sino las partes no racionales del alma. Por tanto, al parecer los hombres pueden actuar, incluso como hombres, sin intervención de la razón. Además, las bestias muestran comportamientos complejos, dentro de las limitaciones impuestas por su corporalidad, que parecen requerir ciertas capacidades cognitivas, contando sólo con la percepción. Algo similar ocurriría con los recién nacidos, aunque la diferencia es que tienen un cuerpo que les permite, si reciben educación, materializar su potencial, cosa que puede suceder también, hasta cierto punto, con los animales cuando son entrenados.

La percepción, el placer, el dolor, los deseos y las pasiones –componentes de la parte mortal del alma– serían suficientes para desencadenar cursos de acción independientes de la razón, es decir generan motivaciones propias. En la experiencia humana, todas las fuentes de motivación, incluyendo las racionales, se amalgaman, pues funcionan en paralelo, colaborando entre sí y, en algunos casos, creando tensiones en el desarrollo de los diversos cursos de acción que un hombre decidirá y llevará a cabo durante su vida. Las fuentes de motivación forman entre sí una especie de jerarquía, en la que unas se subordinan a otras, lo que permite llevar a cabo cursos de acción más complejos y prolongados. La razón tiene la mayor jerarquía, mientras que la percepción sería requisito fundamental del resto, puesto que placer y dolor tienen como condición, entre otras cosas, ser percibidos o sentidos (αἰσθητικός); en cambio, la percepción no es, necesariamente, dolorosa o placentera. A pesar de la polisemia del término griego αἰσθητικός, afirma Bravo (2003; 111) que el sentido que le da Platón en *Timeo* y *Filebo* corresponde a «consciencia». Knuuttila señala que basta con es-

tar consciente en una forma especial de que algo está ocurriendo en el cuerpo para que sea placentero o doloroso. Considero que la forma especial a la que se refiere Knuuttila (2004; 18) la caracteriza Platón cuando describe placer y dolor como un llenado-repleción y vaciado-depleción sentido que ocurre violentamente. La percepción, además, tiene otros dos roles relacionados con las fuentes de motivación, a saber: contribuye a la implementación de las acciones como una suerte de instrumento y participa en la formación de fuentes de motivación más complejas, como mencioné respecto al placer y dolor y explicaré en lo que sigue respecto a los deseos y las pasiones.

La percepción, en su rol de fuente motivacional, se muestra como una reacción casi inmediata a ciertos fenómenos, generando acciones simples (reacciones). Por el contrario, la razón genera acciones más complejas que por lo general implican una serie de acciones subordinadas a lo largo de un tiempo prolongado. Prueba de que la percepción es fuente de motivación, podría ser la transmisión de las percepciones que tienen destino doble, el caso de la audición que llega al φρόνιμον –inteligencia o consciencia del alma racional– y al hígado, y el caso del gusto que llega al φρόνιμον y al corazón. El oído percibiría sonidos provenientes de todo lo que rodea al cuerpo, los cuales podrían generar reacciones en caso de amenaza. El gusto funcionaría como un mecanismo de prueba de los alimentos, el corazón podría detectar algo malo y rechazar el alimento antes de distribuirlo. Platón no profundiza sobre estos mecanismo en referencia a otros sentidos, aunque es posible suponer que, por ejemplo, la vista, imprescindible para la orientación en la locomoción, podría generar reacciones como esquivar un objeto. Otra prueba de la percepción como fuente de motivación podría ser la adivinación que genera reacciones a las visiones que se proyectan en el hígado sin que medie la razón, que sólo interviene *a posteriori* en la interpretación.

La percepción también es un instrumento necesario para llevar a cabo cursos de acción más complejos que los mencionados, puesto que nos brinda información acerca de nuestras circunstancias actuales. Pensemos, por ejemplo, en un malabarista que tiene tres objetos, dos en una mano y uno en la otra; realiza un lanzamiento con una

trayectoria previamente calculada y anticipa la trayectoria real del objeto que está en el aire para atajarlo. El malabarista no podría hacer malabares sólo con la razón o el mero conocimiento, para él es fundamental la vista y el tacto. En Platón, la intervención de la percepción en estructuras cognitivas complejas se vislumbra ya en *República*, en la descripción de los estudios de astronomía y armonía, en los que la facultad funciona como un desencadenador de acciones que hacen posible que el hombre llegue al conocimiento. El planteamiento psicológico de Platón requiere que el hombre sea capaz de actuar. Sin la percepción las acciones decididas por la razón siempre se quedarían en el ámbito de lo abstracto, incluso caminar se haría inimaginable si no fuéramos capaces de ver obstáculos que nos cierren el camino e, incluso, de ver el propio camino.

La percepción, por último, es un componente en la formación de deseos y pasiones. Respecto a los deseos, en primer lugar, la percepción se relaciona a ellos en tanto está ligada al placer y el dolor. El deseo y el placer están interrelacionados, pues el mecanismo de formación de los deseos funcionaría *grosso modo* de esta forma: el animal estaría en un cierto estado de vacío, luego tendría un recuerdo, que traería con la memoria a su presente como una suerte de fantasía, sobre el estado de abastecimiento que llenaría dicho vacío, lo cual genera un deseo que motiva acciones. En consecuencia, se siente el deseo por un placer anticipado, por lo cual el placer anticipado sería causa del deseo y, a la vez, se siente deseo por el objeto que va a satisfacerlo, por lo cual, si se logra satisfacer, el deseo sería causa de placer. En segundo lugar, el deseo requiere una representación para formarse. La imagen requerida no puede ser propiamente una percepción, pues esta es una facultad que proporciona información sobre el presente. Por ello, el deseo se vale de la memoria (*μνήμη*), definida por Platón en *Filebo* 34a como la preservación (*σωτηρία*) de las percepciones, para constituir una suerte de relación entre el pasado y la expectación (*ἐλπίζ*) del futuro, si bien esta última requiere también de la opinión. De forma similar ocurre con las pasiones, las cuales son descritas por Platón, según Knuuttila, como modos de consciencia de lo que sufriría uno en cierta situación social. De acuerdo a Knuuttila, el funcionamiento de las pasiones es

semejante al de los deseos, ya que ambos se constituyen a partir de una representación que se forma con ayuda de los recuerdos del pasado y las expectativas de futuro, fundamentados en percepciones. No obstante, a diferencia de los deseos, las situaciones representadas en las pasiones son asumidas por el individuo como reales por más descabelladas que puedan resultar, es decir el individuo siente que está viviendo la situación aunque esta experiencia encierre una suerte de proyección en el futuro.

La percepción, sin duda, está vinculada a la praxis, como se muestra, sobre todo, en *República*. Más allá de una simple vinculación, a mi juicio, la percepción es condición necesaria para las distintas actuaciones de los seres animados; incluso, en el caso particular del hombre, las actuaciones motivadas por la razón la necesitan para materializarse. La estricta conexión, como se ha mostrado en estas líneas, ocurre en tres niveles: fuente de motivación de acciones reflejas, instrumento de implementación de acciones más complejas y fundamento de otras fuentes de motivación como los deseos y las pasiones. En consecuencia, parece que sin la percepción muchas actuaciones se quedarían en lo abstracto pues, aunque le neguemos toda actividad, la percepción es la facultad que nos provee de información básica sobre nuestras circunstancias actuales. Teniendo presente el rol fundamental que parece tener la percepción en la teoría de la acción humana y animal, no hace justicia a la riqueza del corpus platónico representarse esta facultad como una mera transmisión pasiva de movimientos al alma. Descartar la pasividad no significa que la única opción restante sea dotar a la percepción de capacidad judicativa o atribuir su actividad a otras facultades como la fantasía. Considero que la mejor alternativa de interpretación es entender la percepción como una facultad dotada de capacidades cognitivas no racionales que permiten ciertas articulaciones cognitivas. De esta manera, la percepción, con sus propios recursos, puede participar en el entramado de las actuaciones humanas y animales, generando, incluso, ciertas acciones por sí misma.

BIBLIOGRAFÍA

- Bondeson, W. (1969). Perception, True Opinion and Knowledge in Plato's Theaetetus. *Phronesis* 14, 111-22.
- Bravo, F. (2003). *Las ambigüedades del placer*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Burnyeat, M. (1976). Plato on the Grammar of Perceiving. *The Classical Quarterly*, New Series 26 (1), 29-51.
- Cornford, F. M. (1937). *Plato's Cosmology*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Frede, M. (1999). Observations on perception in Plato's latter dialogues. En G. Fine, *Plato. 1, Metaphysics and Epistemology Oxford Readings in Philosophy* 377-83. Oxford: Oxford University Press.
- Knuuttila, S. (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Lorenz, H. (2006). *Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Modrak, D. K. (1981). Perception and judgement in the Theaetetus. *Phronesis* XXVI, 35-54.
- Silverman, A. (1990). Plato on Perception and 'Commons'. *The Classical Quarterly* 40 (1), 148-75.
- Taylor, A. (1928). *A commentary to Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press, p. 342 – 343.

RESUMEN

El artículo describe la relación que existe en Platón entre percepción y razón desde el punto de vista de la teoría de la acción. Al enfatizar la escisión entre percepción y conocimiento se han relegado tradicionalmente múltiples pasajes de Platón en los que aborda diversas vinculaciones bidireccionales. Las interpretaciones más extendidas de Platón limitan, sin embargo, la capacidad de la facultad de la percepción, hasta el punto de convertirla en una facultad pasiva del alma que no maneja contenidos de ninguna clase sino que se dedica sólo a la mera transmisión de información. Estudio la relación entre el alma apetitiva, la percepción y el alma racional a partir de la lectura de tres diálogos platónicos, los más relevantes en cuanto al tratamiento de la percepción, a saber: República, Teeteto y Timeo.

Palabras clave: Platón, teoría de la acción, percepción, alma apetitiva, alma racional.

ABSTRACT

The article describes the relation between perception and reason in Plato, from the point of view of action theory. By traditionally emphasizing the split between perception and knowledge many passages of Plato in which addresses several bidirectional links have been relegated. The most widespread interpretations of Plato limited, however, the ability of the faculty of perception, to the point of turning it into a passive faculty of the soul that does not handle any kind of content and is dedicated only to the mere transmission of information. I study the relation between the appetitive soul, perception, and the rational soul from the reading of three Platonic dialogues, the most important in the treatment of perception, namely: Republic, Theaetetus and Timaeus.

Key words: Plato, action theory, perception, appetitive soul, rational soul.

El nuevo *cogito* de E. Sosa: juicio e imagen en la geografía lógica del sueño

Modesto M. Gómez Alonso

Universidad Pontificia de Salamanca

Facultad de filosofía

modestomga@hotmail.com

1. De entre los numerosos escenarios escépticos que configuran la agenda de la epistemología, hay uno que destaca especialmente: el argumento del sueño. No se trata tan solo de una hipótesis a cuya indudable fuerza retórica se añade su relativa transparencia lógica. Además, posee una serie de rasgos cuya conjunción le otorga un papel irremplazable en el proyecto epistemológico: (i) A diferencia de las posibilidades *no eliminadas pero eliminables* a las que recurre el escepticismo neo-pirrónico¹, la hipótesis del sueño extiende la duda hasta alcanzar nuestras creencias perceptivas básicas, esto es, creencias nucleares («Estoy sentado, junto a la mesa, leyendo esta ponencia») sobre las que una duda empírica resulta inefectiva e ininteligible. (ii) Se trata de un *escenario global*, es decir, de una hipótesis que si es capaz de proporcionar una razón para dudar de la experiencia presente entonces, porque si pudiese estar soñando *ahora*, podría estar soñando *en*

¹ «[...] me parece que tan pronto como consideramos la posibilidad de que lo que parecen cebras sean realmente mulas pintadas [Fogelin discute un escenario de filiación neo-pirrónica propuesto por Fred Dretske], *esto solo* basta para que retiremos la declaración no cualificada de que realmente sabemos que los animales que vemos son cebras. Lo que sugiero es que barajar dichas posibilidades es suficiente para elevar nuestros niveles de escrutinio» (Fogelin 1994; 83). Los escenarios pirrónicos son, por lo tanto, mecanismos que generan la duda «desde la sola reflexión» (Fogelin 1994; 99) y que apelan a hipótesis que, aunque refutables, todavía no han sido refutadas. A partir de ahora, CSM y AT, respectivamente, seguidos de volumen y página.

cualquier momento dado, también proporciona una razón para dudar de cualesquiera experiencia a la que apele con el fin de eliminar dicha posibilidad. En este sentido, se trata de una hipótesis que, cuestionando nuestro sistema de evidencias *al completo*, no puede refutarse mediante el empleo de evidencias a las que el propio argumento neutraliza. (iii) Nos encontramos con una hipótesis que, en contraste con otros escenarios ya consolidados: el Dios engañador cartesiano, el cerebro en la probeta..., que, basándose bien en «opiniones» (Cottingham 1984; 14. Adam 1996; 21)² bien en narraciones alternativas diseñadas en el laboratorio epistemológico, constituyen simples *posibilidades en abstracto*, recurre a elementos (los sueños) que forman parte de nuestra *vida ordinaria*. De este modo, se trata de una hipótesis que, *enraizada en la experiencia corriente*, es tan natural como inquietante. (iv) Finalmente, el *alcance* del argumento tradicional es *limitado*: pone en entredicho nuestra imagen del mundo sin cuestionar por ello *nuestra capacidad de juicio*, esto es, sin invalidar la autoridad última de la razón y sin afectar al conocimiento introspectivo.

Un criterio para evaluar la importancia del argumento del sueño es la *hostilidad* que ha generado en la filosofía lingüística. Bouwsma intentó disolverlo, constatando que la gramática ordinaria incluye y exige la posibilidad de discernir los contenidos presentes en los estados de sueño y vigilia (ver Bouwsma 1982; 51-63). Malcolm, con el fin de concluir su sinsentido, denunció su presupuesto básico: la existencia de *estados de consciencia específicos* a los que pueda denominarse «sueños» (ver Malcolm 1962). De acuerdo con el discípulo de Wittgenstein los sueños ni poseen duración (ver Malcolm 1962; 78-9) ni son *experiencias reales* independientes de su narración que *recordemos* al despertar: soñar es «narrar un sueño» bajo la influencia de una fuerte impresión (ver Malcolm 1962; 85-6), el sueño es algo que construimos en la vigilia al contarlo, una *ficción* y no un acontecimiento, dormir y ser sujeto de experiencias conscientes constituyen categorías *exclusivas*. Sin embargo, ninguna de estas estrategias deflacionistas resulta convincente. La

² A partir de ahora, CSM y AT, respectivamente, seguidos de volumen y página.

primera, porque, además de presuponer una concepción verificacionista del significado extremadamente improbable, olvida que el escéptico, en lugar de construir arbitrariamente una noción *artificial* de «sueño», opera de acuerdo con los *criterios* de la gramática ordinaria, criterios de cuya aplicación se concluye la imposibilidad de discernir sueño y vigilia. En este sentido, el escéptico nos muestra lo que *deberíamos decir* de acuerdo con nuestras propias normas, emplea nuestras reglas para denunciar nuestras prácticas. La segunda, porque, *contra-intuitiva*, ejemplifica la tendencia de algunos filósofos sofisticados a disolver problemas epistemológicos a través de respuestas desproporcionadas. Negar realidad a los sueños con el fin de evitar el problema de la indiscernibilidad es análogo a suscribir el idealismo con el propósito de evitar el escepticismo: se inhibe una cuestión genuina reemplazándola por una concepción que atenta directamente contra el sentido común.

Inmune a las tendencias relativistas, naturalistas y deflacionarias predominantes en la filosofía anglosajona de las últimas décadas, Ernest Sosa ha devuelto al argumento del sueño su prioridad epistemológica (ver Sosa 2007; 1-43). Reconociendo su sentido *prima facie*, subrayando su cercanía a la vida ordinaria y haciendo patente su papel en el proceso de *justificación reflexiva* de nuestras creencias, ha demostrado que el único medio para superar el argumento cartesiano es, encarándolo directamente, su *refutación*. El reto escéptico no puede ser ni ignorado ni disuelto: exige su resolución mediante un uso riguroso de la racionalidad. Curiosamente, dicha refutación será el resultado de su extensión. En otras palabras: Sosa no sólo ha rehabilitado el problema cartesiano en el contexto analítico contemporáneo, también ha propuesto un *procedimiento novedosísimo* para superarlo, una estrategia que, otorgando al argumento un *alcance escéptico insospechado*, logra así, primero, reducir hasta tal punto su verosimilitud que el peligro de error se minimiza (y, de este modo, se mitiga «nuestra exposición» (Sosa 2007; 3) al argumento), más tarde, refutarlo.

2. El desarrollo de la estrategia de Sosa exige una explicación sucinta de algunas de las distinciones que estructuran su modelo epistemológico: la *epistemología virtuosa*. En concreto, de la distinción entre *cono-*

cimiento animal y conocimiento reflexivo (ver Sosa 2007; 22-43), y entre *creencia apta, creencia segura y creencia cierta* (ver Sosa 2007; 28-36).

La noción de «conocimiento animal» equivale al concepto cartesiano de *cognitio* (ver Sosa 2009; 135-53), remite a una concepción de las declaraciones cognitivas de acuerdo a la cual x sabe que p si y sólo si se cumplen tres condiciones: (i) que lo que cree sea verdad, (ii) que su creencia se encuentre justificada y, (iii) que, dadas las circunstancias que rodean su declaración cognitiva (circunstancias que el sujeto epistémico puede ignorar), su éxito no sea fortuito. Lo que nos interesa subrayar ahora es que estas condiciones pueden satisfacerse con independencia de que x sepa que se satisfacen, o, lo que es igual, que para que alguien sepa algo *no tiene por ello que saber que lo sabe*, que no es necesario eliminar las hipótesis escépticas para que sea verdad que uno sabe. Obviamente, este concepto reivindica un modelo *externalista* según el cual el conocimiento ni admite ni requiere una intelectualización excesiva.

El «conocimiento reflexivo» se corresponde, por el contrario, a la *scientia* cartesiana, esto es, a las condiciones que han de cumplirse, no para que alguien sepa, sino para que sea verdad que *sabe que sabe*. Aquí se evalúa nuestro derecho a *decir que sabemos*, la *legitimidad* de nuestras creencias por mucho que éstas (sin nosotros saberlo) sean correctas o constituyan «conocimiento animal». Se trata, por tanto, del orden de *razones*, y no del de *causas*. Lo que implica que es el espacio natural tanto de los escenarios globales como del proyecto epistemológico.

Esta distinción permite ubicar el argumento del sueño en el lugar que le corresponde. Lo que éste cuestiona no es nuestro conocimiento animal, sino nuestro *conocimiento reflexivo*. Así, sentido común e investigación epistemológica se reconcilian. Con Moore, podemos saber que tenemos manos aunque no podamos refutar el argumento del sueño. Con Descartes, no sabremos que sabemos que las tenemos mientras no lo refutemos. Consiguientemente, el argumento del sueño, más que atender contra nuestro conocimiento, pone en entredicho *nuestra capacidad para defenderlo en el ámbito de la reflexión* (ver Sosa 2007; 34).

En la terminología técnica acuñada por Sosa, «creencia apta» y «conocimiento animal» son términos sinónimos. Sin embargo, «creen-

cia segura» y «creencia cierta» se refieren a *grados de conocimiento reflexivo*, es decir, a dos niveles de justificación epistémica evaluables de acuerdo con el criterio de *resistencia a los escenarios escépticos radicales*. Una creencia será segura en el supuesto de que su falsedad, aunque lógicamente *posible*, sea sumamente improbable. La seguridad de una creencia implica, por tanto, cierta *fragilidad*. No es una seguridad absoluta, sino relativa. Por otra parte, una creencia será cierta «si y sólo si en el caso de que *p* no fuese verdadera, (el sujeto epistémico) no podría creer que *p*» (Sosa 2007; 25), es decir, en el supuesto de que la verdad de *p* sea una condición necesaria para creer que *p*. «Creencia cierta» equivale así a *seguridad absoluta, incorregibilidad, creencia basada en razones concluyentes e imposibilidad de razones escépticas que pongan en entredicho una creencia dada*. El término recoge el ideal cartesiano de un punto arquimédico más allá del alcance del escepticismo hiperbólico.

El argumento del sueño no erosiona la aptitud de nuestras creencias, sino su seguridad y su certeza. Pero, dado que los requisitos epistémicos de las dos últimas categorías difieren cualitativamente, el procedimiento de Sosa será gradual. En un primer momento, intentará garantizar la *seguridad* de nuestras creencias perceptivas básicas, esto es, tratará de mostrar que, pese a la posibilidad del sueño, que tengo manos es un conocimiento *tan seguro* como el propio *Cogito*. Sólo en un segundo momento, y con el fin de destilar a partir del conocimiento altamente probable un conocimiento infalible, recurrirá a un *argumento por reducción al absurdo* del que se sigue que el sueño no es tan siquiera una posibilidad, y que, por consiguiente, las creencias perceptivas nucleares son análogas a *intuiciones*, esto es, a pensamientos cartesianos, pensamientos de los que no podemos dudar sin descubrir que dicha duda resulta *ininteligible*. En este sentido, Sosa defiende una versión *extendida* del *Cogito*, equiparando la indubitabilidad de nuestro conocimiento del mundo externo a la indubitabilidad de la primera certeza. «Podemos afirmar con idéntica certeza “Pienso, luego estoy despierto” y “Pienso, luego existo”» (Sosa 2007; 20).

3. El blanco de la argumentación de Sosa es la «concepción ortodoxa» (Sosa 2007; 2) del sueño, una representación que el autor norteameri-

cano atribuye a Descartes y a la que denomina «modelo alucinatorio». Tres rasgos constituyen esta cartografía conceptual de los sueños: (i) La tesis de acuerdo a la cual los sueños *incluyen*, además de imágenes y sensaciones, creencias, argumentos, intenciones y actos de asentimiento, negación y suspensión intelectual del juicio. En este sentido, el *contenido* de los sueños es *denso*: en el sueño se reproducen operaciones perceptivas, volitivas e intelectuales. (ii) La señalización de que, aunque lo que ocurre *dentro* del sueño no se encuentra ni causal ni epistémicamente vinculado a lo que sucede en la realidad (todo lo que acaece en el sueño podría *ser falso*), la totalidad de los estados psicológicos y de las operaciones volitivas e intelectuales que el sujeto soñante realiza o padece *en* el sueño son atribuibles a él *mientras* sueña, es decir, son *realmente* acciones, omisiones, pasiones o deliberaciones del individuo que sueña, estados que el sueño no cuestiona en la medida en que lo trascienden. El trueno que escucho en sueños no es real, pero el *temor* con el que lo vivo en el sueño es un estado real que sufro, no sólo dentro del sueño, sino mientras sueño. Del mismo modo, aunque las creencias que formo en sueños sean falsas, no es falso que sean mis creencias con independencia de que las crea en el sueño. (iii) El hecho, deducible de las dos primeras tesis, de que el argumento del sueño es *limitado*: no afecta al *conocimiento introspectivo*, a los estados psicológicos del individuo que, soñando que siente, piensa y razona, realmente siente, razona y piensa.

De acuerdo con Sosa, la segunda tesis de la «concepción ortodoxa» es falsa (y, por tanto, también la tercera, que se deduce de ella): los estados psicológicos del sujeto *en* el sueño (en tanto que protagonista del sueño o punto focal *interno* de lo que acaece en el sueño) no son atribuibles al sujeto *mientras* sueña (al sujeto en tanto que *espectador* de lo que se representa en sueños). Esta *escisión absoluta* entre los contenidos del sueño y la realidad se basa, fundamentalmente, en tres argumentos: (i) Si las creencias en las que el sujeto sueña fuesen creencias del sujeto que sueña, éste poseería *dos sistemas contradictorios de creencias*: por una parte, todas aquellas creencias que ha formado durante su vida diurna, y que, aunque sin actualizar, preserva mientras sueña; y todas aquellas otras que forma en el sueño. Este

supuesto implicaría *irracionalidad*, una irracionalidad que sólo puede evitarse postulando que las creencias que aparecen en sueños no son creencias del sujeto soñante. (ii) Un argumento *moral* que señala que, en la medida en que si las opciones que el sujeto toma dentro del sueño fuesen decisiones atribuibles al sujeto en absoluto *éste sería responsable* de lo que hace en el sueño, el «modelo alucinatorio» implicaría imputarnos culpa y responsabilidad morales por lo que soñamos que realizamos. Una alucinación no excluye responsabilidad moral, pues, aunque las creencias de *x* sean falsas, sus decisiones son reales. Sin embargo, los sueños no son análogos a alucinaciones, al menos en este aspecto: lo que decidimos soñando *no nos es imputable* (Sosa 2007; 7). Por eso, lo que Sosa subraya aquí es el conflicto entre las implicaciones de la concepción tradicional y la «gramática moral» del sueño. (iii) La constatación de que, porque las mismas razones que hacen del argumento del sueño una herramienta escéptica que nos disocia del mundo externo generan un *divorcio* entre el sujeto epistémico y sus creencias en tanto que posibles objetos de representación en sueños, el modelo tradicional, limitando el escepticismo del sueño, contradice el presupuesto básico que posibilita la duda respecto a nuestras creencias perceptivas nucleares. Si todo lo que aparece *dentro* del sueño puede ser, por eso mismo, falso; del hecho de que podamos estar soñando en que creemos, asentimos o pensamos se sigue que *puede ser falso que pensemos, que creamos o que asintamos*. En otras palabras: al igual que si pudiese estar soñando en que estoy en esta sala podría ser falso que estuviese en ella, si estuviese soñando en que pienso no estaría realmente pensando. Los contenidos del sueño son *apariencias*. Del postulado de que las operaciones intelectuales y volitivas pueden ser reproducidas en sueños se deduce que también pueden ser *apariencias*, y, por consiguiente, que si pudiese estar soñando ahora no podría atribuirme creencias *ni siquiera a mí mismo*. La posibilidad del sueño no sólo nos escinde del mundo externo, sino de *nosotros mismos*. Bien pensado, este escenario se extiende hasta alcanzar al propio *Cogito*.

Dos objeciones se desarrollan «naturalmente» a partir de las reflexiones previas: (i) Señalando que los estados psicológicos en los que

el sujeto sueña no le son en realidad atribuibles, ¿no está sugiriendo Sosa que *los sueños no son experiencias reales*, y que, por tanto, soñar, más que constituir un estado específico de la consciencia, es el nombre con el que denotamos un modo específico de narración?, ¿y no implica eso suscribir la concepción deflacionista y contra-intuitiva de Malcolm? (ii) ¿No está Sosa defendiendo una versión hiperbólica de escepticismo, una que, en vez de salvaguardar la verdad de nuestras creencias apelando al hecho último del significado, erosiona el significado extendiendo el alcance del argumento del sueño? En otras palabras: ¿cómo puede la extensión del escepticismo reducir su verosimilitud?

A la primera cuestión Sosa responde proponiendo una concepción alternativa de los sueños: el *modelo imaginativo* (Sosa 2007; 7-8). Las creencias en las que el sujeto sueña no son creencias del sujeto que sueña, pero de ahí no se deduce que el sujeto *no se perciba a sí mismo* barajando esas creencias dentro del sueño, esto es, que no sea sujeto de las *experiencias fenoménicas* (perceptos) que constituyen el sueño. El sujeto percibe *realmente* determinadas imágenes, se sitúa frente a lo que sucede en el sueño de forma análoga a como se sitúa frente a una película: viendo sin creer, percibiendo realmente sin identificarse con las creencias, acciones e intenciones que percibe (y por mucho que dichas intenciones le sean atribuibles dentro del sueño). De este modo, las imágenes del sueño son predicables respecto al sujeto *mientras sueña*, y así se garantiza la realidad de la consciencia soñante sin que se limite el escepticismo. De otra forma: si el sujeto sueña que piensa no piensa, pero al menos es indudable, no que juzga que piensa, sino que *percibe que piensa*, o que, aunque sea falso que piensa, *le parece estar pensando*. Tal como hicieron los escépticos antiguos, los juicios pueden interpretarse no-epistémicamente, como *apariencias* carentes de fuerza racional. El problema es que, en la medida en que dicha predicación exige una concepción epistémicamente fuerte de la capacidad racional, es decir, en que el sujeto puede concluir que al menos es verdad que le parece estar pensando únicamente si *de hecho está realmente pensando* (si, por tanto, la apariencia de juicio es juicio real), cosa que el argumento del sueño le impide asegurar, los límites del sueño carecen

de relevancia epistemológica: la certeza requiere mucho más que la percepción de que se está pensando. Que me parezca que juzgo no sólo no implica que juzgue, sino que me impide *juzgar que me parece que juzgo*. Este meta-juicio es sólo una apariencia, y, por ello, algo que ni siquiera puedo categorizar como apariencia mientras su realidad no se encuentre garantizada.

El segundo problema se resuelve apelando a la noción de «creencia segura». Del hecho de que el argumento del sueño cuestione, además de nuestras creencias perceptivas, las operaciones racionales básicas y nuestra vida mental, se sigue: (i) que si realmente juzgase (por ejemplo, que sueño) no soñaría; (ii) que, por tanto, si es verdad que juzgo también es verdad que tengo dos manos; (iii) que, porque, aunque todavía no se haya demostrado con certeza que juzgo, dicha creencia es *altamente segura*, también son seguras (tan seguras como el propio *Cogito*) las creencias perceptivas básicas. En este sentido, el descubrimiento de que nuestras creencias perceptivas y el *Cogito* poseen idéntico estatus epistemológico resta verosimilitud al argumento del sueño. Su extensión implica su escasísima probabilidad. Paradójicamente, era en los límites del argumento donde radicaba su fuerza. Ilimitado, el argumento pierde en *intensión* lo que gana en *extensión*. Por eso, podría decirse que Sosa, reinterpretando tanto el alcance como el *significado* del argumento del sueño, recupera la seguridad de nuestras creencias perceptivas. El argumento escéptico no pone en duda su seguridad, sino su *certeza*.

Baste, finalmente, señalar que Sosa recupera la certeza tanto del conocimiento introspectivo como del conocimiento del mundo externo empleando un *argumento trascendental* similar al esgrimido por Descartes en la «demostración» del *Cogito* al inicio de la Segunda Meditación. Lo que constata es que, para llegar a plantear el argumento del sueño el escéptico ha de considerar esa posibilidad, pero que del hecho de que la considere se sigue que *está pensando*, y, por consiguiente, que no está soñando. De este modo, y en la medida en que las condiciones que hacen posible la duda no son objeto de duda, la formulación del argumento del sueño es contradictoria, y, por ello, el escéptico cartesiano, por el solo hecho de proponer dicho escenario, se

auto-refuta. Es evidente que este argumento por reducción al absurdo del escepticismo radical *depende lógicamente* de la imagen proporcionada por Sosa de la geografía conceptual del sueño, en concreto, de la tesis según la cual *juicio y sueño son categorías exclusivas*, esto es, del hecho de que la posibilidad del sueño erosiona nuestro conocimiento introspectivo. Sosa demuestra la certeza del *Cogito* y, por extensión, la indubitabilidad de nuestras creencias perceptivas nucleares. Sin embargo, la misma razón que hace especialmente admirable su tratamiento del problema: la estructura *piramidal* o *fundacional* de la argumentación; lo hace también vulnerable. Todo depende de la exclusividad de pensamiento y sueño. La problematicidad de este punto implicaría que el edificio al completo se tambalease.

4. Por último, querría mencionar algunas razones por las que, pese a su indudable ventaja respecto al «modelo tradicional» (al que, en mi opinión, Sosa refuta eficazmente), considero que su tratamiento del argumento escéptico no soluciona de forma definitiva el problema epistemológico planteado por Descartes. Me limitaré a plantear tres cuestiones:

- (i) El hecho de que, tras haber demostrado que nuestras creencias perceptivas son tan seguras como el *Cogito*, Sosa construya un argumento trascendental cuya validez es independiente de la posibilidad de que estemos soñando (posibilidad que, a esa altura, todavía no se ha eliminado), muestra que implícitamente suscribe la tesis de la *autonomía de la racionalidad*, racionalidad cuyos *contenidos* se encuentran más allá del alcance de la hipótesis del sueño. Como uno de esos contenidos es el propio *Cogito*, la corrección de su demostración depende de la suposición de que el alcance del sueño es *limitado*, esto es, de la aceptación de la versión cartesiana del argumento y de la consiguiente eliminación tanto de su extensión como de la versión expandida del *Cogito* defendida por el filósofo. En otras palabras: si el argumento del sueño poseyese el alcance que Sosa le concede, la argumentación resultaría, *ex hypothesi*,

inútil, y el escéptico, por mucho que no pudiese consolidar racionalmente sus conclusiones (mostrando que se trata de una posibilidad avalada por la razón), no podría ser refutado (lo que el escéptico habría mostrado es que la razón se auto-refuta: si es confiable avala una posibilidad, la del sueño, de la que se sigue que no es confiable). Sosa se enfrentaría, en consecuencia, a un dilema: o un escepticismo total que se desprendería de la construcción no-epistémica de la totalidad de las apariencias implicada en la proyección del sueño a las operaciones racionales o la reducción del alcance del sueño que posibilitaría el desarrollo de la epistemología. Su filiación cartesiana le permitiría rechazar la primera (y demoladora) alternativa, filiación que, además, y tal como acabamos de señalar, ya contiene su propio argumento (o el simple hecho de que argumente). En otras palabras: porque la validez *condicional* del argumento trascendental no implica su validez *absoluta*, o bien se postula dicha validez absoluta, lo que significa *limitar* el alcance del argumento del sueño, o lo que se requiere es un procedimiento argumentativo capaz de romper el *equilibrio escéptico*, esto es, un tipo de argumento de cuya validez condicional se dedujese su validez absoluta, que impidiese al escéptico asentir al tiempo a las razones para dudar que esgrime y al argumento que las invalida y que cuestionase, más que los procedimientos, los *contenidos* a los que el escéptico recurre. En mi opinión, ni la así llamada «primera certeza» ni el argumento trascendental en el que se sostiene, cumplen estas condiciones. Es mérito de Descartes el haber mostrado que sólo la validez hipotética de la demostración de Dios implica su validez absoluta, y que, consecuentemente, el papel de Dios en epistemología es irremplazable.

(ii) La estrategia de Sosa transforma a las creencias perceptivas básicas en *contenidos pertenecientes a la estructura racional*, y así, se compromete con una posición *ultra-racionalista* que hace de la experiencia un ámbito transparente a la razón pura. En mi opinión, esta posición conlleva una forma sofisticada de

reduccionismo racionalista incapaz de dar cuenta tanto de la *opacidad* y de la *contingencia* de la experiencia como de la *intimidad* (no mediada por la reflexión) del sujeto con sus creencias perceptivas. De otro modo: es cierto que nuestras creencias naturales requieren justificación epistémica, pero dudo mucho que una perspectiva exclusivamente racional, que nos distancia de nosotros mismos en tanto que sujetos empíricos y para la que la particularidad fenoménica resulta ininteligible, pueda vincularnos reflexivamente con nuestras creencias fundamentales. Lo que se requiere es un *fundamento para la falta de fundamentos*, una estrategia capaz de garantizar la veracidad de nuestra experiencia sin renunciar a su opacidad intrínseca. El procedimiento cartesiano, que no reduce lo concebible a lo posible y que proporciona una justificación indirecta de lo que podemos legitimar sin comprender, podría garantizar un racionalismo sin reduccionismo, veracidad sin pérdida de intimidad.

- (iii) Finalmente, el «modelo alucinatorio» ni es atribuible a Descartes ni es *lógicamente necesario* con el fin de suscribir la tesis del *alcance limitado* del argumento del sueño.

Lo primero, porque si tenemos en cuenta que en las *Pasiones del alma*, Descartes señala que las imágenes de los sueños son elementos *no neurales* (a diferencia de las percepciones, su causa última es el movimiento de los espíritus animales en el cerebro, no la estimulación sensorial transmitida a éste a través del sistema nervioso) *causados exclusivamente por el cuerpo*, y que, en consecuencia, los sueños son estados de la *sustancia corporal* comunes tanto a hombres como a animales y la vida consciente no es patrimonio de la *res cogitans* (ver AT XI: 344-345. CSM I: 336), constatamos que Descartes no suscribió la tesis según la cual creencias, intenciones y juicios son *contenidos del sueño*, esto es, la primera tesis que definía al «modelo alucinatorio». Paradójicamente, para Descartes los sueños sólo contienen *imágenes y sensaciones*, de lo que se deduce tanto que su paradigma posee rasgos análogos a los del «modelo imaginativo» como que la refutación de Sosa, correcta en lo

que se refiere a la concepción tradicional, no puede aplicarse a la cartografía cartesiana.

Lo segundo, porque, para Descartes, la razón por la que, aunque mientras sueño mis juicios sean falsos, no es falso que juzgue, no es que el juicio que realizo en sueños sea también un juicio que realizo mientras sueño, sino que, precisamente *porque los juicios no son contenidos del sueño*, son acciones reales del sujeto que *además* sueña. Sosa tiene razón: si aceptamos un contenido *denso* en los sueños, el argumento se extiende hasta las operaciones racionales, y, por lo tanto, juicio y sueño son categorías exclusivas. Pero basta reemplazar ese contenido denso por un *contenido débil* (puramente corporal), para que podamos eliminar la tesis de la exclusividad sin comprometernos con la indefensible concepción tradicional. Curiosamente, aceptando la primera tesis del «modelo alucinatorio», la estrategia de Sosa es, en cierto sentido, parasitaria: sigue presa de la dinámica lógica creada por ese modelo.

No es mi propósito contrastar las cartografías de Sosa y de Descartes. Me basta constatar que hay modelos alternativos, y que, por consiguiente, la discusión no se reduce a dos opciones. Sólo quisiera subrayar un punto: la «concepción tradicional» se auto-refuta, pero la de Sosa, que, con el fin de defender la exclusividad de pensamiento y sueño, señala que «cuando soñamos, nuestro aparato cognitivo se encuentra desconectado» (Sosa 2007; 8), escinde al sujeto que sueña del sujeto que *responde activamente* a las imágenes del sueño, y así, no da cuenta del hecho de que, mientras soñamos, más que espectadores pasivos que se ven a sí mismos actuando en una pantalla, somos *agentes* cuyas decisiones y juicios, aunque causados por lo que percibimos en sueños, no forman parte del sueño, sino de *nosotros mismos*. Por eso pienso que hay cierta analogía entre alucinación y sueño, entre el escenario virtual de *The Matrix* y la hipótesis cartesiana: tanto en la realidad como en la ficción, es decir, con independencia de nuestro contexto, pensamos, juzgamos y somos sujetos de culpa y mérito. Respondiendo a sus percepciones (sean o no sean éstas falsas), el yo es responsable de sus actos. Esta dimensión epistémica y moral es salvaguardada por el modelo de Descartes.

El descubrimiento del sujeto racional y moral que el argumento del sueño posibilita es la fuente de la pregunta cartesiana por excelencia: ¿cómo es posible un ser racional con creencias, alguien capaz de distanciarse de sí mismo y que, sin embargo, se encuentra íntimamente vinculado tanto al mundo como a su concepción del mundo?

El término *ad quem* de la epistemología es la antropología: el problema de la naturaleza *dual* del ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, C.; Tannery, P. (eds.). (1996). *Oeuvres de Descartes. Meditationes de Prima Philosophia (VII)*. Paris: J. Vrin.
- Cottingham, J.; Stoothoff, R.; Murdoch, D. (eds.). (1984). *The Philosophical Writings of Descartes (Volume II)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bouwsma, O. K. (1982). Descartes' Skepticism of the Senses. En O. K. Bouwsma, *Philosophical Essays*. Lincoln / London: University of Nebraska Press, 51-63.
- Fogelin, R. J. (1994). *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- Malcolm, N. (1962). *Dreaming*. London / New York: Routledge & Kegan Paul.
- Sosa, E. (2009), *Reflective Knowledge. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume II* (Oxford / New York: Oxford University Press).
- Sosa, E. (2007), *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I* (Oxford / New York: Oxford University Press).

RESUMEN

De acuerdo con la concepción ortodoxa (y supuestamente cartesiana), la indiscernibilidad entre sueño y sensación legitima un escepticismo extremo que desvincula nuestras experiencias de sus nexos causales y de sus fundamentos epistémicos. Ernest Sosa le opone un modelo imaginativo: mientras soñamos nuestro proceso cognitivo se encuentra desactivado. Ello implicaría, entre otras cosas: (i) atribuir al sujeto dos sistemas contradictorios de creencias; (ii) exigirle responsabilidad moral por lo que decide en sueños; y (iii) extender el escepticismo hasta el propio hecho de que se juzga y se piensa. Nos proponemos mostrar: (i) cómo el modelo de Descartes ni es identificable con la concepción ortodoxa ni se encuentra lógicamente alejado del modelo imaginativo; (ii) cómo permite detectar en la extensión sosiana del cogito una falacia por equivocación; (iii) finalmente, cómo permite salvaguardar la solidez del cogito, evitando al mismo tiempo comprometerse con una ontología fenomenista y con la recusación del escepticismo perceptivo.

Palabras clave: *cogito*, conocimiento reflexivo, creencia, juicio, modelo imaginativo, sensación.

ABSTRACT

According to the orthodox conception (supposedly Cartesian), the indiscernibility between sleep and feeling legitimizes an extreme skepticism that dissociates our experiences of their causal links and their epistemological foundations. Ernest Sosa opposes to it an imaginative model: while we dream our cognitive process is disabled. This would involve, among other things: (i) to attribute to the subject two contradictory belief systems; (ii) require moral responsibility for what you choose in a dream; and (iii), extend the skepticism until the very fact of judge and thought. We intend to show: (i) how the Cartesian model neither is identifiable with the orthodox nor logically away from the imaginative model; (ii) how it allows to detect in Sosa's extension of

the cogito a *fallacy* by mistake; (iii) finally, that it can safeguard the soundness of the *cogito*, while avoiding committing to a phenomenalist ontology and the challenge of perceptive skepticism.

Key words: *cogito*, reflexive knowledge, belief, judgement, imaginative model, sensation.

La percepción como *criterio* en Epicuro

Rafael Hernández Girardi
Universidad Simón Bolívar
rafaelhernandezg@hotmail.com

Aunque la filosofía de Epicuro sea recordada especialmente por su ética y su teoría del placer, abordó la física con un énfasis muy particular, al punto que hace depender sus doctrinas de su concepción atomista del mundo. Esta ontología simple y estricta, formada únicamente de átomos y vacío, se encuentra presente en la explicación de los cuerpos, el alma, la teoría de la percepción y, llevada al extremo, como hace Lucrecio, se trata incluso de dar cuenta del deseo sexual y la *locura* del amor desde un punto de vista estrictamente *fisicalista*.

Con el fin de mostrar el alcance del *criterio* en la teoría de la percepción en Epicuro, me propongo, en primer lugar, presentar el funcionamiento regular de la percepción y los casos particularmente complejos que representaron algún tipo de objeción por parte de sus contrincantes. Una vez planteadas estas aporías de la percepción, procederé a mostrar dónde se produce el error y la falsedad. Luego desarrollaré una analogía que permite articular los planteamientos epicúreos y sortear los obstáculos propuestos por los escépticos y otros intérpretes que vinculaban esta teoría con la escuela cirenaica.

En un mundo epicúreo compuesto únicamente por átomos y vacío (D.L. X.39), todo tendrá que responder, en última instancia, a estos dos elementos. La percepción no escapa de la realidad atómica de modo que es el producto del choque entre el objeto y los órganos de los sentidos. Para fundamentar la idea de contacto, incluso a la distancia, se señala que en el mundo ocurren emanaciones o desprendimientos

de átomos en los cuerpos: del fuego se desprende calor, también olor de muchas sustancias (Lucr. IV.54-72); o asimismo podemos sentir en nuestros labios la sal que proviene del agua marina que se encuentra lejos, mientras estamos a la orilla del mar (Lucr. IV.222).

Los *eidola*, efluvios o películas sutiles de átomos, son emanaciones que se desprenden desde la parte más externa de los sólidos y, una vez que chocan con nuestros órganos sensoriales, producen una impronta semejante al cuerpo del cual se desprendieron, debido a que conservan la forma, el orden y la posición que tenían cuando se encontraban en el objeto externo. Estos *eidola* son muchísimo más sutiles que los demás átomos de los cuerpos y no son perceptibles, sino que, al tener contacto con ellos, se produce directamente la impronta de las cosas. También, por ser lo más sutil, su velocidad es insuperable, al no encontrar resistencia o encontrar una resistencia mínima. Estas emanaciones que surgen desde los cuerpos mismos se trasladan por el vacío, pero no debe pensarse que las emanaciones crean una impronta en el aire y éste, al ser lo que choca con nosotros, es lo que produce la sensación, como pensaba Demócrito (Thphr. *Sens.* 50-55).

La explicación de por qué se percibe por los *eidolas* parte de la siguiente observación: si tocamos una figura en la oscuridad podemos conocer su forma, forma que también podemos ver cuando hay condiciones apropiadas de luz. Esta es la razón que aduce Lucrecio para afirmar que existe algo capaz de excitar a ambos sentidos, mostrándonos la forma en cada caso (Lucr. IV.230). Desde una perspectiva ordinaria, este fenómeno quizá no sería el más adecuado para realizar esa inferencia, puesto que alguien podría preguntarse por qué ese cuerpo que se encuentra emanando *eidola* constantemente, haya luz o no, no puede afectarme visualmente en la oscuridad aun cuando sus *eidola* estén chocando con mis ojos. La respuesta epicúrea la examinaremos más adelante.

Para que pueda darse la percepción necesitamos algo más que los *eidola* de los cuerpos externos. En este sentido, el sujeto percipiente posee un alma que también es material (D.L. X.63), puesto que no sería posible que algo inmaterial actuara sobre lo material ni al contrario. El alma está compuesta de átomos sutiles, dados por una mezcla excelsa

de aire y calor, que le permite compenetrarse totalmente con el cuerpo; de este modo, ocupa los espacios que existen entre cada uno de los átomos del cuerpo. El alma posee la facultad sensible, pero sólo en tanto está unida a un cuerpo, viviendo así en una perfecta simbiosis (D.L. X.64). Digamos entonces que el alma es una especie de tela de araña capaz de recoger y ordenar todos los impactos que recibimos de los *eidola* conforme a cada uno de los sentidos afectados.

No percibimos las emanaciones mismas, sino los objetos de donde se originan, así como tampoco se van percibiendo los *eidola* uno a uno como impresiones individuales, sino como una unidad, pues al sentir una brisa fría no sentimos cada partícula de aire enfriando nuestra piel, sino que sentimos el viento frío como totalidad y en conjunto. Igualmente, al tocar una superficie coloreada, sentimos por el tacto la dureza misma del objeto, no su color, que, naturalmente, percibimos por la vista, pero tendremos igual la impresión completa del sólido (Lucr. IV.256-269). Quizá resulte más ilustrativo imaginarse al cuerpo como una retícula con poros de distintos tamaños, pensando que cada tamaño corresponde a un sentido y que los *eidola* irán penetrando en aquellos poros en donde les sea posible. De este modo podría explicarse cómo las mismas emanaciones pueden ser percibidas por uno o por varios sentidos.

Esta idea de la retícula también sirve para mostrar que todos los *eidola* que impacten el órgano de una manera acorde, de modo que no encuentren resistencia sino un paso adecuado, van a producir sensaciones agradables y placenteras, mientras que los *eidola* que tengan figuras filosas u ofrezcan resistencia ante el órgano van a producir sensaciones molestas y rechazo. Este criterio vale para los cinco sentidos, tomando en cuenta también que la enfermedad puede trastornar el cuerpo de tal manera que se pueden producir alteraciones en los poros, que generen así aversión por las cosas comúnmente gratas o afinidad por las cosas que se rechazaban al estar sano.

Una vez que se ha dado esta explicación física de la percepción, e incluso habiéndola aceptado, quizá si escuchamos a alguien repetir el célebre *dictum* epicúreo: «todas las percepciones son verdaderas», lo primero que se nos puede venir a la mente son contraejemplos de per-

cepciones obviamente falsas. Algunos casos aducidos por los adversarios de los epicúreos eran: la visión de los ictéricos, el hecho de poder ver desde la oscuridad hacia la claridad y no a la inversa, el hecho que de lejos una torre poligonal parece curvada o que un remo derecho parece quebrado al estar sumergido en el agua.

Para los epicúreos existe una explicación física que da cuenta de por qué la percepción es así y no de otra manera; de hecho, sería realmente extraño que alguien pudiera, por ejemplo, ver a la distancia la torre angular y no curvada; ya que los *eidola* resultan en mayor medida mellados o desgastados al incrementarse la distancia, debido al choque con los átomos que se encuentran en medio (Lucret. IV.353-363). Un ictérico no podría ver los colores de la misma forma que una persona sana, ya que en su organismo ocurre un exceso de átomos amarillos que chocan y se combinan con las emanaciones que vienen de afuera (Lucret. IV.332-336). El remo no podría verse recto sino quebrado cuando está sumergido en el agua, porque existe un cambio de medio con distinta densidad por el que circulan las emanaciones y por esto se deforman. Análogamente, mientras la luz se considera compuesta de partículas de fuego que limpian los conductos oculares, la oscuridad se toma como un aire más pesado y negro que bloquea los canales del ojo y dificulta que tengamos percepciones visuales en esas circunstancias (Lucret. IV.344); de esta manera, mientras más oscuridad haya, menos se percibe con el ojo, aunque, si no está tan oscuro, el ojo puede adaptarse al medio y comenzar a percibir un tiempo después al haberse acostumbrado (Plu. *Ad. Col.* 1110c-d).

Los epicúreos pueden responder, como de hecho lo hacen, con esta casuística *fisicalista*, pero no dejaría de ser menos obvio para sus adversarios que no todas las percepciones son confiables. De hecho, el mismo Lucrecio declara que todos estos fenómenos destruyen la confianza en los sentidos, pero no duda en mostrar dónde reside el error o la falsedad, afirmando que: «los ojos no se engañan [...] porque no pueden conocer la naturaleza de las cosas» (Lucret. IV.379, 385). Este es el siguiente paso que dan los epicúreos para sostener la verdad de las percepciones: los errores ocurren en el ámbito de la opinión. Nos equivocamos nosotros mismos atribuyéndole a los sentidos un defec-

to del alma, pues la mente se engaña a sí misma al hacer conjeturas y dar como visto algo que no nos han mostrado los sentidos (Lucr. IV.463). El engaño o error ocurre cuando la mente añade información no suministrada por los sentidos sin esperar su confirmación o refutación, información que posteriormente llega a ser contradicha o no confirmada (D.L. X.51).

La afirmación acerca de la «verdad» de todas las sensaciones ha sido estudiada en detalle por numerosos intérpretes; sea para exponerla y mostrar sus inconvenientes en tanto criterio (Striker 1996; Asmis 1999), considerando posibles desaciertos (DeWitt 1943), proponiendo un cambio en la lectura del adjetivo *alethēs* por «real» en lugar de «verdadera» (Long y Sedley 1987) o por «existente» (Rist 1972; Bailey 1964), también para mostrar su validez dentro de la epistemología epicúrea (Everson 1990), para tratar de explicarla resaltando el carácter *a-racional* o *alogos* de las sensaciones (Taylor 1980), entre otros.

Taylor, en un extenso análisis, propone inicialmente una manera más sencilla para interpretar el *dictum* de las percepciones como verdaderas, referido al ámbito del conocimiento sensible, utilizando una analogía muy común en Epicuro: un juicio o disputa legal. Luego de toparse con su primera objeción: «los testigos usualmente mienten» (Taylor 1980), desecha este proceder y continúa examinando los demás aspectos. Considero que la analogía jurídica puede ampliarse, hasta el punto que permita mostrar los aspectos más sencillos y superar las objeciones o puntos más complejos, incluso aquellos que el propio Taylor se vio forzado a resolver en otros términos.

Como principal dificultad, hay que admitir que, aunque todas las instancias de la percepción puedan estar representadas en la analogía con el proceso judicial, hay algunos elementos que existen en los procesos judiciales que no tienen correspondencia con la percepción. Igualmente, se ha de tener en cuenta que esta presentación va a versar únicamente sobre el conocimiento sensible de los fenómenos terrestres. Quedan, en consecuencia, fuera de consideración los imperceptibles como átomos y vacío; al igual que los cuerpos celestes y ciertos fenómenos atmosféricos que son catalogados como *no-evidentes* (*adēla*), los cuales pueden ser explicados por varias hipótesis que no

son contradichas por lo que se muestra, pero que tampoco reciben una confirmación por encima de las demás.

Para comenzar con nuestra analogía del juicio o tribunal, se debe comentar que no todo delito llega a la instancia de un juicio. Cuando existen pruebas irrefutables de su culpa, lo usual es que el acusado se declare culpable para reducir la pena; pero, incluso si fuese a juicio, sería muy difícil que el jurado encontrara eso que llaman «más allá de una duda razonable» para absolverlo. Por otro lado, se podría dar el caso de alguien que, habiendo sido considerado sospechoso en un crimen, es dejado en libertad por haber presentado pruebas innegables de su inocencia o de su absolución. ¿Por qué no se llevan a juicio ninguno de estos casos? Porque existen *evidencias* claras de su vinculación con el delito. Para Epicuro ocurre lo mismo con las opiniones: ninguna sensación da lugar a dudas, pero no todas las inferencias u opiniones que emitimos se siguen de la misma manera de lo que percibimos. Nosotros pensaríamos exactamente igual: si nos asomamos a la ventana, decir «es de día» sería algo en lo que parece imposible equivocarnos; mientras que si, estando en la ventana de un decimoquinto piso, afirmamos que «la persona que viene subiendo las escaleras es Fabio», no todos estaríamos de acuerdo, e incluso convendríamos que sería mejor esperar a que estuviera mucho más cerca para poder verificar si es él o no. Justamente este tipo de casos son lo que necesitan confirmación, los que aguardan o esperan más información (*ta prosmena*) y como tal serán llevados a la corte.

En una corte o tribunal nos encontramos con varios elementos: el juez, el jurado, la fiscalía, los testigos y las evidencias, el acusado y sus abogados. Para Epicuro las percepciones sólo pueden ocupar el papel de testigos o evidencias, de hecho su vocabulario respecto a ellas es claramente jurídico: las percepciones son aquello que da testimonio a favor (*epimarturein*) o en contra (*antimarturein*) (D.L. X.50). La mente será el jurado por poseer la facultad de juzgar, es la parte que emite el veredicto. El juez, al ser quien determina la condena al dictar la sentencia, podría ocupar el lugar de la *episteme* o conocimiento ya consolidado. La fiscalía podría ser la *Naturaleza*, ya que no tiene ninguna otra intención sino aplicar la justicia y el esclarecimiento de la verdad.

El acusado o los acusados representarían las opiniones sobre lo que se experimenta, porque sobre ellos se emiten juicios; mientras que los abogados defensores podrían ser perfectamente los Escépticos.

Como buenos abogados, los escépticos apuntarán toda su artillería a alegar que el juicio no tiene sentido y la forma más rápida de hacerlo es mostrar que no existen pruebas suficientes para enjuiciar a su defendido. En nuestro caso particular, veremos cómo el ataque va directamente dirigido al testimonio de las percepciones: el primer intento por desacreditar a los testigos será alegar que no son confiables porque se contradicen a sí mismos o se contradicen entre ellos: vemos la torre de lejos y parece curvada, pero la misma vista nos la muestra angular estando cerca; así como vemos el remo quebrado en el agua, aunque podemos tocarlo y el tacto nos mostrará que sigue recto.

Para Epicuro (Lucr. IV.478-499; D.L. X.32) los sentidos no pueden ser refutados de ninguna manera, ni se corrigen a sí mismos, ni se corrigen entre ellos, ni siquiera por medio de la razón. Esto debe entenderse de la siguiente manera: en nuestra analogía todos los testigos deben ser escuchados, no hay unos mejores que otros, ninguno entra en diálogo con los demás sino que cada quien expone su testimonio, no escuchan las declaraciones de los otros ni las alteran para concordar o no, tampoco el mismo testigo va modificando su testimonio constantemente. Un testigo no refuta a otro aunque pueda presentar evidencia distinta o contraria, porque sus declaraciones sólo pueden refutar el alegato de alguna de las partes en querrela, pero nunca la declaración de los demás testigos. Precisamente cada uno presenta independientemente su versión, acorde con su experiencia y, si se requieren de otros datos, se podrá llamar a un testigo diferente.

Así es como debemos entender qué ocurre con la percepción: no puede ser refutada puesto que a partir de ella resulta el conocimiento de la verdad y su testimonio triunfa sobre lo falso. No pueden refutarse a sí mismas porque aquello de donde proviene la verdad, que se ha tenido por verdadero en ocasiones, no podría tomarse por falso en otras. Los sentidos no pueden refutarse entre sí porque a cada uno le corresponde la captación de una característica o rasgo particular del objeto, hasta tal punto que los epicúreos eliminan la teoría de los

sensibles comunes, al mostrar cómo cada uno de los sentidos pone en evidencia una característica desde su perspectiva particular; por ejemplo, si nos encontramos en un cuarto oscuro, el tamaño táctil de un objeto no corresponderá exactamente al que conozcamos visualmente una vez encendida la luz; de igual manera un sonido puede darnos la noción de una distancia, pero la distancia percibida por la vista será otra. Aunque ambas percepciones remiten al mismo objeto, muestran aspectos diferentes de eso que estamos examinando (Long y Sedley 1987; 80 16C). Por último, la razón no podría modificar las percepciones porque la razón está basada en ellas; además si proviniera de algo errado, no tendría cómo refutarlas.

La segunda objeción escéptica consiste en decir que al menos un testigo miente, para aducir que, si hay al menos un mentiroso entre los testigos, no habrá manera de saber cuál miente y cuál está diciendo la verdad, para sugerir así que han de rechazarse todos (Everson 1990; 161-162). A esto responde Epicuro, como defensor de la *Naturaleza*, diciendo que ningún testigo miente, que todos los testimonios de las percepciones son verdaderos. Pues si rechazan a todos los testigos no queda nada, incluso serían incapaces de juzgar, ni siquiera a los que creen que mienten (D.L. X.146). Esta respuesta no es una manera simple y burda de escapar de la objeción escéptica, por eso estoy en total desacuerdo con DeWitt, quien dice «que sería igual de absurdo negarlas todas que aceptarlas todas» (DeWitt 1943; 23); por el contrario, considero que los epicúreos tienen un compromiso y unas razones reales para aceptarlas todas. De hecho, para Lucrecio (Lucr. IV.513-522) la percepción es *canon* o regla que permite comenzar una construcción y si esa regla está torcida, toda la estructura estará desviada, hasta el punto de que se derrumbaría todo al haber sido traicionado por los cálculos iniciales. También la vida se vendría abajo, pues si alguien no confiara en los sentidos y no esquivara los precipicios o peligros, de nada serviría todas esas palabras que dice (Lucr. IV.507-512).

No es casualidad que el mentir presuponga una cierta intención por parte del mentiroso, de hecho no sería igual si se llama al estrado a la esposa del acusado, que si testimonia alguien con quien tenga un trato cotidiano o casual, ni incluso alguien que tenga sentimientos adversos

hacia ese individuo. De esto se desprende que mientras más carga emocional, más parcializado será el testigo y estará más propenso a mentir. Si volvemos al caso de las percepciones, pensar que los sentidos nos mienten o nos engañan sería totalmente descabellado para Epicuro por dos razones:

- 1) Las percepciones son el testigo más imparcial: ellas son el producto de algo existente, semejante a aquello que ha movido los sentidos (S.E. M VIII.63), y lo propio de las percepciones es aprehender sólo aquello que está presente y lo que la mueve, como el color, no hacer una distinción de si ese objeto es diferente al otro (S.E. M VII.210). Asimismo todas las percepciones son *a-racionales* e incapaces de memoria, ni se mueven por sí mismas ni pueden añadir o sustraer nada (D.L. X.31). En este sentido, si sólo se limitan a estampar la impronta del sólido, son entonces los mejores testigos; pues cuentan con una *objetividad* tan particular que son una reproducción fiel de lo externo: los sentidos nos muestran los objetos tal como deben ser percibidos, aun en los casos en los que pareciera existir un error, ya que no es achacable a las percepciones mismas, porque no son ellas las que añaden o sustraen información, sino que quien lo hace es la razón.
- 2) La *Naturaleza* ha dotado a los seres vivos de estas cualidades que les garantiza su supervivencia. En el pensamiento del período helenístico vemos que existe un optimismo muy característico, pues la *Naturaleza* sería como los padres que siempre procuran lo mejor para los suyos: ni nos tiende trampas, ni tiene ases bajo la manga o jugarretas para ponernos en aprietos. Sería ilógico concebir un *genio maligno*; por el contrario, nos ofrece aptitudes, habilidades y destrezas que pueden ser utilizadas para la vida cotidiana y para sobrevivir. En el caso epicúreo tenemos el curioso ejemplo de Lucrecio, que aunque es conocido por atacar el *providencialismo* estoico, muestra el papel de la *Naturaleza* relacionando la percepción y la supervivencia en el caso del alimento (Lucr. IV.633-643) y el olfato

(Lucr. IV.679-687): estas reacciones físicas entre los *eidola* y los órganos de los sentidos son las que producen la variedad de alimentación y explica cómo algo puede ser alimenticio para unos y venenoso para otros. De la misma manera, los olores guían a los animales a la distancia al acercarse a su fuente de alimentos, como al alejarse de lo venenoso, y ésta es la razón por cual se conservan las especies.

Debido a la *objetividad e imparcialidad* que se acaba de mostrar en 1), resulta necesario modificar la analogía que habíamos presentado siguiendo a Taylor, pues habiendo respondido a las objeciones, queda claro que para Epicuro las percepciones no serían meros testigos, sino que serían la *evidencia material* que se presenta en la corte: fotografías, grabaciones de conversaciones, videos, cartas, etc. Como hemos visto, el testimonio que proviene de los sentidos no es modificable, ni por el mismo sentido, ni por otro y ni siquiera por la razón (D.L. X.32), tiene un contenido verdadero y real, proviene de un objeto externo y lo reproduce de manera fiel sin agregarle ni quitarle ningún contenido.

El mismo Taylor había sugerido compararlo con una fotografía (Taylor 1980; 119), pero la ventaja de seguir con la misma analogía y hacer de las percepciones *evidencias materiales* radica en no perder de vista el contexto en el que nos ubicamos; recordemos que estamos ante la evaluación de una opinión que esperaba más datos y que, para tal fin, necesitamos contar con todas las evidencias posibles, no puede dejarse ningún testimonio fuera. De esta manera sí podemos comprender en qué sentido las percepciones son criterio, ya que es el medio por excelencia que posee el jurado para juzgar al acusado. La opinión es verdadera si se confirma (*epimarturein*) y no es contradicha (*antimarturein*) por la experiencia y será falsa si es contradicha y no confirmada (D.L. X.51), es decir, el acusado será absuelto si existen testimonios a favor y no existen testimonios en contra, mientras que si ocurre lo contrario será declarado culpable. Sin evidencias sería imposible esclarecer aquello que necesita confirmación, más aún, vemos cómo la sola presencia de los testimonios es suficiente para declarar la verdad o falsedad, y es esto lo que convierte a las percepciones en criterio.

Para concluir con la analogía del juicio, según Epicuro el *criterio* de verdad comprende tres elementos: las percepciones (*aisthēsis*), las prenociones o preconceptos (*prolepseis*), y las afecciones (*pathē*). Las percepciones ya se han examinado en extenso. Las prenociones (*prolepseis*) se definen como «una especie de aprehensión, recta opinión, concepto, intelección universal, esto es, memoria de aquello que se ha presentado muchas veces externamente» (D.L. X.33). Estas prenociones son evidentes o claras y se han formado a partir de una recolección de experiencias perceptivas, por esto no son necesariamente lingüísticas, de hecho son pre-verbales y se entienden a modo de un esbozo muy general que permite diferenciar objetos. El ejemplo que pone el mismo Diógenes (D.L. X.33) es que aquello que permite plantearse la pregunta de si lo que está ahí parado es un buey o un caballo es justamente la prenoción. No es una idea innata, no es un concepto elaborado, ni mucho menos la esencia, sino un criterio mínimo de distinción entre percepciones que además nos permite organizarlas rudimentariamente. Con relación a nuestra analogía del juicio, debemos entender entonces a las prenociones como la experiencia de cada jurado, en tanto le permite discernir y organizar todas las evidencias que le son presentadas, para así poder decidir si son acordes o no con lo que él considera.

Las afecciones (*pathē*) podrían ocupar el puesto, ahora vacante, de testigos, pues son el correlato de las percepciones pero en términos de placer y dolor. Testigo es alguien que puede darle contenido a las evidencias, debido a que ha tenido trato con alguno de los elementos del juicio y puede explicar o mostrar las reacciones, el estado de ánimo, o cualquier tipo de relación entre los hechos y el acusado. Así son las afecciones, pues toda percepción trae consigo un estado de placer o dolor (displacer) que genera una reacción de aceptación o rechazo por parte del individuo, tal como la miel resulta agradable y el vino amargo. No considero que, para Epicuro, las afecciones sean sólo un criterio epistemológico, sino más bien cobran gran importancia en lo psicológico y ético, pues la búsqueda del placer es el impulso principal para la acción y se vuelve un criterio para la sobrevivencia y para la vida práctica.

Como ya mencionamos, la misma constitución de los *eidola* y también la del órgano del sentido proporcionan una reacción particular ante el choque: si el paso es adecuado, la sensación será placentera; mientras que si se da de forma forzada o difícil, la sensación será molesta o repulsiva. Al darse la percepción, se genera simultáneamente la afección y esto produce la acción del percipiente: los gallos producen miedo al fiero león, porque sus *eidola* generan sumo dolor al chocar con los ojos del rey de la selva y hace que este corra despavorido; aunque permanecen fieros ante animales cuyas emanaciones no pueden herir sus pupilas (Lucr. IV.710-721). En este sentido, la afección también es un criterio de verdad y se da simultáneamente con la percepción, por eso es también siempre verdadera. Lo mismo ocurre en los casos de enfermedad, que deja de parecernos agradable algo que estando sanos nos agradaba o a la inversa, pues la constitución del cuerpo cambia y su reacción ante los *eidola* será distinta (Lucr. IV.663-673).

Para finalizar cabe mencionar otra objeción a esta teoría de la percepción que nace de la errada vinculación entre la doctrina epicúrea y la cirenaica, no sólo por la interpretación de Plutarco en su crítica al epicúreo Colotes, sino en general por varios comentaristas posteriores. El problema se origina por dos razones. La primera es lexicográfica y radica en que, para los cirenaicos, lo único verdadero eran las afecciones (*pathē*) (Plu. *Ad. Col.* 1120c-d), y precisamente *pathē* es la misma palabra que Epicuro utiliza como segundo criterio de *verdad*. La segunda causa de esta malinterpretación, ahora desde el punto de vista doctrinal, sería entender que la afirmación epicúrea «todas las percepciones son verdaderas» remite a un estadio interno y relativista, según el cual las percepciones son verdaderas porque así es como se presentan para cada uno o como cada uno las percibe.

Para los cirenaicos, si había algo de lo que se podía estar realmente seguro era de aquello que se experimentaba, aquello que se padecía, pero no habría manera de saber qué o cómo es eso que me afecta, ni siquiera podría decir si existe fuera de mí. La propuesta cirenaica para evitar equívocos sería entonces hablar únicamente en términos de «calentarse» si estoy experimentando calor, «endulzarse» si sentimos *dulce* en nuestra boca. Así es imposible caer en el error puesto que no hay

posibilidad que uno mismo se equivoque en lo que acontece internamente. Esta postura no es comparable con la epicúrea, en primer lugar porque toda percepción, prenoción o afección dependen de un objeto externo que físicamente nos afecta porque de él se desprenden *eidolas* que chocan con nuestros sentidos y sobre el cual podemos tener conocimiento y emitir juicios. Tampoco se habla de una afección meramente subjetiva, capaz de caer en objeciones relativistas, pues ya hemos visto cómo y de qué manera las percepciones son verdaderas y representan un criterio objetivo: no se habla de dulce porque lo que siento es dulce y de eso es de lo único que puedo dar cuenta, sino que el objeto que me está impactando es dulce, me agrada y lo conozco porque tiene contacto directamente con mis órganos de los sentidos, así como también le ocurriría a otros individuos que se encuentren perfectamente sanos.

Existe un mundo ahí fuera, del cual formamos parte y al cual tenemos acceso mediante nuestras percepciones, afecciones y prenociones; pero sin estas reglas o varas de medida, cualquier estructura que se pretenda levantar colapsará, al resultar torcida e inestable.

BIBLIOGRAFÍA

- Asmis, Elizabeth. (2009). Epicurean empiricism. En Warren, James (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 84-141.
- Asmis, Elizabeth. (1999). Epicurean epistemology. En Algra, B., Mansfeld y Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 260-94.
- Bailey, Cyril. (1964). *The Greek Atomists and Epicurus*. New York: Russell & Russell.
- DeWitt, Norman. (1954). *Epicurus and His Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DeWitt, Norman. (1943). All Sensations are True. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 74, 19-32.
- DeWitt, Norman. (1939). Peri Fantasias. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 70, 414-427.

- Diógenes Laercio. (2010). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Luis-Andrés Bredlow (trad.). Zamora: Lucina.
- Epicuro. (1991). *Obras completas*, Jufresa Monserrat (trad.). Madrid: Tecnos.
- Everson, Stephen. (1990). Epicurus on the Truth of the Senses. En Everson (ed.), *Companion to Ancient Thought: 1 Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 161-183.
- García Gual, Carlos. (1981). *Epicuro*. Madrid: Alianza.
- Glidden, David. (1981). Sensus and Sense Perception in the *De rerum natura*. *California Studies in Classical Antiquity* 12, 155-181.
- Harry, Brigid. (1970). Epicurus: Some Problems in Physics and Perception. *Greece & Rome, Second Series* 17 (1), (Abr.), 58-63.
- Hicks, Robert. (1962). *Stoic and Epicurean*. New York: Russell & Russell.
- Long, A. A. y Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers* (2 vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lucrecio. (1993). *De rerum natura*, Eduard Fiol (trad.). Barcelona: Bosch.
- Plutarco. (2004). *Obras morales y de costumbres XII: tratados antiepicúreos*, Juan Martos Montiel (trad.). Madrid: Gredos.
- Rist, John. (1972). *Epicurus: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Striker, Gisela. (1996). *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C.C.W. (1980). All perceptions are true. En Schofield, B. y Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 105-124.
- Tsouna, Voula. (1998). *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Usener, Hermann. (2002). *Epicurea*, Ilaria Ramelli (trad.). Milán: Bompiani.
- Vander Waerdt, Paul. (1989). Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 30, 225-267.

RESUMEN

Anclado siempre en su concepción del mundo físico, el epicureísmo presenta una interesante explicación materialista de cómo accedemos al conocimiento, mostrando de qué manera las sensaciones son el punto de partida y, a su vez, el criterio según el cual podemos juzgar algo como verdadero o falso. Sería un error juzgar la ciencia antigua desde nuestro conocimiento actual; por el contrario, resulta de gran valor comprender a qué clase de fenómenos respondían las teorías que fueron presentadas. Con el fin de mostrar el origen y el alcance de la teoría de la percepción de Epicuro, me propongo, en primer lugar, presentar unos rudimentos de su física haciendo hincapié en los átomos y el vacío. Posteriormente expondré la teoría epicúrea de la percepción, para luego relacionarla con la epistemología y mostrar el rol de las sensaciones como criterio de verdad. Finalmente, concluiré señalando algunas diferencias con otras escuelas helenísticas. Me referiré en especial a la refutación que hacen los epicúreos del escepticismo, y elaboraré una posible respuesta a las objeciones de Plutarco contra la teoría de la percepción de los epicúreos, marcando las diferencias entre los planteamientos de los epicúreos y los de los cirenaicos, diferencias que Plutarco parece pasar por alto.

Palabras clave: Epicuro, percepción, criterio de verdad, epistemología.

ABSTRACT

Rooted always in his conception of the physical world, materialistic Epicureanism presents an interesting explanation of how to access knowledge, showing how the sensations are the starting point and, in turn, the criteria by which we judge something as true or false. It would be a mistake to judge the ancient science from our current knowledge; on the contrary, it is of great value to understand to what kind of phenomenon the presented theories responded. In order to show the origin and scope of the theory of perception of Epicurus, I

propose, first, to present some rudiments of his physics with emphasis on the atoms and the vacuum. I will discuss later Epicurean theory of perception, and then relate it to the epistemology and show the role of feelings as a criterion of truth. Finally, I will conclude by pointing out some differences with other Hellenistic schools. I will refer particularly to the Epicureans refutation of skepticism, and will elaborate a possible answer to the objections of Plutarch against the theory of perception of the Epicureans, marking the differences between the approaches of the Epicureans and the Cyrenaics, differences that Plutarch seems to overlook.

Key words: Epicurus, perception, truth criteria, epistemology.

La pregunta por el ser como crítica a la relación sujeto-objeto en cuanto modo privilegiado de conocimiento

Dune Valle
Universidad de Salamanca
dunevalle@hotmail.com

Introducción

En la filosofía de Heidegger, en sus comienzos como docente universitario, se establecían dos vías de cuestionamiento aparentemente cercanas, que caminaban de forma paralela en sus primeras lecciones, una era la pregunta por las categorías fundamentales de la vida fáctica, y otra era la crítica a la conceptualidad de la tradición metafísica. En ellas se manifestaba de forma implícita la meditación acerca del tiempo y la pregunta por el ser, sin embargo no quedaba claramente establecida la pertenencia esencial entre una interrogante y otra. Heidegger intuía desde un principio esta copertenencia entre la pregunta por el tiempo y el ser, aunque tal como dice Pöggeler, no se le habría hecho manifiesta dicha conexión hasta aproximadamente el año 1922-1923, periodo alrededor del cual habría comprendido que en la tradición filosófica el ser es pensado como *ousía*, como presencia (*Anwesenheit*), como presente (*Gegenwart*), lo que significaría que está determinado desde un modo del tiempo. Precisamente por aquellos años es que el filósofo alemán habría llegado a esta conclusión, que determinaría de forma decisiva el camino de su pensamiento, lo que significaba que ya había surgido en él la pregunta por el ser y el tiempo (ver Pöggeler 1993; 401). Esta interpretación del ser al alero del tiempo, y el reconocimiento que Heidegger hace de ello, marca un hito en la dirección

de su filosofía y es un punto de inflexión en la misma, determinando lo que viene como una reformulación de la pregunta por el ser que tiene como hilo conductor el problema del tiempo. En su destrucción fenomenológica de la historia de la metafísica reconocerá, así mismo, cómo esa concepción del ser ha marcado e influenciado la historia del pensamiento occidental. Como sostiene Pöggeler:

[...] si la filosofía no acierta la facticidad y la historicidad de la vida –su «temporalidad»– ello se debe a que desde sus comienzos en los griegos ha entendido el ser del ente unilateralmente desde un significado rector, es decir, como *ousía* o substancia, como presencia permanente de una esencia, a la que siempre puede regresarse. Esta presencia está determinada irreflexivamente desde una dimensión del tiempo, es decir, el presente o hasta un hipostasiado y eterno presente. De esta manera, desde el comienzo, el tiempo se encuentra como olvidado en la historia de la filosofía (2005; 133).

Desde la antigüedad griega el ser fue interpretado como *ousía*, como presencia, y el pensar por su parte fue entendido como ver, esto es en lo que se sustenta el privilegio de la percepción visual como modo privilegiado de conocimiento.

La comprensión del ser de la filosofía griega y su presencia en San Agustín

Un momento destacado del tratamiento que Heidegger hace de esta cuestión se da en las lecciones que dictó en el semestre de verano de 1921 tituladas *Agustín y el neoplatonismo* (*Augustinus und der Neuplatonismus*), y que presentó en el marco de una fenomenología de la vida religiosa en su primer periodo en Friburgo. En estas lecciones el filósofo alemán hace un análisis de la *beata vita*, que es entendida principalmente como un tener a Dios. Reconoce ahí el punto álgido de la influencia de la filosofía griega en Agustín y en el cristianismo.

El obispo de Hipona caracteriza la vida bienaventurada como el goce de Dios: en la *beata vita* se goza de Dios y no de otra cosa. Pero también el concepto de verdad entra en el contexto meditativo de Agustín. Todos los hombres desean por naturaleza tener una vida de goce, de la misma forma, prefieren tener una relación con la verdad en vez de tenerla con el error. La vida bienaventurada es al mismo tiempo el goce de la verdad. San Agustín ha expuesto un modo de vida, que se entiende como un disfrute pero no cualquiera, sino el más importante: el disfrute de la verdad. La vida feliz se entiende como el disfrute de Dios, que es propiamente la verdad.

Heidegger ve en esto una profunda penetración de la filosofía griega en el discurso agustiniano, en virtud de la importancia superlativa que éste último le concede a la verdad. Esta influencia se extendería incluso al hablar sobre Dios, y marcaría indefectiblemente el modo en que es posible establecer el vínculo entre el hombre y la divinidad. Los actos, las vivencias, los hechos desde los que el hombre interpreta su vida y su relación con Dios están determinados prioritariamente por una perspectiva estética, contemplativa y visual. Según Heidegger:

[...] el *frui* es, pues, el rasgo característico esencial de la actitud fundamental de Agustín frente a la vida misma. Su correlato es la *pulchritudo*; viene ahí, pues, entrañando un momento estético. Igualmente en el *summum bonum*. Con ello queda caracterizada una dimensión fundamental del objeto de la teología medieval (y de la historia del espíritu en general): se trata de la concepción específicamente griega. La *fruitio Dei* es un concepto fundamental de la teología medieval (1997; 174).

El joven profesor quiere explicitar con claridad de qué forma la filosofía griega ha penetrado en el cristianismo. El origen de este privilegio de lo estético, que se fundamenta en la consideración de lo visual como la forma preeminente de acceder a Dios o a la vida humana, es de influencia propiamente griega, y se transforma en el concepto fundamental de la filosofía medieval, la *fruitio Dei*. Dios mismo

se ha convertido en un objeto de goce, puesto que la forma de llegar a él queda determinada por la dimensión propiamente estética: «Si se interpreta, por ejemplo, el tener experiencia de Dios como *fruitio Dei*, si se “disfruta” de Dios como “sosiego” del corazón, entonces Dios quedará al margen del desasosiego de la vida fáctico-histórica y será desplazado y acallado en su más propia intimidad vital» (Pöggeler 1993; 44).

Agustín, en su discurso sobre los distintos modos de vida y de su peculiar relación con Dios, establece y reconoce desde un principio un orden jerárquico de valores. Heidegger sostiene que este ordenamiento de valores sería equivalente a una mirada exclusivamente teórica de contemplación de la realidad, y agrega: «esta ordenación de valores es de origen griego. (En el sentido global de la conceptualización se retrotrae finalmente a Platón)» (1997a; 181). A juicio del filósofo alemán, sería por la vía de la axiologización que la filosofía griega se introduce en el pensamiento de San Agustín. Además, esta consideración axiológica no es un añadido accidental, sino que recorre y domina completamente las *Confesiones*. Esta axiologización puede ser más perjudicial aún, por cuanto su modo de dirigirse a los fenómenos viene predeterminado de antemano (por una perspectiva teórica y contemplativa), lo que oscurece una experiencia originaria del cristianismo. El vínculo con Dios queda predeterminado antes de que pueda ser vivenciada íntimamente esta relación. Dios quedaría determinado objetualmente, y con un contenido fijado de antemano.

Heidegger advierte que la interiorización de la filosofía griega en Agustín es una presencia no problematizada de dicha filosofía. Comenta respecto a esto, que «esta axiología está ya en un nivel avanzado de *formulación*; pero se la malentiende si se la aísla y se renuncia a percibirla en su contexto. Surge entonces el problema de si un orden jerárquico de valores de este tipo es un orden necesario en cuanto a su sentido o si no se deberá más bien exclusivamente a la presencia activa de la filosofía griega en el pensamiento de San Agustín» (1997a; 184). Esta clasificación jerárquica de valores le parece verdaderamente problemática a Heidegger. Por una parte, permite fijar los criterios para juzgar lo bueno o malo de un determinado acto, pero al mismo

tiempo es una gradación que lleva o conduce al bien supremo, al *sum-mum bonum*. Es una escala de valores que lleva a Dios como último peldaño, considerado como el máximo bien.

Esta perspectiva en la que se manifiesta la supremacía sin contrapeso del goce estético se ha mostrado como la dominante al momento de entender el conocimiento, así lo hace saber Agustín cuando señala: «los ojos ocupan el primer lugar entre los sentidos en relación con el conocimiento [...] lo propio de los ojos es el ver [...] ver quiere decir poner delante un objeto como objeto» (1997a; 110). Esta forma de concebir el conocimiento y el modo de acceder a los fenómenos es el que ha gobernado sin contrapeso a lo largo de la historia de la filosofía. Es una modalidad exegética que considera el ver, la simple mirada, como el medio privilegiado de conocimiento, lo que ha terminado por oscurecer las experiencias y fenómenos originarios, especialmente la pregunta por el ser y por la vida humana. Esta última, en función del privilegio de la contemplación, de lo teórico, ha dejado de ser considerada en su momento ejecutivo, en su propia facticidad. Como sostiene Pöggeler:

[...] el pensar metafísico, desde sus más tempranos comienzos está orientado hacia el ver. Por ejemplo, ver significa para San Agustín un constante estar-ante los ojos, por lo tanto, un estar presente o un constante asistir. En la *fruitio dei* como *beatitudo hominis* el *frui* significa en *praesto habere* (Hw 338: tr 302s); por tanto, el ser de Dios viene también pensado como constante estar-ante-los-ojos, sólo que aquí se mienta al ojo *interno* del corazón y no a aquellos ojos que se complacen en la variedad del «afuera» que distrae y dispersa (1993; 45).

He aquí un punto clave en el enfrentamiento que Heidegger mantiene con la tradición: para él la filosofía griega es el origen de la supremacía de lo teórico-contemplativo. En esta exposición heideggeriana, que pretende operar la destrucción, surgen diversas perspectivas de crítica, de destrucción, siendo una de las principales la que se dirige hacia la interpretación axiológica, valorativa, como la forma señalada

de acceso a Dios. Estamos frente a una axiologización de lo teológico, asunto al que Heidegger se opone con tenacidad y considera sumamente peligroso. Colomer resume todo esto de la siguiente forma:

[...] al establecer la incompatibilidad existente entre la concepción cristiano-paulino-luterana del ser y la griego-platónica, Heidegger ha encontrado el «punto arquimédico» a partir del cual la interpretación griega del ser y con ella la entera metafísica occidental debía a sus ojos necesariamente hacer crisis. En opinión del joven Heidegger, el pensamiento griego, desde sus mismos comienzos, se habría orientado hacia el modelo del «ver». Los griegos concibieron el *pensar* como *ver* y, en consecuencia, pensaron el *ser* como *presencia* en el sentido del *estar-a-la-vista* (*vorhanden*). El ser así entendido está presente «en» el tiempo, pero sólo desde uno de sus modos, el presente. Es claro que desde esta concepción no se puede dar plena cuenta de la facticidad y temporalidad de la vida ni de la experiencia cristiana originaria del tiempo, volcada hacia el futuro (1990; 488).

En consecuencia, la única forma de salir de lo impropio e inadecuado de la axiologización, es la comprensión originaria de la facticidad, de su carácter problemático y en su propia ejecución. Heidegger hace una especie de llamado a apropiarse de la vida en su facticidad, en el carácter problemático que la caracteriza. Hace un llamado a comprender esa facticidad que constituye de modo invariable la existencia, viviendo la vida, ejecutándola históricamente, y no considerándola desde la perspectiva teórica y contemplativa. Viviendo esa tribulación que es esencial a la existencia, y no desplazándola hacia paraísos transmundanos.

La pregunta por el ser como pregunta por la naturaleza

Según la interpretación heideggeriana desde siempre el pensamiento griego se habría conducido y comprendido desde la primacía manifiesta del ver (el pensar como contemplación de algo presente en

su presencia). Es decir, todo el aparato conceptual de la metafísica se conduce según esa primacía desde su modo de acceso a la realidad, que se funda principalmente en la percepción sensible, razón por la cual no ha sido posible pensar el ser en su dimensión originaria.

Precisamente, en esta interpretación del ser legada por la tradición metafísica la vida humana es entendida como *Vorhandenheit*, como algo ante los ojos que está ahí presente, lo que hace imposible comprender la peculiaridad de la vida fáctica en su temporalidad, en su historicidad, puesto que es concebida como un objeto, como un estar ahí ante los ojos. Según esta idea de proveniencia griega todos los fenómenos se deben someter al modelo ontológico de la naturaleza, «“vivir” para los griegos, significa “estar presente”. Cuanto más constante sea esa presencia de lo que está presente, tanto más intensa debe ser su vida. Efectivamente, una “vida” así poco tiene en común con la vida facticia del “Dasein”, que es más bien una fuga, un *fluir perpetuo*» (Brague 1991; 417). Bajo el dominio de la primacía del ver, de la intuición, no es posible dar cuenta de este ente que en cada caso somos nosotros mismos. Esta primacía de la intuición como fuente de todo conocimiento sitúa a la existencia como un objeto más entre otros, que se puede conocer a través de este ver. Como sostiene Brague:

Husserl lleva a Aristóteles. Pero lleva también más lejos. Ofrece, en efecto, una formulación explícita del primado de la intuición que quedaba explícito en Aristóteles. Como consecuencia este primado deja de ser evidente para convertirse en una tesis sobre la que cabe preguntarse de dónde la ha extraído Husserl, siendo la respuesta que la recibe de la tradición y, en primer lugar, de su fuente griega, Aristóteles lleva a Husserl. Pero permite, a su vez, sacar a la luz del día «como» presupuesto el primado de la intuición y del objeto de ésta. El dominio indiscutible, por ser inconsciente, de este objeto es lo que define la metafísica. Al modo de ser un objeto tal, Heidegger lo llama «*Vorhandenheit*» (1991; 405).

Precisamente de esto se ha de liberar la metafísica si pretende lograr una apropiación originaria de su objeto, y es del dominio incontrastable de esta forma de entender el ser del que es necesario liberarse, ya que es una insuficiencia de la metafísica; una estrechez fundamental de la filosofía. El reinado de esta concepción del ser como presencia, que concibe a todo los entes del mundo como *Vorhandenheit* es de lo que es preciso despercudirse para lograr un acceso originario a la vida fáctica en su historicidad. No es a través de la ontología tradicional desde donde podremos dar cuenta de la historicidad del Dasein, de su ser histórico. Y esto principalmente porque: «la filosofía estaba cerrada en gran medida a diversos dominios de ser, en que era ciega frente a ellos, encerrada y limitada a un determinado círculo del ser, el ser de la naturaleza real de lo físico y lo psíquico, que era considerado el único» (Heidegger 2004; 52).

Este concepto de *Vorhandenheit* extrae su sentido primordial esencialmente desde los entes de la naturaleza; todo aquello que se comprende desde la perspectiva de la naturaleza en general es *vorhanden*, pero caben aquí también los entes matemáticos, los utensilios, los demás seres vivos que no tienen la forma de ser de la vida fáctica; nombraría todo aquello con lo que nos encontramos, los entes del mundo y de la naturaleza, en otras palabras, nombra a todos aquellos entes que no tienen el ser del Dasein, este sería el sentido dominante y conductor de la *Vorhandenheit*. Todos los conceptos que giran alrededor de ella se interpretan desde una determinación temporal que es la del presente, el ya presente (*schon Anwesende*) y que derivaría en último término en la *Anwesenheit*, concepto que posteriormente Heidegger utilizará de forma recurrente para resumir todas aquellas concepciones del ser ofrecidas por la metafísica (ver Bague 1991; 408).

De esta forma, al igual que la comprensión aristotélica del tiempo, la *Vorhandenheit* como concepto que nombra la realidad, lo real, tiene como modelo a los entes de la naturaleza, por ello la metafísica aplica a todas sus interpretaciones el modelo de la naturaleza, ya sea la pregunta por el ser, por el tiempo o por la vida fáctica, razón por la cual toda interpretación ha de someterse a las categorías que se obtienen desde ahí. Esto significa que:

[...] los griegos no se contentaron con lo que se encuentra en el interior del mundo. Pero lo erigieron como modelo de lo que es, según ellos, si queremos comprender lo que significa «ser» tenemos que comenzar por comprender lo que significa «ser» para las realidades del mundo. Según Heidegger, es un estrechamiento idéntico el que nos encontramos a lo largo de la historia de la metafísica. El modelo de lo que puede presentarse como ser, aquel que tenemos que elegir para leer en él lo que significa «ser» sigue siendo substancialmente idéntico (Brague 1991; 409).

He aquí la principal dificultad a la hora de plantear la pregunta por el ser: por el Dasein, por el tiempo; dado que ninguno de estos fenómenos tiene ese carácter de ser un ente de la naturaleza al modo como encontramos las cosas que nos hacen frente en el mundo sino que por el contrario, tienen precisamente otra constitución que la del estar ahí presente frente a los ojos, como un objeto de posible contemplación y estudio. Precisamente por esta razón no pueden ser definidos como entes meramente presentes. Para los griegos, «lo que hay de mejor podrá ser, o bien las ideas, o bien el universo que está dotado de la capacidad de aprehender lo que es “*vorhanden*” en grado supremo; en todos los casos, “la *Vorhandenheit*” será el criterio último» (Brague 1991; 418), criterio que, como vemos, se aplica a todos los entes y mide la realidad en todas sus formas. Según Brague, en esta interpretación metafísica propia de la filosofía griega subyace una consideración fundamentada esencialmente en la física, por lo que la metafísica tendría su fundamento y su raíz en la física.

La filosofía griega extrae sus conceptos ontológicos considerando como principal punto de referencia a los entes de la naturaleza, desde el cielo, el cosmos. Por esta razón la cuestión del ser no ha podido ser planteada desde parámetros que nos aseguren un acceso adecuado al fenómeno cuestionado. El problema radica en que:

[...] la cuestión de la estructura del ser ha sido planteada siempre como la cuestión de la estructura del ser de la naturaleza [...] desde la ciencia moderna de la naturaleza, sino, en un cierto sentido, ya

en los griegos, de tal suerte que todo el stock de conceptos del que disponemos para dar una primera característica del ser del mundo proviene, de este modo, de considerar el mundo como naturaleza (Heidegger 2006; 216).

Por ello es que, si se quiere avanzar en la dirección correcta, se hace imprescindible someter a cuestionamiento estas interpretaciones que comprenden todos los fenómenos como si fueran entes de la naturaleza, desde una perspectiva eminentemente física:

[...] en otros términos, la metafísica tiene que constituirse como metafísica en y por una «física» [...] se trata más bien de que la existencia misma de una física, existencia que por otra parte, no es nada evidente, supone el acceso a la dominación del paradigma ontológico de la «*Vorhandenheit*», acontecimiento que no podría ser establecido por la física, pero que define la constitución de la metafísica; por lo cual la física es como una metafísica (Brague 1991; 418).

Brague sostiene que esta crítica de Heidegger a la *Vorhandenheit* está principalmente dirigida a Aristóteles, que en su Física:

[...] está ocultando lo que en él es decisivo para la fundación de la filosofía occidental como metafísica, a saber el hecho de que la física, en este caso, es en él metafísica, y a la inversa [...]. La metafísica tradicional sigue siendo una física [...]. La «Física» de Aristóteles es el libro que funda la metafísica porque introduce un conjunto de conceptos que suponen y consolidan todos el modelo de la «*vorhanden*» como tal (1991; 419).

No puede ser la naturaleza el modelo o la imagen desde las que se proyecten todos los fenómenos y los problemas fundamentales de la filosofía. La vida fáctica, el Dasein, no es un objeto más de conocimiento, esto porque:

[...] no es una postura que quepa tomarse, explícita o tácitamente, *sino algo en lo que siempre ya nos encontramos*, origen entonces de toda posición posible. Ahora bien, en este estrato originario, el hombre no se aparece a sí mismo como un ser natural más de los que pueblan el mundo. Tal visión no responde a lo que se da como tal, sino a la adopción inadvertida de un preciso y tradicional sentido de ser, el de la cosa que está ahí dada (*realitas, Vorhandensein*) y cuyo correlato es una actitud esencialmente teórica, una mirada que contempla y objetiva (Rodríguez 2002; 52).

La crítica de Heidegger a la concepción del mundo como naturaleza ahí presente

En su escrito de 1927 Heidegger lleva a cabo un análisis acabado de la estructura ontológica del Dasein, que como sabemos no puede ser concebido como *Vorhandenheit*. Ahí sostiene que las determinaciones del ser de este ente «deben ser vistas y comprendidas *a priori* sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos el *ser-en-el-mundo*. El punto de partida adecuado para la analítica del Dasein consiste en la interpretación de esta estructura» (1997b; 79)¹, que debe ser entendida como una estructura fundamental, unitaria e inseparable. Con ella se hace alusión a tres fenómenos: la mundanidad del mundo, el quién del ser en el mundo, y el ser-en.

Este ser-en (*In Sein*) generalmente se comprende al modo de un estar algo dentro de otra cosa y en consecuencia, este «en» se entiende comúnmente como una relación de ser que se establece entre dos entes que se entienden «en» el espacio, y en el lugar respectivo que ambos ocupan dentro de él. No obstante, para Heidegger el *in-Sein* nombra la constitución fundamental del Dasein y es un existencial, por lo tanto, no puede ser pensado en términos de un ser que está dentro de otro ente, en este caso del mundo, es decir, no hace referencia a una rela-

¹ Haremos algunas modificaciones a la traducción citada.

ción espacial. Este «en» remite ontológicamente a un habitar en, a un estar acostumbrado, estar familiarizado. Este *in Sein*, «como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... *Ser-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del ser-en-el-mundo*» (1997b; 81). Heidegger da un paso importante en la determinación de este ente y de su relación con el mundo. El Dasein no es un ente que es en el mundo al modo de una cosa que se relaciona con otra en términos espaciales, y en la cual el ente mundo le serviría de contenedor. La relación es otra, el *in Sein* nombra la familiaridad que el *Dasein* tiene desde siempre con ese mundo, que no le es para nada extraño, y no implica primariamente una relación espacial de la cual se pudiera concluir que existe una distancia ente un ente y otro.

El Dasein es un ser-en-el-mundo y es su propio mundo en cuanto está familiarizado con él, en un habitar en él y con él. Se alude con esto a una estructura ontológica que sólo puede ser entendida como una relación de esencial copertenencia del ente que es existencia con el mundo, y no se piensa en un ente que tiene que construir algo así como un puente para llegar a eso algo otro llamado mundo, como en una relación de sujeto-objeto. «Más bien el estar, en cuanto ser-en-el-mundo, está ya siempre cabe las cosas, así como ya siempre con otros [...] el mundo en el que el estar está no es captado por Heidegger como la suma total de lo ente, sino al modo del cómo (*Das Wie*), en el cual es capaz de mostrarse en cada caso lo ente en total. Según el sentido de este concepto de mundo, el estar “está en” el mundo; la mundanidad del adviene» (Pöggeler 1993; 63). Este estar en medio del mundo, de las cosas, no debe ser comprendido como un simple estar juntas las cosas al modo de los *Vorhandenheit*, no está el mundo junto al Dasein y además junto a otras cosas.

Es importante tener claro que la mundaneidad (*Weltlichkeit*) del mundo es un concepto ontológico que nombra un elemento constitutivo fundamental de la estructura del ser en el mundo, y por ser este último un existencial (*Existenzial*), la mundaneidad posee ese carácter. «Ontológicamente el “mundo” no es una determinación de aquel ente que por esencia *no* es el Dasein, sino un carácter del Dasein mismo»

(1997b; 92). A juicio de Heidegger este existencial de la mundaneidad ha sido generalmente pasado por alto, omitido por la investigación filosófica, y se le ha interpretado como mundo desde el ser del ente que está ahí en el mundo (*innerweltlichen vorhanden*), dentro del mundo, y que no está para nada descubierto, es decir se interpreta a partir de la naturaleza. No obstante, «la naturaleza es captada en el sentido de lo que está “presente”. Pero de esta manera se hace de ella “un caso límite del ser del ente posible intramundano”, en cuyo caso es precisamente la mundanidad del mundo la que no se muestra» (Pöggeler 1993; 64). Esto significa que al considerar la naturaleza como algo que está ahí presente se produce una desmundanización del mundo, no se le concibe para nada en su mundanidad. Esta interpretación que pasa por alto el fenómeno del mundo tiene una larga data en la tradición filosófica y partiría explícitamente de Parménides. Siguiendo la estela de dicha omisión surge la figura de Descartes, que considera el mundo como *res extensa*, de modo que para alcanzar conocimiento de este fenómeno la única vía de acceso es el conocimiento físico matemático, y ello no por simple capricho proveniente de Descartes en razón de sus intereses, sino por el carácter peculiar de este conocimiento, que está dirigido al ente que puede ser siempre, y que permite al mismo tiempo estar seguro de poseer ciertamente el ser que se aprehende.

Por lo tanto, aquel ente que por su misma modalidad de ser se adecua a las exigencias que plantea el conocimiento matemático, es verdadera y auténticamente el ente que es. Heidegger plantea esto de la siguiente forma:

Este ente es *aquel que siempre es eso que él es*; de ahí que el ser propio del ente experimentado en el mundo esté constituido por aquello de lo que puede mostrarse que tiene el carácter de la *permanencia constante* [...]. Propiamente es lo perdurantemente permanente. Lo que es tal como lo conocen las matemáticas. Lo accesible en el ente *por medio de ellas* constituye su ser. Y así a partir de una determinada idea de ser, veladamente implicada en el concepto de sustancialidad, y de su idea de un conocimiento que conoce lo que es *así*, se le dictamina, por así decir, al «mundo» su ser [...]. Descartes no se deja

dar el modo de ser del ente intramundano por éste mismo, sino que, basándose en una idea de ser no justificada y de origen no desvelado (ser = permanente estar ahí), le prescribe en cierto modo, al mundo su «verdadero» ser (1997b; 122).

Descartes ni siquiera se hace cuestión del planteamiento de una adecuada vía de acceso al ente intramundano, dado que la influencia y el dominio incontrarrestable de la ontología tradicional ya ha decidido desde siempre cuál es la verdadera y auténtica forma de dirigirse a los objetos, de aprehender lo propiamente ente. Esto es, el *noein*, «el pensar en tanto que “ver”, está ya siempre orientado hacia lo que está fijamente presente, mientras que la matemática conoce preferentemente lo que está siempre ahí, lo que permanece fijo y sigue durando por encima de todo cambio» (Pöggeler 1993; 64).

Heidegger ejemplifica así de qué forma la interpretación del ser de la tradición metafísica extiende su ámbito de dominio e influencia en la filosofía moderna, y termina por apropiarse completamente de su exégesis, manifestándose en la interpretación del mundo que hace Descartes, quien en último término entiende el pensar como ver. Con esto representa fielmente esta idea que desde la antigüedad entiende que el ente verdaderamente real es aquel que es presencia constante, que está ahí presente. Dice Heidegger:

[...] la idea del ser como permanente estar-ahí no sólo da origen a una determinación llevada hasta el extremo del ser del ente intramundano y a su identificación con el mundo en general, sino que [...] Descartes interpreta entonces el ser del «Dasein», cuya constitución fundamental es el estar-en-el-mundo, de la misma manera que el ser de la *res extensa*, esto es como substancia (1997b; 124).

Esto significa que la orientación ontológica que subyace en el pensamiento de Descartes proviene de la filosofía griega; además, dicha orientación no ha sido cuestionada por éste, y por tal causa se le ha hecho imposible el planteamiento correcto acerca de la estructura originaria de la vida humana, y se le ha vuelto inaccesible el fenómeno

original del mundo, en razón de lo cual la ontología del mundo deviene en ontología de un determinado ente intramundano.

Descartes no ha logrado dar con el camino correcto, ya que ni en la interpretación de las cualidades valiosas que complementan el análisis del mundo, ni cuando sostiene que la constitución fundamental del ser del Dasein es el mismo ser de la *res extensa* que entiende como substancia, llega siquiera a mostrar o poner como problema, el ser como estar a la mano, ni tampoco lo convierte en problema ontológico, por lo que pasa por alto dicha problemática actuando en consonancia con la tradición filosófica. «Descartes agudizó el estrechamiento de la pregunta por el mundo a la pregunta por la cosidad natural considerada como el ente primariamente accesible dentro del mundo» (1997b; 125). Es esto lo que Heidegger quiere replantear originariamente, para lograr desperdiciarse de la influencia y la carga que esta tradición endurecida arroja sobre el concepto de mundo, de la mundanidad. En consecuencia, «cuando la mundaneidad del mundo vuelve a ser ganada, el conocer no puede ser ya entendido como mero representar una cosa continuamente presente» (Pöggeler 1993; 65).

El ser-en-el-mundo nombra una interrelación dinámica que establece el Dasein en cuanto está en medio del mundo, que se sustenta en la forma que tiene este ente de comportarse y del trato que mantiene con los entes que le salen al encuentro en el mundo. El Dasein tiene una constitución ontológica distinta a la de los demás entes. Este modo de comportarse, de relacionarse el Dasein con el mundo en torno recibe el nombre de ocupación (*Besorgen*). «Puesto que al Dasein le pertenece por esencia el ser-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación» (Heidegger 1997b; 83). La *Besorgen* mienta un ocuparse con los entes del mundo que me hacen frente, que me salen al encuentro en el mundo en torno, y no tienen la forma de ser del Dasein. Esta forma de comportarse, de trato con los entes que tienen una modalidad de ser distinta a la del Dasein y que me salen al encuentro en el mundo se llama ocupación.

Heidegger recuerda que los griegos nombraban ya con un concepto preciso a las cosas, les decían *pragmata*. Así se mentaba con lo que uno se relaciona de forma directa en el trato peculiar a la ocupación, como

aquello que es referido directamente con la praxis. El filósofo de la Selva Negra dirige su atención principalmente hacia este carácter pragmático que poseen los entes que nos hacen frente en el mundo. Esto porque antes de establecer una relación de conocimiento con los entes en el trato de la ocupación, o antes de nombrarlos como meras cosas ahí presentes para un sujeto que las contempla y objetiviza, es menester mostrar y resaltar el sentido originario que le es propio a estos entes, que tiene que ver con su carácter pragmático, con la utilidad que les es inherente en cuanto sirven para algo, por eso llama a este ente útil, utensilio (*Zeug*). Este ente debe ser determinado en su forma de ser, en su constitución ontológica original, y esto se conseguirá especificando qué es lo que hace que sea un útil en cuanto útil: se ha de mostrar la pragmaticidad del útil (*Zeughaftigkeit*) (ver Heidegger 1997b; 96).

El trato adecuado al útil en su pragmaticidad, en su utilidad, que es la forma genuina en que este ente se puede iluminar, no considera al útil como una mera cosa que está ahí presente para un ente que lo contempla ni menos aún toma conocimiento de su estructura pragmática en su misma utilidad. El escribir de un lápiz no sabe del carácter pragmático estructural del lápiz, sino que lo ha hecho suyo de la forma más originaria que es posible. En esta forma del trato que es el mismo uso, la ocupación obedece al para-algo esencial del mismo útil. Es en el escribir mismo donde se abre la «manejabilidad» (*Handlichkeit*) propia del lápiz, su peculiar pragmaticidad:

El modo de ser del útil en que este se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el estar a la mano (ser a la mano) (*Zuhandenheit*). Sólo porque el útil tiene este ser-en-sí y no se limita a encontrarse ahí delante, es disponible y «manejable», en el más amplio sentido. El puro mirar-hacia (*das Nur-noch-hinsehen*)² tal o cual «aspecto» de las cosas, por agudo que sea, no es capaz de descubrir lo a la mano (*Zuhandenes*) (1997b; 97).

² Este término se refiere a la mirada contemplativa, en cierto modo teórica, en que nos detenemos en una cosa para ver cómo es.

La simple mirada teórico-contemplativa independiente de su profundidad, adolece siempre de un fallo fundamental: no es capaz de comprender el carácter pragmático de estos entes, le falta la comprensión de este ser a la mano. Pero, este trato que utiliza tiene su propia forma de ver que orienta y dirige el manejo del útil. El ser a la mano es la forma de ser del útil que comparece (que hace frente) en el mundo circundante, en el mundo que tenemos en frente. Volpi sostiene que «el estar a la mano (*Zuhandenheit*) [...] caracteriza la forma en que el Dasein se comporta respectivamente de manera constatadora, verdadera, o manipuladora y productora hacia el ente» (2006; 136). Ontológicamente lo *Vorhandenheit* se fundamenta en el ser a la mano porque el conocimiento teórico es sólo una instancia secundaria o derivada del conocimiento activo práctico.

Peñalver resume esto de la siguiente manera:

[...] para superar la vieja aporética esencialmente gnoseológica que impedía alcanzar un concepto de mundo se impone una descripción fenomenológica sin prejuicios teoreticistas. A esa mirada se revela que el mundo cotidiano no es un mundo de cosas, de «realidades», sino un mundo rigurosamente pragmático, hecho de practicables. Para el ser-en-el-mundo fácticamente inmediato, el mundo es un mundo de útiles y el modo de ser de lo que está en el mundo es el ser a la mano (*Zuhandensein*) (1989; 141).

Conclusiones

Desde sus primeros pasos la filosofía griega se habría comprendido desde la primacía manifiesta del ver, y en consecuencia entendió el pensar mismo como ver, como contemplación. Todo el aparato conceptual de la metafísica y su problemática se guía por esta primacía, su modo de acceso a la realidad se sustenta primordialmente en la percepción sensible, que tiene como modelo ontológico aquello que es presencia constante, aquello que es siempre presente: la naturaleza. Por esta razón ha sido imposible pensar el ser adecuadamente. Esta

crítica de Heidegger se dirige principalmente a aquellas concepciones filosóficas que han intentado comprender al hombre desde una perspectiva exclusivamente teórica, dirigida de forma privilegiada a comprender este ente como un qué. En múltiples oportunidades la filosofía ha encaminado su quehacer hacia la pregunta qué es el hombre, enredándose continuamente en una comprensión de su ser entendido como un compuesto de alma y cuerpo, animal racional o espíritu, siempre considerándolo como objeto de un posible estudio contemplativo, que pudiera informar de sus rasgos más importantes, como una suma de sus características. Esta forma de concebir el conocimiento y el modo de acceder a los fenómenos es el que ha gobernado sin contrapeso a lo largo de la historia de la filosofía. A juicio de Heidegger, esta relación de sujeto-objeto como modo eminentemente teórico de comprender los fenómenos, se solventa en la comprensión griega del ser como presencia constante; bajo esta interpretación del ser que entiende que la relación sujeto-objeto es el modo privilegiado de conocimiento se oculta la constitución esencial de nuestra existencia, puesto que antes de entablar cualquier relación de conocimiento con los objetos que hacen frente, se mantiene una relación preteórica con ellos, se tiene una precomprensión del ser anterior a cualquier acercamiento contemplativo con lo que nos rodea.

Desde la antigüedad griega el ser fue interpretado como *ousía*, como presencia, y el pensar por su parte fue entendido como ver, en esto se sustenta el privilegio de la percepción visual como modo de conocimiento. «El ser es lo que se muestra en una pura percepción intuitiva, y sólo este descubre la verdad. La verdad originaria y auténtica se halla en la pura intuición. Esta tesis constituirá en adelante el fundamento de la filosofía occidental» (Heidegger 1997b; 194). En esta forma de comprender las cosas se fundamenta la imposibilidad de la filosofía, su estrechez fundamental para comprender de forma originaria la vida y la historicidad de la existencia, el hecho de que el sentido del ser desde antaño se haya considerado en términos de presencia, objetividad, o como aquello que subsiste en términos de presente constante ante los ojos ha cerrado el acceso a una comprensión originaria de esa realidad llamada vida humana. De esta forma, el conocimiento

reducido al establecimiento de objetividades es para Heidegger uno de los principales hechos que han impedido la comprensión originaria de la existencia, dicho privilegio de la relación de sujeto-objeto como fórmula de conocimiento tiene una proveniencia antiquísima: la comprensión del ser como presencia, como simple presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Colomer, E. (1990). *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Brague, R. (1991). La fenomenología como vía de acceso al mundo griego. Notas sobre la crítica de la *Vorhandenheit* como modelo ontológico en la lectura de Aristóteles. En *Revista de Filosofía* 6 (4), 417.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, J. Aspiunza (trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2004). *Lógica: La pregunta por la verdad*, J. Ciria (trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1997a). *Estudios sobre mística medieval*, J. Muñoz (trad.). Madrid: Siruela.
- Heidegger, M. (1997b). *Ser y tiempo*, J. Rivera (trad.). Santiago: Universitaria.
- Peñalver, P. (1989). *Del espíritu al tiempo*. Barcelona: Anthropos.
- Pöggeler, O. (2005). *Filosofía y política en Martin Heidegger*, J. de la Colina (trad.). México: Coyoacán.
- Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*, F. Duque (trad.). Madrid: Alianza.
- Pöggeler, O. (1983). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Rodríguez, R. (2002). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Pedagógicas.
- Volpi, F. (2006). *Ser y tiempo: Semejanzas con la Ética Nicomaquea*. En *Signos filosóficos* 16 (VIII), 136.

RESUMEN

En este artículo se analiza de qué forma Heidegger, en su crítica a la interpretación del Ser en la filosofía griega, cuestiona la primacía absoluta de la percepción visual como la forma determinante de acceder al mundo y a la vida humana. Heidegger considera que los griegos interpretaron el pensar como ver y que por ello el Ser es considerado como presencia en términos de un simple estar ahí presente. Esto ha derivado en que la relación sujeto-objeto sea considerada la forma privilegiada de acceso al conocimiento: todo lo que es sería entendido desde la perspectiva teórico-cognoscitiva de dirigirse a los objetos.

Palabras clave: Heidegger, Ser, percepción, sujeto, objeto, conocimiento.

ABSTRACT

This article analyzes how Heidegger, by his criticism of the interpretation of the Being in the greek philosophy, disputes the visual perception supremacy as the determinant form of access to the world and to the human life. Heidegger considers that the greek philosophers interpret thinking as seeing so the Being has been considered as presence in terms of a simple «be there present». The consequence is that the relationship subject-object becomes the main access to knowledge: everything that exists should be understood from theoretical cognitive perspective led by the objects.

Keywords: Heidegger, Being, perception, subject, object, knowledge.

Fenómeno, preconcepción y acción en Sexto Empírico

Manuel Vásquez Villavicencio
Universidad Simón Bolívar
Maestría en Filosofía
manuvasquez2005@gmail.com

Introducción

El presente trabajo es parte de una investigación en curso en torno al papel de la noción de vida ordinaria en la filosofía de Sexto Empírico. Su intención es esclarecer un componente importante de esta noción: las preconcepciones o προλήψεις. Para alcanzar tal fin, dividiré la presentación en cuatro partes: primero contextualizaré muy brevemente la figura y obra de Sexto Empírico. Luego me ocuparé de la *vexata quaestio* acerca de si es posible vivir sin ningún tipo de opinión, y por ende sin ningún tipo de conocimiento acerca del mundo, concentrándome específicamente en el argumento de la apraxia, uno de los ataques más antiguos contra el escepticismo en general, para tratar de mostrar que este argumento es insuficiente para desestabilizar la filosofía pirrónica y que más bien constituye una invitación a precisar ciertos términos y postulados escépticos. Finalmente introduciré la noción de preconcepción, destacando su función psicológica en las filosofías epicúrea y estoica, con el fin de obtener un fondo sobre el cual explicitar y contrastar el uso del término por parte de Sexto.

Contexto

Sexto Empírico fue un filósofo y médico que vivió probablemente alrededor de la segunda mitad del siglo II d.C. en algún lugar del mundo Romano. Como médico se decía *adscrito*, como su apelativo hace notar, a la escuela empírica, que únicamente aceptaba la guía de la experiencia, bien fuera propia o ajena, sin hacer mayores inquisiciones y derivaciones de tipo racionalista a la hora de ejercer la medicina. Como filósofo pertenecía a la corriente del escepticismo denominada *pirronismo*, fundada por Enesidemo de Gnoso, un ex académico, en el siglo I a.C., e inspirada en la figura cuasi mítica de Pirrón de Elide. Su tesis principal indicaba que es posible alcanzar la tranquilidad, fin último de esta filosofía, si el individuo atiende a lo que en cada caso se le muestra, sin agregarle nada, al tiempo que suspende el juicio respecto a la veracidad o falsedad de los asuntos sujetos a investigación filosófica.

De la obra de Sexto¹, que abarcaba temas de filosofía y medicina, se nos han conservado un trabajo filosófico completo, titulado *Esbozos pirrónicos*, dividido en tres libros, y dos mitades de dos trabajos distintos, también de carácter filosófico, que la tradición agrupó en un solo volumen conocido como *Adversus Mathematicos*, subdividido en once libros. Los temas presentes en estos escritos abarcan asuntos de ética, metafísica y epistemología, y constituyen uno de los mayores testimonios para la filosofía helenística en general, pues como se sabe, de este periodo sólo algunas obras afortunadas han sobrevivido, y aún los autores más reputados y estudiados del momento sólo han podido legar sus ideas por medio de fragmentos registrados por terceros, en muchos casos hostiles y tendenciosos. Por esta razón, hacer filosofía en base al pensamiento helenístico requiere como primer paso un ejercicio de reconstrucción, casi una arqueología de las fuentes disponi-

¹ En este trabajo citaré las obras de Sexto usando las siguientes abreviaturas: HP para *Esbozos pirrónicos*, y M para *Adversus Mathematicos*, los números romanos que siguen a estas abreviaturas corresponden al libro dentro del tratado y el número arábigo al apartado dentro del libro. La traducción de los pasajes citados es del autor.

bles. El caso de Sexto parece a primera vista distinto, pues al menos un volumen completo de sus obras y la mitad de otras dos han llegado hasta nosotros. Pero esto no es más que apariencia, pues debido a la postura filosófica que Sexto asume, su discurso es en la mayoría de los casos elusivo, y casi nunca llega a ser realmente explícito en cuanto a su propia filosofía se refiere, sin por esto dejar de ser valioso. Por eso su estudio no resulta menos necesitado de reconstrucción que el de sus pares de las escuelas estoica o epicúrea por ejemplo.

La tradición sólo menciona a un tal Saturnino de Citénada como discípulo de Sexto Empírico y último representante del pirronismo. La obra de Sexto dormirá en un aparente olvido hasta ser reintroducida en el panorama filosófico de occidente a finales del siglo XVI, a través de una traducción al latín, dejando sentir una influencia notable en la filosofía moderna a través de figuras como Montaigne o aún Descartes, e impactando todavía en la filosofía más reciente a través de Wittgenstein y otros filósofos menos conocidos.

Problematización

En la antigüedad, relativistas, cirenaicos y escépticos, ya fuesen de filiación pirrónica o académica, fueron acusados de apraxia. La acusación presentaba dos vertientes: por un lado se señalaba que los postulados filosóficos de estas escuelas excluían la posibilidad de realizar cualquier tipo de acción; por otro se aseveraba que, dado que los seguidores de estas filosofías actuaban, resultaban inconsistentes y sus filosofías vacuas y sin sentido, ya que no tenían ningún efecto en la vida de quien las practicaba.

En el caso de los escépticos pirrónicos la tesis más cuestionada era la suspensión del juicio o *ἐποχή*, la cual hacían consistir en una actitud mental de no rechazar ni afirmar la veracidad o falsedad de nada (HP I, 10). Los pirrónicos decían mantenerse a la vez perplejos y en continua investigación alrededor de lo verdadero, pero cediendo ante la fuerza de lo que se les hacía patente en cada caso. Cuando Sexto Empírico señala en los primeros apartados de sus *Esbozos Pirrónicos* (HP

I 21) el criterio o canon que guía el quehacer filosófico de su grupo, divide el asunto en dos aspectos bien definidos: por un lado habla de un criterio de verdad y por otro de un criterio para la vida ordinaria. Respecto al primero se dice perplejo e incluso en HP II 18 y siguientes mostrará que su misma existencia puede ser cuestionada. En relación al segundo se declarará seguidor de lo que se muestra, τὸ φαινόμενον, de acuerdo a la observancia práctica de la vida ordinaria (HP I 24). Ésta es caracterizada por Sexto en cuatro aspectos: primero la indicación o guía natural, por la que se es capaz de percibir y pensar, segundo el apremio de las pasiones, por el cual, por ejemplo, el hambre lleva a comer y la sed a beber, tercero el legado de leyes y costumbres, mediante el cual, por ejemplo, se acepta que la piedad es buena y la impiedad mala, y, finalmente, el aprendizaje de las artes, mediante el cual no se permanece inactivo respecto a las artes que se aprende. Igualmente, en M XI 166, Sexto afirma que el escéptico pirrónico vive de acuerdo a la observancia práctica a filosófica de la vida ordinaria. Pero, ¿en qué consiste realmente atenerse a la vida ordinaria? Y, ¿esta observación de la vida ordinaria no violenta la suspensión del juicio, dando razón a los acusadores que esgrimen la apraxia como destino final del escéptico cabal? Existen varias interpretaciones al respecto, aunque la mayoría, a mi parecer, se ha limitado a proponer un alcance unas veces extenso, otras restringido, de lo que sería una creencia para un escéptico, al tiempo que ponen y quitan valor epistemológico a lo que Sexto llama τὸ φαινόμενον, lo que se muestra.

A mi parecer, y en esto sigo con matices a Michael Frede (Frede 1998), la interpretación que más se adecúa tanto a lo que Sexto argumenta en sus obras como a una vida humana común, tanto en el siglo II D. C. al igual que ahora, consiste en reconocer que los seres humanos nos aproximamos de distintas maneras a nuestra realidad; podemos unas veces preguntarnos si el movimiento existe y otras salir a correr para ejercitarnos sin ningún tipo de inconveniente, más aún, somos capaces de relacionarnos con los objetos más variados unas veces como fabricantes, otras como teóricos en medio de una pesquisa y otras como simples usuarios. El peligro está cuando uno de estos modos de relación pretende unirse como señor de los otros y

aplicarles sus reglas y requerimientos; esto parece ser un componente esencial de lo que Sexto denomina dogmatismo. En este sentido, Sexto reclama a la filosofía acusada por él de dogmática, cierta intromisión, cierta alteración de la relación que los individuos tienen con el modo en que el mundo se les presenta en cada caso. En M XI 167 Sexto afirma que el escéptico no carga la realidad con pesos adicionales, sino que se contenta con asumirla tal cual se le presenta. Esto que he llamado pesos adicionales, son denominados por Sexto dogmas y constituyen los cimientos de cualquier edificio filosófico tradicional. Jonathan Barnes (Barnes 1998) ha probado que la significación de este término en la obra de Sexto, y en el pensamiento griego en general, sugiere creencias de tipo doctrinario, las cuales tienen una estructura y unas pretensiones epistemológicas muy peculiares, distintas a las posiciones de las que nos valemos comúnmente en la vida ordinaria.

Para entender esto mejor, debemos considerar al menos esquemáticamente lo que Sexto entiende por βίος, vida ordinaria. La evidencia textual sugiere que cuando Sexto habla de βίος, se refiere a un espacio existencial dotado de la mayor inmediatez para cada individuo, constituido por una serie de presentaciones, τὰ φαινόμενα, ante las cuales el individuo ejercita un conjunto de disposiciones que les son tan conaturales como los órganos de su cuerpo. Lo que he llamado disposiciones puede en alguna de sus instancias ser denominado creencias o convicciones, es decir estados mentales que pretenden reflejar cierto saber acerca del mundo, cuya connaturalidad y disponibilidad para el individuo las distingue de cualquier dogma doctrinario. La inmediatez de estas disposiciones, que a partir de aquí denominaré prácticas, consiste en su patencia, pues el escéptico establece un compromiso con la realidad, sometiéndose a la fuerza de lo que se le muestra, aceptando el valor epistemológico que esa presentación le sugiere. Este resultado echa por tierra el argumento de la apraxia, pues para el escéptico su filosofía, en cuanto puede tener de positiva, es un llamado a seguir la vida ordinaria, suspendiendo el juicio respecto a las creencias doctrinarias de la filosofía por él denominada dogmática.

Si bien hasta ahora me he centrado en el término βίος como núcleo de lo que he venido llamando vida ordinaria, es preciso decir que en

la obra de Sexto existe un conjunto de términos, o si se quiere momentos analíticos, sin los cuales es imposible dar sentido específico a esta noción, como son τὰ φαινόμενα, lo que se muestra, τὰ παθή, las afecciones y emociones, αἱ πρόληψεις, las preconcepciones, ἡ βιωτικὴ τήρησις, la observancia práctica de la vida ordinaria y otros semejantes. En este trabajo escudriñaré el sentido de αἱ πρόληψεις, que he venido traduciendo como preconcepciones, dentro del planteamiento de Sexto para mostrar cómo era posible para los pirrónicos dar noticia de buena parte de esto que hemos llamado disposiciones prácticas dentro de la vida ordinaria.

1. Preconcepción: epicúreos y estoicos

En la antigüedad se debatió ampliamente cómo era posible que un individuo poseyera ciertos conocimientos que parecen anteceder y aún ser imprescindibles para cualquier experiencia y cualquier ejercicio cognoscitivo. Platón plasmó la cuestión en la conocida paradoja del Menón (80 d y siguientes) y ofreció como solución su teoría de la reminiscencia. Por su parte, Aristóteles, reconoció la existencia y necesidad de conocimientos previos, pero a diferencia de Platón los basó en la capacidad discriminadora de la percepción como inicio de la ruta de acceso a las esencias de los objetos, a través de la experiencia y la acción del intelecto. En el helenismo este debate siguió vivo pero tomó un cariz diferente: por una parte, el centro de la cuestión se colocó en explicar los conocimientos más simples y ordinarios, a diferencia de Platón y Aristóteles, quienes habían dirigido sus esfuerzos hacia las etapas más elevadas del conocer; por otra parte, se enfatizó la importancia de la percepción, la memoria y la experiencia, y se dejó de lado tanto la reminiscencia platónica, basada en existencias previas del alma, como el recurso aristotélico a esencias derivadas de la acción del intelecto. En medio de este debate surgió el término πρόληψις, que aquí traduzco como preconcepción. Existe consenso en que fue introducido por Epicuro, de quien pasó a estoicos, académicos y pirrónicos. Si bien hay diferencias en la manera como el término

se desarrolló en cada una de estas filosofías, conservó en todas ellas, y luego en su paso al lenguaje ordinario, cierta unidad en la función psicológica que le fue asignada desde el inicio: ser el primer nivel de generalización necesario para cualquier captación de objetos y constitución de experiencias, caracterizado por la patencia e inmediatez de su manifestación, que el individuo experimenta casi pasivamente. Es un saber que se actualiza ante una presentación, sea estrictamente sensorial como reconocer que aquello que se ve a lo lejos es una vaca y no un caballo, o ante estímulos lingüísticos como cuando pronuncio la palabra hombre y de inmediato ustedes se figuran el referente de ese vocablo, porque están familiarizados con él debido a que la memoria ha registrado los múltiples encuentros que han tenido con hombres y ha generado una preconcepción.

El origen de las preconcepciones es fundamentalmente empírico, resultado de la repetida interacción entre mundo e individuo, la cual permite constituir una impronta, crear o desarrollar una disposición para reconocer y dar sentido similar a objetos o estados de cosas particulares. La característica más interesante de este origen es que sólo se aceptaba como preconcepción las nociones que se daban sin enseñanza sistemática formal o esfuerzo y atención particular por parte del individuo. Este modo de darse era denominado φυσικῶς, es decir natural, aunque existen diferencias en la comprensión que cada escuela sostuvo de este término, pues los epicúreos, por ejemplo, lo relacionaban únicamente con la vinculación con la percepción y la memoria, fuera de toda instrucción, pero los estoicos, que tenían una concepción teleológica de la naturaleza, agregaban que el individuo tiene cierta disposición a partir de su constitución natural para desarrollar, a través de la repetida percepción y consecuente ejercicio de la memoria, ciertas preconcepciones, como las del bien, la justicia, dios y otras por el estilo.

Es frecuente encontrar en los testimonios del término προλήψις el adjetivo κοινός, común, haciéndole compañía. La razón es que tanto epicúreos y estoicos como pirrónicos, según veremos más adelante, entendieron que las preconcepciones tienen cierto carácter compartido para los individuos que las poseen, si bien no en el mismo sentido.

Por su parte, los epicúreos vincularon las preconcepciones al lenguaje, dejando entender que cualquier usuario medianamente competente del mismo tiene la preconcepción correspondiente a cada término que maneja, fruto del encuentro fidedigno entre los objetos y el individuo a través de la percepción, pues para ellos esta última es siempre verídica. Así, la palabra perro, por ejemplo, tiene un referente que no puede ser sino el que es, pues la verdad de la percepción le respalda; si cuando decimos perro hacemos referencia al mismo tipo de ente es porque tenemos una preconcepción común. El caso de los estoicos es distinto, de nuevo a causa de su concepción teleológica del cosmos; para ellos el adjetivo común referido a preconcepciones y nociones en general, se refiere a las preconcepciones de las que existe una simiente en el individuo debido a su constitución y que además pueden desarrollarse y articularse lingüísticamente a través del ejercicio filosófico.

Por último, quisiera destacar la función que epicúreos y estoicos asignan a las preconcepciones dentro de sus filosofías, pues, como veremos en el siguiente apartado, difieren notablemente del planteamiento de Sexto Empírico. Los epicúreos asignaban a la preconcepción tres funciones dentro de su filosofar: ser fundamento del lenguaje, como apuntamos anteriormente; fungir como principio indemostrable del que debía partir toda investigación, so pena de un retorno al infinito; y actuar como medio de confirmación o criterio de verdad. Para los estoicos, eran igualmente criterio de verdad, gracias a la inmediatez de su patencia, pero sobretodo constituían la materia prima a refinar a través del ejercicio filosófico, con el fin de alcanzar las llamadas por ellos nociones comunes, que eran las preconcepciones naturales debidamente desarrolladas, explicitadas y articuladas.

2. Preconcepción en Sexto Empírico

La estrategia interpretativa que pretendo seguir consistirá en asumir que Sexto comparte la función psicológica básica de las preconcepciones, reflejada en el sentido mínimo que el uso del término *προλήψις* por parte de cualquier hablante del griego de su época dentro de un discurso

coherente permite suponer. El esfuerzo radicaré en mostrar los aspectos que enriquecen y distinguen su visión frente a los planteamientos de epicúreos y estoicos.

Sexto usa el término *preconcepción* unas 22 veces a lo largo de toda su obra conservada. Los usos pueden agruparse en dos categorías: *doxográficos* y *propios*. Como es de esperarse debido al talante de su argumentación, la primera categoría es la más extendida. Pero existen al menos cuatro textos en los que Sexto deja ver el papel que la *preconcepción* juega en su filosofía, así como diferencias marcadas con rasgos asignados a la *preconcepción* por estoicos y epicúreos. Los textos a los que me refiero son (A) HP I 210.3 - 212.1, (B) HP II 246, (C) M VIII 156 - 158 y (D) M XI 160 - 167.

En (A) Sexto discute con los que afirman que el *pirronismo* es similar a la filosofía de Heráclito, porque los *escépticos* dicen que los *contrarios* se muestran respecto de lo mismo. A este argumento Sexto responde que los *pirrónicos*, los demás filósofos y todos los hombres, lo hacen, y deja ver que lo hacen más por su constitución particular de hombres que por otra cosa. Cito:

Ninguno, en efecto, podría decir que la miel no endulza a los que están sanos o que no amarga a los *ictéricos*, de modo que a partir de las *preconcepciones* comunes de los hombres parten los *Heracliteanos*, nosotros, pero igualmente el resto de los filósofos (HP I 211).

Es preciso destacar la significación particular del término *κοινός*, común, en este contexto: en principio Sexto da impresión de relacionar el término con una respuesta debida a una condición compartida, es decir, si se está sano o enfermo no puede tenerse otra *preconcepción* que la que corresponde a este estado, y lo común será consecuencia de una participación en un estado particular. Esta interpretación adquiere respaldo en textos como M XI 68 - 69, donde Sexto afirma, en contra de los estoicos, que no existe ninguna *preconcepción* común de bien y mal pues si existiera tal cosa, debería ser la misma para todos los hombres. Esto difiere tanto de la visión epicúrea como de la estoica. Desde la posición de los epicúreos pudiera argumentarse que las

preconcepciones comunes corresponden a aquellas de un ser humano sano, y los estoicos podrían decir que a las de uno bien desarrollado, pero esto no haría sino dejar ver aún más la diferencia en el rasgo de comunidad otorgado a las preconcepciones por las diferentes escuelas helenísticas.

En el mismo pasaje (A), Sexto habla de las preconcepciones como material compartido por todos los hombres, filósofos y no filósofos, si bien cada cual hace con ellas algo distinto. Como comentamos en el apartado anterior, para epicúreos y estoicos las preconcepciones son la base y criterio de comprobación para desarrollos filosóficos, pero para los pirrónicos constituyen un componente estructural del modo en que el mundo se le presenta a cada uno en cada caso. Esto se observa mejor en el texto (B), donde Sexto narra la siguiente anécdota ocurrida a Herófilo el médico: una vez Diodoro el dialéctico se dislocó el hombro y fue a ver a Herófilo para que lo tratara. Este con sorna se burló de él diciendo: «el hombro se ha dislocado o estando en el sitio en el que estaba o en el que no estaba; pero ni en el que estaba ni en el que no estaba; luego no se ha dislocado» ante lo cual el sofista le rogó que dejara esos argumentos y lo tratara, apegándose a la patencia de su dolor. Sexto se vale de esta anécdota para concluir, cito:

Pues es suficiente, pienso, el vivir de acuerdo a las observancias prácticas comunes y a las preconcepciones, basándose en la experiencia y sin tesis filosóficas, declarándonos perplejos acerca de las cosas que se dicen a partir de las sutilezas de los dogmáticos y muy alejadas de la utilidad cotidiana (HP II 246).

Dejando ver de este modo que concibe su filosofía como un ejercicio de acercamiento a la cotidianidad. El siguiente texto, (C), referido a la existencia del signo indicativo, es muy claro al respecto, cito:

No estamos en conflicto con las preconcepciones comunes de los hombres, ni aniquilamos la vida ordinaria, al decir que nada es signo, como algunos nos acusan falsamente. Pues si anuláramos todo signo, quizá estaríamos en conflicto con la vida ordinaria y

con todos los hombres; pero en cambio opinamos de este modo: asumiendo el fuego a partir del humo, una antigua úlcera de una cicatriz, la muerte de una herida en el corazón, unguento de una cinta colocada en la cabeza. Ya que en efecto aceptamos el signo conmemorativo, del cual necesita la vida ordinaria, pero anulamos el «indicativo» estimado falsamente por los dogmáticos (MVIII 156).

Finalmente, en (D), Sexto deja ver otra diferencia, tal vez la más marcada, entre su comprensión de las preconcepciones y las de epicúreos y estoicos. El texto se enmarca en la discusión en torno a si es posible vivir felizmente al asumir que existen bienes y males por naturaleza, y deja ver cómo para Sexto el origen de la preconcepción no es tan restringido como en las otras escuelas, pues la enseñanza de las leyes y costumbres genera preconcepciones, es decir, que para Sexto hechos culturales complejos intervienen en el modo como el mundo se presenta ante el escéptico con una patencia cercana a la de la percepción. Dice, cito:

No comprenden que el escéptico no vive conforme el discurso filosófico, pues respecto a este permanece inactivo, sino que de acuerdo a la observancia práctica afilosófica puede elegir unas cosas y rechazar otras. Pues al ser obligado por un tirano a hacer algo prohibido, por la preconcepción originada conforme a las leyes patrias y las costumbres, elegirá o rechazará hacerlo por azar. Y sufrirá con calma la pena en comparación con el dogmático, porque nada extraño le agrega a ésta como aquel (M XI 165 – 167).

Como colofón de este trabajo, me gustaría señalar, como deja entrever el texto (D), que para Sexto las preconcepciones que cada individuo tiene están sujetas a contingencia, pero no al modo de los estoicos, de acuerdo al cual tenemos por naturaleza un conjunto definido de preconcepciones que pueden desarrollarse o no debido a la influencia del entorno, sino algo más cercano a la visión epicúrea; una contingencia fundada sólo en la diversidad de experiencias posibles para los individuos en los diversos entornos donde florece la humanidad. Este

carácter contingente no elimina la dimensión natural de las preconcepciones, sino más bien les otorga a los hechos culturales el mismo nivel de patencia tradicionalmente reconocido para hechos netamente biológicos.

RESUMEN

Sexto Empírico afirma que el escéptico vive atendiendo a lo que se muestra, τὸ φαινόμενον, en conformidad con la observancia práctica de la vida ordinaria, κατὰ τὴν βιωτικήν τήρησιν, sin dogmatismos, ἀδοξάστως (HP I, 23). Igualmente, que el escéptico no vive en conformidad con el discurso filosófico, κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον, pues respecto a éste permanece inactivo, ἀνεέργητος, pero es capaz de elegir unas cosas y rechazar otras en conformidad con la observancia práctica a filosófica, κατὰ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν (M XI, 165). Esta parece basarse en no agregar a lo que se muestra ninguna creencia filosófica adicional, οὐδὲν ἔξωθεν τούτῳ προσδοξάζει (M XI, 166). En este contexto ha sido tradicionalmente problemático el alcance del término ἀδοξάστως. Este artículo busca aclarar la noción de preconcepción (προλήψις) en la obra de Sexto Empírico, para poner de manifiesto la posibilidad de acción consistente con los postulados de la filosofía escéptica tal como él los presenta.

Palabras clave: acción, fenómeno, escepticismo, preconcepción, Sexto Empírico, vida ordinaria.

ABSTRACT

Sextus Empiricus claims that the skeptic lives attending to what is shown, τὸ φαινόμενον, in accordance with the practical observance of ordinary life, κατὰ τὴν βιωτικήν τήρησιν, without dogmatism, ἀδοξάστως (HP I, 23). He also affirm that the skeptic does not live in accordance with philosophical discourse, κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον, for with regard to it the skeptic remain inactive, ἀνεέργητος, but is capable to choose some things and reject others in accordance with the practical nonphilosophical observance, κατὰ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν (M XI, 165). This seems to be based on not add to what's shown additional philosophical belief, οὐδὲν ἔξωθεν τούτῳ προσδοξάζει (M XI,

166). In this context has been traditionally problematic the scope of the term ἀδοξάστως. This article seeks to clarify the concept of preconception (προλήψις) in the work of Sextus Empiricus, and to highlight the possibility of action consistent with the principles of the skeptical philosophy as he presents them.

Key words: action, phenomenon, skepticism, preconception, Sextus Empiricus, ordinary life.

BIBLIOGRAFÍA

- Barnes, J. (1998). The Beliefs of a Pyrrhonist. En *The Original Sceptics*, Burnyeat, M. y Frede, M. (eds.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Frede, M. (1998). The Sceptics's Beliefs. En *The Original Sceptics*, editado por Myles Burnyeat y Michael Frede. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Sexto Empírico (1912; 1914; 1961). *Sexti Empirici Opera*, Vols. 1, 2 y 3. Mutschmann, H. (ed.). Leipzig: Teubner.

El ojo y el espíritu: pintura y metafísica en el último Merleau-Ponty

Antonio Bentivegna
Universidad de Salamanca
Departamento de Filosofía, Lógica y Estética
antoniobentivegna@usal.es

*Ahora veo realmente «lo abstracto» en esta habitación.
Tengo la impresión de hallarme rodeado de flores o, mejor,
experimento la emoción de lo bello que dan las flores,
je incluso es más intensa que cuando veo flores! Y todo ello
debido únicamente a esos planos de color o,
hablando según las ideas de usted, debido a esos cuerpos de color.
(Mondrian 1973; 97).*

El objetivo de este artículo es explicar la relación entre la pintura y la dinámica en que se configuran los procesos perceptivos, tomando como referencia el pensamiento de Merleau-Ponty. En efecto, en un sentido general, según el filósofo francés la pintura es una importante tarea relacionada con la actividad de la percepción cuyo alcance no se limita a representar lo real normalmente perceptible sino a transformar la mirada misma del observador para revelarle un mundo que se ubica mucho más allá de lo simplemente visible. En palabras de Javier Escribano: «El pintor toma y convierte justamente en objeto visible aquello que sin él quedaría encerrado en la vida aislada de cada conciencia» (Escribano 2004; 238).

Si, de acuerdo con Escribano, la conciencia del pintor y, más en general, del artista, se proyecta más allá del aislamiento en que el observador de un cuadro se encuentra confinado, el proceso artístico se relaciona con la actividad misma de la percepción, pero desde un punto de vista muy distinto al de la tradición moderna. Eso es porque la idea común del aislamiento de la conciencia perceptiva del espectador de una obra de arte pertenece a la tradición de la metafísica moderna, fundamentalmente dualista y basada en contraposiciones sustancialmente binarias: sentido/sinsentido, percepción/intelección, esencia/hecho, finito/infinito, naturaleza/cultura... Las dicotomías de esta concepción se han reflejado en la bifurcación moderna entre sujeto y objeto es decir, en términos pictóricos, el objeto-forma, ubicado en el mundo exterior, ha sido aislado y apartado del ojo del espectador que lo observa. En primer lugar, todo el pensamiento de Merleau-Ponty expresa una crítica radical a dicha metafísica dualista.

Paralelamente, y como consecuencia de esta misma crítica, Merleau-Ponty toma en consideración los procesos creativos y artísticos desde el punto de vista de la relación entre el intelecto humano y la esfera de la percepción sensible. Es sumamente importante considerar que dicha relación adquiere, en la obra del filósofo francés, un papel determinante en la medida en que recupera una correspondencia desatendida al menos desde el origen de la estética moderna en el siglo XVIII. En efecto, desde sus comienzos, el discurso estético sobre el arte y la belleza ha sido formulado tomando en cuenta dos posiciones distintas: *La crítica al juicio de Kant*, por una lado, y la postura del llamado «racionalismo alemán» por el otro, representada por Baumgarten y sucesivamente retomada y desarrollada hasta sus consecuencias más extremas por Hegel, en el ámbito de su sistema idealista.

En el caso de Kant, el juicio del gusto no proporciona ningún tipo de discernimiento sobre el mundo exterior y, por ende, no comporta ningún tipo de interés científico: «El juicio del gusto no es un juicio de conocimiento; por lo tanto, no es lógico, sino estético, entendiendo por esto aquel cuya base determinante no puede ser más que subjetiva. [...] y, por lo tanto, ni fundado en conceptos, ni tampoco dirigido hacia ellos» (Kant 2001; 131-2, 139). Por otro lado, la interpretación ra-

cionalista de Baumgarten reconoció el interés gnoseológico de la percepción sensible, pero sólo confinándola en la esfera del conocimiento intuitivo, una suerte de conocimiento preconsciente que se disipaba dejando el paso al intelecto y a la razón:

Puesto que mientras el apetito emana de una confusa representación del bien se le llama sensible y, por otra parte, la representación confusa se compara con la oscura a través de la parte inferior de la facultad cognoscitiva, podría aplicarse igualmente el mismo nombre a las representaciones en sí mismas, con el fin de distinguir las de este modo de las precisas representaciones intelectuales (Baumgarten 1964; 27).

Dicha postura de Baumgarten, según la cual los sentidos se asocian con la «parte inferior de la facultad cognoscitiva», proporcionando «representaciones confusas y oscuras», a saber, incomparables con las «precisas representaciones intelectuales», ha sido retomada y enunciada de manera inequívoca y extremadamente lúcida por Hegel, que además se preocupó de matizar dichas «representaciones confusas y oscuras» asignándoles, dentro de su sistema filosófico, una función oportunamente artística:

La forma de la intuición sensible pertenece al arte, de modo que el arte es el que presenta la verdad de una forma sensible. Más aún bajo una forma sensible que posee en esta apariencia suya un sentido y un significado más altos, más profundos pero que no quiere que a través del medio sensible se vuelva aprehensible el concepto como tal, en su universalidad (en Reale y Antiseri 1988; 150-1).

Por su parte, Giambattista Vico permite aclarar de qué manera dichas ideas hegelianas vinculaban el arte con las representaciones sensibles, utilizando el concepto de «actividad poética» como metáfora para relacionar la capacidad kantiana del «libre juego del intelecto», la imaginación, con la carencia absoluta de pensamiento lógico y conceptual:

Además puesto que tales géneros (que son, en su esencia, las fábulas) estaban formados por fantasías robustísimas, propias de hombre de raciocinio debilísimo, en ellas se descubren las verdaderas sentencias poéticas, que deben ser sentimientos revestidos de grandísimas pasiones, y por ello llenas de sublimidad y que despiertan el asombro (Vico 1995; 67).

Lo que despierta el asombro de Vico –que la fantasía parece relacionarse claramente con la debilidad del raciocinio– no tardará en constituirse como el postulado que sienta las bases de la estética moderna. Todas las cuestiones concernientes a esta última son el reducto de la tradición metafísica en que la disciplina filosófica, que pretende dar un sentido racional a la belleza y a las intuiciones sensibles, se ve obligada a confinarse. Por esta razón es que cualquier discurso sobre la importancia de la percepción intuitiva para explicar la realidad ha sido mirado con desconfianza. Al mismo tiempo, se ha pretendido responder a la incertidumbre que las intuiciones sensibles proporcionarían apelando hegelianamente al intelecto lógico-especulativo, que permite ordenar claramente las ideas y los pensamientos, el fundamento cartesiano de toda reflexión científica y racional.

Una primera cuestión, a la hora de abordar los escritos de Merleau-Ponty sobre pintura y metafísica, debería aclarar la simbiótica relación entre la estética tradicional y las categorizaciones absolutas de la metafísica moderna. De acuerdo con estas últimas, por ejemplo, el artista moderno –no pudiendo conciliar sus «confusas percepciones» con el raciocinio– en su apreciación de la belleza, y en búsqueda de la presunta integridad del proceso plástico, se ha desvinculado de la naturaleza, con la consiguiente inevitable disociación entre forma y contenido¹. Contra esta visión Merleau-Ponty escribe:

¹ A tal propósito Mark Rothko escribió: «El arte es entonces una cosa definida, una especie de la naturaleza, y como cualquier especie en el mundo físico actúa de acuerdo a sus propias leyes. [...] De ahí que, para hacer un estudio inteligente del arte como arte, hay que asignar al artista su lugar en este proceso. Esta es la constante, la única constante que proporcionará una explicación inteligible de su función como artista. [...] Las leyes de la pintura en sí mismas nos proporcionan la constante inevitable, el punto de referencia, la medida que hace que las diferencias se interrelacionen unas con otras y sean inteligibles» (Rothko 2004; 63-6).

Le peintre est seul à avoir droit de regard sur toutes choses sans aucun devoir d'appréciation. On dirait que devant lui les mots d'ordre de la connaissance et de l'action perdent leur vertu. [...] Comme s'il y abatí dans l'occupation du peintre une urgence qui passe toute autre urgence (1964; 14-5)².

En este sentido, Merleau-Ponty plantea un desafío al arte moderno que va mucho más allá de la simple búsqueda de una nueva teoría sobre el arte y la percepción. En efecto, la novedad de su pensamiento estriba en que, mientras por un lado considera la percepción sensible como una forma auténtica de conocimiento –a saber, una actividad que proporciona cierto grado de comprensión de la realidad objetiva– por el otro advierte que dicha actividad no tiene por qué configurarse desde el contraste con el momento más propiamente intuitivo de la conciencia. De esta manera, Merleau-Ponty intenta restituir a la experiencia sensible del artista un valor más auténtico, liberándola de las mallas excluyentes de los sistemas filosóficos herederos del racionalismo idealista y del positivismo cientificista. Esta cuestión aclara el primer aspecto de la crítica merleau-pontiana, a saber, el ataque al principio de la objetividad científica intrínseco en todo discurso de matiz racional-idealista y neopositivista:

La science manipule les choses et renonce á les habiter. Elle s'en donne des modèles internes et, opérant sur ces indices ou variables les transformations permises par leur définition, ne se confronte que de loin en loin avec le monde actuel. Elle est, elle a toujours été, cette pensée admirablement active, ingénieuse, désinvolte, ce parti pris de traiter tout être comme «objet en general», c'est-à-dire á la fois comme s'il ne nous était rien et se trouvait cependant prédestiné á nos artifices (Merleau-Ponty 1964; 9)³.

² «El pintor es el único que se otorga el derecho de mirar todas las cosas sin ninguna obligación de evaluarlas. Se diría que frente a él las palabras claves "conocimiento" y "acción" pierden todo su poder [...]. Es como si hubiese en la actividad del pintor una urgencia que supera toda las demás necesidades». Traducción del autor.

³ «La ciencia manipula las cosas y renuncia a habitarlas. Se construyen modelos internos y, operando

Atendiendo al pasaje anterior, la ciencia manipularía la realidad operando a través de modelos generalizadores que reducen la inmediatez y la transparencia de las actividades perceptivas y epistémicas. Pero Merleau-Ponty está muy lejos de pretender recuperar dicha «inmediatez» siguiendo el principio kantiano del desinterés del momento estético-contemplativo⁴. Por el contrario, lo que el filósofo francés hace es reubicar el momento propiamente estético en la dimensión anti-kantiana del compromiso del artista con la realidad. Dicho compromiso se instituye a través del *cuerpo humano*, vínculo que hace posible toda actividad perceptiva y artístico-cognitiva: «Et, en effet, on ne voit pas comment un Esprit pourrait peindre. C'est en pretant son corps au monde que le peintre change le monde en peinture» (Merleau-Ponty 1964; 16)⁵.

Ya en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty había aclarado su postura en relación a la necesidad de concebir la actividad del *ego cogito* más allá de la filosofía de Descartes, que habría creado una falsa contraposición entre el momento propiamente especulativo, el cogito cartesiano, y la experiencia vivida que remite al contacto directo con los objetos del mundo físico (Merleau-Ponty 1975; 379-417). La actividad del *cogito* no se reduce a un monólogo de la mente humana consigo misma; por el contrario, los impulsos y las motivaciones que conducen a Descartes a plantearse la pregunta sobre su propia existencia remiten al mundo exterior. La metafísica moderna, fundamentalmente cartesiana, pretende reducir la experiencia a la actividad de la mente apartándola de toda contingencia necesaria para desentrañar

en estos índices o variables dentro de las transformaciones permitidas por sus definiciones, de vez en cuando se confronta con el mundo efectivo. Ella es, y siempre ha sido, aquel pensamiento admirablemente activo, ingenioso, ocasional, aquella postura tomada previamente con el fin de considerar cada entidad como "objeto en general", es decir, como si no fuese nada para nosotros y aun así se encontrara predeterminado para nuestros artificios». Traducción del autor.

⁴ De acuerdo con este principio Kant asignó a la belleza su propia función expresiva emancipándola de todo vínculo con el beneficio y con la facultad del deseo: «Ahora bien, cuando se trata de si algo es bello, no quiere saberse si la existencia de la cosa importa o solamente puede importar algo a nosotros o algún otro, sino de cómo la juzgamos en la mera contemplación (intuición o reflexión) [...]. Se quiere saber tan solo si esa mera representación del objeto va acompañada en mí de satisfacción, por muy indiferente que me sea lo que toca a la existencia del objeto de esa representación» (Kant 2001; 133).

⁵ «Y, en efecto, no se sabe cómo un Espíritu podría pintar. Es prestándole su cuerpo al mundo que el pintor transforma el mundo en pintura». Traducción del autor.

el sentido de la realidad: «Cuando digo que las cosas son trascendentes, significa que no las poseo, que no las rodeo, son trascendentes en la medida en que ignoro lo que son y en que afirmo ciegamente su existencia desnuda» (Merleau-Ponty 1975; 379).

El siguiente paso es ahora el de aplicar este concepto a la reflexión estética. Puesto que, siguiendo a Merleau-Ponty, la mente no contempla el mundo de forma neutral en un sentido cartesiano, el concepto kantiano del desinterés, en la medida que supone un observador ajeno al mundo contemplado, no aclararía entonces el problema artístico. En efecto, la reducción kantiana al vínculo entre lo bello y la «representación sin concepto»⁶ ha contribuido a legitimar el aislamiento del sujeto contemplativo, relegando la misma experiencia de la visión a una dimensión imaginativa, finalmente ilusoria. No obstante, afirma Merleau-Ponty, el ojo no se limita a registrar datos exteriores, sino que introduce al espectador dentro del mundo que contempla. Dicha inclusión es remarcada por el francés utilizando la metáfora del cuerpo humano como referencia inmediata: «[...] il faut retrouver le corps opérant et actuel, celui qui n'est pas un morceau d'espace, un faisceau de fonctions, qui est un entrelacs de vision et de mouvement» (Merleau-Ponty 1964; 16)⁷.

El movimiento, según Merleau-Ponty, es el elemento nuevo que, a medida que se entrelaza con la visión, introduce al cuerpo como referente y modifica el proceso de contemplación estética desde un punto de vista dinámico. Sin embargo, el punto de vista predeterminado desde el cual es posible percibir el mundo no puede fijarse fuera del mismo mundo que se vislumbra. De esta manera, el espectador vive literalmente proyectado dentro de la misma realidad espacio-temporal que contempla, al tiempo que la percibe. El «sujeto puro», la idea según la cual la contemplación estética arrancarían el objeto contemplado de la corriente del mundo manteniéndolo aislado ante un hipoté-

⁶ «Lo bello es lo que, sin concepto, es representado como objeto de una satisfacción "universal"» (Kant 2001; 141).

⁷ «[...] hay que reencontrar el cuerpo operante y eficaz que no es una porción de espacio, un conjunto de funciones, que es un entrelazamiento de la visión con el movimiento». Traducción del autor.

tico espectador⁸, es inconciliable con la teoría de Merleau-Ponty, que pretende restituir a la obra de arte la dimensión espacio-temporal a que pertenece.

Atendiendo a lo anterior, el primer objetivo de Merleau-Ponty es reconfigurar el espacio de la experiencia artística mucho más allá de los límites fijados por la estética moderna. La teoría fenomenológica es entonces un vehículo para trasladar el arte hacia la dimensión del compromiso con la realidad, compromiso que el observador ha de instaurar con el mundo para poder percibir los objetos. Dicho compromiso no se ajusta a la experiencia kantiana que remite a la distancia óptica, cartesiana, entre un sujeto perceptor y un objeto percibido: este compromiso determina que toda experiencia estético-perceptiva sólo se puede instaurar dentro de un marco de relaciones puntuales y dinámicas que se establecen a partir de los cuerpos en movimiento que las generan:

Mon mouvement est la suite naturelle et la maturation d'une vision. L'énigme tient en ceci que mon corps est à la fois voyant et visible. [...] C'est un soi, non par transparence, comme la pensée [...] mais un soi par confusion, narcissisme, inhérence de celui qui voit à ce qu'il voit, de celui que touche à ce qu'il touche [...] les choses sont une annexe ou un prolongement de lui-même [...] et le monde est fait de l'étoffe même du corps (Merleau-Ponty 1964; 18-19)⁹.

El vínculo entre *le monde et le corps*, el mundo y el cuerpo, se refleja tanto en la manera de percibir el mundo, por parte del espectador, como

⁸ A tal propósito Schopenhauer escribió: «En la contemplación conocemos no la cosa particular, sino una idea [...] Y la idea no sólo está emancipada del tiempo, sino también del espacio, pues no es la forma espacial y fugitiva, sino su expresión, su significado puro, su esencia más interna lo que me manifiesta y me habla; y esto es propiamente la idea, algo que puede permanecer idéntico a pesar de la gran diferencia de relaciones espaciales que presenta la forma». (Schopenhauer 2010; 250-251).

⁹ «Mi movimiento es el proseguimiento natural y la maduración de una visión. [...] El enigma está en el hecho de que mi cuerpo es al mismo tiempo vidente y visible. [...] Se reconoce a sí mismo no por transparencia como el pensamiento [...] más bien por confusión, narcisismo, inherencia de él que ve lo que ve, de él que toca lo que toca [...] las cosas son su anexo o prolongación [del cuerpo] [...] y el mundo está hecho de la misma materia del cuerpo». Traducción del autor.

en la forma de representarlo, por parte del artista. En efecto, Merleau-Ponty se sitúa en una dimensión muy compleja dentro de la tradición fenomenológica husserliana en la medida en que concibe la existencia corporal como un momento ineludible con el que el filósofo se enfrenta a la hora de establecer las razones de su existencia, su vínculo con el mundo. El acto de la percepción, según Merleau-Ponty, no remite a la existencia como mera posibilidad sino como inmanencia, necesidad. La realidad sensible y corporal es el único instrumento que tenemos para el despliegue de las facultades racionales, sin embargo, la conciencia, desde el punto de vista cartesiano, se configura simplemente desde el desarrollo complejo de la *perceptio*, aunque incluyendo las actividades intuitivas relacionadas con la esfera sensible (error común, como se dijo más arriba, a Baumgarten y a las estéticas de corte idealista). No obstante, Merleau-Ponty considera que el discernimiento de la realidad expresa mucho más que un simple pasaje desde la acción intuitiva al conocimiento analítico y racional. En efecto, el conocer es parte de la actividad sensible que se establece desde el movimiento del cuerpo que crea múltiples relaciones dinámicas entre individuos y objetos dentro de un espacio compartido. Dichas relaciones entre sujetos y objetos son expresadas por Merleau-Ponty a través del concepto de «habitar» (Merleau-Ponty 1964; 9). Habitar el mundo es, al fin y al cabo, una manera –probablemente la única– para conocerlo plasmando, al mismo tiempo, la conciencia.

El *ego cogitans* cartesiano, queda entonces relegado dentro de su efectiva existencia corpórea. El arte se instala en este espacio de coexistencia plasmando distintos tipos y niveles de relaciones compartidas que toman como referencia principal la experiencia sensible, es decir, el cuerpo. Sin embargo, podría sorprender el interés especial que –dentro del mundo de las artes– Merleau-Ponty concede a la pintura, mucho más «inmaterial», por ejemplo, que la arquitectura y la escultura¹⁰. En realidad, se trata de una equivocación que aún nos

¹⁰ A tal propósito, es importante recordar la categorización que hace Hegel dentro del mundo de las artes, asignando a la pintura el lugar intermedio entre la arquitectura y la escultura (aún demasiado vinculadas con la materia física) y la música y la poesía, las más «espirituales» de las artes (Hegel 2006; 369- 545).

vincula a modelos interpretativos que remiten a la tradición de la metafísica dualista. Para eliminar esta duda, Merleau-Ponty elige a un pintor «moderno», Paul Cézanne, señalando cómo en su pintura se expresaría una síntesis ejemplar del fenómeno perceptivo que es, al mismo tiempo, una crítica eficaz a la concepción moderna del espacio cartesiano.

A tal propósito, Merleau-Ponty dedicó algunos de sus principales escritos a la pintura de Cézanne, entre los que destacamos: *La duda de Cézanne* (Merleau-Ponty 2000; 33-56), donde toma por primera vez al pintor francés como referencia; *L'oeil et l'esprit*, (Merleau-Ponty 1964), donde desarrolla conceptualmente el análisis de la pintura de Cézanne; y *El lenguaje indirecto y las voces del silencio* (Merleau-Ponty 1973; 47-116) en que retoma, poco antes de su muerte, el tema de la pintura de Cézanne. En todos ellos, Merleau-Ponty destaca distintos aspectos significativos en el trabajo de Paul Cézanne.

Resulta de interés el planteamiento del filósofo sobre la renuncia a la mimesis que llevaría a cabo Cézanne, sin por ello verse obligado a sacrificar la construcción representativa de los «objetos sólidos», operación común a muchos otros artistas impresionistas de la misma época, que lograron esfumar y diluir los objetos representados en los cuadros hasta hacerlos «desaparecer». Por el contrario, Cézanne – según Merleau-Ponty– crearía objetos más «sólidos» convirtiendo el lienzo y el color en una misma sustancia óptica (ver Doran 1980).

De esta manera, la renuncia a la mimesis no es una renuncia a la realidad concreta, a saber, a los objetos sólidos que habitualmente el ojo percibe, sino una crítica a la llamada «objetividad de la visión» que tiene sus raíces en el arte clásico y encuentra su máximo desarrollo durante el Renacimiento italiano con la invención de la perspectiva¹¹. Oponiéndose a la idea de mimesis, según la cual una representación pictórica reproduce objetos visibles del mundo exterior, la pintura de Cézanne realiza la paradoja de intentar representar lo visible antes de

¹¹ A tal propósito, Georg Simmel define el espíritu renacentista como una forma de «convencionalismo» que remite, en última instancia la persistencia de una determinada manera de percibir la realidad que se acepta como una forma de convención social (Simmel 1988; 164).

que esto se haya establecido claramente como un objeto frente a nuestros ojos. De esta manera, el pintor expresa una importante relación entre el objeto representado y la actividad en que se configura el mismo fenómeno perceptivo. Esto aclara la idea expresada por Paul Klee que concibe la tarea del pintor como la de intentar hacer visible lo invisible, en lugar de representar lo simplemente visible (ver Klee 2007).

Naturalmente, la analogía con lo «invisible» no puede ser tomada en cuenta como la trivial reproducción de objetos que normalmente no se ven porque yacen ocultos o escondidos. Más bien se trata de un proceso en que el pintor reproduce la experiencia perceptiva que experimenta a la hora de pintar un cuadro, a saber, ciertas condiciones básicas que hacen posible la misma actividad de pintar. En el caso de la pintura de Cézanne, dichas condiciones remiten a una suerte de des-objetivación de la forma que las ciencias físico-matemáticas asignan previamente a todos los objetos visibles. En contra de esto, el pintor se enfrenta a la realidad exterior creando nuevos tipos de objetos visibles cuya existencia se configura más allá del prejuicio excluyente de la ciencia objetivista:

Précoce ou tardive, spontanée ou formée au muse, sa vision en tout cas n'apprend qu'en voyant, n'apprend que d'elle-meme. [...] Instrument qui se meut lui-meme, moyen qui s'invente ses fins, l'oeil est ce qui a été ému par un certain impact du monde et le restitue au visible par les traces de la main. [...] La vision du peintre est une naissance continuée (Merleau-Ponty 1964; 25-6, 32)¹².

Desde este punto de vista, la pintura no es entonces un mero artificio, una proyección mimética de los objetos que reproduce. Muy lejos de mostrarnos objetos ausentes, la pintura reproduce el espacio de dicha ausencia; esto explicaría por qué, por ejemplo, percibimos la ilusión

¹² «Precoz o tardía, espontánea o cultivada en los museos, la visión del pintor aprende solamente viendo, sólo aprende de sí misma. [...] Instrumento que se mueve por sí mismo, medio que se crea sus propios fines, el ojo es lo que ha sido tocado de cierto impacto con el mundo, y lo restituye a lo visible a través de signos trazados por la mano. [...] La visión del pintor es un nacimiento prolongado». Traducción del autor.

de la tridimensionalidad cuando miramos un cuadro, es decir, un objeto bidimensional (Merleau-Ponty 1964; 44). En este sentido Merleau-Ponty aclara que: «C'est donc ensemble [dans la peinture] qu'il faut chercher l'espace et le contenu» (1964; 66)¹³. Si no podemos, entonces, separar el «contenido» de un cuadro del espacio en que dicho contenido se representa, el ojo del pintor queda vinculado al espacio de la representación. En dicho espacio el ojo envuelve y transforma el objeto en relación a su propia actividad perceptiva: «L'espace n'est plus celui dont parle la Dioptrique, réseau de relations entre objets [...] Je ne le vois pas selon son enveloppe extérieure, je le vis du dedans, j'y suis englobé. Après tout, le monde est autour de moi, non devant moi» (Merleau-Ponty 1964; 58-9)¹⁴.

De esta forma, el pintor crea un tipo de orden representativo que se establece desde la relación entre el ojo y las cosas circundantes, sin embargo, este es un orden distinto del que establecen la ciencia y la filosofía. Asimismo, la pintura desarrolla un nuevo tipo de intervención sobre la realidad percibida, permitiendo al ojo modificar el conjunto de relaciones que se establecen al interior del espacio del cuadro. En dicho espacio, el cuerpo del espectador es puesto al centro de la composición. La centralidad del cuerpo es expresada desde el punto de vista del objeto observado (en este caso el cuadro) que deja de ser percibido como una simple superficie plana y bidimensional, convirtiéndose en un objeto que engloba todos los aspectos, o puntos de vistas, incluyendo también la profundidad, la textura y el olor¹⁵.

Considerando lo anterior, la famosa metáfora de Ernst Gombrich se llena de sentido al reflexionar sobre la tarea del pintor, que no sería la de pintar lo que ve, sino la de ver lo que pinta. La percepción, desde este punto de vista, se asemeja mucho a una reconfiguración, a una re-

¹³ «Por lo tanto, [en la pintura] es esencial buscar el espacio y el contenido». Traducción del autor.

¹⁴ «El espacio no es más el de la Dioptrique, una red de relaciones entre objetos [...] Yo no lo veo según su involucro exterior, sino lo experimento desde el interior, estoy envuelto en él. A pesar de todo, el mundo está alrededor de mí, no en frente de mí». Traducción del autor.

¹⁵ Esta cuestión está en la base de la crítica que Merleau-Ponty hace a la Dioptrique de Descartes (Merleau-Ponty, 1964; 36-60).

construcción *gestáltica* y constante de la realidad que, naturalmente, no concluye con la producción de un cuadro:

Si nulle peinture n'achève la peinture, si meme nulle oeuvre ne s'achève absolument, chaque création change, altère, éclaire, approfondit, confirme, exalte, recrée ou crée d'avance toutes les autres. Si les créations ne sont pas un acquis, ce n'est pas seulement que, comme toutes choses, elles passent, c'est aussi qu'elles ont presque toute leur vie devant elles (Merleau-Ponty 1964; 92-3)¹⁶.

De esta manera, se podría decir que el cuadro no representa el objeto que se oculta ante nuestros ojos, sino el espacio donde lo representado toma forma y cobra sentido. Con respecto a esto último, hay que añadir que no se trata de algo que el artista determina independientemente de sus relaciones con el mundo circundante:

[...] El genio de Cézanne consigue que las deformaciones de la perspectiva, por la disposición de conjunto del cuadro, dejen de ser visibles por sí mismas ante una mirada global, y contribuyan solamente, como ocurre en la visión natural, a dar la impresión de un orden naciente, de un objeto que está apareciendo, que se está aglomerando ante nuestros ojos (Merleau-Ponty 2000; 40-1).

Esta idea contrasta radicalmente con la concepción representativa según la cual el pintor «abre una ventana» en el mundo, a saber, un punto de vista relativo, aunque absoluto, desde el cual se refleja con exactitud todo lo que el ojo percibe. Basándose en este principio, Antonio Manetti, en pleno Renacimiento italiano, pudo afirmar que la pintura, desde el punto de vista de la perspectiva, implica que «el pintor de tal perspectiva supone que ha de verse desde un solo punto,

¹⁶ «Si ninguna pintura particular representa la pintura, si ninguna obra de arte es totalmente acabada, esto es porque toda creación cambia, altera, aclara, profundiza, confirma, exalta, recrea o crea anticipándolas todas las demás. Si las creaciones no son un dado adquirido, no es sólo porque pasan, como todas las cosas, sino porque tiene prácticamente toda la vida delante de ellas». Traducción del autor.

fijado en referencia a lo alto y a lo ancho de la pintura, y a la distancia adecuada. Visto desde otro punto el efecto de la perspectiva se distorsiona» (Valverde 1987; 80). Considerando la idea mimética que avala implícitamente esta concepción, el pintor se dedica a reproducir una copia fidedigna de lo que su ojo percibe. Sin embargo, un objeto visto en perspectiva es el resultado de la mirada del artista que lo captura arbitrariamente desde un punto fijado en el espacio. La perspectiva disimula la pretensión de aspirar a convertir dicha relatividad del ojo del pintor en «naturalidad» de la visión. Alberti aclara este punto: «El edificio es un cierto cuerpo hecho, como todos los demás cuerpos, de diseño y de materia: el uno se produce por el ingenio, la otra por la naturaleza, por donde se procede con aplicación de mente y de pensamiento, y la otra con arreglo y selección» (Valverde 1987; 81).

Lo más paradójico de esta concepción de Alberti es que la invención de la perspectiva termina identificándose con la «naturaleza de la visión», es decir, con el mundo que puede ser percibido de manera objetiva. La representación del mundo que hace el científico se extiende a la del cuadro que hace pintor. Andre Malroux intentó alejarse de esta idea asignando a la pintura moderna un importante papel de transgresión y ruptura con la concepción mimética sugiriendo que el artista moderno abandona la pretensión de expresar una visión real y objetiva de la realidad centrándose en el punto de vista íntimo, particular y subjetivo (ver Larrison 2010). Se trataría de una actitud que caracteriza el artista moderno, que abandona los límites impuestos al arte por las ciencias empíricas y por la lógica especulativa. En palabras de Friedrich: «La tarea del paisajista no es la fiel representación del aire, el agua, los peñascos y los árboles, sino que es su alma, su sentimiento, lo que ha de reflejarse» (Arnaldo 1994; 53).

Sin embargo, esta postura es en sí misma consecuencia de la dialéctica objetivo-subjetivo de la metafísica cartesiana. En efecto, no existe una forma «absoluta», es decir, objetiva que se pueda asignar a la realidad representada. Esta imposibilidad de representar universalmente la realidad en un cuadro es intrínseca al mismo problema de la percepción, donde la visión del artista se convierte en un ojo fluctuan-

te que construye la realidad a medida que la percibe. Sin embargo, mientras –por un lado– el arte clásico se ha centrado en el «convencionalismo representativo» (Simmel 1988; 164) es decir, ha aceptado la interpretación predeterminada de la realidad considerándola como verdadera, el arte moderno, siguiendo el modelo kantiano, ha privilegiado la experiencia directa y subjetiva del vidente.

Los pintores clásicos se han dedicado a representar miméticamente formas cuya interpretación había sido previamente establecida, mientras los modernos se han centrado en el proceso interpretativo de la realidad aproximándose a la visión dinámica y múltiple, desde el punto de vista de la perspectiva. En este sentido, la pintura moderna planteó un importante desafío para la teoría de la percepción eliminando todo tipo de llamamiento a un ojo inocente, es decir, a un punto de vista convencional y exclusivo que ha de condicionar previamente la actividad perceptiva, la mirada del artista. El mismo Descartes, en su *Dioptrique*, consideraba la pintura como un artificio que presenta proyecciones similares a las cosas que vemos ante nuestros ojos, produciendo objetos en el espacio a pesar de que estos no existen realmente ante nosotros. No obstante, Descartes privilegió la dimensión del dibujo (donde los colores son más bien adornos) reduciendo la visión a la percepción óptica meramente bidimensional que, en palabras de Ilya Prigogine, termina excluyendo al observador del mundo exterior observado:

[...] una descripción es tanto más objetiva cuanto más elimina al observador, cuanto más se realiza desde un punto de vista exterior al mundo –es decir, de hecho, desde un punto de vista divino al cual el alma humana, creada a la imagen de Dios, tenía acceso desde los primeros tiempos (Prigogine 1983; 55-6).

Esta concepción cartesiana dibuja aquel espacio absoluto que está en la base ontológica de la pintura clásica y renacentista. La pintura moderna, oponiéndose a esta concepción, configura una nueva relación entre el objeto percibido, el espacio y el Ser ontológico. Cézanne encarna el artista que se enfrenta a esta nueva relación con el espacio, en

la medida en que sustituye el sujeto-contemplativo kantiano con un nuevo sujeto «encarnado». La novedad estriba en que el nuevo sujeto ya no se constituye como un punto en el espacio que encierra toda la visión, sino como el grado cero de toda relación espacial. Por esto afirma Merleau-Ponty que el mundo está alrededor del sujeto y no frente a él, es decir, que el espacio se despliega y lo envuelve. Dicho espacio ya no es concebible como referencia externa a un sujeto, sino inherente al sujeto mismo.

Este discurso conduce a Merleau-Ponty al nuevo concepto de *profundidad*. Nace aquí una aparente paradoja, puesto que la experiencia de la profundidad exige tanto la necesidad de penetrar en el espacio como la de mantener la distancia óptica de las cosas observadas. Merleau-Ponty intenta resolver la paradoja relacionando la profundidad con la *invisibilidad*, esta suerte de esencia constitutiva que está en la base de nuestras relaciones con las cosas mismas: «El pintor, como el poeta, expresa su encuentro con el mundo que, de no ser expresado, quedaría para siempre encerrado en lo profundo de su conciencia» (Merleau-Ponty 2000; 246).

La concepción merleau-pontiana es especialmente significativa a la hora de enfrentarse con los límites fijados por la estética convencional, sobre todo al momento de intentar expresar una teoría general satisfactoria sobre la sensibilidad. Dichos límites están intrínsecamente dados por la imposibilidad de concebir las actividades de percibir y pensar como partes distintas de un proceso global vinculado con el sentir, lo cual implica el reconocimiento de que toda percepción es simultáneamente el resultado de estímulos físico-corporales y de complejas mediaciones conceptuales. A tal propósito afirma Mario Perniola:

[...] el sentir del siglo XX no remite ni a Kant ni a Hegel. En cambio [la estética] puede definirse empleando el adjetivo de [estética] fisiológica. [...] A través del estudio sobre el sentir los nuevos filósofos han dejado de lado la tradición post-kantiana y post-hegeliana [...] y su pensamiento podría definirse como una «neo-estética»,

si dicha expresión no fuese ella misma fuente de equivocaciones y malentendidos (Perniola 1997; 8, 154).

En esta dirección, probablemente el último trabajo de Merleau-Ponty se acerque a la nueva concepción de la *neo-estética*, o *estética del sentir*, prefigurada por Perniola, tomando en cuenta tanto los límites de la estética tradicional como los nuevos problemas de naturaleza especulativa y filosófica que derivan de la ampliación y el desarrollo de la teoría de la percepción inaugurada por Husserl.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnaldo, J. (1994). *Fragments para una teoría romántica del arte*. Madrid: Tecnos.
- Baudelaire, C. (1997). *Salones y otros escritos sobre arte*. Madrid: Antonio Machado Libros (Visor).
- Baumgarten, A. G. (1964). *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*, J. A. Miguez (trad.). Buenos Aires: Aguliar.
- Descartes, R. (2009). *La búsqueda de la verdad mediante la luz natural*. Oviedo: KRK Ediciones.
- Doran, M. (1980). *Sobre Cézanne. Conversaciones y testimonios*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Escribano, J. (2004). *Sujeto encarnado y expresión creadora: aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. Cabrils: Prohom.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Filosofía del arte o Estética: Apuntes de Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, D. Hernández (trad.). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Kant, I. (1989). *Crítica del juicio*, M. García Morente (trad.). Madrid: Espasa Calpe.
- Klee, P. (2007). *Teoría del arte moderno*, P. Ires (trad.). Buenos Aires: Ed. Cactus.
- Larison, M. (2010). Merleau-Ponty: filosofía y pintura. *Viso. Cader-nos de estética aplicada* 8. [http://www.revistaviso.com.br/pdf/Viso_8_MarianaLarison.pdf].

- Da Vinci, L. (1986). *Tratado de pintura*, A. González (ed.). Torrejón de Ardoz: Akal.
- Merleau-Ponty, M. (2009). *Elogio y posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*. Almería: Editorial Universidad de Almería.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *El mundo de la percepción: siete conferencias*, V. Goldstein (trad.). México: Fondo de cultura económica.
- Merleau-Ponty, M. (2004). *Basic writings*, T. Baldwin (ed.). Londres: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Le visible et l'invisible; suivi de notes de travail*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1977). *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*, J. Cabanes (trad.). Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, M. (1964a). *L'oeil et l'esprit*. Paris: Éditions Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964b). *Signos*, C. Martínez y G. Oliver (trads.). Barcelona: Seix Barral.
- Mondrian, P. (1973). *Realidad natural y realidad abstracta*, R. Santos (trad.). Barcelona: Barral.
- Perniola, M. (1997). *L'estética del Novecento*. Bolonia: Il Mulino.
- Prigogine, I., Stengers I. (1983). *La nueva alianza: Metamorfosis de la ciencia*, J. J. Sáenz (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Reale, G., Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico* (tomo tercero), Andrés Iglesias (trad.). Barcelona: Editorial Herder.
- Rothko M., (2004). *La realidad del artista. Filosofías del arte*, M. Abdala (trad.). Madrid: Editorial Síntesis.
- Schopenhauer, A. (2010). *El mundo como voluntad y representación* (volumen I). De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente. En *Obras Schopenhauer I*. Madrid: Gredos.
- Simmel, G. (1988). *Sobre la aventura: ensayos filosóficos*, G. Moñoz y S. Mas (trads.). Barcelona: Ediciones Península.
- Valverde, J. M^a. (1987). *Breve historia y antología de la estética*. Barcelona: Ariel.
- Vico, G. (1995). *Ciencia nueva*, R. de la Villa (trad.). Madrid: Tecnos.

RESUMEN

En *L'oeil et l'esprit* Merleau-Ponty aplica su interpretación fenomenológica a la pintura de Paul Cézanne. Partimos de la premisa de que su explicación tiene un significado profundamente metafísico, es decir, no puede ser objeto de una simple demostración. El problema de la representación es propuesto desde el punto de vista de la interdependencia de relaciones entre sujeto y objeto, representante y representado. De acuerdo al análisis de Merleau-Ponty el objeto que se representa en el cuadro no es simplemente la imagen de lo representado, puesto que toda representación incluye también su dimensión «auto-figurativa». A la definición del cuerpo que hace Merleau-Ponty no puede aplicarse el concepto cartesiano de *res extensa*, se trata de una idea que trastoca todas las anteriores concepciones sobre el acto de mirar, puesto que el cuerpo-sujeto se transforma perpetuamente en relación con la actividad perceptiva que es al mismo tiempo auto-generadora del mundo y fuente de discernimiento del mismo.

Palabras clave: representación artística, dimensión auto-figurativa, ver, Merleau-Ponty, Cézanne.

ABSTRACT

In *L'oeil et l'esprit* Merleau-Ponty applies his phenomenological interpretation to the painting of Paul Cézanne. We assume that his account has a deeply metaphysical meaning, that is, it can not be object of a simple demonstration. The problem of representation is proposed from the point of view of the interdependence of relations between subject and object, what represents and what is represented. According to Merleau-Ponty's analysis the object depicted in the picture is not simply the image of what is represented, since any representation also includes a «self-figurative» dimension. The Cartesian concept of *res extensa* doesn't apply to Merleau-Ponty's definition of the body; it is an idea that overturns all previous conceptions of the act of looking,

since the body-subject becomes perpetually in relation to the perceptual activity that is both, self-generating world and a source of the world discerning.

Key words: artistic representation, self-figurative dimension, looking, Merleau-Ponty, Cézanne.

La consciencia histórica e intrahistórica en Miguel de Unamuno

Emanuel José Maroco dos Santos

Becario de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Lisboa

Universidad de Salamanca, Facultad de Filosofía

maroco.dos.santos@gmail.com

Contextualización teórica del problema

En Unamuno, la primera acepción de la idea de consciencia como gran tema de interés filosófico está referida a la colectividad. Es la consciencia colectiva o, si se quiere, el espíritu del pueblo, el *Volksgeist* para utilizar la terminología hegeliana, la que constituye el centro de las preocupaciones filosóficas del autor durante la primera etapa de su formación intelectual (1884-1897). Lo atestiguan los ensayos que componen su *En torno al casticismo*, publicados por primera vez entre el invierno y la primavera de 1895, así como su novela *Paz en la guerra*, de 1898. Pese al hecho de que, durante dicha etapa, lo característico del pensamiento unamuniano consiste en identificar el concepto de consciencia colectiva con la categoría de intrahistoria, en detrimento del concepto de historia que es manifiestamente infravalorado¹, lo cierto es que en

¹ «Las olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol. Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia toda del “presente momento histórico”, no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros, y una vez cristalizada así, una capa dura, no mayor con respecto a la vida intrahistórica, que esta pobre corteza en que vivimos con relación al inmenso foco ardiente que lleva dentro. Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas

su pensamiento posterior (concretamente a partir de 1914 y con mayor incidencia a partir de 1924), como consecuencia de su destitución como rector y de su exilio voluntario –esto es, durante la tercera etapa de su formación intelectual (1914-1930)–, el concepto de historia gana inversamente preponderancia con respecto al de intrahistoria², lo que puede observarse en sus obras *La agonía del cristianismo*, de 1924, y *Cómo se hace una novela*, de 1927. La síntesis de este movimiento antitético, del cual es expresión su cuarto período de formación intelectual (1931-1936), surge con el regreso de Unamuno a España, en el año 1930³. Asimismo, asumiendo que en el trasfondo del pensamiento unamuniano el concepto de consciencia colectiva debe ser identificado con las nociones de historia e intrahistoria, podríamos afirmar que la intrahistoria representa el espíritu del pueblo que vive de forma inconsciente en la consciencia de una determinada comunidad y que a *contrario sensu* la historia consiste en esa misma idiosincrasia o espíritu del pueblo, pero ahora bajo una forma no viviente, cristalizada en libros y registros.

El paso de la consciencia colectiva a la consciencia individual se da en el año de 1897. A partir de entonces, y debido a su crisis espiritual, la preocupación unamuniana dejará de centrarse en los problemas de la consciencia colectiva, es decir, de España, para centrarse

las horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que como la de las madréporas suboceánicas echa las bases sobre que se alzan los islotes de la historia. Sobre el silencio augusto, decía, se apoya y vive el sonido; sobre la inmensa humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la historia. Esa vida intra-histórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentida que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras» (Unamuno 1966; I, 793).

² «¿Cuál fué el Sócrates histórico, el de Jenofonte, el de Platón, el de Aristófanes? El Sócrates histórico, el inmortal, no fué el hombre de carne y hueso y sangre que vivió en tal época en Atenas, sino que fué el que vivió en cada uno de los que le oyeron, y de todos estos se formó el que dejó su alma a la humanidad. Y él, Sócrates, vive en ésta» (Unamuno 1969; VII, 318-319).

³ «“Descubrimos a España digo –os decía–, porque si es cierto, como por muchos se nos asegura, que su mayor riqueza material en su subsuelo se esconde esquivando mientras araña el labriego con el tradicional arado la ligera capa que la recubre y vela, en su subsuelo espiritual también, en los no escudriñados soterramientos de su cotidiana vida colectiva yace tal vez el veneno de su renovación futura mientras seguimos arañando con nuestra crítica y apologética en las humosas glorias de su capa histórica, tenéis que descubrir a nuestro pueblo tal como por debajo de la historia vive, trabaja, espera, ora, sufre y goza”. Sólo tengo que rectificar ahora el mal sentido que entonces daba, erradamente, a lo histórico. Lo que en uno de mis ensayos de *En torno al casticismo* llamé la intrahistoria, es la historia misma, su entraña» (Unamuno 1971; IX 448).

en los problemas de la consciencia individual, sobre todo en lo que respecta a los temas existenciales de la mortalidad y finalidad de las almas individuales. Con el mencionado paso, los conceptos de historia e intrahistoria antes vinculados a la consciencia colectiva darán origen a las nociones de subjetividad carnal y subjetividad histórica, de tal forma que la consciencia individual gana una doble acepción en su referencia al hombre viviente e histórico.

Consciencia: subjetividad carnal o intrahistórica

Si se tiene en consideración el ensayo *Civilización y cultura*, 1892, pronto se hará patente que, para Unamuno, la consciencia viviente tiene su origen en la dialéctica que mantienen entre sí los conceptos de mundo interior y mundo exterior. Pero al sostenerlo no queremos afirmar, como parece sugerir F. Meyer, que la consciencia sea, en su sentido primero y radical, la mencionada dialéctica o, en sus palabras, «la envoltura de este drama»⁴. Nos alejamos de dicha interpretación porque Unamuno, en el mencionado texto, hace una distinción clara entre el juego interioridad-exterioridad y el núcleo en que se desarrolla dicho juego. De este modo, siguiendo al propio autor, la consciencia es, en un primer momento, el local donde se desarrolla tal lucha, su núcleo y, después, la propia lucha en tanto cuanto se constituye como fuente alimentaria del referido núcleo. En este aspecto, no podemos pasar por alto el hecho de que la aceptación unamuniana de la tesis de la subjetividad del ser, que expresa el *esse est percipi* berkeleyano, supone la negación del noúmeno kantiano, de tal forma que la exterioridad y la interioridad están siempre referidas al sujeto del conocimiento y, por tanto, a la consciencia. Ahora bien, si el mundo exterior, al igual que el mundo interior, es propiedad del sujeto cognoscente, los procesos complementarios de naturalización y espiritualización tienden a

⁴ «La conciencia de sí no es, pues, uno de los actores de un drama que enfrenta al yo y al mundo, sino que, en cierto modo, es la envoltura de este drama: la conciencia de sí es el lugar mismo del drama o, mejor aún, es el drama mismo; es esencialmente, por tanto, un puro conflicto, un ser que consiste en un proceso de lucha, un ser agónico» (Meyer 1962: 67-68).

aumentar el núcleo de significaciones de la consciencia intra-histórica: por el primero, el mundo circundante de la vida naturaliza la consciencia individual, aportando *ad intra* un conjunto de significaciones exteriores; mientras que por el segundo, la consciencia individual espiritualiza el mundo circundante de la vida, aumentando *ad extra* el abanico de referencias del sujeto cognoscente. Es precisamente por este proceso complementario e ininterrumpido que la consciencia individual se constituye y enriquece.

Del ambiente exterior se forma el interior por una especie de condensación orgánica, del mundo de los fenómenos externos el de la conciencia, que reacciona sobre aquél y en él se expansiona. Hay un continuo flujo y reflujo difusivo entre mi conciencia y la naturaleza que me rodea, que es mía también, mi naturaleza; a medida que se naturaliza mi espíritu saturándose de realidad externa espiritualizo la naturaleza saturándola de idealidad interna. Yo y el mundo nos hacemos mutuamente. Y de este juego de acciones y reacciones mutuas brota en mí la conciencia de mi yo, mi yo antes de llegar a ser seca y limpiamente yo, yo puro. Es la conciencia de mí mismo el núcleo del recíproco juego entre mi mundo exterior y mi mundo interior. Del posesivo sale el personal (Unamuno 1966; I, 992).

En Unamuno, como hemos señalado, la consciencia viviente es un núcleo que se constituye y acrecienta asintóticamente en el tiempo a partir de la dialéctica interior-exterior. Aquí, la apertura al mundo circundante de la vida está repleta de significaciones, ya que, por ella, el hombre unamuniano percibe el *terminus* de su existencia a través de la anticipación de su propia muerte. Este hecho es importante, dado que la incorporación de la teoría spinoziana del *conatus* (ver *Ética*, Parte III, Caps. 6-9) como nervio fundamental de la antropología del autor tendrá consecuencias decisivas en la concepción de la consciencia como dolor. En este aspecto, aceptamos como buena la tesis de Blanco Aguinaga, que a finales de la década de los 50 afirmó que la consciencia en Unamuno no es algo meramente presentacional y abstracto sino

algo concreto y carnal, producto del dolor⁵. Interpretación que es tanto más significativa cuanto el autor se rebela contra el *cogito* cartesiano y el yo-puro fichteano, considerados por él expresiones máximas del racionalismo moderno, que se edifica y configura a priori a partir del olvido del enraizamiento humano de las coordenadas del tiempo y del espacio. En esta concepción de consciencia como dolor, no podemos dejar de referirnos a tres influencias decisivas en la formación intelectual unamuniana. Nos referimos concretamente (con base en los estudios de Relegado García) al subjetivismo de Kierkegaard y al voluntarismo de Nietzsche y Schopenhauer, que se presentan como factores desencadenantes del alejamiento unamuniano del positivismo finisecular, que había alimentado su producción intelectual hasta el año de 1897⁶. De Kierkegaard, Unamuno heredó los temas de la subjetividad y de la salvación de la consciencias individuales; de Nietzsche, la voluntad de ser; y de Schopenhauer la identificación de la consciencia como voluntad y sufrimiento. Con base en dichas influencias la consciencia viviente unamuniana se ha constituido a partir de la afirmación de un subjetivismo individual, de rasgos voluntaristas expresados en el deseo de ser que, al estar polarizado por la preocupación de ultratumba, se ha plasmado en términos de dolor y sufrimiento.

El problema de la sustancialidad del alma personal constituyó uno de los centros de la reflexión unamuniana, como lo demuestra el capítulo V de su *Del sentimiento trágico de la vida*, de 1913, titulado significativamente «Disolución racional». En este aspecto particular, en el que está en cuestión saber si para el rector salmantino la consciencia viviente es o no una sustancia, el título nos parece decisivo a la hora

⁵ «La conciencia no es para Unamuno, como para los filósofos anteriores, algo puramente presentacional y abstracto, sino el producto del dolor, la realidad sentimental más directa, descubierta en la vida personal misma: ser hombre es, no sólo saber el mundo por la conciencia pensante, no sólo saberse como sujeto [...], sino sentir esas realidades y sentirse uno a sí mismo dolorosamente, como centro indivisible en que lucha la realidad dual sujeto-objeto en toda su temporalidad encaminada hacia la muerte. Ser hombre es, pues, tener conciencia dolorosa de la temporalidad» (Blanco Aguinaga 1959; 20-21).

⁶ «La reacción de Unamuno contra el positivismo y el racionalismo en los años que siguen a la crisis del 97 le inclinaron hacia una visión subjetiva y voluntariosa del Universo, en la que le habían precedido, además de Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche, enemigos declarados los tres del idealista y racionalista Hegel» (Regalado García 1968; 113).

de determinar su posición. Quizás por no fijarse en ello un conjunto de autores, entre de los cuales destaca F. Meyer, se ha equivocado en la exégesis del texto unamuniano al punto de sostener que en Unamuno la consciencia no es una sustancia⁷. La razón de su equívoco habrá que buscarla en el propio texto de Unamuno, que oscila entre la afirmación de la consciencia como sustancia y la negación de dicho predicado. La dificultad de identificar dichos conceptos es tanto mayor cuanto Ferrater Mora, en la década de los 80, afirma que la noción de consciencia en Unamuno se desvincula de la concepción tradicional de la misma⁸. En otra línea de interpretación se ubica Cerezo Galán que, en los 90, basado en la distinción kantiana entre filosofía práctica y teórica, ha afirmado que si, desde un punto de vista teórico, no puede predicarse la noción de sustancia con respecto al concepto de consciencia en Unamuno (en esto reitera la interpretación anterior), desde un punto de vista práctico, a *contrario sensu* los mencionados conceptos son tanto co-extensibles como correlativos⁹. Con dicha interpretación,

⁷ «La idea de sustancia participa en Unamuno de la ambigüedad y de la contradicción que son la forma misma del ser. Mas, a pesar de todo, parece a primera vista que nos encontramos, por el contrario, frente a una situación sin equívoco alguno. En efecto: “*Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia*”. La consecuencia que se deduce de esto es que todo lo que no es conciencia es, ante la conciencia, mera apariencia, y que toda realidad que no es conciencia es «fenoménica y aparential», como repite Unamuno en varias ocasiones. Parece, pues, que nos encontramos en presencia de una especie de espiritualismo idealista de una factura totalmente clásica. [...] Pero la verdad no es tan simple como parece, y se encuentra ya uno con ciertas dificultades para poder encasillar en este cuadro afirmaciones como las siguientes: “*La doctrina pretendida racional de la sustancialidad del alma y de su espiritualidad... no nació sino de que los hombres sentían la necesidad de apoyar en la razón su incontrastable anhelo de inmortalidad*”. Aquella es un conjunto de “sofisterías” y “no resiste la crítica”. Y Unamuno se pone al lado de Hume, al afirmar que “*lo que llamamos alma no es nada más que un término para designar la conciencia individual*”. La noción “racional” de sustancia no conviene al alma y ésta no es, por tanto, a lo menos en este sentido, una sustancia» (Meyer 1962; 69-70).

⁸ «Hay razones que abonan la presunción de que para Unamuno ciertas «cosas» –lo que quiere decir las más de las veces ciertos “rasgos” o ciertas cualidades– son reales, y otras no, y hasta la hipótesis de que algunas “cosas” (“rasgos” o “cualidades”) son fundamentalmente, esto es, “radicalmente” reales. Lo único que no debe hacerse para confirmar, o desconfirmar, estas suposiciones es traducir las ideas, o los sentimientos, de Unamuno al respecto a términos más o menos tradicionalmente filosóficos. De hacerlo así, los resultados serían magros. Tendríamos que reconocer, por ejemplo, que Unamuno era un dechado de confusión, pues lo que proclamaba a veces como realidad suprema –“el hombre de carne y hueso” resultaba ser, según ya vimos, una especie de “ficción” creada por un “soñador”, y no se ganaba mucho con agregar que justa y precisamente por ello era “real”, o viceversa» (Ferrater Mora 1985; 130).

⁹ «No se puede afirmar, pues, que la unidad de la conciencia sea la de una sustancia. A primera vista esta conclusión parece chocar frontalmente con un *leit-motiv* del pensamiento de Unamuno: “*Lo que no es conciencia [...] nos es más que apariencia. Lo único de veras real es lo que siente, sufre y compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia*” (VII, 201). Sería

el pensamiento unamuniano se hace más comprensible en tanto que se obvia su contradicción latente. De ahora en adelante se comprende que la negación de la sustancialidad de la consciencia viviente resulta del ejercicio de la razón teórica sobre dicho tema mientras que su afirmación tiene origen en el marco existencialista y subjetivista en el que intencionadamente se ubica el autor. No nos extraña, pues, que en la obra unamuniana la negación de la sustancialidad de la consciencia tenga lugar en el susodicho capítulo, como tampoco que su afirmación se haga en los siguientes términos en el capítulo VII, titulado sugestivamente «Amor, dolor, compasión y personalidad»:

¿Y qué es la noción misma de sustancia, sino objetivación de lo más subjetivo, que es la voluntad o la conciencia? Porque la conciencia, aun antes de conocerse como razón, se siente, se toca, se es más bien como voluntad, y como voluntad de no morir (Unamuno 1969; VII, 194-195).

Más allá del problema de la sustancialidad de la consciencia viviente que se ubica, como el propio autor lo indica, en un plano nouménico y, por ende, inaccesible al pensamiento abstracto y racional¹⁰, nos encontramos con el problema de su soporte ontológico, que aporta más significaciones a la hora de valorar la propuesta unamuniana. Para Unamuno, la consciencia no es una realidad que esté agregada al cuerpo humano como algo ontológicamente subsidiario, sino que es más bien el propio cuerpo con sus estados de consciencia. Aquí, la identificación de la consciencia con el cuerpo constituye lo esencial de

ingenuo creer que se trata de otro sentido de sustancia, en un uso libre o literario de esa categoría, o bien cargar el tema del gusto unamuniano por la contradicción. Más bien habría que pensar que no se trata del mismo sentido de “conciencia”, pues en un caso se refiere a la teórica, que para Unamuno es puramente fenoménica, y en otro a la práctica, más próxima a la categoría de serse como hacer por ser. Lo decisivo es que Unamuno suspende, al modo kantiano, el valor teórico metafísico o trascendente de la categoría de sustancia, para dotarla de significación práctica moral» (Cerezo Galán 1996; 404).

¹⁰ «La unidad de la conciencia no es para la psicología científica –la única racional– sino una unidad fenoménica. Nadie puede decir que sea una unidad sustancial. Es más aún, nadie puede decir que sea una sustancia. Porque la noción de sustancia es una categoría no fenoménica. Es el número y entra, en rigor, en lo inconcebible» (Unamuno VII1969; VII, 160).

la propuesta del autor¹¹, que en términos generales se desvincula de la especulación católico-escolástica y de la propia modernidad filosófica en su vertiente más racionalista. Con esta toma de posición Unamuno acaba por dignificar de su realidad tan rehusada por la Iglesia Católica hasta finales del siglo XIX y principios del XX. En base a dicho alejamiento, Unamuno se acercará al pensamiento romántico, que ha alimentado su curiosidad intelectual a partir de los últimos años de bachillerato, en Bilbao, así como a Schopenhauer que concibe el cuerpo, en su dimensión subjetiva, como algo habitado por dentro. En suma, para Unamuno, el cuerpo es una realidad que piensa, quiere y siente (ver Unamuno 1969; VII, 158).

Preguntarle a uno por su yo, es como preguntarle por su cuerpo. Y cuenta que al hablar del yo, hablo del yo concreto y personal; no del yo de Fichte, sino de Fichte mismo, del hombre Fichte (Unamuno 1969; VII, 113).

En cuanto al tema de la subjetividad carnal, cabría aún poner de relieve que, en Unamuno, las categorías de unidad y de continuidad constituyen los elementos fundamentales de la consciencia viviente considerada a partir de las coordenadas del tiempo y del espacio. Por la categoría de la unidad, la consciencia viviente puede distinguirse de su entorno físico y espiritual sobre la base de su cuerpo y propósito¹², es decir, en función de su ipseidad psicosomática, mientras

¹¹ «La conciencia individual humana depende de la organización del cuerpo, cómo va naciendo poco a poco, según el cerebro recibe las impresiones de fuera; cómo se interrumpe temporalmente durante el sueño, los desmayos y otros accidentes, y como todo nos lleva a conjeturar racionalmente que la muerte trae consigo la pérdida de la conciencia. Y así como antes de nacer no fuimos ni tenemos recuerdo alguno personal de entonces, así después de morir no seremos. Esto es lo racional» (Unamuno 1969; VII, 156).

¹² «Lo que determina a un hombre, lo que le hace *un* hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad. Un principio de unidad primero, en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito. Cuando andamos, no va un pie hacia adelante, el otro hacia atrás; ni cuando miramos mira un ojo al Norte y el otro al Sur, como estemos sanos. En cada momento de nuestra vida tenemos un propósito, y a él conspira la sinergia de nuestras acciones. Aunque al momento siguiente cambiemos de propósito. Y es en cierto sentido un hombre tanto más hombre, cuanto más unitaria sea su acción. Hay quien en su vida no persigue sino un solo propósito, sea el que fuere» (Unamuno VII, 113).

que por la categoría de la continuidad la consciencia viviente puede mantenerse una consigo misma a partir de las realidades de la memoria y de la esperanza, puesto que el pasado y el futuro se unifican en el presente fundamentados en la relación recíproca de dichas realidades¹³. En este sentido, lo fundamental de la reflexión unamuniana consiste en hacer patente la importancia de la noción de alteridad en la formación y constitución de la propia consciencia viviente, dado que para Unamuno esta supone dos discontinuidades ontológicas: la primera en el flujo temporal, por cuanto el yo-pasado, presente y futuro no son idénticos entre sí, y la segunda en su propia constitución espiritual como resultado de la influencia del mundo externo sobre la consciencia humana. Todo sucede como si la identidad se alimentara de la propia alteridad en su formación y constitución ontológicas. Cabría puntualizar, por último, que dicha conceptualización, bajo un planteamiento existencial, tiene aún la virtualidad de maximizar los conceptos ético-religiosos de libertad y obra, dado que permite enfocar la existencia humana como un hacerse continuo, cuya finalidad se plasma en la formación de la identidad personal.

Consciencia: subjetividad histórica

Si hay un aspecto dentro de la vida del autor que determina la preocupación por el tema de la consciencia histórica, este es sin duda el de Unamuno escritor. En este aspecto no podemos prestar mayor asentimiento interpretativo a Cerezo Galán, cuando afirma que este mismo hecho supone una nueva existencia ontológica presente en la pervivencia por la palabra¹⁴. Es que en la relación identidad-alteridad o, si

¹³ «Y un principio de continuidad en el tiempo. Sin entrar a discutir –discusión ociosa– si soy o no el que era hace veinte años, es indiscutible, me parece, el hecho de que el que soy hoy proviene, por serie continua de estados de conciencia, del que era en mi cuerpo hace veinte años. La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo. Se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir» (Unamuno 1969; VII, 113).

¹⁴ «Ser escritor, en sentido radical y pleno, exhaustivamente, es decir, de cuerpo entero y de toda la vida, como fue Unamuno, supone una forma integral de ser hombre: *existir en la palabra*» (Cerezo Galán 1996; 31).

se quiere, en la relación autor-lector, Unamuno escritor vive tanto de la lectura de obras ajenas como pervive por la lectura de sus propias obras. Hecho particularmente decisivo en el marco de la literatura autobiográfica, dentro del que intencionadamente se ubica el autor, pero con consecuencias decisivas para el rector salmantino a raíz de su planteamiento ontológico. En efecto, dentro de un pensamiento filosófico-literario, que asume como cimientos ontológicos la doctrina spinoziana del *conatus* y la *struggle for live* darwiniana, la persistencia del ser del escritor va ineludiblemente vinculada a su producción literaria, que es inmediatamente concebida como posibilidad de cristalización de la consciencia individual intrahistórica. En ese proceso de cristalización la subjetividad carnal se metamorfosea en la subjetividad histórica, ganando nuevas connotaciones e implicaciones ontológicas en razón de dicho proceso.

La primera metamorfosis que sufre el concepto de consciencia está vinculada a la afirmación de una nueva doctrina del ser, que exige una nueva concepción de sustancia. Al independizarse la consciencia del cuerpo en que tuvo su origen se cristaliza en registros históricos como ensayos, novelas, dramas y poesías, supone una concepción de ser como actividad que Unamuno ha expresado por primera vez de forma bastante contundente en su *Vida de don Quijote y Sancho*, de 1905, cuando afirma que «sólo existe lo que obra en cuanto obra». Dicha idea es reiterada ocho años más tarde en su obra de mayor aliento filosófico (*Del sentimiento trágico de la vida*, 1913), cuando sostiene que «ser es obrar»¹⁵. En este aspecto Julián Marías está en lo cierto al afirmar que en Unamuno hay un rechazo claro del sustancialismo tradicional a favor de una interpretación dinámica del ser¹⁶. Con este cambio

¹⁵ «Luego que un hombre se murió y pasó acaso a memoria de otros hombres, ¿en qué es más que una de esas ficciones poéticas de que abomináis? Vuestra merced debe saber que por sus estudios lo de operari sequitur esse, el obrar se sigue al ser, y yo le añado que sólo existe lo que obra y existir es obrar, y si Don Quijote obra, en cuantos le conocen, obras de vida, es don Quijote mucho más histórico y real que tantos hombres, puros nombres que andan por esas crónicas que vos señor licenciado tenéis por verdaderas. Sólo existe lo que obra» (Unamuno 1968; III, 131-132).

¹⁶ «Desde estos supuestos, Unamuno rechaza el "sustancialismo" tradicional, que hace consistir la realidad en lo que *está ahí*, fuera de mí, y permanece y subsiste. [...] Y esta interpretación activa del ser lo va a conducir, por una parte, a afirmar la realidad *primaria* de lo más activo, la vida misma y la conciencia

teórico-conceptual el ser de las cosas deja de tener independencia exterior respecto al sujeto cognoscente para pasar a estarle directamente subordinado¹⁷. No nos extraña, pues, que el autor se aleje del adagio latino *operari sequitur esse*, proponiendo una clara inversión de los términos, al modo cartesiano, hasta el punto de que la existencia quede vinculada a su actualización subjetiva o intersubjetiva¹⁸. La radicalización de este planteamiento ontológico surge cuando Unamuno, basado en dicha concepción dinámica del ser, concede existencia real a los personajes ficticios que rivalizan con sus autores su preeminencia ontológica. Todo sucede como si los entes de ficción, en cuanto ecos de la realidad intrahistórica del autor, se constituyesen como sustrato ontológico de la realidad histórica de sus creadores.

- No, no existe más que como ente de ficción; no eres, pobre Augusto, más que un producto de mi fantasía y de las de aquellos de mis lectores que lean el relato que de tus fingidas venturas y malandanzas he escrito yo; tú no eres más que un personaje de novela o de nivola, o como quieras llamarle. Ya sabes, pues, tu secreto [...].

- No sea, mi querido don Miguel –añadió–, que sea usted, y no yo, el ente de ficción, el que no existe en realidad, ni vivo, ni muerto... No sea que usted no pase de ser un pretexto para que mi historia llegue al mundo (Unamuno 1967; II, 666).

La correcta comprensión del juego dialéctico que mantienen entre sí la subjetividad carnal y la subjetividad histórica nos permite percibir tres aspectos de discontinuidad ontológica fundamentales en el pensamien-

humana; y por otra parte, a reconocer la realidad de *todo* lo que obra. Lo cual lleva, a su vez, a completar su teoría de la sustancialidad de la persona consciente y a pasar, desde ella, a la afirmación de la realidad del ente de ficción» (Marías 1950; 167-168).

¹⁷ «¿Qué es, en efecto, existir y cuándo decimos que una cosa existe? Existir es ponerse algo de tal modo fuera de nosotros, que precediera a nuestra percepción de ello y pueda subsistir fuera cuando desaparezcamos. ¿Y estoy acaso seguro de que algo me precediera o de que algo me ha de sobrevivir? ¿Puede mi conciencia saber que hay algo fuera de ella? Cuando conozco o puedo conocer está en mi conciencia. No nos enredemos, pues, en el insoluble problema de otra objetividad de nuestras percepciones, sino que existe cuanto obra, y existir es obrar» (Unamuno 1969; VII, 225).

¹⁸ «El viejo adagio de que *operari sequitur esse*, el obrar se sigue al ser, hay que modificarlo diciendo que ser es obrar» (Unamuno 1969; VII, 196).

to unamuniano. Nos referimos en concreto a las realidades de la consunción, enajenación y hermenéutica. Pese el hecho de que aquí, como lo puntualiza Cerezo Galán, la hipocresía pudiese presentarse como un factor de discontinuidad ontológica¹⁹, por cuestiones metodológicas sólo analizaremos dicha realidad con base en la disyunción onto-gnoseológica que mantienen entre sí los conceptos clásicos de realidad y apariencia.

El primer momento de discontinuidad ontológica, que consubstancia el paso de la consciencia viviente a la consciencia histórica, está presente en el concepto de consunción, tal como Unamuno lo concibe e interpreta en su obra *Cómo se hace una novela*, de 1927. En este aspecto, creemos que la propuesta interpretativa de Carlos París es particularmente significativa al identificar dicho concepto con la noción griega de anquilosamiento (αγκυλωσις), que significa etimológicamente pérdida de movimiento²⁰. En base a dicha interpretación, se percibe una diferencia fundamental entre la consciencia viviente y la histórica como resultado de su relación con dos nociones bien distintas de temporalidad. Si la consciencia viviente se ubica en un mundo heracliteamente temporal y dinámico²¹, donde las consciencias individuales evolucionan espiritualmente a lo largo de las diversas sucesiones temporales, por el contrario la consciencia histórica se ubica en un mundo parmenidianamente atemporal y estático²². De este modo, el paso de la consciencia viviente a la consciencia histórica supone una discontinuidad ontológica radical presente en la fijación y eternización de un determinado momento de la vida intrahistórica.

¹⁹ «Junto al riesgo de la enajenación, amenaza otro no menos terrible. La contrapartida de esta exposición, tan sincera y apasionada en la obra, era paradójicamente la conciencia de estar haciendo teatro. No bastan las motivaciones psicológicas para dar cuenta de ello. Son razones estructurales, inherentes a la misma expresión: ésta presenta al yo, pero de un modo figurativo, es decir, *en persona* que es equívocamente rostro y máscara» (Cerezo Galán 1996; 33).

²⁰ «En el primer orden, la producción literaria es intrínsecamente consunción, *anquilosamiento*» (París 1989; 47).

²¹ Heráclito, Fr. 12: «Para os que entrarem nos mesmos rios, outras e outras são as águas que por eles correm... Dispersam-se e... reúnem-se... juntas vêm e para longe flúem... aproximam-se e afastam-se» (Kirk & Raven 1994; 202).

²² Parménides, Fr. 8: «Mas, imobilizado nos limites de potentes grillhetas, existe sem começo ou interrupção, já que geração e destruição se transviaram para muito longe, e a convicção verdadeira as repeliu. Ao manter-se o mesmo e no mesmo lugar, em si mesmo repousa e assim firme há-de permanecer. Pois a forte necessidade o retém nas grillhetas de um limite, que de ambos os lados o encerra» (Kirk & Raven 1994; 262).

Eso que se llama en literatura producción –escribe el bilbaíno– es un consumo, o más preciso: una consunción. El que pone por escrito sus pensamientos, sus ensueños, sus sentimientos, los va consumiendo, los va matando. En cuanto un pensamiento nuestro queda fijado por la escritura, expresado, cristalizado, queda ya muerto, y no es más nuestro que será un día bajo tierra nuestro esqueleto. La historia, lo único vivo, es el presente eterno, el momento huidero que se queda pasando, que pasa quedándose, y la literatura no es más que muerte. Muerte de que otros pueden tomar vida. Porque el que lee una novela puede vivirla, revivirla –y quien dice una novela dice una historia–, y el que lee un poema, una criatura –poema es criatura y poesía creación– puede re-crearlo (Unamuno 1970; VIII, 710-711).

El segundo momento de discontinuidad ontológica se refiere al concepto de enajenación (del lat. *in* y *alienāre*), que, atendiendo a su origen etimológico y su a probable inspiración bíblica, aunque con ello el autor no olvidase la polisemia del concepto²³, debe ser concebido como un momento de pérdida de la identidad de la consciencia individual como resultado de su pervivencia en un mundo ontológicamente distinto del original. En este aspecto, concordamos con F. Meyer cuando afirma que, en Unamuno, la realización histórica de la subjetividad carnal debe ser pensada como el resultado de un proceso de enajenación, que materializa la pérdida de la interioridad en un mundo externo que la despersonaliza²⁴. Asimismo, la metamorfosis de la consciencia viviente en consciencia histórica se hace una vez más a costa de una nueva pérdida de identidad que se concreta a partir de la cristalización de la subjetividad carnal en un registro literario o artístico. De este modo, si el movimiento anterior suponía la fijación

²³ Varios son los ámbitos en que dicho concepto suele ser empleado: en el ámbito jurídico se refiere a la transmisión del derecho de propiedad; en el ámbito psiquiátrico al sentido de pérdida de la razón; y en el ámbito fisiológico a la pérdida de sensaciones o a la paralización motora.

²⁴ «Todo acto, es decir, toda realización de mi yo, es también una enajenación; al hacerme yo a mí mismo, me pierdo en medio del mundo, no puedo hacerme sino perdiéndome, no puedo vivir sin morir también a mí mismo» (Meyer 1962; 79).

de la vida intrahistórica, esencialmente temporal y dinámica, en un mundo estático e inmóvil, el presente movimiento supone una nueva discontinuidad ontológica presente en la cristalización de la conciencia individual en una realidad ontológica distinta de la original. O dicho en otros términos, si la subjetividad carnal es expresión de un cuerpo que piensa, siente y quiere, la subjetividad histórica, por el contrario, supone el lenguaje como soporte ontológico de la subjetividad viviente original. En este tránsito de una subjetividad a otra, el hecho de que la conciencia histórica tenga como sustrato ontológico el propio lenguaje humano, que es naturalmente comunal, supone la radicalización de dicha discontinuidad ontológica, ya que el contenido de la conciencia intrahistórica, esencialmente individual, quedará alienado en su carácter originario.

No, no comunica uno lo que quería comunicar –pensó–; apenas un pensamiento encarna en palabra, y así revestido sale al mundo, es de otro, o más bien no es de nadie por ser de todos. La carne de que se reviste el lenguaje es comunal y es externa; engurruñe el pensamiento, lo aprisiona y aun lo trastorna y contrahace. No, él no había querido decir aquello, él nunca había pensado aquello (Unamuno 1966; I, 1138).

Y el tercero y último momento de discontinuidad ontológica se refiere al concepto de hermenéutica. Pero con una diferencia en relación con los dos anteriores, ya que en el juego dialéctico que mantienen entre sí los conceptos de conciencia viviente e histórica, el movimiento de discontinuidad pasa a ser enfocado a la inversa: de la historia hacia la intrahistoria. Se trata, pues, de un retorno de la conciencia individual al mundo intrahistórico, donde las subjetividades vivientes son capaces de actualizar las subjetividades históricas. Dentro de este horizonte filosófico, Schleiermacher y Renán tienen una influencia determinante en la formación intelectual del autor, como lo demuestra la aceptación unamuniana de dos categorías fundamentales de la hermenéutica con-

temporánea. Nos referimos concretamente a las nociones de prejuicio²⁵ y contrasentido²⁶. En esta toma de posición puede percibirse un alejamiento intelectual unamuniano respecto de Avenarius²⁷ y Comte²⁸, que ubicados dentro del marco del positivismo filosófico, se oponen a una concepción antropomórfica y mitopeica del lenguaje, concebido como una realidad ético-social en razón de su condicionamiento a las coordenadas del tiempo y del espacio²⁹, que el rector salmantino

²⁵ «El pensamiento reposa en pre-juicios y los pre-juicios van en la lengua. Con razón adscribía Bacon al lenguaje no pocos errores de los *idola fori*. Pero ¿cabe filosofar en pura álgebra o siquiera en esperanto? No hay sino leer el libro de Avenarius de crítica de la experiencia pura –*reine Erfahrung*–, de esta experiencia prehumana, o sea inhumana, para ver adónde puede llevar eso. Y Avenarius mismo, que ha tenido que inventarse un lenguaje, lo ha inventado sobre tradición latina, con raíces que lleva en su fuerza metafórica todo un contenido de impura experiencia, de experiencia social humana. // Toda filosofía es, pues, en el fondo, filología. Y la filología, con su grande y fecunda ley de las formaciones analógicas, da su parte al azar, a lo irracional, a lo absolutamente incommensurable. La historia no es matemática ni la filosofía tampoco. ¡Y cuántas ideas filosóficas no se deben en rigor a algo así como rima, a la necesidad de colocar un consonante! En Kant mismo abunda no poco de esto, de simetría estética, de rima» (Unamuno 1969; VII, 291).

²⁶ Fragmento de E. Renán citado por Unamuno: «Para el filólogo un texto no tiene más que un sentido; pero, para el espíritu que ha puesto en este texto su vida y sus complacencias todas, para el espíritu humano que a cada hora experimenta nuevos anhelos, la interpretación escrupulosa del filólogo no puede bastarle. Es menester que el texto que ha adoptado resuelva todas sus dudas, satisfaga todos sus deseos. De aquí una especie de necesidad del contrasentido en el desarrollo filosófico y religioso de la humanidad. El contrasentido, en las épocas de autoridad, es como el desquite que toma el espíritu humano contra la infalibilidad del texto oficial... ¿Qué sería de la humanidad si desde hace dieciocho siglos hubiera entendido la Biblia con los léxicos de Gesenius o de Bretschneider? No se crea nada con un texto que se comprende demasiado exactamente. La interpretación verdaderamente fecunda, que en la autoridad aceptada de una vez para siempre sabe hallar respuesta a las exigencias sin cesar renacientes de la naturaleza humana, es obra de la conciencia más que de la filología» (Unamuno 1968; III, 372-373).

²⁷ «Y de nada sirve querer suprimir ese proceso mitopeico o antropomórfico y racionalizar nuestro pensamiento, como si se pensara sólo para pensar y conocer, y no para vivir. La lengua misma, con la que pensamos, nos lo impide. La lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica. Y para hacer una filosofía puramente racional habría que hacerla por fórmulas algebraicas o crear una lengua –una lengua inhumana, es decir, inapta para las necesidades de la vida– para ella, como lo intentó el doctor Ricardo Avenarius, profesor de filosofía en Zurich, en su *Crítica de la experiencia pura (Kritik der reinen Erfahrung)*, para evitar los preconceptos. Y este vigoroso esfuerzo de Avenarius, el caudillo de los empiriocriticistas, termina en rigor en puro escepticismo. Él mismo nos lo dice al final del prólogo de la susomentada obra: “Ha tiempo que desapareció la infantil confianza de que nos sea dado hallar la verdad; mientras avanzamos, nos damos cuenta de sus dificultades, y con ello del límite de nuestras fuerzas. ¿Y el fin?... ¡Con tal de que lleguemos a ver claro en nosotros mismos!”» (Unamuno 1969; VII, 195).

²⁸ «En vano Comte declaró que el pensamiento humano salió ya de la edad teológica y está saliendo de la metafísica para entrar en la positiva; las tres edades coexisten y se apoyan, aun oponiéndose, unas en otras. El flamante positivismo no es sino metafísico cuando deja de negar para afirmar algo, cuando se hace realmente positivo, y la metafísica es siempre, en su fondo, teología, y la teología nace de la fantasía puesta al servicio de la vida, que se quiere inmortal» (Unamuno 1969; VII, 194).

²⁹ «La representación brota del ambiente, pero el ambiente mismo es quien le impide purificarse y elevarse. Aquí se cumple el misterio de siempre, el verdadero misterio del pecado original, la condenación de la idea al tiempo y al espacio, al cuerpo» (Unamuno 1966; I, 788).

defiende siguiendo las huellas de Vico³⁰. Ahora bien, a partir de su alejamiento de los ideales positivistas que han animado la primera etapa de su formación intelectual (1884-1897), Unamuno se acercará a la hermenéutica contemporánea, percibiendo en la relación autor-lector una discontinuidad ontológica que se concreta a partir de un vitalismo, de carácter ético-religioso, en el que el concepto de fusión de horizontes se presenta como condición de posibilidad de aumentar la espiritualidad de las subjetividades intrahistóricas. Con esta toma de posición, el rector salmantino suspende la posibilidad de reconstrucción de la subjetividad carnal primitiva para abrirse a una perspectiva filosófico-hermenéutica de carácter eminentemente vitalista³¹.

Consciencia: apariencia y realidad

Dentro del pensamiento unamuniano, el tema ontológico concerniente al binomio apariencia-realidad tiene una doble acepción: la primera está vinculada a la doctrina clásica de la sustancialidad del alma personal y la segunda a la distinción onto-gnoesológica kantiana entre lo nouménico y lo fenoménico.

La primera utilización que el rector salmantino hace de dicho binomio, como lo percibe bien Meyer, irrumpe con la radicalización que Unamuno hace del concepto de consciencia al punto de rehusarle toda sustancialidad³². Para el bilbaíno, toda consciencia intrahistórica no es más que apariencia ya que, al ser coexistente con el cuerpo que

³⁰ «Juan Bautista Vico, con su profunda penetración estética en el alma de la Antigüedad, vió que la filosofía espontánea del hombre era hacerse regla del universo guiado por *istinto d'animazione*. El lenguaje, necesariamente antropomórfico, mitopeico, engendra el pensamiento» (Unamuno 1969; VII, 193).

³¹ «Las cosas claras, amigo Pitoulet, y nada de falsas modestias. Cervantes encontró al Quijote en el alma de su pueblo y nos le mostró; yo he vuelto a encontrarle, merced a su libro, y creo que él no lo entendió bien y he vuelto a presentarlo. Él hizo su Quijote y yo he hecho el mío. Si éste coincide o no con aquél en todo, y si es o no fiel reflejo de él, es cosa que no hace al caso. La cuestión es si mi Quijote en sí, tiene o no, eficacia espiritual. Si me dicen que no he entendido el quijote de Cervantes, responderé que Cervantes ni aún vislumbró el mío» (Unamuno 1968; III, 13).

³² «Rehusase ahora la sustancialidad a toda consciencia que no sea eterna y eternamente consciente de su eternidad; pero si es verdad que toda consciencia de ser implica, como hemos visto, limitación y finitud, es preciso entonces afirmar que no puede existir una conciencia eterna. He ahí, pues, que nuestra consciencia, al no ser eterna, no es más que una mera apariencia, y que todas las otras cosas no son, para esta apariencia más que apariencias también. Así parece que todo el ser se presenta vacío de toda sustancialidad y se ve condenado a una *apariencialidad*» (Meyer 1962; 70).

la sustenta, es temporalmente finita y, por ende, una realidad perecedera. La comprensibilidad de la posición unamuniana tiene su asiento filosófico en el tema clásico de la inmortalidad del alma personal que irrumpe con el pensamiento platónico en la antigüedad clásica. Sin embargo, Unamuno al revés del griego, se coloca bajo el horizonte de la fenomenología contemporánea y termina por rechazar todos los postulados racionalistas del alma como sustancia simple e incorruptible, dado que dicho horizonte filosófico tiende a negar el concepto de sustancia en cuanto categoría estrictamente nouménica³³.

La segunda acepción de dicho binomio es la que más se relaciona con el presente estudio. Si se analiza con algún detalle su obra *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, de 1921, pronto se hará patente que la gran cuestión filosófica unamuniana consiste en la necesidad de determinar la esencia del verdadero yo, de fijar su ser real por oposición a su ser aparental. Ahora bien, dos son las interpretaciones que se coligen de los comentarios realizados a la obra del autor. La primera es la de Julián Marías que, al arrancar de la distinción unamuniana entre ser dinámico y estático considera que, en Unamuno, lo real es lo que se refiere a la vida humana como resultado de ser esencialmente íntima y dinámica. Con esta interpretación, se acerca a la posición defendida por el propio autor en la mencionada obra de 1921, donde concibe, con base en sus lecturas de Schopenhauer y Spinoza, el yonouménico como voluntad y deseo de persistencia³⁴. Otra interpretación es la que parece sostener A. Zubizarreta cuando, al centrar sus análisis en *Cómo se hace una novela*, de 1927, afirma que la conciencia real debe ser interpretada como la conciencia histórica, porque sólo esta concreta las posibilidades del ser de cada hombre o, en sus

³³ «Lo que no es conciencia, y conciencia eterna, conciente de su eternidad y eternamente conciente, no es nada más que apariencia» (Unamuno 1969; VII, 201).

³⁴ «Quedamos, pues, [...] en que el hombre más real, *realis*, más *res*, más cosa, es decir, más causa – sólo existe lo que obra–, es el que quiere ser o el que quiere no ser, el creador. Sólo que este hombre que podríamos llamar, al modo kantiano, numénico, este hombre volitivo e ideal –de idea-voluntad o fuerza– tiene que vivir en un mundo fenoménico, aparental, racional, en el mundo de los llamados realistas. Y tienen que soñar la vida que es sueño. Y de aquí, del choque de esos hombres reales, unos con otros, surgen la tragedia y la comedia y la novela y la nivola» (Unamuno 1967; II, 974).

palabras, sólo esta realiza su persona, su eternidad³⁵. Cabría señalar que, dentro del pensamiento del autor, dicha disensión hermenéutica es tanto más significativa en la medida en que Unamuno se mueve continuamente entre las categorías de historia e intrahistoria. De este modo, cuando el autor se acerca más a la noción de interioridad tiende a afirmar que el verdadero yo es el yo-nouménico o intrahistórico, mientras que cuando se acerca más a la noción de exterioridad tiende a afirmar que el verdadero yo es el yo-fenoménico o histórico. Pese a la presente contradicción, que arranca del hecho de que su pensamiento se estructura metodológicamente a partir de la afirmación alternativa de los contradictorios, creemos que es posible superarla con base en la afirmación simultánea de los mismos que caracteriza la última etapa de su formación intelectual (1931-1936), al afirmar que la consciencia viviente, en su carácter nouménico, es verdadera en cuanto se constituye como condición de posibilidad de la consciencia histórica, y que esta es igualmente verdadera en cuanto se presenta como concretización de las posibilidades del ser de cada individuo y como única puerta de acceso para el sujeto cognoscente en términos onto-gnoseológicos. De esta forma, nos alejamos de la interpretación de P. Ilie, cuando afirma que, en Unamuno, es imposible establecer el verdadero yo³⁶, ya que partimos del supuesto de que la intrahistoria y la historia constituyen dos partes de la misma realidad y que am-

³⁵ «Partiendo de su situación concreta de desarraigado, imposibilitado de hacerse en España, escribe *Cómo se hace una novela*, que no sólo es una forma de hacer historia española y su propia historia en el sentido político, sino de realizar su persona, de hacer su eternidad» (Zubizarreta 1960; 201).

³⁶ «It is impossible, then, to establish which self is the real one, or to aspire to any fulfillment of self. The equivocal entity called personality exists as a phenomenon, is interpreted by others and forged into a legend about us, and is contemplated by us as we ourselves make our *autoleyenda*. These three aspects are the main threads in the subtle web of contradictions felt by Unamuno in his writings. The first, serving as a reminder that the self is an objective reality, is a constant source of distress as we realize that no one can ever know who he is. The second, legendary self contains two facets. One is a voluntaristic impulse toward the future, in which we elaborate beforehand the performance of the person that we wish to be. The other facet is the mental image of our social projection now, in which the person that we think we are adopts an illusory form. That is, we view our social self in the arena of our own awareness, and we form a private interpretation of the drama enacted by this social self. It is illusory in that we can only imagine it to correspond with what correspond with that the other people see. But there is a third feature to personality in addition to being a phenomenon and a legendary self. There is also the legend that others have built up around us, and this too is determinate by several factors. As spectators, those people offer a perception of our present performance, the expression of which is nothing more than a chronicle of current history» (Ilie 1967; 75-76).

bas, siendo correlativas, son igualmente legítimas y reales en términos onto-gnoseológicos. Asimismo, reanudando el concepto de hipocresía a partir de la lectura e interpretación que el propio autor le concede, podríamos decir que son tan reales el rostro como la máscara, puesto que son dos realidades indisociablemente vinculadas.

En definitiva, en Unamuno, dos son las acepciones del concepto de consciencia individual. La primera se vincula con la noción de subjetividad carnal y la segunda con la noción de subjetividad histórica. Dicha doble acepción tiene como génesis el concepto de consciencia colectiva que había animado las preocupaciones filosóficas del autor durante la primera etapa de su formación intelectual (1884-1897), y que se dividía en las categorías de historia e intrahistoria. Desde el punto de vista onto-gnoseológico, la doble acepción de la consciencia individual supone un vínculo correlativo, aunque no co-extensivo, entre ambas. Pues, del mismo modo que la consciencia histórica es el resultado de la concreción de algunas de las posibilidades de ser de la consciencia viviente, la subjetividad carnal aumenta o reduce su conjunto de posibilidades de ser a partir de la concreción de la consciencia histórica. Pese al hecho de su relación manifiestamente co-recíproca, Unamuno no siempre les ha concedido la misma importancia a lo largo de su extensa obra. Lo demuestra el hecho de que la consciencia viviente se constituya como el eje de la reflexión del autor durante la segunda etapa de su formación intelectual (1898-1913), y la consciencia histórica durante la tercera (1914-1930). Lo anterior fue resultado de una serie de motivaciones: en primer lugar, las de orden existencial, como su crisis espiritual del 97 y su destierro voluntario, en 1924, que le han acercado respectivamente a las susodichas nociones; y, en un segundo lugar, las de orden metodológico, ya que Unamuno acepta como método filosófico la afirmación alternativa de los contradictorios. En el cuarto período de su formación intelectual (1931-1936) dicha dicotomía es superada como resultado de su regreso a España. A partir de entonces el rector salmantino apuesta por la afirmación simultánea de los contradictorios, afirmando la historia e intrahistoria como partes de la misma realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Gómez, M. (2003). *Unamuno y Ortega: la búsqueda azarosa de la verdad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Blanco Aguinaga, C. (1959). *El Unamuno contemplativo*. México: Colegio de México.
- Cerezo Galán, P. (1996). *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Trotta.
- Clavería, C. (1953). *Temas de Unamuno*. Madrid: Gredos.
- Ferrater Mora, J. (1985). *Unamuno: bosquejo de una filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gómez Molleda, M. (1989). (ed.), *Actas del Congreso Internacional*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Ilie, P. (1967). *Unamuno an existential view of self and society*. Madison, Milwaukee y London: The University of Wisconsin Press.
- Kirk, G. S. & Raven, J. E. (1994). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Carlos Alberto Louro Fonseca (trad.), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Marías, J. (1950). *Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Meyer, F. (1962). *La ontología de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1962.
- Paredes Martín, M. (2000). «Conocimiento y realidad en Del sentimiento trágico de la vida». En: *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno*, 35, 77-94.
- París, C. (1989). *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos.
- Regalado García, A. (1968). *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos.
- Unamuno, M de. (1967-1971). *Obras Completas*. Manuel García (ed.). Madrid.
- Zubizarreta, A. F. (1960a). *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus.
- Zubizarreta, A. F. (1960b). *Unamuno en su Nivola*. Madrid: Taurus.

RESUMEN

Realizaremos un estudio del concepto unamuniano de consciencia con base en las nociones ontológicas de historia e intrahistoria. Intentamos percibir la doble acepción del concepto de consciencia en Unamuno, considerando los principios ontológicos propios de la primera etapa de su formación que, bajo la transmutación de su pensamiento de la exterioridad hacia la interioridad, se reestructuran en los conceptos de subjetividad carnal y subjetividad histórica. Dicha metodología se legitima en el trasfondo filosófico del pensamiento unamuniano, que se desvincula del concepto de consciencia colectiva a favor del concepto de consciencia individual. Consideramos importante la noción de sustancia que el autor concibe e interpreta en *Vida de don Quijote y Sancho* y *Del sentimiento trágico de la vida*. Con base en su existencialismo, de corte vitalista, los conceptos de apariencia y realidad asumen matices muy peculiares en la doble dimensión del concepto de consciencia, cuando se correlacionan con el *conatus* spinoziano.

Palabras clave: consciencia, sustancia, apariencia y realidad.

ABSTRACT

We'll study the Unamuno's concept of consciousness based on the ontological notions of history and intrahistory. We try to understand the double meaning of the Unamuno's concept of consciousness considering the own ontological principles from the first stage of his formation, which are restructured in the concepts of carnal subjectivity and historical subjectivity, under the transmutation of his thought from the exteriority to the interiority. This methodology is legitimized in the philosophical background of Unamuno's thought which is separated from the concept of collective consciousness in favor of the concept of individual consciousness. We'll consider important the notion of substance that the author conceives and interprets in *Life of Don Quixote and Sancho* and in *Tragic sense of life*. Based on his existentialism, of vitalist sort, the concepts of appearance and reality assume

peculiar nuances in the double dimension of the concept of consciousness, when they are compared with the Spinoza's conatus.

Key words: consciousness; substance; appearance; reality.





euph ν ía

REVISTA DE FILOSOFÍA

Se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2011
en Servimpresos del Centro S. A de C. V
Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

Se imprimieron 500 ejemplares

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Departamento
Editorial de la Dirección General de Difusión y Vinculación
de la Universidad Autónoma de Aguascalientes

