





# *euphyía*

REVISTA DE FILOSOFÍA

# euphyia

REVISTA DE FILOSOFÍA

---

## DIRECTORIO

M. en C. Rafael Urzúa Macías  
*Rector*

Dr. Daniel Gutiérrez Castorena  
*Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades*

Dr. José De Lira Bautista  
*Jefe del Departamento de Filosofía*

## EDITORES

Mario Gensollen  
Jorge Alfonso Chávez Gallo

## EDITOR ASOCIADO

Juan José Láriz Durón

## COMITÉ COORDINADOR

Edgar Rodríguez Aguilar  
Enrique Luján Salazar  
Ernesto Javier Martínez Arenas  
Jesús Salazar Velasco  
Víctor Hugo Salazar Ortiz

## ASISTENTES EDITORIALES

Luis Ángel García Muñoz  
José Alejandro Mosqueda Esparza

## 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*

Euphyia 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/>.

Euphyia 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 Euphyia 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. Euphyia 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.

# *euphyía*

REVISTA DE FILOSOFÍA

---

VOL. III

NÚM. 4

2009

Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a:

Mario Gensollen Mendoza

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Filosofía (Edificio 6 Planta Alta)

Av. Universidad # 940, Ciudad Universitaria, C. P. 20100

Aguascalientes, Ags. México

E-mail: [mgenso@correo.uaa.mx](mailto:mgenso@correo.uaa.mx)

Diseño de portada: Jesús Salazar Velasco

Diseño de caja: Mario Gensollen

Composición, cuidado editorial, producción y distribución por:

Los libros de Homero S.A de C.V.

[www.loslibrosdehomero.com](http://www.loslibrosdehomero.com)

Impreso en México por Publidisa Mexicana S.A. de C.V.

Calzada Chabacano 69, Col. Asturias, México D.F. 06850

ISSN en trámite. Número de reserva de derechos: 04-2008-111410253300-102

# Índice

## VARIA

- Schelling y el nacimiento de la conciencia trágica moderna.  
*Crescenciano Grave* 9
- Discerning the Buddhist Voidness (*Śūnyatā*) — a Procedure of  
«Remaking of Man». *Mathew Varghese* 25
- Voluntad de verdad, fundamento de la verdad: la idea de  
verdad en la metafísica de Zubiri. *José Antonio Hernanz Moral* 51
- Externalismo y autoridad de la primera persona:  
McKinsey vs. Davidson. *Marc Jiménez Rolland* 75
- El acto libre. Un análisis fenomenológico desde Husserl.  
*Diego I. Rosales Meana* 89

## DISCUSIÓN

- Conciencia y paralelismo en Spinoza. *Luis Ángel García Muñoz* 107

## TRADUCCIÓN

- La inferencia a la mejor explicación. Por Gilbert H. Harman.  
*Jorge R. Tagle & Marc Jiménez Rolland (traductores)* 143

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

- Clément Rosset, *El principio de crueldad*.  
*José Alejandro Mosqueda Esparza* 153
- Jorge Alfonso Chávez Gallo, *Nietzsche. De la verdad deshonestas  
al pensamiento noble*. *Enrique Luján Salazar* 157



## Schelling y el nacimiento de la conciencia trágica moderna<sup>1</sup>

Crescenciano Grave

Universidad Nacional Autónoma de México

kenxano@hotmail.com

En Schelling —desde y frente a la tradición moderna inaugurada por Descartes y fundamentada por Kant— la filosofía muta el modo de afirmarse a sí misma. Esta mutación afirmativa es la que —proponemos— constituye el nacimiento de la conciencia trágica en la filosofía moderna. El nacimiento se consigue por la alteración del sentido del sujeto; el sujeto, antes que subjetividad consciente, es la actividad general e infinita que queriéndose a sí misma se objetiva dando lugar a la totalidad de los entes. El sujeto es el Ser que, sin presentarse nunca como tal, actúa en toda presencia y al cual nunca podemos definir sino tan sólo referir desde el despliegue de un pensamiento preñado y atravesado por la contradicción. Pretendemos mostrar esto en tres puntos: el principio trágico del ser, la experiencia trágica de la historia y las manifestaciones del ser.

### El principio trágico del ser

¿A qué se refiere Schelling con el sujeto general e infinito? El sujeto que aquí se piensa señaladamente es el Ser como condición de posi-

<sup>1</sup> Este ensayo forma parte de una investigación más amplia sobre la relación entre la historia del pensamiento moderno y la constitución del sistema filosófico en Schelling y Hegel. Esta relación se explora principalmente siguiendo las líneas que cada uno de estos autores exploran en sus respectivas historias del pensamiento. Las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel y las *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna* de Schelling. En esta obra póstuma Schelling se confronta con las primeras versiones sistemáticas de su propia filosofía, esto es, el idealismo trascendental y la filosofía de la naturaleza. Nuestras reflexiones sobre este volver de Schelling a sí mismo nos permiten sostener nuestra interpretación de que con él nace la conciencia trágica en la filosofía moderna.

bilidad de que todo se presente. Es el Ser que no pudiendo presentarse nunca en su unidad como tal, se presenta siempre alterándose en la diversidad de los entes. El sujeto es, en términos de Schelling, el Ser como nada queriendo ser todo.

El sujeto en cuanto que es pensado en su pura sustancialidad está todavía libre de todo ser y, aunque *no* sea una nada, sin embargo es *como* nada. No es una nada porque es sujeto; es como nada, porque no es objeto y no existe en el ser objetivo. Sin embargo, el sujeto no puede permanecer en esta abstracción; para él es, por decirlo así, natural quererle a sí mismo *como algo*, y *como* objeto (1993; 197).

La conciencia trágica nace llevando al pensamiento y al lenguaje filosóficos a los límites con lo inefable. Se trata de pensar, nombrándolo como sujeto, al inicio de todo ser objetivo. El inicio es *como* nada porque precisamente no es nada objetivo, no es ni esto ni aquello; pero no es una nada porque en este sujeto general e infinito se activa naturalmente la voluntad, el quererle a sí mismo. Él no puede obtener lo que quiere —a sí mismo— si permanece como nada, por lo tanto, por su propio querer el sujeto *llega a ser* objetivándose como algo, como esto y aquello. La vecindad de este pensamiento con lo inefable radica en que hay que pensar a este sujeto como nada definido y, al mismo tiempo, queriendo-se ser objetivamente todo. El sujeto es la voluntad escindida en sí misma: ella es lo que quiere y lo querido de tal modo que el principio de toda presencia y la presencia misma está signada por la contradicción entre la libertad que, como actividad productiva, quiere, y la necesidad en la que, como producción efectiva, se quiere y se realiza.

La conversión voluntaria del sujeto en objeto no lo fija definitivamente, sino que el sujeto, por su voluntad infinita, se objetiva finitamente, y esta realización, precisamente por ser finita, no lo satisface, por lo tanto, se ve impulsado por sí mismo a sobrepasar esta objetivación en otra y así, in-finitamente.

El pensamiento sobre el sujeto se concentra en una «autoposición infinita» no sólo en sentido negativo sino, sobre todo, en sentido positivo. La autoposición infinita del sujeto en sentido negativo significa que él no es finito, no está determinado; y en sentido positivo significa

que el sujeto tiene el poder de hacerse finito, de autodeterminarse, y esta finitud lo determina objetivamente, pero no lo fija definitivamente en tanto, por sí mismo: «cada vez que se hace finito u objeto se eleva de nuevo a una potencia más alta de la subjetividad» (1993; 197).

La conversión del sujeto en objeto no anula su impulso de querer-se; el sujeto como voluntad de ser no se colma y, en y desde sus propias objetivaciones, él continúa transformándose queriendo ser más en un devenir indetenible y progresivo en el que el sujeto va potenciando cada vez más su voluntad in-finita de ser.

Desde este pensamiento en donde el sujeto abandona la prisión trascendental yéndose al fondo para, como Ser, fundamentar en su voluntad su propio devenir en los entes objetivos, Schelling alza su sistema como filosofía de la naturaleza. Y este alzado requiere de un principio que lo sustente. El principio es aquello que sostiene al sistema y éste se estructura como el despliegue de aquél.

El comienzo es naturalmente el primer hacerse algo del sujeto, el primer objetivarse; a éste seguía la infinitud del sujeto, según la cual a cada objetivarse no sigue inmediatamente más que una potencia superior de la subjetividad —con la primera objetivación se ponía el fundamento de toda elevación posterior y, consiguientemente, del movimiento mismo (1993; 197).

Al objetivarse el sujeto no se desvanece la subjetividad sino que ésta permanece persistiendo como actividad superadora de sí mismo en tanto toda objetivación es una realización limitada del querer del propio sujeto. Y con la primera realización de este querer —la materia como potencia de formación— se pone la base de toda evolución posterior del sujeto a través de sucesivas objetivaciones con lo cual se da inicio al movimiento por el que el Ser deviene queriéndose a sí mismo en la diversidad de los entes.

Y este devenir por el que el Ser llega a la objetividad de sí mismo en los entes está posibilitado ontológicamente por la contradicción. El ser aún no objetivo pensado en su pura esencialidad es *como nada*: este ser como nada expresa la negación de todo ser objetivo porque nada de lo que se presenta desde su propia actividad lo realiza consumándolo. Pero, al ser *como nada*, el Sujeto no es nada sino

que, también, es *como* algo: un ser que se le añade, advenedizo, contingente. El ser como algo del Sujeto indica un ser atraído. El sujeto sujetado al ser como nada se ve atraído por su misma voluntad a ser como algo: el objeto se presenta por un movimiento inmanente de la esencia para añadirse la contingencia.

El sujeto, en su pura naturalidad o esencialidad, es como nada, no posee ninguna característica distintiva, no es —dice Schelling— «más que Él mismo y, por tanto, plena libertad respecto de todo ser y frente a todo ser». Pero a este ser o esencia libre de toda objetivación «le es inevitable atraerse a sí mismo», atracción por la cual el sujeto se convierte en objeto saliendo por su propia esencia de su misma esencia, esto es, *existiendo*.

El sujeto, al objetivarse existiendo, ya no es como nada ni como algo sino que se determina como objeto. Y en la autoatracción del sujeto a la existencia, yace —dice Schelling— el origen del ser objetivo en general (1993; 198).

Con esto aparece el primer rasgo trágico de la filosofía de Schelling: el sujeto sólo puede ser para sí a través de su objetivación, es decir, mediante el dejar atrás su esencia, por lo tanto, el sujeto nunca se posee a sí mismo tal y como es en su esencia sino que accede a sí mismo siempre desde su contingencia como existente. «El sujeto nunca puede llegar a poseerse como aquello que es, ya que justamente al atraerse a sí mismo se convierte en otro» (1993; 198). Al buscar recuperarse en su identidad se encuentra en su alteridad.

El pliegue de voluntad que es el Ser como nada se objetiva desplegándose como algo y, al replegarse para sí, hay un resto que no retorna porque el sujeto se refleja como algo y nunca como nada, que es lo que esencialmente es. En sus objetivaciones el ser se escapa de sí existiendo y desde la existencia nunca puede retornar plenamente a sí mismo.

Esta es la contradicción fundamental, podemos decir que es la desdicha de todo ser —pues o bien él se abandona, y entonces es como nada, o bien se atrae a sí mismo, y entonces es otro y distinto de sí mismo; ya no está como antes en una relación de naturalidad con el ser, sino que se turba ante él, y él mismo experimenta este ser como un ser añadido y, por tanto, contingente (1993; 198).

El abandonarse del sujeto a su ser como nada implicaría la supresión de la existencia objetiva y, entonces sí, nada sería. Y al atraerse a sí convirtiéndose en ser objetivo el Ser se altera y se turba a sí mismo al añadir lo contingente a su esencia. En el principio el Sujeto o Ser esencial se juega en la encrucijada de la nada y la contingencia.

El segundo rasgo trágico que Schelling introduce en la filosofía es el siguiente: puesto que todo lo que es, es resultado del desalojo que la esencia atrae sobre sí existiendo, entonces ella, para no abandonarse en la nada, tiene necesariamente que convertirse en lo otro de sí, y en la medida en que lo que ella es para sí es sólo reflejándose desde lo otro, entonces todo su ser objetivo es contingente. Esto es lo que Schelling llama la desdicha de todo ser.

Todo lo que es objetivamente presente es resultado del atraerse queriéndose a sí del sujeto esencial que, por lo mismo, se altera deviniendo diferente, de tal modo que ya nunca es lo que esencialmente era sino que, abandonando la eternidad sumergiéndose en el tiempo, es siempre la continua turbación contingente de sí mismo en la existencia.

Al pensar a lo existente como alteración contingente de la esencia, se patentiza que el lenguaje de la metafísica trágica tiene una de sus orillas en la inefabilidad y la otra en la plenitud de significado: la esencia que en tanto tal se sustrae a todo pensamiento determinado termina convirtiéndose en la afirmación contingente de todo, afirmación que se desplegará hasta formarse como vida que, atravesando a la totalidad, se levanta conscientemente en la grandiosa precariedad de la existencia humana.

Al abandonar a la esencia para existir propiamente, el origen del ente se vuelve contingente. Este origen es la contingencia original o disonancia porque la esencia se altera a sí misma en la existencia: el sujeto libre de todo ser, para ser esto y esto otro tiene necesariamente que convertirse en objeto. La esencia como lo mismo y libre, se altera deviniendo necesariamente diferente respecto de sí misma. Esta disonancia se manifiesta también como la contraposición de lo infinito con lo finito. El sujeto como infinitud o libre de todo ser objetivo, se pone como lo otro de sí o-poniéndose en lo finito. En la mera infinitud se diluye todo ser por lo cual el sujeto infinito sólo puede ponerse limitándose u oponiéndose como finito, esto es, deviniendo ser objetivo.

¿Cómo se perfila desde aquí lo que podemos llamar *la tragedia del ser*? El sujeto, en tanto Ser, es la esencia infinita y libre que, queriéndose a sí mismo, necesariamente deviene objeto o ente contingente y finito. El sujeto como tal, dice Schelling, «no está presente a sí mismo» (1993; 199) y, en cuanto se quiere poseer, se convierte en objeto: la esencia subjetiva se o-pone a sí misma como contingencia objetiva queriendo ser para sí misma. Al convertirse en contingencia objetiva, la esencia infinita del sujeto no se supera ya que lo objetivo es para el sujeto cuando éste retorna a su propia esencia; cuando se pone como esencia frente a lo objetivo contingente que él mismo no era antes. Pero en la medida en que el sujeto sólo puede ser para sí a través del objeto en el que él mismo se ha convertido, el retorno del sujeto a sí mismo en la total transparencia de su esencia nunca se consuma del todo. Con la subjetividad buscando regresar a sí se potencia infinitamente a través de sus propias objetivaciones finitas.

El sujeto se derrama en lo objetivo pero este proceso no cancela su esencia que, en tanto infinita, se pone por sí y se repone para sí a través de su propia existencia contingente. Esta potenciación del sujeto se sostiene en lo que Schelling denomina «acto fatal de autoatraerse» el Ser o sujeto esencial que no puede «contenerse a sí mismo», dando lugar a que haya vida. Y a través de la vida originariamente contingente, la subjetividad esencial existe potenciándose, buscando llegar a sí misma como esencia.

Lo que activa la tragedia del Ser es la bifurcación entre la quietud (y permanecer como nada) y el querer a sí mismo y alterarse, devenir otro de sí mismo; lo trágico es la contradicción originaria que aparece en tanto la mismidad esencial, para afirmarse, tiene que diferenciarse existiendo en la diversidad contingente. Esta contradicción es la que se potencia deviniendo vida. La vida en general es la presencia existente de la esencia que dura en lo transitorio renovándose eternamente y, por lo tanto, nunca posicionándose en sí como lo que en sí misma es.

El Ser se quiere, al querer se atrae objetivándose, al objetivarse se altera y por su necesaria alteración el ser nunca se obtiene tal y como se quiere. Pero al alterarse el ser abandona su quietud *como* nada deviniendo vida: la vida, como resultado del querer y del poder del sujeto de existir como otro, es la contingencia en la que el Ser se redime temporalmente de su ser como nada.

El limitarse —o ser cautivo de sí mismo— en lo finito y, a la vez, permanecer como sujeto —seguir queriendo ser in-finitamente en sus objetivaciones— significa que el ser como nada de la esencia permanece acechante en todo ser algo de la misma. Es decir, en la medida en que la esencia —su ser como nada— del sujeto no se desvanece en ninguna de sus objetivaciones reales sino que permanece potenciándose en ellas, este ser como nada pende como una amenaza incesante sobre todo lo existente.

Esta es la tensión trágica que se descubre en la metafísica de Schelling y con la cual nace la conciencia trágica en la filosofía moderna: en el devenir de todo lo existente se potencia sucesivamente el querer-se de la esencia y en su mayor complejidad en el alcance de sus objetivaciones, es decir, en las que mejor la expresan menor es también la duración de sus individuos. En los organismos vivos individuales se alcanza una mayor perfección en la manifestación de la esencia pero también una mayor intensidad de la finitud; y en los individuos vivos conscientes esta intensidad se abisma en la angustia consciente de su ser como nada que es al mismo tiempo la potencia que lo impulsa a la posesión de sí mismo como libertad.

### La experiencia trágica de la historia

El pensamiento sobre el sujeto, como principio contradictorio de todo, no se pierde en la vana especulación en la medida en que alumbra la experiencia del hombre en la historia. El sujeto se reposiciona consciente de sí mismo en el ser humano. La consumación de la naturaleza en el ser que devendrá humano tiene como resultado la finitud consciente de sí misma del sujeto. La subjetividad infinitamente libre que da lugar a las organizaciones originales de la naturaleza, se presenta ahora existiendo bajo la forma de la finitud libre de la esencia humana. Lo *mismo* que se realiza deviniendo naturaleza concluida con la aparición del hombre es lo que, desde la apropiación y reproducción consciente de la subjetividad, se *repite diferentemente* en el ámbito ideal —sabiendo de sí— en la *historia*. La repetición diferente del devenir del ser en la historia es el comienzo y despliegue del mundo espiritual desde la libertad finita de la exis-

tencia humana. Todo lo que llega a ser desde la existencia humana libre tiene la marca de la finitud que, desplegándose en el mundo histórico, alzará a éste signado por la oposición de la libertad y la necesidad.

El sujeto, al que hemos definido como elevándose por encima de toda la naturaleza, es inmediatamente sólo saber puro, *en cuanto tal* infinito y en completa libertad. *En esa medida* está de nuevo en el mismo punto en que estaba el primer sujeto puesto en su pura libertad e infinitud, pero él está en una relación inmediata con un ser finito y limitado, con la esencia humana, y puesto que no puede menos de llegar a ser su alma inmediata, se ve forzado también a participar en todas sus determinaciones, relaciones y limitaciones. De esta manera, al entrar en todas las formas de la finitud, se ve obligado a hacerse finito a sí mismo, y aunque él mismo permanece siempre ideal, sin embargo, se ve forzado a enredarse en la necesidad (ideal) que domina en el ámbito del ser o de lo real (1993; 209).

La primera potencia que en y desde el mundo histórico se fundamenta es la experiencia —filosofía teórica— o sistema de las representaciones necesarias y de los conceptos que «determina el mundo objetivo para la conciencia humana» (1993; 209). El saber, en sí libre e infinito, se une a lo finito vinculándose al mundo real y con este vínculo «se confunde con la necesidad y aparece entonces él mismo como un saber necesario y *atado*» (1993; 210). En la representación cognoscitiva el sujeto consciente es la condición de posibilidad que, para dar cuenta verdaderamente de lo que es, tiene necesariamente que atarse a la presencia objetiva de los fenómenos. Desde esta atadura a la presencia para determinarla representándosela, el sujeto, como ser humano, retorna a sí como libre y se eleva a su segunda potencia colocándose fuera de la necesidad y, por lo tanto, dominándola y comprendiéndola.

La oposición que recorría toda la serie recibe aquí su más alta expresión como oposición de necesidad y libertad. La necesidad es aquello con lo que el hombre tiene que ver en su conocer y a lo que él está sometido en su conocer. La libertad es libertad de hacer y de obrar. Todo obrar

presupone un conocer, o en el obrar vuelve a hacer objetivo el hombre su propio conocer y se eleva *por encima* del mismo (1993; 210).

El actuar, como objetivación del saber, es el medio por el cual el Sujeto o Ser primordial se vuelca convirtiéndose en mundo objetivo humano e histórico. En el tránsito del saber al obrar se consigue objetivar la necesidad al mismo tiempo que el sujeto se libera de esta necesidad constituyéndose en libre *para* actuar. La oposición originaria no se cancela sino que se pone como oposición mundana de libertad y necesidad cuya fertilidad se extiende tejiendo el tramado histórico en el que actúa la especie humana.

Se transita así de la filosofía teórica a la filosofía práctica. Aquí el Sujeto ya no se objetiva originariamente en la naturaleza sino que, escindido de las objetivaciones de ésta potenciando su subjetividad, se realiza en la historia desde la libertad del hombre. Y la manifestación de esta realización es la libertad moral del hombre, la oposición entre el bien y el mal, el sentido de esta oposición y el Estado como producto y mediación subordinado de la lucha que la humanidad establece entre libertad y necesidad. La filosofía práctica tiene su esfera propia en la *historia* concebida como el proceso en el que el Ser implica a toda la humanidad alzando una realidad en la que él mismo aparece en su máxima potenciación subjetiva.

La potenciación de la actividad del sujeto que propicia el salto de la naturaleza a la historia implica la transformación de la filosofía que pasa de ser Filosofía de la naturaleza a ser Filosofía de la historia.

Schelling construye una peculiar visión trágica de la historia en donde la libertad se sitúa en la acción del hombre y la necesidad en las consecuencias que esta acción tiene no sólo para el agente sino para el grupo e, inclusive, para la humanidad en su conjunto. El hombre es el agente de la historia, pero ésta, como el tramado de acciones y consecuencias o como el tejido de la oposición entre libertad y necesidad, se escapa del control o dominio de cualquier individuo o grupo determinado asumiendo su propia legalidad.

Aquí [en la historia] donde se pone de relieve la más alta y la más trágica disonancia, en la que el abuso de la libertad nos enseña a apelar de nuevo a la necesidad, el hombre se ve forzado a reconocer algo que

es superior a la libertad humana. El deber mismo no le puede exigir al hombre, tan pronto como ha tomado una decisión, que esté tranquilo sobre las consecuencias de su acción, si no pudiese ser consciente de que su *acción*, ciertamente, depende de él, de su libertad; pero las *consecuencias*, o aquello que se desarrolla a partir de esta acción para toda su especie, dependen de algo distinto y más elevado que mantiene y afirma una legalidad más alta a través del modo de acción más libre y anárquico del individuo (1993; 211).

Con la idea del vínculo trágico entre la libertad del individuo en su acción y la necesidad de las consecuencias, Schelling pretende dejar de lado «una concepción desconsoladora y desesperada de la historia» al mismo tiempo que perfila una peculiar relación causa-efecto en el ámbito de la misma: la libertad del hombre es la causa de la acción pero los efectos de ésta no están determinados por el agente del caso sino que se enredan en una trama superior llamada, por Schelling, providencia, en el sentido de disposición de los acontecimientos que tejen un mundo en el cual y frente al cual nos decidimos o intervenimos trocando nuestra libertad en necesidad, en destino. Esta subsunción o incorporación de las consecuencias de los actos en una legalidad más alta constituye la revelación del Ser en el transcurso de la historia, revelación que, impulsada por el hombre, no está, sin embargo, sujeta a su dominio. En el tramado histórico se anuda la libertad con la necesidad porque, frente al conflicto de la libertad humana concreta con la necesidad objetiva, el Sujeto que trama la necesidad de la historia «no se objetiva realmente bajo ninguna forma sino que permanece sujeto puro, libre, indiferente y, por tanto, verdaderamente infinito» (1993; 211). En la historia acontecida desde el obrar de los hombres cuyas consecuencias, no obstante la libertad individual, se escapan del dominio de cada uno tejiendo una necesidad conflictiva con la libertad humana, se revela el Sujeto primordial y, por lo tanto, exento de una objetivación que lo consume o realice completamente. En la historia el Ser se manifiesta como «lo que ya era al principio» (1993; 212): espíritu que, al realizarse, se muestra como tal y, por lo tanto, irreducible a cualquier objetivación.

La historia no puede consumarse: los distintos mundos surten

a los hombres que les ha tocado en suerte vivirlos, de preocupaciones, desdichas, injusticias, pero también de motivos para confrontarse con la necesidad de su época afirmando su libertad en la lucha contra lo aciago de su época para lograr introducir entre sus resquicios algunos momentos de alegría.

### Las manifestaciones del Ser

El Ser como Sujeto tanto de la naturaleza como de la historia no se identifica con ninguna de sus objetivaciones y puesto que sólo lo objetivo puede ser representado por la conciencia, el Ser como tal nunca es aprehendido plenamente por ésta. Esto no quiere decir que el Sujeto permanezca encerrado en una oscuridad impenetrable; el Ser —dice Schelling retomando una expresión de Leibniz— fulgura o se manifiesta; el Ser se revela. El Ser se relaciona con la conciencia no determinado en representaciones objetivas sino *mediante sus manifestaciones que ocurren tomando como instrumento o medio a la conciencia misma*:

[...] tales manifestaciones o [...] tales fulguraciones de aquello que es lo más alto, de lo sublime por encima de todo, son comprobables en la conciencia humana como manifestaciones en las que el yo humano se comporta como instrumento u órgano de aquello que es lo más alto; pues lo que meramente se manifiesta no actúa inmediatamente, sino sólo por medio de otro (1993; 212).

El sujeto infinito, para manifestarse relacionándose con la conciencia, toma a esta misma como medio para fulgurar desde y en el arte, la religión y la filosofía. Estas tres son las creaciones en las cuales lo que se manifiesta —lo sublime por encima de todo— aparece como la misma unidad que deviene diferente en la naturaleza y en la historia.

La unidad del Sujeto es la mismidad que diferenciándose es la causa última de la naturaleza o mundo real, y principio rector sobre la historia o mundo ideal —realización del sujeto en el hombre en la que lo que éste objetiva es para sí. El sujeto media entre ambos mundos a la vez que los comprende como uno. En cuanto causa

productora de todo, el Sujeto se manifiesta en el hombre como producción artística. La creación artística se muestra, primero, como arte plástico en el cual se reproduce el poder del Sujeto sobre la materia al transformarla haciéndola expresión del espíritu o de las ideas más elevadas, y, segundo, como arte poético; en éste el sujeto se manifiesta propiamente como espíritu en el que reside el poder de crear la materia misma como expresión de las ideas, esto es, el lenguaje. En tanto poder de transformar la materia para que éste dé forma, expresándolas, a las ideas, la verdad del arte plástico no se localiza en la conformidad con el modelo sino en la producción misma por la cual las obras plásticas parecen haber sido creadas por la misma naturaleza. El arte plástico manifiesta al creador de la misma naturaleza (1993; 212). Este creador se subjetiva conscientemente en la historia y en el lenguaje, y el conflicto surgido de la afirmación de la libertad individual y la incorporación de sus consecuencias en una trama necesaria, es lo que se acoge en las formas de la poesía, concretamente en la tragedia.

En la obra suprema, que es la poesía unida al arte, en la obra suprema del *arte poético* —la tragedia— aparece el espíritu del poeta en medio del ímpetu de pasiones que luchan ciegamente entre sí, en donde para los actores mismos enmudece la voz de la razón y en donde la arbitrariedad y la anarquía arraigándose cada vez más se transforman finalmente en una necesidad implacable; en medio de todos estos movimientos aparece, repito, el espíritu del poeta como la luz tenue que brilla todavía solo, como el sujeto que permanece arriba solo, inmóvil incluso dentro del movimiento más violento, como una sabia providencia que, finalmente, es capaz de conducir hacia una salida satisfactoria a lo que está al máximo de contradicciones (1993; 213).

En la creación de la poesía trágica acontece una manifestación simbólica del conflicto metafísico del principio que siendo como nada quiere serlo todo, conflicto que, a su vez, se reproduce distinguiéndose históricamente como lucha o colisión entre la libertad y la necesidad, y ante esta manifestación la razón estalla en lo inefable y, no obstante, el poeta —como el Sujeto mismo— permanece sereno ante la violencia de las pasiones propiciando, al llevar a la contra-

dicción a manifestarse como tal, asentir a ella. Manifestando lo más alto —el destino forjado desde la afirmación de la propia libertad— la poesía acontece como tragedia y ésta se manifiesta ante y en la conciencia como el genio propio del arte.

El arte —ya sea creación transformadora de la materia para expresar ideas o productora de las ideas bajo una forma lingüística— es el lado objetivo de la actividad humana. Frente a él, como el lado subjetivo de esta actividad, se levanta la religión que, dice Schelling, no pone un ser sino que abre la conciencia a la consideración de los entes como no-ser en relación al Ser supremo. En la religión se representa la finitud de los entes como nada si los vemos desde su sometimiento al Ser infinito por el cual ellos aparecen siendo. «Por tanto, aquí se manifiesta ese sujeto supremo como aquel frente al cual todo se hunde en la nada, y como tal él se manifiesta en el entusiasmo de aquellos héroes ético-religiosos, a través de los cuales la misma humanidad se ennoblece y aparece como divina» (1993; 213). El héroe ético-religioso es el que, inundado de la conciencia de ser nada frente al Ser supremo, sacrifica su vida ofrendándosela. Al manifestar prístinamente el ser como nada del sujeto, la vida religiosa, paradójicamente, termina revelando el aspecto más siniestro de ese Ser mostrándolo como la siempre acechante amenaza de la nada sobre los entes.

Además de la creación objetiva del arte y la sumisión subjetiva de la religión, hay una tercera forma en que, pensándolo, se manifiesta el Ser a la conciencia: la filosofía. La filosofía es objetiva porque muestra el proceso del sujeto creador que, produciéndolos, atraviesa todos los grados de realidad sin estancarse en ninguno, y es subjetiva porque al concebir cómo todo llega a la realidad efectiva muestra también cómo todo el proceso por el cual la totalidad de los entes existe se refiere finalmente al Sujeto primero o Ser (ver 1993; 213). La filosofía muestra la necesidad de lo existente pensándolo como manifestación inmanente del Ser que, como querer-se a sí mismo creándose en sus objetivaciones, no se reduce a ninguna de éstas.

La reproducción objetiva del arte, la subjetividad inundada de nada de la religión y la filosofía que piensa la producción efectiva del mundo refiriéndola al Ser por cuyo devenir se sostiene todo, son

las tres formas de la actividad humana en las cuales se manifiesta el mismo Sujeto supremo que comprende bajo sí a su existencia tanto en la naturaleza como en la historia.

Arte, religión y filosofía son las tres esferas de la actividad humana, en las que sin embargo se manifiesta el espíritu supremo como tal. Él es el genio del arte, el genio de la religión y el genio de la filosofía. Sólo a estas tres esferas se les confiere un carácter divino y, consiguientemente, también una inspiración original (1993; 213).

El artista, el hombre religioso y el filósofo son los distintos creadores que, inspirados por la misma actividad del sujeto primordial, realizan sus actividades manifestando en los resultados de éstas —el arte, la vida religiosa y la obra del pensamiento— a ese mismo Ser como espíritu.

El Ser se manifiesta arrebatando a los inspirados espirituales para que éstos, desde sus obras, señalen y simbolicen la relación de aquél con la conciencia, sin que el contenido que ésta pueda albergar coincida absolutamente con lo que siendo como nada se quiere a sí mismo llegando a ser todo sin que en nada de lo que existe termine por consumarse permanentemente: por su propio huir de la nada, el ser está condenado a devenir eternamente.

En el sistema filosófico, a final de cuentas, el ser mismo es el que, desplegándose en su devenir natural e histórico, termina por acceder a la autoconciencia. «A eso corresponde en concreto la convicción de que lo que *conoce* en nosotros es lo mismo que lo que *es conocido*» (1993; 215). Y con el sistema como autoconciencia del Ser que se despliega en la naturaleza y la historia, la naturaleza se descubre como algo autónomo que actúa por sí misma imbuida de un profundo impulso vital, y la historia deja atrás el absurdo de la arbitrariedad caótica y desesperada mostrándose como el ámbito en el que, incesantemente y por lo tanto nunca alcanzado definitivamente, se constituye el sentido de la vida humana (ver 1993; 215).

Schelling, asumiendo el carácter histórico de la constitución moderna del sistema, se ha retrotraído a la profundidad abismal del ser como nada que al querer ser como algo se ha constituido en el

fundamento por el cual existe todo y, mostrando el proceso por el cual este fundamento deviene en su oposición dando lugar a todo lo existente, se ha elevado hasta las cimas de la actividad humana (arte, religión y filosofía) en cuyos productos se manifiesta el mismo ser «como un proceso continuo y necesario» (1993; 214). Esta exposición de su propio sistema culmina con un dictamen en el que, detrás de la vanidad, resplandece la honestidad del pensador: pensar contra sí mismo.

Todo el que conozca en su figura genuina y original el sistema últimamente expuesto, se encontrará con él incluso hoy día en una situación particular. Por un lado, le parecerá que este sistema sea falso; por otro lado, sentirá algo que le impida considerarlo al menos como el último sistema verdadero. Lo reconocerá como verdadero dentro de cierto límite, pero no de manera absoluta e incondicionada. Por tanto, para tener un juicio fundado sobre él, habrá que tomar conciencia de estos límites (1993; 214).

El propio levantamiento del sistema sustentado en la contradicción entre Ser y entes, sujeto y objeto, infinito y finito, libertad y necesidad, lo confronta con el devenir que, asumido radicalmente, alza la imposibilidad de la clausura en la verdad absoluta.

## BIBLIOGRAFÍA

Schelling, F. W. J. (1993). *Lecciones muniqueas para la historia de la filosofía moderna*, Luis de Santiago Guervós (trad). Málaga: Edinford.

## RESUMEN

A partir de Schelling podemos llegar a la conciencia de que no es posible la clausura de la verdad absoluta en los sistemas filosóficos modernos, en cambio, habría que reconocerlos como verdaderos dentro de ciertos límites. Para ello, Schelling sustenta los sistemas en la contradicción entre Ser y entes, *i. e.* entre sujeto y objeto, infinito y finito, libertad y necesidad. Para Schelling, la contradicción fundamental es que el Sujeto es nada pero se quiere como algo. Como se ve, el sentido del Sujeto cambia en relación a la tradición moderna, premisa importante en Schelling ya que en ella se constituye el nacimiento de la conciencia trágica en la filosofía. Que el sujeto es una actividad contradictoria se muestra al pasar por los siguientes puntos: el principio trágico del ser, la experiencia trágica de la historia y por último, las manifestaciones del Ser.

Palabras clave: Schelling, conciencia trágica; la tragedia del ser; necesidad; libertad; sistema como autoconciencia del Ser.

## ABSTRACT

By Schelling's hand we can realize that the closure of absolute truth in philosophical modern systems is not possible, instead, we should recognize them as true within limits. For this, Schelling defends the systems in the contradiction between Being and entities, *i. e.* between subject and object, infinity and finite, freedom and necessity. To Schelling, the fundamental contradiction is that the Subject is nothing, but he wants himself as something. As we see, the Subject's sense change in relation to the modern tradition. This is Schelling's important premise being that, in it, the birth of tragic conscience is constituted. The following steps shows that the subject is a contradictory activity: the tragical beginning of Being; the tragical experience of history; and Being's manifestations.

Keywords: Schelling, tragical conscience; the tragedy of Being; necessity; freedom; system as a Being's self-consciousness.

## Discerning the Buddhist Voidness (*Śūnyatā*) —a Procedure of «Remaking of Man»

Mathew Varghese

Aoyama Gakuin University, Tokyo

mathewvarghesem@gmail.com

### Introduction

The conception of non-self in the Buddhist philosophy is interpreted in several ways by Buddhists and non-Buddhists. It is considered, by some, as a statement towards a kind of nihilism, that Buddhist philosophy always uses extreme methods to confute with the eternity of the human soul and the existence of Brahman promoted by the Brāhmanical schools of Indian philosophy. On the other hand, some other schools that vehemently refute the positions of Brāhmanical schools on this issue consider Buddhist position on non-self is not giving a real critique but an implicit recognition of the position held by the Brāhmanical schools. Both these views can have ample positions of support to prove their arguments. But, in the case of Buddhist philosophy, they neither out rightly reject nor completely accept the idea of self, a position really deviated characteristically on the issue of non-self in the Indian philosophical discourses. I wish to look at this issue differently from both the positions of the Brāhmanical schools and the dialectically opposite views of the non-Brāhmanical schools, especially the materialists. From the discourses of the Buddha and the later philosophical works of Nāgārjuna, we can clearly discern that the Buddha was seriously concerned about the human existence in the world as it is evident from his most important meditative finding, the four truths (*āryasatyas*) (*Majjima Nikāya* 64- verse 10).<sup>1</sup> This revelation is the foundation of his discourses

<sup>1</sup> The four noble truths (*catvāri āryasatyāni*): suffering exists (*dukkha*); suffering accrues (*dukkha samudaya*); suffering can be stopped (*dukkha nirodha*); the ways to stop suffering (*dukkha nirodha*)

and philosophical understandings with regard to life world, and clearly shows direction in dealing with the phenomenal world. He revealed that human beings have the inherent tendency to fall into sorrow (*dhukha*) when interacting with the phenomenal world, and there is always a chance that the sorrow accrues and multiplies in the mind in a distinctive manner. The sorrow would lead to self destruction. However he was not professing doom, or not taken a proactive stand, like many other contemporary thinkers of his time, for he taught that it is possible to stop the sorrowing process and there are ways to achieve that. I wish to view the idea of non-self, as a conceptual frame work, offered by Buddhist philosophy to 'remake man' from his inherent tendency to fall into the depth of self destruction in various ways. Following structured theories are one of the impediments in understanding the phenomenal world clearly.

By introducing the idea non-self (*nairātmya*) Buddha in fact wanted the human beings to understand the essencelessness of the phenomenal appearances and of the self that interact with the phenomenal appearances; so that they can deal with the phenomenal world successfully without being drawn into clutches of metaphysical views. In the later works of Buddhist philosopher Nāgārjuna we can see that there is a strong emphasis on to the philosophical conception of voidness (*śūnyatā*) as method to explain the phenomenal world. I think the implications of non-self (*nairātmya*) and voidness (*śūnyatā*) are essentially the same: both are introduced to advance a procedure for 'remaking of man'.

The problems of dealing with phenomenal world are, in fact, the reasons for introducing the concepts of non-self (*nairātmya*) and voidness (*śūnyatā*). This aspect is evident in the long history of the Buddhist philosophy that helped human beings to deal successfully with the uncertain and indescribable phenomenal world and notably it helped humans to redeem from the shackles theoretical philosophy and their doctrinal dictums. We can see that the philosophical method introduced by the Mādhyamika Buddhist philosophy of Nāgārjuna has a timeless, because of the idea of voidness

(*śūnyatā*) where all phenomenal experiences are delineated based on the selflessness of the phenomenal world (*dharmānairātmya*) and of the subjective self (*pudgalanairātmya*). It is also argued here that the conception of self is understandable only contextually where a notional subjective self is in contact with the phenomenal world, but a proper understanding of either of the entities would reveal the conception of selflessness and the notional self. There should be a concomitant relationship between subject and object for each to express itself. The procedure of 'remaking of man' is explained as the proper discernment of the essencelessness of subjective self. The notion of a real self (*pudgala*) is clearly understood by reconstructing the psychophysical personality of man which is normally taken as the eternal self by philosophers. The construction of the self is revealed by inputting the concept of non-self (*nairātmya*) or voidness (*śūnyatā*) and by explaining how the aspects of human personality such as dispositions, feelings and ignorance functions together to manifest an eternal soul which normally disadvantage the human beings to deal actively with the phenomenal world.

### The Limitations of the Knowing Process

Our knowledge about the world of existence is conditionally based on our experience with phenomenal world of existence, especially the part that forms the object of our experience. This knowledge seeks for clarity when it is substantiated and reflected with other's experience. The world we know is formulated with a process like this. At the same time, the knowing process in humans is largely governed by an internal urge that guides one to acquire knowledge (*jñāna*). Most of those experiences which turn out to be knowledge are again conditioned by dispositions (*saṃskāra*) and feelings (*vedanā*) which are normally guided by our choices, preferences and contextual compulsions. We discriminately accept and reject knowledge based on such internal mechanisms. Others experiences are at times acts as the sources of information or premises on which we formulate new viewpoints. Human life and thinking are in several ways conditioned by metaphysical viewpoints formulated out

of others viewpoints which again are conditioned by certain epistemological positions conditioned by a particular logical system chosen for it. Eventually the same phenomenal experiences fall into the grip of different metaphysical positions. There are numerous conditioned viewpoint and theories around us. In a way by following such dispositionally conditioned viewpoints that are substantiated with other's experiences again make us to formulate our thoughts based on the metaphysical positions are in fact not helping us to attain freedom, but, on the contrary, binds us to certain doctrinal positions; though the purpose of those theories are to liberate man from all his problems. The metaphysical viewpoints turn out to be part of the dispositions and volitions, such selective choices would really driving human personality into a point of difficult return.

The teachings of Buddha and the works of Buddhist philosopher Nāgārjuna always objected to such notions of permanence of theories or accepting other's experiences as sources of knowledge, or they even questioned the validity of knowledge and the knowledge sources. Buddhism always taught about the necessity of keenly looking into the premises of those theories and viewpoints because those are conditioned by several insubstantial conceptions and fragmented evidences (Varghese 2008; 55). The idea of an eternally existing self is one of such conception in Indian philosophy. With such a conception it is warranted that there should be an eternally existing reality that controls the phenomenal world. This conception again demands us to find suitable knowledge sources that substantiate this reality. The knowledge sources and the analytical procedure to evaluate them are again determined by the requirement of proving the existence of such an entity. The consistent emphasis on these aspects, actually pushes the human life to be a conditioned products of metaphysical doctrines.

In fact Buddha directly criticised the view of permanent self and an eternal entity that controls the phenomenal existence, most notably, in the discussion in Tevijja Sutta. The answers to the questions originated out of Brahmin Bhāratvāja's and Brahmin Vāsetṭha's confusions which are meant to direct their attention to those metaphysical positions held by the Brāhminical schools of philosophy as the reasons for their confusions because those are not substantia-

ted with any sorts of evidences but accepted as the foundations of their epistemology. The unqualified submissions to the knowledge sources such as the beliefs of their forefathers and the teachings of Vedas had been criticised by the Buddha. Buddha aptly invoked the thoughts of the Brāhmins in these words:

So, Vāseṭṭha, not one of these Brāhmins learned in the Three Vedas has seen *Brahmā*<sup>2</sup> face to face, nor has one of their teacher's teachers, nor even the ancestor seven generations back one of their teachers. Nor could any of the early sages say: «We know and see when, how and where Brahman appears». So what these Brahmins learned in the Three Vedas are saying is: «We teach this path to union with Brahman that we do not know or see, this is the only straight path [...] leading to union with Brahman». [...] 'Well Vāseṭṭha, when these Brahmins learned in the Three Vedas teach a path that they do not know or see saying : "This is the only straight path [...]"', this cannot possibly be right, just as a file of blind men go on, clinging to each other, and the first one sees nothing, the middle one sees nothing, and the last one sees nothing [...] The talk of these Brahmins learned in the Three Vedas turns out to be laughable mere words, empty and vain (*Digha Nikaya*, sutta-13-verse.18, 19.d ).

In this case the two Brahmins' confusion and thoughts are originated from their complete submission to the views of their ancestors without being verified for its validity. Buddha is categorical in questioning those viewpoints because such inherited and untested metaphysical positions could lead to confusions and sufferings. In this case he was clearly looking at the problem of the two Brahmins, Bhāratvāja and Vāseṭṭha that they are originated out of being strongly in hold of the metaphysical views of the Vedic knowledge and the conception of the Brahman and the eternal soul.

<sup>2</sup> Brahman is a Vedic god but Brahman is the transcendent entity, inexplicable, non-dual, and reasons the basis of the apparent phenomenal world. Brahman transforms into both subjective and objective entities. Individual soul is a the pure Brahman in each individual which is in actuality concealed by illusions (*Māya*).

### Speculative views on the existent world criticised

The above discourse of the Buddha shows that even when criticising the metaphysical views of other schools of philosophy, he never implicitly agreed or approved the views of the opposing schools of philosophy as valid positions. He understood about the moral dangers occurring in adhering to such viewpoints. It can push human consciousness into a trap. We have direct evidence on this distinctiveness in the discourse of *Brahmajāla sutta* where the Buddha criticised sixty two views of the rival confronting philosophical schools but he was very careful for not introducing a sixty third view to substantiate his position, not even implicitly agreeing that he has no doctrine to introduce.

The views of Buddha is clearly explained in this verse:

Whatever ascetics and Brahmins who are speculators about the past or the future or both, having fixed views on the matter and put forth speculative views about it, these are all trapped in the net with its sixty-two divisions, and wherever they emerge and try to get out, they are caught and held in this net, just as a skilled fisherman or his apprentice might cover a small piece of water with a fine-meshed net, thinking: "Whatever larger creatures there may be in this water, they are all trapped in the net, caught, and held in the net", so it is with all these: they are trapped and caught in this net (*Digha Nikaya, sutta-1, verse, 3-72*).

This important discourse of the Buddha clearly expresses his unwillingness to publish a theory, on the contrary he proclaimed the theories as a well meshed net that could catch the beholder and trap him into a small area of active speculative thinking, and that itself would form a cyclic rational space without giving a chance to think differently. The Buddha always wanted to help support the growth of human free will and the ability to think independently as the prime aim of the teachings, because he knew that human consciousness always has a tendency to fall into a net of speculative thought, and which is a prime source of suffering and worry.

In this connection, the Buddha gave a clear explanation to what

he meant in all his criticisms to the other schools of thought of his time in the Aggivachagotta sutta:

Vaccha, the speculative view that the world is eternal [...] The speculative view that the world is not eternal [...] that the world is finite [...] that the world is infinite [...] that the soul and the body are the same [...] that the soul is one thing and the body another [...] that after death a Tathāgata exists [...] that after death a Tathāgata does not exist [...] that after death a Tathāgata both exists and does not exist [...] that after death a Tathāgata neither exists nor does not exist is a thicket of views, a wilderness of views. A contortion of views, vacillation of views, fetter of views. It is beset by suffering, by vexation, by despair, and by fever, and it does not lead to disenchantment, to dispassion, to cessation, to peace, to direct knowledge, to enlightenment, to Nibbana. Seeing this danger, I do not take up any of those speculative views (*Majjima Nikāya*, 72, 14).

Buddha felt that it is the weakness of human mind to get attached to views and doctrines. On the contrary, he refused with the view that it is possible to control such basic instincts by publishing opposing views of scepticism, nihilism, etc., because here too the same human weakness is active that push him to hold on to the opposing viewpoints. Both these processes, in the Buddhist perspective, can leave the human conscious to deep disillusionment leading to moral debasement. It is meant here that when we formulate theories the theories themselves turned out to be the reason for our worries. The magnanimity of the phenomenal existence doesn't offer such good reasons for making theoretical paradigms which are consistent and could give an idea about the complete state of things in the world. In this case the Buddha was very clear in his proclamation that human mind is not in a position to understand the complete state of everything, but he encouraged all human effort to understand and account the phenomenal experience. But in his view an effort to that end should not end in making theoretical conclusions, or it should not end in refuting all such views by promoting a kind of nihilism. This again could leave one onto a stage of scepticism

like in the case of Sañjaya Bellatthiputta.<sup>3</sup> Like eternalism, nihilism and scepticism also would lead to moral danger and can damage the personality. Buddha understood that one of the main problems for such opposing viewpoints originates from the basic human attitude to identify something within him as permanent, and the changes in the external world of experience is accounted in relation to that permanent substance, the self. The human personality that interacts with the phenomenal world manifest itself as a permanent entity. On the other hand the doctrines that promote the eternity of the experiential world conclude that the changes in the phenomenal experience can not be validated because of the unpredictability of the human personality. He clearly understood that the real problem is with our understanding of the phenomenal world and it is due to our attachment to certain basic understanding about the nature of human personality. He felt that this aspect is not given enough credence by scholars of his time, that they accepted the views of their predecessors or even the views on this problem based on convictions around them. He also found that the objective world that is the main area of our understanding of the phenomenal world is largely depended on analysing the products or results rather than the material constitution of those products where we fail to understand their dependence on various causes and conditions. The analysis often follows conventional understanding of the knowledge sources which is based on certain constants that are unassailable. One of those constants is the acceptance of perception as the valid source of knowledge by not looking carefully into the construction of it. We presume implicitly that the human perception is the most valid

<sup>3</sup> Sañjaya Bellatthiputta was a contemporary of Buddha's time who also criticised the speculative thought in a unique format, which is very worthwhile to note here. His answers are typical. In the case of fourteen questions, asked by Ajātasattu (a follower of Buddha) to Sañjaya in the dialogue between them, reveals that the answers are beyond any dialectical trap set by the King. To the questions relating to the fruits of homeless life, which was the theme of discussion in the dialogue, Sañjaya answered: «If you ask me: 'Is there an other world?' if I thought so, I would say so. But I don't think so. I don't say it is so, and I don't say otherwise. I don't say it is not, and I don't not say it is not. If you ask: 'isn't there an other world?' [...] 'Both?' [...] 'Neither?' [...] 'is there fruit and result of good and bad deeds?' 'Isn't there?' [...] 'Both?' [...] 'Neither?' 'Does the Thatagata exist after death?' 'Does he not?' [...] 'Both?' [...] 'neither?' [...] I don't say it is not.» (Varghese 2007; 57-71)

source of knowledge and from there we can draw conclusions or judgments about the phenomenal world and understand the complete state of things. Buddha was not in agreement with this idea. He was of the opinion that the human personality is constituted of various other cognizable entities which is needed to be validated before making any judgments.

### Why Speculative Thought Rejected

As we have seen in the discussion here, the original Buddhist thought rejected the speculative thought in various ways, such as the validity of its sources, and the problems that can create in the mind of an ordinary person on answering questions such as the eternity of the phenomenal world, the individual soul, the Tathāgata's (liberated person's) existence after his death etc. These problems arise because the ordinary simplistic mind of human beings always seek for clear and certain answers, like one of his disciples, Mālunkyāputta who were confused with the uncertain Buddhist views on speculative thought and decided to stop following the Buddha as he was not sure whether he had been following the right path. He approached the Buddha and expressed his concerns and his decision to return to ordinary layman's life. Buddha explained the reasons of rejecting speculative views to Mālunkyāputta:

Therefore, Mālunkyāputta, remember what I have left undeclared as undeclared, and remember what I have declared as declared. And what I have I left undeclared? 'The world is eternal' —I have left undeclared. 'The world is not eternal' —I have left undeclared. —I have left undeclared. 'The soul is the same as the body' —I have left undeclared. 'The soul is one thing and the body is another' —I have left undeclared. 'After the death a Tathāgata exists— I have left undeclared. 'After death a Tathāgata does not exist —I have left undeclared. 'After death a Tathāgata both exists and does not exist' —I have left undeclared. 'After death a Tathāgata neither exists nor does not exist' —I have left undeclared. [...] Why have I left that undeclared? Because it is unbeneficial, it does not belong to the fundamental of the holy life, it does not

lead to disenchantment, to dispassion, to cessation, to peace, to direct knowledge, to enlightenment, to Nibbāna (*Nirvāṇa*). That is why I have left it undeclared.

And what have I declared? ‘This is suffering’ —I have declared. ‘This is the origin of suffering’ —I have declared. ‘This is the cessation of suffering’ —I have declared. ‘This is the way leading to the cessation of suffering’ —I have declared (*Majjima Nikāya* 64- verse 7, 8, 9, 10).

The view of Buddha is very clear with the question of suffering in human life that all other questions are less important and he also finds that it is the endeavour of each person to find ways to solve the problem of accruing suffering from various instances of life. So it is important to ‘remake man’ from the situations that leads to suffering for almost each and every instance of his life. Buddha understood that the speculative thought based on theoretical positions never could help man to achieve that. Therefore he approached this issue differently in a characteristic manner. The problem of suffering and accruing suffering would create severe moral danger, since human beings normally would speculate on the phenomenal world according to the dictums of such situations.

Instead of attacking directly the views that accept the eternity of human personality or rejecting them out rightly, Buddha showed the courage to criticise the views that supports the eternity of the psychophysical personality of a person.<sup>4</sup> This is one of his impelling teachings on the conception of the self. He questioned and showed that the conception of an eternal self is a misnomer that could lead to severe complications with a person’s understanding about the phenomenal world. From his various discourses, we can unders-

<sup>4</sup> Kaccāyanagotta sutta, Everything exists: «—this is one extreme. Nothing exists: —this is the other extreme. Not approaching either extreme the Tathāgata teaches you a doctrine by the middle {way}: —Conditioned by ignorance activities come to pass, conditioned by activities consciousness; thus conditioned {arises} name and shape; and sense arises, contact, feeling, craving, grasping, becoming, birth, decay-and-death, grief, suffering [...] even such is the uprising of this entire mass of ill. But from the utter fading away and ceasing of ignorance {arises} ceasing of activities, and thus comes ceasing of this entire mass of ill» (*Samyutta Nikāya* 1922; 2, 15).

tand that the reasons for metaphysical positions on the phenomenal world are there because of the problem of bluntly accepting the conception of an eternal self, and bluntly rejecting such a conception. At the same time, he doesn't want the reasoning process to dominate which might lead to the problem of scepticism and nihilism, leading to severe moral danger to the human personality. He used a very different method of analysis for understanding the human personality and the phenomenal world.

### Analysis of the Human Personality

The Buddha very carefully analysed the constitution of the human personality and brought out a unique understanding to what is normally considered as soul or self. Buddha called human personality as psychophysical personality (see *Kalupahana* 1984). The conception of five aggregates (*pañcaskandha*) (see 1984) is meant to question the validity of an atman as the foundation of human personality. This conception by and large explained the human behaviour in a conclusive way; however Buddha kept this idea open for discussion. He explained the constitution of soul as a collection of five aggregates (*pañcaskandha*), a formulation of psychic elements such as feeling (*vedanā*), perception (*saññā*), disposition (*saṅkhāra*), consciousness (*viññāṇa*), and form (*rūpa*) (see 1984; 69). The person has the ability to know and understand form (*rūpa*) in its appearance but that is not the ultimate form of objects that comes into contact with one's perception (*saññā*). Both perception and form can change dependent on a person's consciousness (*viññāṇa*) and knowledge which again is conditioned by his dispositions (*saṅkhāra*) and feelings (*vedanā*). In this way the function of human personality is dependent on various psychic stages which cannot have any cognizable certainty.

In the case of understanding an object Buddhism categorise it in two forms that is the objects known and objects of knowledge (1984; 70) that is cognisable by the humans. In general they are put into a formation of four elements (*bhūtas*) such as: earth, fire, water, and air (*Majjima Nikāya*, 10.12) which constitute the experiential objects of the world that is the basis of all forms which one can perceive as

objects. As far as the objects of the world are concerned, Buddhism do not accept an ultimate object as the basis of the form (*rūpa*), but recognize the human ability of the psychophysical personality to interact with the dependent form of an object. The Buddha rejected the materialists' view on the ultimate object as the basis of phenomenal world which changes its constitution based on the basic form, the four elements. Nāgārjuna gives an explanation to the Buddhist conception of the objects in this verse: «The elements (*bhūtas*) cannot be perceived with the eyes, so how could one perceive an object that are formed of them through the eyes. When you spoke about *rūpa* rejected the perception of *rūpa*» (*Lokatitastava*, verse, 5). We can see a similar instance in the contemporary world that the effort to find the ultimate object of the phenomenal world using scientific methods has not been successful, and therefore it accepted the uncertainty principle as the property of the world (see Varghese 2008, 68; Hawking 1988, 59).

To account this problem Buddha introduced the conception of *dhātus* or the elements that are perceivable by a psychophysical personality they are put into six elements (*cha-dhātu*): earth (*prathvi-dhātu*), water (*apo-dhātu*), fire (*tejo-dhātu*), air (*vāyu-dhātu*), space (*ākāśa-dhātu*), consciousness (*viññāṇa-dhātu*) (see *Majjima Nikāya*, 112, 7). But these elements are the constituent part of the object known and objects of knowledge of the psychophysical personality which interact with the phenomenal world of objects. In this way Buddhism rejected the conception of an eternal self or an ultimate object as the foundation of the phenomenal world.

As far as the conception of the self is concerned it is understandable that the human personality with the influence of the dispositional tendencies and feelings works together with ignorance creates the idea of an *ātman* and the object, or the *ātman* and an object. The conception of ignorance can be understood as the lack of knowledge (*viññāṇa*) a property of the human personality. Because of the presence of ignorance and extreme dispositional tendencies the unenlightened person develops cravings for pleasurable objects and ideas. The mind configures these things into real entities developing strong attachment. But the real nature of the cognised phenomena is dependent on causes and conditions, just as a lamp

depends on various causes and situations. The dependent nature of things can be explained that the lamp as an independent entity cannot be understood without its constituent parts such as the wick, oil, fire, plate that hold it etc. «It is not in oil or in wick, or anything in itself, the lamp exists. The phenomena are like the lamp. They are nothing in themselves. All things are unreal; they are deceptions, Nibbāna (*Nirvāṇa*) is the only truth» (T.R.V. Murti, p.50. quoted from *Majjima Nikaya* III).

At the same time any of those individual things never have property of a lamp. When these individual things (like wick, oil, etc.) are properly put together, in a situation with sufficient oxygen, the lamp burns; therefore the existence of a lamp is dependent on its constituent elements and several other conditions. The phenomenal world of experience is similar to the example of the lamp, dependent and conditioned. In our understanding of the phenomenal world of experience, we configure the dependently arisen things like the lamp which would cease to exist at any moment when the dependent conditions are moved away. But human nature is such that we use the resultant produced effect of lamp as the basic constituent of our understanding of the world. Most of our understandings and judgments are based on such entities like lamp. We cannot state that the situation such as lamp is the basis of all the phenomena, but similar situation exists almost certainly in each and every phenomenal happening in the world.

### The Problem of thesis and antithesis: Declining Value of Man

The problem with the theoretical philosophy is that it is conditioned by the internal cravings of man that are essentially required to be substantiated with the views originated out either of an eternal subjectivity or of an objectivity. In the case of Brāhmanical thought the worldly life is a search for an eternal life of the individual soul that ultimately merges with the Brahman. Therefore they consider the life in the world very differently that of a preparatory phase, and the sufferings are an opportunity to prepare the soul of a person, more perfectly, to realize its true nature, for they consider the

teachings of the three Vedas and the teachings of their ancestors are unassailable truths which no one could transgress or dispute. These aspects as in the case of Vāseṭṭhā and Brarātdvāja became a cause for their confusion. These confusions can be serious causes for worry and sufferings. In that case it is prudent to verify the validity of Vedic teachings for its validity. By questioning the validity of such thoughts Buddha imparted courage into the mind of those Brāhmin thinkers such that they could also find way to remove their worries. The problem of accepting a theoretical view that strive for an ultimate subjectivity according to Buddha leave severe confusion into the mind of the people and he questions their ignorant disregard towards worldly life as an instance of the causes of suffering. Without actually going into the fundamental details of such worries some followers of the materialistic schools of philosophy consider the life in this world is a constant quest for making greater advances in material prosperity and search for greater wealth for acquiring greater happiness. Here the materialist as an opposing view to the questions generated about the existence of soul, Brahman etc., conceptualise that this worldly life is an end in itself. This quest we can see in the world today more profoundly than any other time that all most all of the human thoughts are diverted to acquiring happiness from material wealth but this quest for material wealth brings serious moral danger to the practitioners and they strive under severe instances of sufferings.

The dependence and commitment on philosophical and ethical views basically demanded by various schools of philosophy in the modern and contemporary world in a way hampered the progress of human life. We see human life is losing its meaning especially in ethical values. Man become a tool in the hand of rival philosophers' thoughts or worldly convictions. As we have discussed, these theoretical based thoughts demand one to accept knowledge sources that support those theoretical views while reject those are not agreeable. These aspects are evident in the cold war period with the progress of capitalism in one part of the world and communism in the other part of the then bipolar world, where human life were determined hugely by conditioned views of the philosophical viewpoints that supported those systems. With the end of such bi-

polarity, the world today moves to a uni-polar situation. For instance in the contemporary times we are madly following to amass as much wealth as possible to capitalize power and control; in fact the focus of the world's attention whether it is individual or collective, is activated for achieving that. In Buddhist context these are instances that can cause sufferings

In later Buddhist philosophy of Nāgārjuna, the views expressed in the Buddha's teachings have been introduced with philosophically accepted methods, in that sense, the non-self (*nairātmya*) view is interpreted as the essencelessness of the phenomenal world (*dhramanairātmya*) and the essenlessness of the human self (*pudgalanairātmya*) which is the again deduced as the exact conception of voidness (*śūnyatā*) (see Varghese 2008; 215). This philosophical idea of voidness helps us to understand the implicit essencelessness of each and every phenomenon that is apparent for human perception and understanding. The critics views on the views of Buddha relating to interpreting the phenomenal experience and his famous reluctance to answer questions directly into a state of limbo where it had earned severe criticism from the opponents. The later Buddhist view on the phenomenal experience and the consequent theoretical formulations can be explained as an extension of the Agni Vacchagotta sutta (see *Majjima Nikaya*-sutta-72, verse-14), where the Buddha explains the problems of theories such that theories can drag one's life into severe confusions and self destruction. Removing such a confusing state of indeterminism Buddhist philosopher Nāgārjuna has shown great courage to explain the phenomenal world using the analytical tool of voidness (*śūnyatā*).

### Nāgārjuna's Disputations on the Validity of Reason

One of the profound thinkers in the Indian philosophical traditions, belonging to the Madhayamika Buddhist tradition is Nāgārjuna who clearly expounded the Buddhist teaching in the philosophical methodology, or a universally applicable method. In one of his well acclaimed works he explains the conception of self as the reflection of the five aggregates and cautioned his readers that one needs have

courage to understand that human personality is devoid of any essence.<sup>5</sup> In fact Nāgārjuna had taken the idea directly from Buddha's teaching on this issue where he agreed with the Buddha that the idea of soul as a formation of the five aggregates (*skandhā*) with is the basis of human personality. In a discussion which progressed from various conceptions on the insubstantiality of the self and the reason that support such a self he questions the ability of human reasoning to adduce truth about the phenomenal world because the reasoning process is not able to answer even simple question like the relationship of the seed and a plant. With certain valid arguments, he criticises the notion that a plant originates from the seed.<sup>6</sup>

We may explore logically, one of the simplest forms of origination theory which holds the view that the procedure of the origination is like that of a sprout from the seed. Here Nāgārjuna argues that the cause of the sprout's origination is not from the destroyed causes, the seed from which it comes forth; it is also not prudent to conclude that the seed is not the cause of the sprout. This dichotomy of identifying the reason as seed or no seed is evident in almost all theories on origination and destruction. If the cause is not destroyed then the consequent effect is not from that cause; if the cause is not destroyed then the consequent effect is like a dream. Therefore, Nāgārjuna compared it to a dream or a magical illusion (see *Lokāṭītaśtava*, verse 17, 18). If we are to conclude that the phenomenal world is originated from an illusion (*parikalpita*), it is well known that what is un-originated and non-existent cannot be destroyed (see *Lokāṭītaśtava*, verse 19). We have to arrive at a conclusion that it is not possible to create anything from permanence or from impermanence. The idea of creation and destruction could be

<sup>5</sup> In your opinion everything is liberated from the *skandhās* and the conception of the permanent being (soul) is not true. For the benefit of the living being, you great sage (*Mahāmuni*) succumbed to great sufferings. You intelligently introduced the concept of five aggregates (*skandhās*) to enlighten the one who have competent intelligence that the soul and even (*skandhas*) resemble to an illusion, a mirage, a celestial city or a dream, see *Lokāṭītaśtava* verse-2, 3.

<sup>6</sup> How a thing is born? Either from existent thing or non-existent thing, or both existent and non-existent thing, a thing is originated. Similarly a thing is not born from itself or from other things nor both from itself and from other things, see *Lokāṭītaśtava* verse -13.

compared to something that is happening from a dream (*svapnavat*□  
*samṣṛtiḥ*) (see *Lokāṭīstava*, verse 20). The difficulties in understanding the phenomenal world with the help of the information and the common sense logic applied to understand it conclusively direct us to severe epistemological and logical confusions. In one case, the logical system helps us to view the apparent world; on the other hand, when we try to discern it perfectly we find that the information and logic are not working in support of the other as in the case of all the examples explained here. It is not clear whether the seed is the reason for the sprout; at the same time, we cannot conclude that the destroyed seed is the cause of the sprout. If it is to conclude that the destroyed causes are the reason for sprout then the notion of cause and effect has no meaning. In the case of word and meaning the same problem arises; we cannot say that the significant and the signified has no relation; on the other hand, if that relation is mutual as the way it is expected then the mouth should burn when we utter the word fire. When we try to discern the real nature of the phenomenal world in conclusive terms, we need to have an analytical tool like *śūnyatā* as it reveals the dependent nature of all entities that is apparent in the existent world.

In another argument in the text *Vigrahavyāvartini*, he disputes the argument that sound has intrinsic nature, and then according to him the sound should stop another sound being produced: the uttered word 'don't make a sound' cannot have the inherent power to stop another sound being produced (see *Vigrahavyāvartini* of Nagarjuna verse 2, 1978; 97). If make an utterance like 'don't make a sound' doesn't stop that particular sound he wanted to stop doesn't stop, but it may continuously and repeatedly produced again and again, because the utterance 'don't make a sound' carry any inherent quality to stop another sound with some kind of force.

### Śūnyatā the Analytical tool

This opposition to the nature of phenomenal experience doesn't

mean that Nāgārjuna was in support of the opposing view of nihilism or total negation. On the other hand, here, a new way of looking at the phenomenal realities is being introduced. By declining the intrinsic nature of fire to burn the mouth it has been uttered, Nāgārjuna won't reject the idea that the word 'fire' doesn't signify the flaming aspect of fire to burn things, or the word 'don't make a sound' doesn't have the power to stop another word from being produced. It also doesn't mean that the seed is not the cause of plant or seedling. The word fire always signifies the fire and its burning properties. When an object is burning, one needs to use fire as the word to signify it. It is not possible to specify that by saying any other expression. Similarly, the word 'don't make a sound' needs to be used if one wants another person to stop producing a sound.

But our normal conception of the world is conditioned by views such that each and every phenomenal happening in the world has a conceivable and explainable intrinsic nature which is real and certain. Why we view the world in such and such a way is not that the phenomenal happenings are different but our internal urges instigate us to view it as real. Nāgārjuna explains this aspect from the example of the appearance of mirage to a desert traveller. The mirage is real to a person who stands in the middle of a desert because he craves for water and a place to rest. But if he is not in a desert or not in want of water and a place to rest, he may not see an oasis in a mirage. Nāgārjuna says our interactions with the phenomenal world are conditioned by our cravings and therefore we fail to look into the conditioned nature of those phenomenal happenings. Once this craving and thirst of the desert traveller is removed from his mind, he would be able to see the real nature of the phenomenal happenings.<sup>7</sup>

In the case of the seed it is quite natural to think that seed is the cause of tree but it is not possible to include the realities of existence of the seed and the tree at the same time; similarly it is not possible to say that the destroyed causes are the real reason for the tree; it is also not possible to conclude that the seed disappears and the tree

<sup>7</sup> The fear of getting into the problem of apprehension of substance is removed as profound as the no-water-mirage. This wonderful news has been told you with the roaring of the lion with the doctrine of *nairatmya*, see *Acyntyastava* verse 54.

occurs, because every disappearance of seed doesn't give way for a tree to occur.<sup>8</sup> If we individually try to conclude on the existence of seed and tree we may have to accept that they are similar to a magical illusion. The transition from seed to tree is a conditioned phenomena and that conditioned nature can be understood only by understanding the real nature of the phenomenal happenings. Nāgārjuna again says that the conception of *śūnyatā* is the right way to understand the nature of the phenomenal world as it leads us to clear from all our conceptual formulations. In Nāgārjuna own words: «The direction given by *śūnyatā* is immortal (*amṛta*) as it removes all illusory imaginations. One the other hand, if one to get hold of the concept of *śūnyatā* would sink by this concept. (One would destroy himself if he views the world as voidness, *śūnyatā*)» (*Lokatitastava* verse 23). The idea of *śūnyatā* can show us why we view the phenomenal world as the way it appears. What makes a person to see an oasis in the mirage or why a sound 'stop' can and cannot stop another sound being produced; or why the word 'fire' won't burn the mouth but can signify fire. The proper conception of *śūnyatā* could answers these aspects about the phenomenal world clearly to us. Nāgārjuna clarifies his views are based on the original Buddhist conception on dependent origination and *śūnyatā* are the same. He acknowledges the Buddha's concern on this issue: «In your opinion dependent origination is voidness (*śūnyatā*). You said unequivocally like a lion's roar that what is existent cannot be independent» (*Lokatitastava* verse 22).

### Remaking of Man and the Current Difficulties

We live in a world where such phenomenal happenings are understood with the method of equating it as the reality or at least of perceiving it as with certain level of truth value. On the other hand we don't give enough space for understanding our limitations as be-

<sup>8</sup> The birth of a sprout is not from a destroyed seed or from a non-destroyed seed (the confusion persists). You said (as a solution to this problem) that everything is originated from a manifested magical illusion, see *Lokatitastava* verse 18.

ing a human being. With the advent of science, it has become almost clear that we could use systematic analytical method, its method of reasoning and the mathematical calculations as a tool to arrive at the truth of all our phenomenal experience or even the human self. The mathematical method is based on evaluating the phenomenal happenings. If the phenomenal happenings are uncertain, unpredictable and dependent on insubstantial factors, then how can the calculations made out of them can be certain? It can have a functional value as the way we assess the origin of tree from the seed but not in absolute terms. Would each of the seed produce a tree? In the modern world most of the scientists and analytical thinkers go into jittery when the scientific calculations fail them (see Varghese 2008; 82). In our quest for understanding the perfect truth about everything we fail to look at the obvious that are almost certain for us to perceive and understand. The Buddha understood the real weakness of human beings' quest for knowledge and if the perfect knowledge is not available for perception then it would hold on to the available knowledge and try to manifest it as the truth leading to severe instances of sufferings. The confusions of a nuclear scientist of today and that of the Brarātvāja and Vāseṭṭa are same they are not able to account for the apparent phenomenal world with the Vedic knowledge in the case of Brahmins and the mathematical knowledge in the case of scientists. And the Buddhist answers to both are same that you need to understand by questioning the validity of those premises from which such conclusions are made. Instead, we are questioning the validity of theories made out of such inconclusive premises.

The message from the Buddha's teachings and the philosophical exposition of the same by Nāgārjuna is that we need to change our attitude to the phenomenal experience. It is necessary that we need to understand what a human being is and what position he can claim in this world? Is the man, the knower of all and controller of all? Or more specifically, whether he is equipped to construct certain viewpoints and theories based on his phenomenal experience. We can see today that the human life in this world is facing innumerable problems from which no one can suggest any real solutions. We face threatening environmental problems, just because we adopted

method of living that is unsuitable for the world to survive. We use the earth's resources in an alarming proportion that many are getting extinct. We use political methods that keep millions of people under domination and oppression. We are servicing an economic system that is no longer people centred, but it is system centred that we work hard to run a system that no longer take care of our lives (see Varghese 2007b). The theories and counter theories that are formulated out of sound scientific and logical reasoning substantiated with mathematical models are simply failing us repeatedly in the modern times. The advice of Buddha to Mālunkyaṇputta is true with all these magnanimity of views and theories the suffering exists.

Why we need a redefinition for the concept of man? Why it is necessary at this point of time? The answers to these questions are in fact the main discussion of the Buddhist philosophy. It teaches us to look in to the factors involved in the process of the making of a tree from the seed that it is not proper to jump into the conclusion that the theories formulated based on the seed and the tree are valid only if this relationship is valid. In the face of such multitudes of theories that is similar to the difference between two cola companies which sell same product with different labels. The theories today are in spirit like the gas in the cola bottle trying to burst out but when one tastes each of it he feels the same dry taste, so he experiences a difference only on the labels not on the content. The agenda for 'remaking of man' is to release his dependence to innumerable number of theories that are determining his day to day activities. In that effort philosophers should show courage to explain the nature of man and how he can remake his existence in this world that is suitable and sustainable, not just focussed on to formulate theories based on minor differences. The problem with the multitude of theories is that it limits the expanse of human thinking and his ability to achieve freedom (*nirvāṇa*) from the worldly life and the instances of sufferings. The Buddha, when he introduced the idea of non-self (*nairātmya*) he wanted to show the world that what we conceive as self and our phenomenal experiences are insubstantial for formulating theories. Buddhist philosopher Nāgārjuna with the introduction to śūnyatā introduced a unique method to analyse the phenomenal realities and their substantiality with this analytical

tool. The concept of man needs to be redefined in the contemporary world. Human life is in a way conditioned by such views which are products of speculative thinking and the metaphysical conclusions. The concept of man is hugely reduced to act as mere activists of certain philosophical or religious doctrines. The problem that worries a Buddhist scholar is about the reduction of human being to the most degraded level that from the day of birth to death one's life is a torture with innumerable instances of sufferings. The philosophical systems that are meant to support him with bearable solutions are further complicating him with ever increasing number of theories. But the conception of *sūnyatā* properly helps the men to understand the phenomenal world clearly by revealing the insubstantial and conditioned nature of phenomenal world and help him to remake himself to live a life with its fullest meaning.

## REFERENCES

- Chomsky, N. (1980). *Rules and Representations*. New York: Columbia U. P.
- Dasgupta, S. N. (1922). *A history of Indian philosophy*, vol. 1-5. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tola & Dragonetti. (1995) *On Voidness* (Buddhist Traditional Series). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Hawking, S. W. (1988). *A brief history of time*. New York: Bantam Books.
- Honderich, T. (2002). *The philosophers*. Oxford: Oxford University Press.
- Jayatilleke, K. N. (1963). *Early Buddhist theory of knowledge*. New Delhi: George Allen & Unwin.
- Kalupahana, D. J. (1984). *A history of Buddhist philosophy: Continuities and discontinuities*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kuhn, T. S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lang, K. C. (ed. & trans). (1986). *Catussataka* [Aryadeva]. Copenhagen: Akademisk Forlag.
- Nanamoli, B. (ed. & trans). (1995). *The middle length discourses of the Buddha (Majjima Nikaya)*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

- Nāgārjuna. (1982). *Catussava*, Chr. Lindtner (ed. & trans. from original Sanskrit and Tibetan versions of *Lokatīstava* and *Acintyastava*). Copenhagen: Akademisk.
- Nāgārjuna. (1978). *Vigrahavyāvartini*. E. H. Johnson, K. Bhattacharya & A. Kunst (ed. & trans. from the Sanskrit Text with Introduction and verse to verse translation and explanation in Sanskrit and English). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Radhakrishnan, S. (1923). *Indian philosophy*. Vol. 2, Oxford: Oxford University Press.
- Samyutta Nikāya. (1922). London: Pāli text society.
- Stcherbatsky, Th. (1968). *The conception of Buddhist nirvana*. Varanasi: Bharatiya Publishing House.
- Varghese, M. (2008). *The principles of Buddhist Tantras*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Varghese, M. (2007a). Sajaya Bellāæhiputta's technique of 'denials and deny denials': an original critique on knowledge and judgment. *International Journal of Philosophy* (36), 52-71.
- Varghese, M. (2007b). Buddhist view on Economic Freedom: a Reevaluation based on the Mādhyamika Dialectics. *Indologica Taurinensia* (32), 251-279.
- Wader, A. K. (1970). *Indian Buddhism*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Walshe (trans). (1995). *The long discourses of the Buddha (Digha Nikāya)*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

## RESUMEN

Las ideas budistas del no-yo y de la nihilidad han ocasionado muchas críticas a la filosofía budista. A pesar de ellas, tanto la filosofía como la religión budista han sobrevivido muchos siglos por mostrar un camino prudente para que los humanos se enfrenten al mundo fenoménico de la existencia. Intento mostrar las concepciones de nihilidad y de no-yo como partes de una estructura conceptual con vistas a una 'reforma del hombre'. Los hombres enfrentan innumerables confusiones que los conducen a sufrimientos en su mundo vital, pero antes que temerlas o evitarlas, deben estar atentos a ellas. Normalmente las personas están atrapadas en posiciones teóricas o creencias que las determinan. Aquí, mediante una atenta mirada a la naturaleza del mundo de los fenómenos, uno puede percatarse de que carece de un fundamento real y que depende antes bien de condiciones y causas banales. Esta vigilia puede redimirlo a uno de las formulaciones teóricas y de las ideologías. Quiero introducir estas dos concepciones como herramientas de análisis que se nos ofrecen en los discursos de Buda y más tarde en los trabajos del filósofo budista Nāgārjuna, para una 'reforma del hombre' que permitiría afrontar exitosamente la vida mundana.

Palabras claves: no-yo; nihilidad; reforma del hombre; Budismo.

## ABSTRACT

The Buddhist idea of non-self (*nairātmya*) and voidness (*śūnyatā*) are two terms that have influenced a lot of critiques on Buddhist philosophy for centuries. Despite those criticisms, the Buddhist philosophy and religion survived for several centuries, because it has shown a prudent way for human beings to deal with the phenomenal world of existence. Here I attempt to reveal the conception of *śūnyatā* and *nairātmya* as a conceptual framework for 'remaking of man' because a human being confront innumerable instances of confusions leading to sufferings in his life world and he must be vigilant against such instances rather than fearing or avoiding them. Normally human mind is of the habit that it falls into the trap of

various conceptual formulations and theories and consequently a person would force to become a creation of such theoretical positions or beliefs. But here by carefully looking at the nature of the world of phenomena that is a part of experience with the life in the world; one can understand that the phenomenal world is essenceless or not supported by any real and certain foundations but are dependent on several unsubstantiated conditions and causes. This awareness and vigil can redeem one from the clutches of theoretical formulations and ideologies. In this regard, I wish to introduce these two conceptions as tools of analysis that is offered in the Buddha's discourses and later in the philosophical works of Buddhist philosopher Nāgārjuna for 'remaking of man' to confront worldly life successfully.

Keywords: non-self; voidness; remaking of man; Buddhism.



## Voluntad de verdad, fundamento de la verdad: la idea de verdad en la metafísica de Zubiri

José Antonio Hernanz Moral

Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana

jhernanz@uv.mx

Seguramente, uno de los problemas centrales de la filosofía es la verdad, de suerte que es raro encontrar un sistema filosófico en el que no ocupe un lugar privilegiado. A pesar de que la filosofía contemporánea ha solido acercarse a este problema desde el punto de vista epistemológico, resulta recurrente en las discusiones de la última centuria avanzar hacia el campo de su fundamentación, lo que conlleva vincular, desde la concepción que se defiende de la verdad, su dimensión epistemológica y ontológica.

En dicha tesitura, el presente artículo busca hacer un acercamiento al problema de la verdad a partir de la propuesta de Zubiri, que por su originalidad, coherencia y potencia teórica parece sumamente pertinente en la discusión actual, especialmente si tenemos en cuenta que este autor pretende retomar la filosofía desde una radicalidad metafísica innovadora. Para Zubiri, hablar de realidad es, en última instancia, hablar de realidad verdadera; realidad y verdad son indisociables. La verdad no es conformidad, sino fundamento de dicha conformidad. El fundamento de la verdad «significa aquello que hace que haya verdad en la inteligencia. Sin inteligencia, lo que ‘hace’ este fundamento no sería verdad, pero sin este fundamento no habría en la inteligencia lo que llamamos verdad. A este fundamento en tanto que tal, es decir, como fundamento de la verdad de la intelección, le llamamos ‘lo verdadero’» (1985; 112). Así, la indagación de la verdad, de la verdad real, nos lleva primeramente a la búsqueda de los momentos constitutivos de la verdad.

En la verdad hay un momento de intelección, pero no es la inteligencia lo que da verdad a la intelección. Esto se entiende fácilmente si nos preguntamos por lo que, formalmente, constituye la índole formal del acto de intelección. No es otra cosa que la actualización de la cosa, de una sustantividad, en la inteligencia; por lo tanto, lo inteligido en cuanto inteligido es «actualizado» (1985; 113). Inteligir es actualizar la cosa, y lo que verdadea en la intelección es la cosa misma en su índole propia, fundando la verdad de la intelección al actualizarse. Verdad es, de este modo, actualización de la cosa en la inteligencia.

Sin embargo, no es suficiente afirmar que en la intelección se actualiza la cosa misma. Hemos de preguntarnos cuál es el carácter formal de lo inteligido en cuanto real. A esa pregunta responde Zubiri constatando que

este carácter formal es ‘realidad’. Aquí ‘realidad’ no significa lo que la cosa es en sí misma, su naturaleza, etc., sino que [...] significa tan sólo el carácter formal de lo aprehendido, aunque lo aprehendido sea la cualidad más efímera, fugaz e insignificante. En este sentido es en el que digo que en la verdad se trata siempre de algo que lo sea ‘realmente’ (1985; 114).

Lo que verdadea en la intelección, al tiempo que es su fundamento es la cosa real misma, la sustantividad, como real. La verdad no es desvelación, ya que la desvelación se da incluso en la estimulidad: el animal en su sentir siente «desvelada» la cosa, pero no tiene formalmente verdad al estar la cosa desvelada como estímulo y no como realidad. La verdad no puede darse sin cosa real, del mismo modo que sin inteligencia —aprehensión de una cosa real como real— lo que hay con esta cosa no sería verdad. La realidad es fundamento de la verdad, pero no consiste en ser fundamento de la verdad, ya que nunca se agota ni consiste en ser inteligida; en la actualización intelectual de la cosa real, la verdad es verdad de la cosa, idea que Zubiri indica al expresar que la realidad en cuanto inteligida es «realidad verdadera» y que la verdad que tiene es una «verdad real» (1999; 184-5).

Por lo tanto, en la aprehensión primordial, la cosa real en cuanto inteligida tiene una «verdad real», verdad que no puede identificar-

se en modo alguno con una «verdad lógica», tal como se viene pensando desde Aristóteles: la verdad lógica es verdad del conocimiento, lo que supone claramente una ulterioridad respecto a la verdad real, que es siempre verdad de la cosa. Tampoco es una verdad ontológica (conformidad de una cosa con su concepto): no es ninguna de las dos porque ambas exigen cierta dualidad, dualidad que no se da nunca en la verdad real, ya que en ésta sólo hay un término, la cosa real misma, dado en mera actualización (ver 1985; 117).

En la verdad real nos encontramos con dos «condiciones» de un sólo término, la cosa real: la condición de realidad «propia» y la condición de la realidad «actualizada». Como se nos dice en *Sobre la Esencia*

es una especie de dualidad intrínseca a la cosa real misma al ser inteligente. Estas dos condiciones no funcionan ex aequo, sino que [...] la segunda (precisamente por ser 'mera' actualización) no solamente envuelve formalmente la primera sino que consiste formal y constitutivamente en sumergirnos en ésta. Esto es, en la intelección, la cosa real no está actualizada de una forma cualquiera, sino en una sumamente precisa, a saber, como una actualización en la que la cosa real no sólo es real, sino que, en cierto modo, ella misma 'remite' formalmente desde la actualidad intelectual a su propia realidad; esto es, se halla actualizada en y por sí misma como formal y reduplicativamente real (1985; 117).

Esta reduplicación se da en la inteligencia, pero no es «de» la inteligencia, sino de la cosa que se actualiza real en la inteligencia: en la intelección la cosa real se presenta ratificada en y por sí misma en su propia realidad, y en esto consiste la verdad real, en ser reduplicativa y formalmente la cosa real en y por sí misma lo que ya es.

Realidad y verdad no son lo mismo, porque en la cosa actualizada hay una dualidad; sin embargo, Zubiri habla de una «verdad real» porque dicha dualidad es de condición, no de cosas, de sustantividades. En la intelección de la realidad inteligida no se sale en ningún momento de la cosa real, sino que la cosa real ratifica formalmente en y por sí misma su realidad en cuanto tal. En definitiva, en la cosa real en cuanto inteligida hay una verdad real, ya que en la primaria actualización lo único que hay es verdad real. Paralelamente, del mismo modo que Zubiri habla de «verdad real»,

lo hace también de «realidad verdadera» al referirse a la cosa real inteligida. Ahora bien, «realidad verdadera» (la realidad en cuanto verdadera) no es lo mismo que «verdadera realidad» (momento estructural de esta realidad que verdadera) (ver 1985; 119). Hay que tener esto en cuenta, y no perder de vista que Zubiri se refiere en el tema de la verdad a la primera de estas expresiones, soslayando referirse a la segunda.

Esta ratificación en que consiste la verdad real presenta una estructura propia, claramente configurada en una determinada pluridimensionalidad: la verdad real tiene dimensiones distintas, que nos llevan a descubrir las distintas dimensiones de la realidad. Al hablar sobre las dimensiones de lo real, es interesante contar desde este momento con alguna orientación sobre ellas. Para conocer cuáles son estas dimensiones, Zubiri sigue un itinerario que comienza en las actualizaciones simples, y que a partir de ahí pasa a las complejas (ver 1985; 119-20).

En una actualización simple, aquella «en la que la cosa real se actualiza de forma tal que aunque se distingan sus cualidades o notas, sin embargo, éstas no se aprehenden cada una por sí misma, como actual y formalmente contradistinta de las demás y de la cosa» (1985; 120), no ocurre que la cosa real, el sistema sustantivo, no tenga notas diversas, ni que no se actualicen con su variedad en la aprehensión intelectual, sino que la unidad absorbe toda esa variedad. Una actualización simple se da tanto en colores, sonidos elementales, o en el caso de realidades complejas que se aprehenden de forma compacta. Por otra parte, nos encontramos con otro tipo de actualización, la compleja, en la que se actualiza la cosa como algo que tiene ciertas notas como momentos reales suyos; es a este tipo de actualizaciones a los que nos referiremos principalmente a continuación, tal como hace Zubiri; lo que es válido para la actualización compleja lo es también para la simple, ya que las distintas dimensiones de la verdad real se dan igual en la actualización simple y en la actualización compleja.

Esta verdad real, como ratificación de la realidad en la intelección tiene tres dimensiones: patentización (las notas actualizan la cosa poniéndola al descubierto), seguridad (las notas actualizan la cosa como algo que merece la confianza que suscitan las notas) y consta-

tación (las notas actualizan intelectivamente la cosa real como notas que denuncian la índole real de la cosa), y no se pueden tener aislada o parcialmente, sino que toda verdad real tiene necesariamente las tres, o dejaría de serlo (ver 1985; 127-9). Las tres son del mismo rango —ninguna prevalece sobre las otras dos— y son congéneres como momentos estructurales de la actualización intelectual de lo real; sin embargo, son formalmente distintas, «tanto que su despliegue en intelección ulterior matiza fundamentalmente la actitud del hombre ante el problema de la realidad» (1985; 133). Además, ha de quedarnos claro que estas tres dimensiones no son respectos formales, sino que nos indican la plenitud interna de lo que la cosa es en realidad, las dimensiones internas de todas las cosas reales.

La intelección es mera actualización de lo real como real; no es actuidad, no es acto, pero es momento físico de lo real. Ante esto nos hacemos la pregunta de qué es entonces lo que añade la intelección a lo real, pregunta a la que Zubiri responde indicando que lo que la actualidad añade es ese «en» la intelección. Esto nos lleva a indagar qué es formalmente ese «en» intelectual: no es otra cosa que la verdad real.

Como ya se ha indicado en diversos momentos, la cosa real es aprehendida como real en y por sí misma. Su momento de formalidad es un **prius** de las cosas, por lo que la realidad ni se agota necesariamente en ser inteligida ni consiste formalmente en ello, de suerte que por inteligir lo que la cosa realmente es, la intelección es verdadera, y lo que añade a la realidad es su verdad (ver 1980; 230).

Podría parecernos, como se desprende la tradición filosófica, que la verdad es una cualidad de la afirmación. Zubiri rechaza tajantemente esa perspectiva, ya que, como sabemos, ve en la afirmación sólo un modo de intelección. La intelección no es afirmación (intelección afirmativa) ni primaria ni principalmente; lo formalmente primario de la intelección es aprehender algo como real, y ya en este modo primario de intelección se da la verdad. Puesto que verdad es intelección en cuanto aprehende lo real presente como real, «no añade nada a la realidad en las notas, pero le añade su mera actualización intelectual. Por tanto, la pregunta de qué sea la verdad es una pregunta que concierne a la intelección en cuanto tal, y no sólo a la intelección afirmativa» (1980; 230).

Verdad, esto se deriva también de cuanto se acaba de expresar, no es idéntica a realidad. La verdad es un aspecto de actualización como lo es la intelección; si bien la actualidad no añade nota física alguna a lo real, sí le añade la actualidad de verdad. Del mismo modo, no toda realidad tiene verdad, porque no toda realidad se encuentra actualizada intelectivamente (ni de hecho tiene forzosamente que estarlo); por consiguiente no hay tampoco correlación entre realidad y verdad, pues aunque toda verdad envuelve realidad, el caso contrario no tiene que cumplirse, no toda realidad envuelve verdad (ver 1980; 230-1).

La realidad funda la verdad, da verdad a la intelección al quedar actualizada en ella: la realidad «verdadea», da verdad, y verdadea en intelección.<sup>1</sup> De este modo nos encontramos con que, para Zubiri, la verdad es puro momento de la real presencia intelectual de la realidad. Tras esta afirmación se deja entrever el rechazo zubiriano de dos inveteradas concepciones de la verdad que hasta ahora han sido plenamente aceptadas:

(a) la verdad como conciencia objetiva: es la postura de Kant, y responde a un inexacto análisis —opina Zubiri— del acto de intelección, que hace de éste un acto de conciencia;<sup>2</sup>

(b) la apelación al error, según la cual hay intelecciones no verdaderas: es la visión de la verdad que propone Descartes y que presupone que verdad y error son dos cualidades que funcionan *ex aequo*, junto a una neutralidad de la intelección respecto a esta diferencia. Esta segunda concepción no tiene en cuenta, nos dirá Zubiri, que «los errores de la afirmación son posibles precisamente porque la verdad es fundante de la posibilidad del error» (1980; 232).

<sup>1</sup> «La realidad funda la verdad. La realidad es lo que da verdad a la intelección, al estar meramente actualizada en ésta. Y esta actualización es verdad porque envuelve la realidad. La realidad, pues, es lo que da verdad, y a este 'dar verdad' es a lo que he solido llamar 'verdadear'» (1980; 231).

<sup>2</sup> Pero la intelección no es un acto de conciencia, sino un acto de aprehensión, y lo inteligido mismo no tiene sólo independencia objetiva, sino independencia real. La concepción de la verdad como conciencia objetiva es, pues, falsa de raíz (ver 1980; 231).

En el caso del error nos encontraríamos no con una carencia de verdad, sino con una «privación» de ésta. La verdad no será conciencia objetiva ni cualidad de la intelección opuesta al error, sino el momento de la actualización de lo real en intelección sentiente. La verdad no se identifica con la realidad, pero no le añade nada a ésta; es esa especie de ratificación por la que lo aprehendido como real está presente en su aprehensión, es ratificación del «de suyo». Así es como para Zubiri la ratificación es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente, y en esta ratificación consiste la «verdad real».<sup>3</sup> Esta «verdad real» es «verdad», y por lo tanto momento no idéntico formalmente a la realidad, es la cualidad de la intelección en cuanto en ella lo real está presente, distinguiéndose realidad y verdad en que la verdad es ratificación de la realidad, una actualización suya, y no es la realidad misma; es «real» porque lo que se encuentra en ella es la realidad misma con su estructura sustantiva y no otra cosa, lo que verdadea es lo real mismo, aunque en tanto que realidad como formalidad del «de suyo», no en tanto que realidad allende su aprehensión.

Nos encontramos, pues, con que lo esencial de la verdad real es que «lo real está ‘en’ la intelección y este ‘en’ es ratificación. En la intelección sentiente la verdad se halla en esa primaria forma que es la impresión de realidad. La verdad de esta actualidad impresiva de lo real en y por sí misma es justo la verdad real» (1980; 234). La verdad es ratificación, no referencia a la cosa real desde lo que de ella se afirma, ya que esta postura nos conduce a la verdad dual, que no deja de ser una ulterioridad de la verdad real. En la verdad real no salimos de la cosa real en y por sí misma, responde a una intelección sentiente en la que no se concibe o juzga nada, sino en la que nos encontramos con lo real actualizado como real y ratificado en su realidad. La verdad real es verdad simple, precisamente por ser ratificación; es una verdad diferente a la verdad dual y fundamento de éstas (ver 1980; 234-5). La verdad dual es la propia de la intelección como *logos* y como razón.

<sup>3</sup> «Ratificación es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es de lo que yo llamo verdad real» (1980; 233).

Verdad real y error, ya lo hemos comentado con anterioridad, no se contraponen, y eso porque la intelección primordial de lo real no admite la posibilidad de error, ya que toda aprehensión primordial de realidad es ratificante de lo aprehendido, es siempre verdad real. El error estriba en que se sale de lo aprehendido y se va allende lo aprehendido, el error consiste en la identificación de lo real aprehendido con lo real allende la aprehensión, no en que lo aprehendido sea irreal «en» la aprehensión y se tome como real: «en la aprehensión el contenido aprehendido es real en y por sí mismo; ratificado como tal constituye verdad real. No hay posibilidad de error» (1980; 236).

Al decir Zubiri que la verdad real es simple, no se refiere a la misma idea de «simple» que, por ejemplo, pueda tener Aristóteles. La simplicidad en la aprehensión no consiste en la «sencillez» de lo aprehendido, sino en la unidad de la aprehensión de todas sus diversas notas: la visión unitaria del sistema, ratificada en la intelección, es su verdad real simple, y esa ratificación es lo esencial de la verdad real (ver 1980; 237).

La verdad real presenta varias dimensiones, acordes con las dimensiones de la realidad, ya que ésta es la que verdadea. Ahí puede apreciarse la coherencia que hay entre verdad real y realidad en tanto que sustantividad. A este respecto dimensión es respecto formal, ratificación de los diversos momentos de la respectividad que es. La primera de estas dimensiones es la «riqueza»: todo lo real tiene, como sistema de notas, la dimensión de ser un todo sistemático.

La segunda de las dimensiones de la verdad real es el «qué»: se da por la ratificación de la coherencia formal de todo sistema de notas. Esta coherencia ratificada en intelección es verdad de la coherencia, es el «qué» de algo (ver 1980; 239-40).

La tercera dimensión de la verdad real es la «estabilidad»: todo lo real es sistema durable, es «duro», y la ratificación de la dureza en la intelección constituye la verdad de esa dureza, esto es, su estabilidad, entendida como el carácter de ser algo establecido (1980; 238).

Así, a las tres dimensiones de lo real —totalidad, coherencia, duratividad— corresponden otras tantas dimensiones, por ratificación, de la verdad real —riqueza, «qué», estabilidad. Ahora bien, la ratificación se hace también de un modo propio: la totalidad se rati-

fica en riqueza por manifestación; la coherencia se ratifica en «qué» por firmeza; la dureza se ratifica en estabilidad por constatación. Es importante para Zubiri que se tenga en cuenta esta precisión que realiza sobre la ratificación, ya que concierne a la aprehensión sentiente de lo real en su índole más esencial: la ratificación no es más que la fuerza de imposición de la impresión de realidad, la fuerza de la realidad en intelección. «Y como esta intelección impresiva es mera actualización, resulta que no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad» (1980; 241-2).

La idea de verdad no se muestra de manera aislada en la filosofía, sino que va unida a las ideas de realidad y conocimiento; en el caso de Zubiri, forma parte de la misma constelación ideológica que realidad e intelección, lo que le permite enfocar su problemática particular de una forma bastante novedosa, satisfactoria y coherente con su pensamiento en general. Esa novedad tiene la raíz en la negación de la opinión generalizada de que la verdad es una cualidad de la afirmación. Sin embargo, y puesto que, para Zubiri, la afirmación no es más que un modo de intelección (y además modo ulterior), dicho autor se ve obligado a profundizar en la idea de verdad para dar con su determinación más originaria.

Esa indagación se hace, en buena medida, por la vía de la intelección: «la intelección consiste formalmente en aprehender algo como real, y esta intelección tiene también su verdad» (1980; 230), podemos leer en *Inteligencia Sentiente*, de suerte que la pregunta por la verdad conduce a Zubiri a la intelección en su totalidad, y no tan sólo a la intelección afirmativa. A continuación del texto citado, Zubiri continúa indicándonos que

la cosa real es aprehendida como real en y por sí misma: es 'de suyo' lo que es. Como este momento de formalidad es un *prius* de las cosas, resulta que la realidad no consiste formalmente ni se agota forzosamente en ser inteligida en su virtud, por inteligir lo que la cosa real realmente es, diremos que la intelección es verdadera. Lo que la mera actualización de lo real añade a la realidad es, pues, su verdad (1980; 230).

Como queda manifiesto en la lectura de este texto, intelección y verdad son enteramente solidarias; sin embargo, en una primera apreciación de estas palabras de *Inteligencia Sentiente*, podría parecer que surge un punto oscuro, si no contradictorio, en el discurso zubiriano, de suerte que realidad, el modo de alteridad en el sentir humano, no puede entenderse nunca como la propia constitución de algo en sí mismo; por lo tanto, la realidad podría aparecer como algo tan sólo subjetivo. Pero, por otro lado, nos encontramos con que para Zubiri el momento de formalidad es un *prius* de las cosas, por lo que la realidad no queda agotada en ser inteligida, como puede desprenderse de la correcta interpretación de términos zubirianos tales como «inteligir lo que la cosa realmente es», «lo que la mera actualización de lo real añade a la realidad es su verdad» (Ferraz 1988; 100).

Lo que ha de quedar claro al lector es que, para Zubiri, la aprehensión no puede ser entendida como algo subjetivo. Indudablemente, lo subjetivo forma parte de la aprehensión (se da en ella un momento subjetivo): la aprehensión impresiva de algo como real es subjetiva en tanto que se da en mí, pero siempre se da al mismo tiempo en mí algo en ella y en virtud de ella. La intelección se da en mí, no por mí, y quiera o no quiera no puedo dejar de aprehender impresivamente cosas con la formalidad «de suyo», de aprehenderlas con unos contenidos determinados dados por la cosa real. Hay, por tanto, un momento claramente objetivo en la aprehensión, en el que se encuentra la formalidad del «de suyo», precisamente en el carácter de dada de la cosa en la aprehensión. Nos encontramos, por tanto, de una mutua involucración de la cosa real y del aprehensor: la cosa aprehendida está dada al aprehensor con una determinada formalidad «de suyo», al tiempo que sin el aprehensor la cosa no podría ser lo que es, porque sólo lo es en la intelección.

Sin embargo, no podemos olvidar que la formalidad es un *prius* respecto de la aprehensión, de modo que el hombre asiste a la actualización de lo real en él y ante él. El carácter de «de suyo» está aprehendido como un *prius* respecto a la intelección: es por ello por lo que la verdad primaria y radical de la intelección no se identifica con la realidad, pero no añade nada a la propia realidad de las sustantividades; como podemos leer en *Inteligencia Sentiente*, «lo que

le añade es esa especie de ratificación según la cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma: es justo ratificación del 'de suyo', ratificación de la realidad propia. Ratificación es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es lo que yo llamo verdad real» (1980; 233).

Esto es, esa ratificación no es realidad (formalidad de la cosa aprehendida) sino verdad (cualidad de la intelección), pero es verdad real porque la realidad misma es la que se encuentra en la verdad, la verdad real está en la aprehensión primordial.

Así, toda aprehensión primordial posee verdad real, es verdad simple y fundamento de toda verdad posible para las verdades duales —las del *logos* y la razón. Como vemos, la visión de Zubiri sobre la verdad es radicalmente distinta a la que se ha venido utilizando tradicionalmente, aquella que afirma que la verdad responde a una referencia a las cosas reales desde lo que de ellas se afirma; sin embargo, la verdad radical es la verdad real. En ella no se da esta referencia, sino que consiste sin más en la presencia de lo real en la intelección.

Como se acaba de indicar, la verdad real es fundamento de las verdades duales, las que se establecen a través del *logos* y de la razón. Como matiza Zubiri en *Inteligencia y Razón*, «toda verdad dual es esencialmente una verdad coincidencial entre la verdad real de la cosa y la intelección de esta cosa 'desde otras'» (1983; 260).

Aunque sea sin demasiado detenimiento, es interesante que nos fijemos por unos instantes en lo que esta verdad dual significa, y cómo se despliega en el entramado conceptual zubiriano. El *logos* se caracteriza por su modo propio de actualización, que no es la de algo real en y por sí mismo, sino de lo que la cosa ya aprehendida como real es «en realidad», de lo que la cosa real es en referencia a las demás sustantividades del campo de realidad. En este nuevo ámbito de actualización, la verdad real sufre también una seria matización: la verdad real, simple porque en su aprehensión no hay referencia a otras cosas, ve cómo ahora la actualización experimenta una dilatación intelectual (configurada según la respectividad de lo real); en el *logos* la cosa se actualiza entre otras, por lo que la cosa real da verdad, verdadea en la afirmación. El cambio que se produce es evidente: la cosa real verdadea no como simple realidad, sino como siendo

«en realidad», es decir, siendo esto o lo otro en función de semejanza o diferencia con otras cosas aprehendidas: en el *logos*, además de la cosa real se encuentra aquello otro respecto de lo cual esa cosa real es inteligida; la actualización es dual, del mismo modo que es dual ahora también la verdad que le corresponde (ver Ferraz 1989; 62).

En consecuencia, el *logos*, a través del juicio, va desde el campo a lo aprehendido en aprehensión primordial para determinar lo que es «en realidad», y lo aprehendido cobra una actualidad coincidencial, esto es, la coincidencia o no de lo aprehendido realmente con las diversas simples aprehensiones, y en esta actualidad coincidencial lo real cobra el carácter del parecer, lo que ocasiona que

la actualidad coincidencial como coincidencia del parecer fundado en el ser real es la verdad dual. Por tanto la verdad dual es algo que no 'está' en un enunciado sino que 'acontece' en un movimiento coincidencial afirmativo, porque es en él donde acontece la actualización coincidencial de lo real. De ahí que la verdad dual 'acontece' (1982; 317).

Por tanto, la verdad dual es dinámica, es una conformación dinámica de la intelección de algo entre y desde otras cosas con su actualización en la aprehensión primordial. Esta conformación tiene dos fases distintas entre sí, que quedan patentes al centrarnos en la caracterización del juicio. En efecto, en el *logos* la intelección de la cosa real no se queda en su verdad real, sino que cada cosa real se reactualiza entre otras, al tiempo que —y en virtud precisamente del *logos*— queremos determinarla desde estas otras cosas reales, lo que se cumple en el juicio. Para explicarlo, Zubiri propone el juicio «este líquido es vino» (1982; 301).

La primera fase de la verdad dual concierne al predicado, y en ella es preciso que la actualidad coincidencial de las notas aprehendidas correspondan a la simple aprehensión de la cosa real que es el predicado, se ha de dar verdad como autenticidad, es precisa la coincidencia entre el parecer ser y el ser real:

en esta coincidencia del parecer y del ser real, fundada en la realidad actual, es en lo que consiste la 'conformidad' del vino con su simple aprehensión. En esto es en lo que consiste la autenticidad.

[...] Tomar por vino sólo lo que lo aparenta serlo es precisamente lo que constituye el *falsum* del vino (1982; 302).

La conformidad, en la autenticidad, es siempre conformidad de algo real con la simple aprehensión, la conformidad está mensurada por la intelección misma.

En la segunda fase se entiende que la cosa real que se supone en el sujeto es lo que se aprehende en el predicado. La realización del predicado en el sujeto no está mensurada por la intelección misma, sino por lo real: se entiende que este líquido es vino, y que la intelección de este líquido como vino es la intelección correcta; se afirma, por tanto, la realización del predicado en lo que se juzga.

A este respecto hay que tener en cuenta que en la intelección afirmativa se pretende la conformidad con lo real mismo, por lo que sólo podremos decir que hay verdad si hay dicha conformidad. Sin embargo, «no se trata de una conformidad entre una intelección 'mía' y una cosa que 'por su cuenta' anda por el cosmos» (1982; 305); del mismo modo, no podemos identificar la conformidad que se está produciendo en este momento con «coincidencia» de notas físicas de lo real actualizado e inteligencia:

como notas físicas, las dos cosas, inteligencia y realidad en actualidad son formalmente irreductibles. Se trata de una conformidad de índole meramente intencional: aquello que entiende la intelección en su intelección afirmativa lo entiende como hallándose realizado en la cosa real actualizada (1986; 306).

En el *logos*, en definitiva, se da verdad como coincidencia de una simple aprehensión con algo inmediatamente aprehendido y como coincidencia de una afirmación con lo que algo es campalmente, actualidad coincidencial a la que Zubiri denomina «veridictancia».

En el caso de la verdad racional la actualización se da de un modo muy distinto, ya que lo campal se actualiza en una actividad, no en un acto; la coincidencia es encuentro en lo real campal de su fundamento, y la verdad incluye, además de ese momento de veridictancia, el momento de autenticación y el momento primero

de verdad real. La verdad como razón da valor al conocimiento en general, y a la ciencia y la filosofía más concretamente.

La verdad racional, de este modo, se basa inexcusablemente en la verdad real, y al mismo tiempo se funda en una verdad de veridictancia, por lo que toda verdad racional contiene una o varias afirmaciones y alguna verdad real. Pero esto no quiere decir que la verdad racional sea una verdad de veridictancia basada en una conformación de lo real con las afirmaciones sobre lo real, es decir, que la verdad racional no es verdad lógica, aunque la incluye indudablemente. La verdad racional, así, no es conformidad sino confirmación.

La confirmación, por su parte, no debe entenderse como ratificación de una afirmación verdadera, ya que, para Zubiri, antes del encuentro lo afirmado no lo es como verdad, sino como esbozo de verdad:

la veridictancia 'constata' en conformidad, la verificación 'confirma' en el encuentro. [...] La razón no es formalmente razón porque afirma, sino que la afirmación es formalmente racional porque constituye la verdad del encuentro en razón constituyente (1983; 295).

La confirmación, en definitiva, no es ratificación de una verdad, sino la constitución misma de la verdad racional, de modo que lo real queda actualizado en confirmación.

Al mismo tiempo, la verdad racional es cumplimiento de lo esbozado, de lo que lo real ya aprehendido campalmente podría ser como momento del mundo. Es así como Zubiri afirma que «la actualización del mundo en la actualidad intelectual es actualización de posibilidades de fundamento» (1983; 299). Como el sistema de posibilidades está libremente esbozado, la actividad racional es apropiación de posibilidades en una opción libre; en la intelección racional la verdad se da como cumplimiento de un esbozo libremente construido, «la verdad racional en cuanto verdad es el cumplimiento en lo real de lo apropiadamente esbozado por la intelección misma» (1983; 301).

En el ámbito del problematismo de la verdad racional surge la pregunta de cómo es posible que el hombre pueda saber algo so-

bre la realidad allende las cosas aprehendidas inmediatamente. La verdad real (el físico estar presente lo real en la intelección) y la lógica (la constatación de la inserción de una cosa real en la articulación del campo que el *logos* hace) nos enfrentan a lo que está presente ante nosotros. Sin embargo, ninguna de las dos es conocimiento: esta función sólo le corresponde a la racional, que permite actualizar lo que algo es desde su fundamento, esto es, conocer. La respuesta que ofrece Zubiri a cómo es posible este conocimiento es bien distinta a la que se ha ido ofreciendo a lo largo del tiempo. Se ha creído siempre que conocer es determinar lo que las cosas son en sí mismas, por lo que el problema se ciñe a buscar un criterio que nos permita saber si lo que aprehendemos ofrece realmente las determinaciones de la cosa en sí misma. Surge, pues, la diferencia y el enfrentamiento entre lo que la cosa es «en sí» y lo que es «para mí», de cuya unidad nace el conocimiento;

si esa unidad se reputa imposible, el conocimiento es negado. Consecuentemente, se considera inalcanzable la verdad, porque se piensa que sólo es verdadera la aprehensión de lo que son las cosas en sí mismas, de lo que son las determinaciones que poseen en sí mismas. Lo efectivamente real no es, así, auténticamente real, es mera apariencia (Ferraz 1988; 10-1).

Pero a los ojos de Zubiri se da una unión entre inteligencia y realidad difícil, por no decir imposible de disolver, ya que hasta lo aparente se muestra fundado en lo real. Lo real se actualiza abiertamente, por lo que nos encontramos con que ulteriormente conocer no es aprehender determinaciones de las cosas en sí mismas sino explorar lo real en su unidad dimensional, de suerte que la verdad racional es el cumplimiento (aunque sea provisional) de dicha expansión intelectual.

La intelección, en esta búsqueda, precisamente porque se entiende campalmente, tiene la necesidad de ir a lo mundanal. Así es como, para Zubiri, la posibilidad de la verificación se encuentra en la identidad real y física del momento de realidad en el campo y en el mundo, pues, como nos dice en *Inteligencia y Razón*,

si intelijo la realidad campal no como campalmente sentida sino según la formalidad de realidad de la cosa campal, entonces estoy ya en el momento de realidad que constituye el mundo mismo. La necesidad con que lo real campal nos lanza 'hacia' el mundo es justo lo que hace posible encontrar el mundo en lo sentido: es la posibilidad misma de la verificación. Verificar es traer el mundo al campo. Y esto es posible gracias a que el momento de realidad es numéricamente y físicamente idéntico en el campo y en el mundo. El mundo no es forzosamente una zona de cosas reales del campo, sino que es solamente la plenitud de la formalidad de realidad en cuanto respectividad (1983; 267-8).

Ahora bien, la verificación es dinámica, verificar es ir verificando; las verificaciones, por lo tanto, no pueden considerarse nunca absolutas, se da una dialéctica de la verificación a través de la cual la verificación se va adecuando a lo real. En este irse verificando los esbozos se muestran problemáticos, aspecto que se muestra más radicalmente cuando dicho esbozo excede de lo campal. Es más, puede ocurrir que nos encontremos con un esbozo no verificable: si lo es porque la probación física de realidad lo excluye, nos encontramos con lo refutable; si lo es porque ese esbozo es intrínsecamente inverificable, nos encontramos con la experiencia de lo no verificable y no refutable, de modo que

lo inverificable no nos cierra a la intelección, sino que lo que hace es abrirnos a otros posibles tipos de verificación, a una intelección, a una marcha de nuevo tipo. Es la forma más radical de la dialéctica de la razón: la dialéctica de la verificación en cuanto tal (1983; 277).

A pesar de la complejidad de los diversos actos de intelección, no podemos dejar de tener en cuenta el carácter unitario de la intelección como actualización de la realidad; ese carácter unitario pende, paralelamente, de la peculiar presencia, presencia originaria, de la realidad dentro de la intelección misma (ver Pintor 1994; 305). La repercusión que esto tiene para el problema de la verdad es de gran alcance: la verdad no será un medio que se presenta como resultado de algún tipo de actuación entre realidad e inteligencia; es cierto que se pueden dar actuaciones parciales de la inteligencia sobre for-

mas concretas de realidad (y viceversa, tampoco pueden descartarse eventuales actuaciones de formas de realidad sobre movimientos concretos de intelección), pero lo determinante a este respecto es que ninguno de ellos sería factible, a ojos de Zubiri, si no se estuvieran moviendo dentro de un ámbito de realidad primario que queda intelectivamente actualizado.

«Verdad» no es una característica impuesta por la realidad o por la inteligencia, sino una característica inherente a toda realidad en cuanto actualizada en intelección, ligándose de manera intrínseca a todo el proceso intelectual. Sólo enmarcado de este modo, cobra fuerza el concepto de «verdad real», como aportación propia, sugerente —y, lo que es más importante a nuestro modo de ver, resolutive en la problemática propia de la verdad— del pensamiento zubiriano. Es curioso comprobar cómo

la verdad real, tomada en sí misma, no resuelve los problemas de verdad en nuestras intelecciones concretas y parciales, sin que éstas puedan reducirse a la plenitud originaria de aquélla. Por otra parte, tampoco cabe resolver los problemas de las verdades particulares si no es enraizándolas y modalizándolas dentro de la verdad real (Pintor 1994; 304).

Parece que nos encontramos aquí con una paradoja, que lo único que hace es impelernos a reconocer la necesidad de todo el complejo análisis de Zubiri sobre las modalizaciones de la intelección, única vía para conocer el alcance de la verdad real.

La verdad real no es una vía media entre la inveterada controversia sobre la primacía de las cosas o de la inteligencia, sino que nos remite a una originaria unidad entre ambas, articulada precisamente en virtud de la idea de inteligencia sentiente. Como vemos, pues, este concepto, «inteligencia sentiente», es la llave que nos permite acceder a Zubiri y afrontar con él los principales problemas de la filosofía. Es precisamente la idea de inteligencia sentiente la que permite al pensamiento zubiriano enfrentarse con tanta nitidez y contundencia a la tradición filosófica occidental, que, como ya se ha indicado, para Zubiri se circunscribe tan sólo al ámbito de la inteligencia concipiente.

Quedarse en la inteligencia concipiente supone soslayar la realidad; los griegos descubrieron las grandes potencialidades que el *logos* tenía, y, por el asombro de la gran capacidad universalizadora de este *logos* y de la seguridad formal que suponía su uso, la filosofía griega, especialmente a partir de Aristóteles, lo autonomizaron y lo convirtieron en el referente único de toda inteligibilidad. Esta autonomización trajo consigo una consecuencia de grandes proporciones: su separación de la inmediatez y del mundo sensible, lo que en definitiva trae consigo la separación entre sentir e inteligir, a pesar de las evidentes relaciones que se dan entre esos dos ámbitos. Así, la realidad se muestra como una cuestión derivada de las operaciones conceptivas del *logos* y la intelección se encuentra logificada.

La reacción de Zubiri ante este planteamiento se determina en la negación de que el sentir se limite a una serie de cualidades sensibles concretas; las cualidades de las cosas son físicas, del mismo modo que lo es la formalidad «de suyo» con que se aprehenden dichas cualidades. La realidad, por tanto, es un momento intrínseco del sentir inteligente, rompe la escisión entre inteligir y sentir: la formalidad de realidad en sí misma sentida. Lo que se impone en todo sentir intelectual no es otra cosa que la realidad misma, no tenemos que «buscar» la realidad en una especie de ulterior pesquisa que nos lleve a ella, «estamos poseídos por la realidad».

«Realidad» no es una noción que se identifique sin más con «conjunto de notas concretas», sino que es una formalidad sentida con la que se nos dan todos los contenidos aprehendidos. Es así como la presencia de la realidad en la intelección significa su verdad, es el origen mismo de la verdad real, tanto en cuanto que, al estar presente en la intelección, la realidad es verdadera —ya que es actual intelectivamente—, como en tanto que puesto que es actualidad de lo real, la intelección es verdadera intelección —actualidad intelectual de lo real— e intelección verdadera —intelección de la realidad.

El principal problema de comprensión de las características con las que la realidad se da en la intelección surge de la desproporción que se encuentra entre los contenidos, limitados, de toda inteligencia sentiente, y la plenitud de la formalidad real con que se aprehenden estos contenidos. Ahora bien, tanto realidad como verdad son trascendentales a esos contenidos; la trascendentalidad de la que

hablamos aquí no supone un añadido conceptual a lo sentido, sino que

la fuerte impronta sensista del pensamiento zubiriano obliga a tomar en toda su plenitud unitaria los diversos sentires, sin amputaciones intelectualistas, y la trascendentalidad misma es un aspecto físicamente sentido fundamentalmente en el sentir cinestésico, gracias al cual toda realidad dada lo es como 'realidad hacia' (Pintor 1994; 310).

Al ser trascendental, la verdad real no es cerrada, sino que es intrínsecamente abierta. Su apertura no lo es a otra realidad distinta, sino al despliegue de su plenitud intrínseca. Es un despliegue, por tanto, que no nos conducirá a nuevas intelecciones o a nuevas verdades, sino que nos lleva a diversas modalizaciones que permiten aprehender momentos parciales de la intelección y de la verdad real: podemos comprobar la existencia de un dinamismo en la modalización intelectual, producido por el dinamismo propio de la realidad que hace que la realidad actual en la intelección sea del mismo modo dinámica. Este dinamismo intrínseco de la realidad nos permite comprender que la verdad real sea el ámbito originario en que las demás verdades adquieren su sentido propio, ya que es la verdad real y no otra la que permite garantizar la unidad de la intelección en todos sus modos. La trascendentalidad de la verdad real es una dimensión físicamente sentida por la inteligencia sentiente, es decir, permite contemplar el problema de la verdad desde el prisma de la unidad entre realidad e intelección, gracias a la cual el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad.

En esta retención se entiende que la fuerza de la verdad real no nos excusa de afrontar los problemas propios de las verdades duales, haciéndonos creer que nos asegura frente a todo posible error. Más bien al contrario, porque la verdad real trasciende los contenidos concretos,

el necesario proceso de distanciamiento abre oquedades en el proceso que sólo se pueden cubrir desde las distintas formas de realidad que se van diferenciando y la trascendentalidad misma no puede garantizar cada contenido concreto con que se pueda llenar cada paso (Pintor 1994; 310).

La trascendentalidad de la verdad real se aclara a través del estudio de sus diversas dimensiones. Las dimensiones, los modos en que se manifiesta el «de suyo» real al actualizarse en una nota o grupo de notas, son originariamente de la realidad, pero esas dimensiones reales (totalidad, coherencia, duratividad) se actualizan intelectivamente como dimensiones de la verdad real (riqueza, «qué», estabilidad) que son distintas maneras de ratificar intelectivamente lo real (manifestación, firmeza, constatación). Tomadas a una todas esas dimensiones, nos encontramos con que la nuda realidad es una fuerza que se nos impone, es un poder que se apodera de cada forma y modo de realidad. Nos encontramos con la dimensión del poder de lo real, dimensión que, a ojos de Zubiri, ha sido olvidada por el saber occidental; desde la forma personal de realidad, significa la ligadura constitutiva del hombre al dominio que en sus contenidos ejerce la realidad: nos estamos refiriendo a la religación al poder de lo real.

Paralelamente, como nos indica Pintor, se puede comprobar que la trascendentalidad de la verdad real hacia sus posteriores actualizaciones afecta conjuntamente a sus dimensiones: «en cualquier forma de realidad cuya estructura comprenda una inteligencia sentiente, o de cuya estructura nazcan como acciones intelecciones sentientes, la realidad quedará cualificada intrínsecamente por todas las notas de la estructura en su integridad» (1994; 316); así, aunque cada nota reviste sus propias características, al entenderse sistemáticamente, está reificada y poseída por la realidad. Es lo que le ocurre al hombre como forma de realidad: la presencia de lo real reifica en él la volición y el sentimiento.

La verdad real no es sólo un comienzo de un proceso intelectual sino un principio de todo acto de inteligencia de ese proceso. Si no fuera más que comienzo, la verdad real pertenecería tan sólo a un remotísimo pasado. Pero siendo principio, la verdad real está siempre presente: todo acto de un proceso intelectual está apoyado en la presencia misma de la verdad real (1984; 247).

En efecto, la verdad real está continuamente lanzándonos desde la aprehensión allende ella, a la búsqueda, en la realidad del mundo,

de las cosas. La razón sólo conoce por medio de idear lo que las cosas podrían ser: pensar es construir esbozos de posibilidades, y en esta labor es indispensable la presencia de la verdad real.

El esbozo puede concebirse al menos de dos modos. El primero de ellos, en una perspectiva idealista, como canon de la realidad; en segundo lugar, en una perspectiva realista, como bosquejos que median la presencia de la realidad en la intelección. Ante estas posibilidades el hombre ha de optar, y ahí radica la voluntad de verdad:

la verdad real es ciertamente un momento constitutivo de la intelección en cuanto tal, pero lleva inexorablemente a la voluntad de verdad, precisa y formalmente porque la realidad actualizada en la aprehensión primordial es realidad 'en hacia'. De esta suerte la voluntad de verdad se funda en la verdad real. Ahora bien, esta voluntad de verdad adopta dos formas distintas, según sea la posibilidad por la que opte. Si opta por la primera, tenemos la voluntad de verdad de ideas. Si opta por la segunda, tenemos la voluntad de verdad real. Es justo lo que buscábamos. La verdad hace necesaria la voluntad de verdad y hace posible la voluntad de verdad real. Pero sólo posible. El hombre, en efecto, se desliza con demasiada facilidad por la pendiente de la voluntad de ideas. Más difícil y menos brillante es atenerse férreamente a la voluntad de las cosas. Por eso es urgente reclamarlo enérgicamente (1984; 247-8).

El hombre, cree Zubiri, ha de encaminarse en una marcha, dificultosa, en busca de su verdad mundana; para que trascurra adecuadamente su marcha, ha de optar desde el principio por un deseo de incremento de realidad; la voluntad de verdad requiere más presencia de realidad en el hombre, y es por ello por lo que la voluntad de verdad es la condición necesaria para el logro de verdades reales, ya sea de las elementales, dadas en la aprehensión, o de las verdades fundadas en éstas (ver 1999; 58).

Esta pretensión de mayor realidad en el hombre no es una pretensión sin más, sino que va acompañada de la intención de que dicho incremento modifique el sistema de posibilidades que el hombre tiene. La voluntad de verdad real

envuelve mi ser no como expresión auténtica de éste, sino configurándolo por apropiación de las posibilidades que la verdad real ofrece. En su aparente simplicidad la verdad real está henchida de inmensas posibilidades no sólo de intelección de cosas sino de realizaciones de mi propio ser. En su voluntad de verdad real, el hombre por tanto se apropia la posibilidad de verdad que le ofrece la realidad, y se entrega a esta verdad, esto es, hace de ella la figura de su propia realidad. En la entrega a la verdad real acontece 'a una' la presencia de realidad y la realización de mi propio ser en entrega a aquella verdad (1984; 249-50).

Esta voluntad de verdad, tal como la expresa Zubiri, supone la actualización de la realidad y la realización de la persona. Ahora bien, esa actualización de la realidad puede darse como objetualización o como fundamento: la realidad se actualiza como «objetual» — en este caso la voluntad de verdad real tiene su orto en la ciencia — o como «fundamental». Esta segunda actualización nos remite, nuevamente, a la fundamentalidad de la realidad: el hombre ha de optar ante ella; esa opción se explicita entregándose a esta realidad en cuanto fundamento o retrayéndose de ella. Sólo en el primer caso el hombre opta por la realidad, ya que en el segundo tan sólo la convierte en *ob-jectum*. Como indica Zubiri en *El hombre y Dios*,

he aquí lo que buscábamos. Mi ser es así ser en verdad, cosa muy distinta a ser de veras. De veras, expresa en definitiva la autenticidad. En cambio, ser en verdad expresa que mi ser entero lo es en y por la verdad de una realidad 'para mí'. Entregarme a la realidad-fundamento en cuanto tal es entregarme a la fundamentabilidad propia, hacer mía su fundamentalidad. Es hacer que la fundamentalidad pase a la estructura formalmente y expresamente querida de mi propia vida, es hacer que yo viva fundamentalmente (1984; 255).

No se está refiriendo aquí Zubiri a una serie de actos que expresan mi vida, sino a una actitud, la actitud de entregar mi propio ser a lo que muestra intelectivamente que es su fundamento.

Estamos físicamente lanzados a una realidad-fundamento. Ante ella, efectuamos un acto de volición. Volición es apropiación de posibilidad de forma de realidad, y la volición radical es la de realidad,

la voluntad de realidad: esa realidad se actualiza en la intelección, y en medida que está actualizada en la intelección es voluntad de verdad. La voluntad de realidad es voluntad de verdad (que tiene como forma radical la verdad real). La realidad-fundamento es verdad real si entendemos esta tanto como ostentación, como fidelidad o como efectividad (ver 1984; 106-7). Ahora bien, cuando Zubiri nos dice que la realidad-fundamento es verdad real no quiere decir que la determinación plenaria de esa realidad se produzca en aprehensión primordial, sino que, aunque determinar lo que es la realidad-fundamento es tarea de la razón, el lanzamiento hacia la fundamentalidad de la realidad humana arranca del modo de «hacia» de la aprehensión primordial.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ferraz Fayos, A. (1995). *Sistematismo de la filosofía zubiriana*. En J. Muguerra, *Del sentido a la realidad*. Madrid: Trotta.
- Ferraz Fayos, A. (1988). *Zubiri, el realismo radical*. Madrid: Cincel.
- Gracia Guillén, D. (1987). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Triacastela.
- Pintor Ramos, A. (1994). *Realidad y Verdad*. Las bases de la filosofía de X. Zubiri. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Zubiri, X. (1999). *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia Sentiente*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1996). *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1994). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1985). *Sobre la Esencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1984). *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza Editorial.

## RESUMEN

La propuesta de Zubiri permite acercarnos al problema de la verdad desde una singular perspectiva, ya que nos habla de ella como de una característica inherente a toda realidad en cuanto actualizada en intelección. De este modo realidad y verdad se vuelven indisolubles. Este argumento se sostiene en las nociones de inteligir e inteligencia. Para Zubiri, inteligir es actualizar la cosa, y siendo así, lo que verdadea en la intelección es la cosa misma en su índole propia. Verdad es, de este modo, actualización de la cosa en la inteligencia. Ahora bien, por inteligencia Zubiri entiende la aprehensión de una cosa real como real. Por lo tanto, lo formalmente primario de la intelección es aprehender algo como real.

Palabras claves: Zubiri, realidad verdadera; verdad real; verdad lógica.

## ABSTRACT

Zubiri's proposal allows us get closer to the truth from a singular view, being that he talk to us about it as one inherent feature to every reality as updated in intellection. This way, reality and truth becomes inseparable. This argument contends itself with the notions of conceive and understanding. To Zubiri, conceive is update the thing in the intellection is the thing itself in its own disposition. True is, in this way, actualization of the thing in the understanding. Zubiri puts understanding as the apprehension of a real thing as real. Therefore, the formally primary of the intellection is apprehend something as real.

Keywords: Zubiri; true reality; real truth; logical reality.

## Externalismo y autoridad de la primera persona: McKinsey vs. Davidson<sup>1</sup>

Marc Jiménez Rolland

Departamento de Filosofía

Universidad Autónoma de Aguascalientes

marcji2121@yahoo.com.mx

### Introducción

Desde hace poco más de tres décadas se introdujo en la discusión filosófica de la tradición analítica una tentativa sumamente ambiciosa: la del desarrollo de una tesis externalista acerca del contenido. Podemos enunciar lo que establece dicha tesis de la siguiente manera:

(E): El contenido de los enunciados mentales intencionales de un individuo *depende*, al menos en parte, de relaciones entre ese individuo y su entorno; en otras palabras, la individuación de pensamientos amplios<sup>2</sup> depende necesariamente de las relaciones que una persona guarda con su entorno físico y, en algunos casos, social [esto es, su contexto histórico o las prácticas de la comunidad lingüística a la que pertenece] (ver Ludlow & Martin 1998, 1; Burge 1988, 111; Gertler 2003).

<sup>1</sup> Versiones preliminares de este ensayo fueron presentadas en el Coloquio de Estudiantes de Maestría de la Universidad Autónoma de Zacatecas, en junio de 2008, y en el Seminario de Profesores de Filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, el 13 febrero de 2009. Agradezco especialmente al Dr. Jorge R. Tagle Marroquín, por su invaluable apoyo, y al Mtro. Francisco Serrano, por sus útiles comentarios; asimismo, estoy en deuda con los profesores y alumnos de la UAA por sus perspicaces observaciones al texto.

<sup>2</sup> Retomo esta forma de presentación de las actitudes proposicionales (creencias, deseos, etc.) que expresan contenido amplio (esto es, refieren a propiedades extrínsecas) del texto de Putnam 1975, quien las distingue de pensamientos en sentido estrecho (dolor, cosquilleo, entre otros), que presumiblemente carecen de contenido amplio (en tanto refieren a propiedades intrínsecas). En la discusión subsiguiente no me ocuparé de este último tipo de pensamientos.

Aunque los argumentos en favor de esta postura —incluso en su formulación más débil— no son aún concluyentes, se exploran ya las consecuencias que tendría en otros campos *si fuera* verdadera. Uno de los ámbitos en los que parece tener especial relevancia es el relativo al conocimiento de los propios estados mentales (AC), pues existe cierta tensión entre esta idea y (E). Ludlow & Martin indican esta tensión a través del cuestionamiento sobre las implicaciones que tendría (E) respecto a la doctrina de que podemos tener un conocimiento *a priori* acerca de nuestros estados mentales (1998; 1). De entrada, parece que (E) se ubica en las antípodas de la concepción cartesiana de esta forma de conocimiento. Sin embargo, la de Descartes no es la única —ni, hasta la fecha, la más plausible— presentación del autoconocimiento (*self-knowledge*).

Gertler (2003) precisa que hay al menos tres distintas perspectivas al momento de definir en qué consiste el privilegio de la primera persona en el autoconocimiento:

(AC1): El conocimiento de los propios estados mentales es especialmente seguro epistémicamente.

(AC2): Se emplea un método único y especial para determinar el contenido de los propios estados mentales.

(AC3): Las autoadscripciones de estados mentales conllevan una autoridad o suposición de verdad de un tipo especial.

Este mismo autor señala que casi todos aquellos que aceptan el externalismo acerca del contenido afirman que la tensión entre (E) y (AC) es sólo aparente; pocos están dispuestos a abandonar por completo la idea de un conocimiento privilegiado de primera persona (ver Gertler 2003). Algunos otros han considerado que (E) y (AC) son mutuamente excluyentes y, por ende, si ha de aceptarse una de estas tesis, deberá rechazarse la otra.<sup>3</sup> Entre estos autores encon-

<sup>3</sup> Existen otras alternativas para evitar la incompatibilidad: rechazar ambas tesis o introducir una tercera *ad hoc* que elimine la tensión. Agradezco la oportuna precisión sobre este punto al doctor Jorge R. Tagle Marroquín. Puesto que se trabaja bajo el supuesto de que (E) es verdadera, no se considera la primera de estas alternativas; Parent 2007 parece optar por la segunda. El argumento de McKinsey que se expone en la siguiente sección no toma en cuenta esta última posibilidad. Esto podría debilitar la conclusión que establezco en este escrito, pero el

tramos a Michael McKinsey, quien ocupará especialmente nuestra atención en lo que sigue.

### El debate sobre la [in]compatibilidad entre (E) y (AC)

El debate en torno al externalismo sobre el contenido inició a raíz de algunas observaciones semánticas que apoyan las teorías de la referencia directa de nombres, pronombres, deícticos y términos de clase natural. Putnam (1975) señaló que el contenido de los pensamientos de un individuo depende al menos en parte de elementos del entorno físico ‘externos’ a ese individuo (propiedades físicas extrínsecas al individuo); obtuvo esta conclusión a partir del afamado caso problema de la ‘Tierra Gemela’.

Burge (1979), a partir de experimentos mentales similares —que tienen, frente al de Putnam, la ventaja adicional de hacer un uso relativamente inocuo de consideraciones contrafácticas, evitando problemas que oscurecían la formulación original<sup>4</sup>—, añadió a esto que la comunidad de hablantes de la que forma parte el individuo es también relevante en la determinación del contenido de sus pensamientos. Esos experimentos, como explica Burge (1988; 112), mantienen constante la historia causal de una persona (su movimiento corporal, sus estímulos superficiales y su química interna; pero también los enunciados con los que describiría sus estados mentales amplios), esto es, sus propiedades intrínsecas, variando el entorno social en el que la persona interactúa (propiedades extrínsecas). A

tema requiere una mayor consideración.

<sup>4</sup> Me refiero específicamente a elementos desconcertantes en el planteamiento de Putnam 1975, quien nos pide que imaginemos un mundo físicamente idéntico al actual (la Tierra Gemela) con la diferencia de que en él se encuentra el compuesto XYZ con las mismas propiedades superficiales del agua en sustitución de lo que en el mundo actual es H<sub>2</sub>O. Asimismo, nos pide que consideremos la existencia en ese mundo de un sujeto S físicamente idéntico a un habitante del mundo actual. Esto suscita una inquietud adicional: ¿cómo puede ese sujeto ser físicamente idéntico a un habitante del mundo actual, si cerca de 60% de su constitución física debe suplantarse por XYZ en lugar de H<sub>2</sub>O? Parecería que tenemos que aceptar parte importante de lo que el funcionalismo quiere mostrar para que el ejemplo tenga sentido. Creo que el problema no afecta de manera importante el planteamiento de Putnam, pero sin duda oscurece sus implicaciones y el alcance de éstas. Tengo noticia de que John McDowell y Philip Pettit han hecho consideraciones al respecto similares a las que apunto aquí, aunque desconozco los detalles de su exposición.

partir de esto luego se muestra que algunos de los pensamientos de la persona varían. Esta variación indica que, en el mejor de los casos, deben considerarse principios de individuación de tipos mentales a partir de propiedades sociales extrínsecas a la persona en cuestión. Burge consigna esta conclusión parafraseando un célebre pasaje de John Donne: «*No man's intentional mental phenomena are insular. Every man is a piece of the social continent, a part of the social main*» (1979; 41).

La moraleja de los casos propuestos por Putnam (1975) y Burge (1979) es que tenemos muy buenas razones para *creer* que (E) es verdadera; algunos afirmarían más: la moraleja es que el significado es una propiedad relacional, *ergo* para conocer el contenido de nuestros estados mentales amplios debemos conocer propiedades extrínsecas.<sup>5</sup> Aunado a esto, Burge después (1988) afirma que (E) es compatible con una versión de (AC) que involucra «acceso privilegiado» a los propios estados mentales. Es en este punto en donde interviene McKinsey, con su famosa *reductio ad absurdum*, para abogar en pro de la incompatibilidad (1995; 2002a; 2002b;<sup>6</sup> 2007).

McKinsey comienza por ofrecer una versión de (AC):

(AC\*): Es necesariamente verdadero que si una persona *x* está pensando que *p*, entonces *x* puede, en principio, saber *a priori* que él mismo [o ella misma] está pensando que *p*.

Puede decirse sin mucho problema que (AC\*) es equivalente a (AC2), en la medida en que invoca un método especial para conocer el contenido de los propios estados mentales, distinto al empleado en la observación sensorial o en la investigación empírica. No obstante, (AC\*) no es necesariamente similar a (AC1), pues —en tanto McKinsey sigue a Kripke en la distinción entre ‘*a priori*’ y ‘necesario’

<sup>5</sup> Hay una debilidad en esta segunda formulación: una propiedad relacional podría no ser necesariamente lo opuesto a una propiedad intrínseca; muchas propiedades parecen ser tanto relacionales como intrínsecas (ver Wheatherson 2006), por lo que este argumento sería *non sequitur*. Sin embargo, este tema sigue sujeto a discusión.

<sup>6</sup> La reconstrucción en términos de propiedades relacionales presentada en esta reseña parece vulnerable a las observaciones señaladas en la nota anterior. Sin embargo, no deseo hacer de esto una objeción a McKinsey, pues no se trata de una presentación crucial de la *reductio*.

(1972; 38-42)— (AC\*) no especifica ningún tipo especial de seguridad o garantía epistémica. A esto McKinsey suma una formulación de (E) claramente semántica:

(ES): Muchos predicados estructurados *de dicto* de la forma ‘está pensando que *p*’ expresan propiedades que son amplias, en el sentido de que la posesión de tal propiedad por parte de un agente ‘implica lógicamente’ la existencia de objetos contingentes o sustancias de cierto tipo que son externas al agente (McKinsey 2002a, 35; 2007).

De modo que, si ponemos a trabajar estas tesis como McKinsey sugiere, tenemos que para «Óscar está pensando que el oro es un metal precioso», de acuerdo con (AC\*) podemos decir:

(I) Óscar puede saber *a priori* que está pensando que el oro es un metal precioso.

Pero, dado que «está pensando que el oro es un metal precioso» expresa una propiedad lógicamente amplia, se sigue de (ES) que:

(II) La proposición que Óscar está pensando [‘el oro es un metal precioso’] lógicamente implica la proposición *E*,

donde *E* es una «proposición externa» que asevera o implica la existencia de objetos externos a Óscar (*e. g.*, la proposición de que el oro existe). De modo que la conjunción de (I) y (II) es claramente absurda, pues —a menos que se le atribuyan poderes extraordinarios a la mente y se extienda muy ampliamente el campo de lo que puede conocerse *a priori*— no es posible que Óscar pueda saber independientemente de cualquier experiencia que el oro existe. Afirmar lo contrario sería una suerte de reivindicación del «argumento ontológico» al estilo de San Anselmo, con todo el amargo sabor que esta reminiscencia conlleva (McKinsey 2002a; 35). Luego,  $\neg[(E) \wedge (AC_2)]$ .

Si hemos de elegir entre rechazar (E) o (AC<sub>2</sub>), sigue McKinsey, no hay duda: rechazamos (AC<sub>2</sub>), puesto que tenemos mejores argumentos para (E). De modo que para conocer el contenido de nuestros pensamientos deberíamos investigar empíricamente nuestro

entorno físico y social. Y esto también da cuenta de (AC<sub>1</sub>), pues la investigación empírica no satisface los requerimientos que esta tesis postula.

Una alternativa que han tomado los defensores de Burge para evitar estas conclusiones es matizar (E) de modo que no tenga como consecuencia (ES) y, por ende, de modo que la incompatibilidad con (AC) no sea la conclusión necesaria. Esta parece ser la línea seguida por McLaughlin & Tye (1998). Sin embargo, McKinsey ha señalado enfáticamente que esta estrategia no es adecuada, pues ignora que lo que los ejemplos de Putnam y Burge plausiblemente muestran es (ES) (2002a, 35; 2007).<sup>7</sup>

De modo que la *reductio* de McKinsey prueba que  $\neg\{(E) \wedge [(AC_2) \vee (AC_1)]\}$  (ver n. 2). Si aceptamos los argumentos a favor de (E) hemos de rechazar tanto (AC<sub>2</sub>) como (AC<sub>1</sub>) y no sólo una de ellas. Pero, ¿qué hay de (AC<sub>3</sub>)? ¿Cómo afecta la *reductio* de McKinsey a la concepción davidsoniana de (AC)?

En la única ocasión en que discute la postura de Davidson, McKinsey no logra establecer una respuesta contundente en su contra, se limita a considerar que la versión de (AC) defendida por Davidson es muy débil y a sugerir que no trata *la discusión en los términos de Putnam*. Claramente Davidson *no quiere hacer esto*.<sup>8</sup> McKinsey parece, más bien, no haber comprendido en absoluto el punto de Davidson (1995; 176-8).

Davidson se centra en el aspecto lingüístico del problema de la autoridad de la primera persona, aunque permanece en el paradigma tradicional retomando la suposición cognitiva (*i.e.*, una persona normalmente sabe lo que cree), asume que «si la autoridad de la primera persona en el lenguaje puede ser explicada, habremos hecho mucho, si no todo, de lo que debe ser hecho para caracterizar y dar cuenta de los hechos epistemológicos» (1984; 102). Para clarificar la

<sup>7</sup> En este sentido McKinsey señala: «the compatibilist metaphysical strategy effectively removes the semantic basis of externalism, and so takes away whatever reason there was to believe externalism in the first place» (2002a, 35; cursivas mías). Por ello, de aquí en adelante emplearé indistintamente (E) para referir a (ES).

<sup>8</sup> Esto es especialmente evidente en Davidson (1987; 113-134), respecto al compromiso ontológico con propiedades, y en Davidson (1987; 139-140), en lo relativo al aparato semántico de la referencia directa.

autoridad en las preferencias lingüísticas, Davidson recurre a los requisitos de la interpretación. Arguye que uno sabe, al proferir un reporte sobre los propios estados mentales en forma veraz, lo que éste significa, sin importar la fuente o naturaleza de este conocimiento, de modo que, al sostener dicho reporte como verdadero, uno sabe lo que piensa, siente, cree, etc., es posible que el otro no lo sepa, si no entiende lo que se le dice y en esto radica la autoridad. La condición para que el conocimiento sea asequible a un interlocutor es que el hablante sea interpretable, de modo que lo que significan sus palabras sea lo que él pretende que signifiquen.

El tratamiento de Davidson del problema de la autoridad de la primera persona tiene la forma de una inferencia a la mejor explicación.<sup>9</sup> Su punto de partida es el hecho de que sabemos que nos comunicamos con otras personas (sin esto el escéptico ni siquiera puede hacer inteligible su duda). Además, es un requisito de la comunicación que se asuma que el hablante sabe lo que quiere decir con sus preferencias. Así, si el hablante sabe que presenta como verdadera la oración que profiere y sabe lo que quiere decir con ella, entonces sabe lo que cree (*i.e.*, tiene conocimiento sobre sus estados mentales). De modo que hay una presunción, esencial para la posibilidad de interpretación —y, por ende, para la comunicación misma—, de que el hablante sabe lo que cree cuando afirma que cree algo.

El argumento de McKinsey rechaza exitosamente a (AC2) y muy probablemente a (AC1),<sup>10</sup> pero no contiene ningún elemento que sugiera que (AC3) es también incompatible con (E).

<sup>9</sup> Se ha insinuado también que una buena forma de presentar la propuesta de Davidson a este respecto es como si se tratase de un argumento trascendental; *e.g.*, Maker 1991, Hacker 1997 y Cutrofello 1999. Sin embargo, el mismo Davidson (1999) considera que ésta no es una presentación idónea y que en principio el argumento no fue planteado de esa manera. He preferido exponerlo como una inferencia a la mejor explicación. Sigo esta forma de presentar la tesis davidsoniana por sugerencia de Jorge R. Tagle Marroquín. Para una discusión crítica en torno a los argumentos trascendentales ver Chisholm 1978.

<sup>10</sup> Es oportuno indicar que McKinsey defiende una versión debilitada de (AC) en 2002a; 46 ss.; y 2007. Sin embargo, se trata de una versión exageradamente restringida, que se aplica sólo a estados mentales en sentido estrecho (los cuales no han sido objeto de discusión en el presente documento). Ver n. 1.

## Conclusiones

Si la propuesta de McKinsey es compatible con una versión de (AC) respecto a pensamientos amplios, ¿por qué no hace explícita esta compatibilidad? Como lo veo, existen al menos dos alternativas:

- 1) La versión de (AC) compatible con (E) no puede reconstruirse desde la perspectiva de McKinsey.
- 2) McKinsey no está interesado en desarrollar esta versión de (AC), aunque puede hacerlo.

Encuentro (2) muy poco plausible, pues una reconstrucción tal abonaría a favor de la *reductio*: nos daría una imagen refinada de (AC) que descartaría los elementos que entran en contradicción con (E); esto es, rescataría la fuerte intuición que tenemos sobre nuestro privilegio en la autoadscripción de estados mentales sin renunciar a la también fuerte inclinación que conservamos hacia el externalismo sobre el contenido. Me veo, pues, tentado a optar por (1).

No obstante, esto deja una pregunta en el aire: ¿por qué no puede reconstruirse una versión *à la* Davidson desde la perspectiva de McKinsey? Considero que la respuesta a esto no es sencilla, pues no involucra un simple ajuste local en la postura de McKinsey, sino diferencias radicales en las premisas con las que trabajan ambos enfoques. Enumeraré algunas de estas diferencias, sin entrar en detalles.

a) *Semánticas*: siguiendo el ejemplo de Kripke, McKinsey considera que para la comprensión adecuada de una enunciado deben comprenderse: i) las condiciones (extensionalmente correctas) bajo las cuales de hecho es verdadero, así como ii) las condiciones en las que describiría correctamente un curso contrafáctico de sucesos (ver Kripke 1972; 12). Por contraparte, Davidson no parece suponer que para la comprensión adecuada de un enunciado sea necesario el segundo requisito. *Parte importante y no trivial de ambos argumentos reside en consideraciones semánticas, y en este ámbito no es una cuestión resuelta cuál es la mejor elección en el tratamiento de las actitudes proposicionales.*<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Hay que precisar que estos tratamientos no son las únicas opciones disponibles en el ámbito filosófico actual, ni se encuentran exentas de costos y compromisos suplementarios. Hay

b) Debido a que una exposición adecuada de las diferencias *epistemológicas* exigiría un tratamiento considerablemente amplio y detallado, las dejaré a un lado de momento.

c) *Ontológicas*: mientras McKinsey trabaja con el modelo casi ecuménicamente aceptado de la ontología de propiedades, Davidson, haciendo eco de Quine, considera que este modelo es sumamente problemático, pues no se han definido claramente los criterios para individuar propiedades (esto quizá sea más nítido a la luz de la discusión sobre propiedades relacionales). (Ver n. 4).

d) *Metodológicas*: McKinsey, como muchos partidarios de la semántica de la referencia directa, considera que una forma interesante de plantear los problemas filosóficos es, de entrada, fijar una ontología básica y —al menos así lo consideran muchos de sus partidarios— poco problemática: la ontología de propiedades. Partiendo de esto habría que hacer consideraciones semánticas y epistémicas, de modo que estas últimas trabajen a la par y no entren en contradicción con aquélla, dándonos finalmente una imagen clara de la realidad. Davidson, por su parte, asume que podemos clarificar la ontología por medio de una teoría semántica haciendo consideraciones epistemológicas, pero no es necesario transferir lo que resulte de esta teoría y estas consideraciones al plano ontológico (no se debe confundir *relevancia explicativa* con *eficacia causal*). De este modo, Davidson rescata las observaciones de Quine sobre la inescrutabilidad de la referencia.<sup>12</sup>

otras concepciones igualmente viables (aunque tampoco libres de crítica): tal es el caso de una semántica de las condiciones de verdad *à la* Frege y de la semántica del rol conceptual. De igual manera, la naciente semántica de dos dimensiones seguro tendrá algo que decir sobre este punto (muy probablemente en favor de la compatibilidad, si se considera la orientación que sus partidarios han ido delineando).

<sup>12</sup> Creo que se podría ilustrar parcialmente esta diferencia metodológica por medio de una analogía con las teorías clásica y bayesiana de la probabilidad. De manera similar a como he considerado la estrategia de la referencia directa con respecto a la ontología, la teoría clásica de la probabilidad comienza por *asignar valores fijos* a las diversas probabilidades (*e. g.*, con respecto al lanzamiento de una moneda, asigna  $\frac{1}{2}$  a cada uno de los posibles resultados de lanzar la moneda [cara o cruz]). Luego hace predicciones y genera explicaciones en virtud de este modelo y trabaja bajo el supuesto de que, entre más se aproxime el número de lanzamientos a  $\infty$ , tanto más se irá regularizando la distribución de los valores para cada una de las variables, aproximándose a la *asignación original*. Sin embargo, si en un número importante de casos la diferencia con la asignación original es significativa (digamos que de 1'000

Partiendo de las premisas de Davidson es posible reconstruir tanto (E) como (AC3) sin que se llegue a la incompatibilidad, esto es, la versión davidsoniana permite conservar el externalismo sin renunciar a la autoridad de la primera persona. Aun más, la versión de Davidson no es incompatible con (AC1) y (AC2), *podría defender una de estas formulaciones del autoconocimiento* —hasta cierto punto—, *pero no lo necesita*. Estas consideraciones no son suficientes para rechazar la versión McKinsey, pero sí —al menos en los términos aquí expuestos— para *preferir* la de Davidson.

En última instancia creo que Davidson sería más radical y más benevolente que McKinsey en lo que respecta al problema de la compatibilidad entre (AC) y (E). Más radical, pues se negaría a discutir el problema de la autoridad de la primera persona en términos ontológicos y epistemológicos —como sí lo hace McKinsey—, es decir, quizá no le concedería ninguna realidad en estos términos (aunque tampoco se la negaría —como sí lo hace McKinsey). Pero más benevolente, en la medida en que reconoce que nuestras intuiciones acerca del conocimiento privilegiado de los propios estados mentales pueden tener valor metodológico para esclarecer ciertos asuntos concernientes a la semántica y la comprensión del lenguaje de nuestros semejantes. Sin embargo, esto requiere una mayor elaboración.

---

lanzamientos, 125 caen cara y 875, cruz), heurísticamente la teoría clásica de la probabilidad asume una desviación (que la moneda está deforme o mal equilibrada) y *reasigna valores fijos* en función del último resultado en consideración (1/8 para cara y 7/8 para cruz). Por contraparte, análogamente a la metodología de Davidson en lo relativo a la ontología, la teoría bayesiana inicia con una *asignación arbitraria* de valores a las diversas posibilidades (aunque por lo general comienza con una distribución equitativa), y *ajusta* estos valores en función de las nuevas experiencias, luego hace predicciones y genera explicaciones en virtud de este modelo y trabaja bajo el supuesto de que entre más se aproxime el número de lanzamientos a  $\infty$ , tanto más se irá regularizando la distribución de los valores para cada una de las variables, aproximándose a la *distribución real*. De modo que la teoría bayesiana *no necesita comprometerse con una distribución fija de probabilidades, ni hacer suposiciones sobre las causas de una desviación significativa con respecto al estimado inicial. Podría hacerlo, pero no lo requiere ni esto amplía su capacidad explicativa*. Agradezco a Ramón Jiménez Lara su instructiva y paciente explicación de las diferencias entre estas dos teorías de la probabilidad, aunque temo no hacerle justicia en los detalles.

## BIBLIOGRAFÍA

- Burge, T. (1988). Individualism and Self-Knowledge. *The Journal of Philosophy* 85 (11), 649-63. Reimpreso en 1998. *Externalism and Self-Knowledge*.
- Burge, T. (1979). Individualism and the Mental. *Midwest Studies in Philosophy* 4, 73-122. Reimpreso en 1998. *Externalism and Self-Knowledge*. [Versión castellana: (1996). El individualismo y lo mental, S. Saab (trad). En M. Valdés (comp), *Pensamiento y lenguaje: problemas en la atribución de actitudes proposicionales* (pp. 311-382). México: UNAM-IIF].
- Chisholm, R. M. (1978). What is a Transcendental Argument? *Neue Hefte für Philosophie* 19, 19-22. [Versión castellana: (1999). ¿Qué es un argumento trascendental? En I. C. Villoro (comp), *Argumentos trascendentales* (pp. 85-90). México: UNAM-IIF].
- Cutrofello, A. (1999). On the Transcendental Pretensions of the Principle of Charity. En L. E. Hahn (ed), *The Philosophy of Donald Davidson*. Illinois: Open Court Publishing Company.
- Davidson, D. (1999). Reply to Andrew Cutrofello. En L. E. Hahn (ed), *The Philosophy of Donald Davidson*. Illinois: Open Court Publishing Company.
- Davidson, D. (1987). Knowing One's Own Mind. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 60 (3). Reimpreso en 1998. *Externalism and Self-Knowledge*. [Versión castellana: Davidson, D. (1992). *Mente, mundo y acción*. Barcelona: Paidós].
- Davidson, D. (1984). First Person Authority. *Dialectica* 38 (2-3), 101-12. Reimpreso en Davidson, D. (2004). *Subjective, Intersubjective, Objective* (pp. 3-14). New York: Clarendon Press. [Versión castellana: (1989). *La autoridad de la primera persona*. En E. Villanueva (comp.), *Cuarto Simposio Internacional de Filosofía*. Vol. II. México: UNAM-IIF].
- Gertler, B. (2003). Self-Knowledge. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<http://plato.stanford.edu/entries/selfknowledge/#5>].
- Hacker, P. M. S. (1997). Davidson on First-Person Authority. *The Philosophical Quarterly* 47 (188), 265-304.
- Kripke, S. A. (1972). Naming and Necessity. En D. Davidson & G. Harman (eds), *Semantics of Natural Language*. Boston: Reidel. Reim-

- preso en: Kripke, S. A. (1980). *Naming and Necessity*. Massachusetts: Harvard University Press. [Versión castellana: Kripke, S. (2005). *El nombrar y la necesidad*. M. M. Valdés (trad). México: UNAM-IIF].
- Lau, J. (2003). Externalism About Mental Content. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Online resource: <http://plato.stanford.edu/entries/content-exrernalism/#6>]
- Ludlow & Martin (eds). (1998). *Externalism and Self-Knowledge*. Stanford: CSLI Publications.
- Maker, W. (1991). Davidson's Transcendental Arguments. *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (2), 345-60.
- McKinsey, M. (2007). Externalism and Privileged Access are Inconsistent. En B. McLaughlin & J. Cohen (eds), *Contemporary Debates in the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell.
- McKinsey, M. (2002a). The Semantic Basis of Externalism. En D. Shier, J. Keim Campbell & M. O'Rourke (eds), *Meaning and Truth. Investigations in Philosophical Semantics*. Michigan: Seven Bridges Press.
- McKinsey, M. (2002b). On Knowing Our Own Minds. *The Philosophical Quarterly* 52 (206), 107-16.
- McKinsey, M. (1995). Anti-Individualism and Privileged Access. *Analysis* 51, 9-16. Reimpreso en 1998. *Externalism and Self-Knowledge*.
- McLaughlin & Tye. (1998). The Brown-McKinsey Charge of Inconsistency. En S. McDonald & C. Wright (eds). *Knowing Our Own Minds: Essays in Self-Knowledge*. New York: Oxford University Press. Reimpreso en *Externalism and Self-Knowledge*.
- Parent, T. (2007). Infallibilism about Self-Knowledge. *Philosophical Studies* 133, 411-24.
- Putnam, H. (1975). The Meaning of 'Meaning'. En K. Gunderson (ed), *Language, Mind and Knowledge*. Minnesota: Minnesota University Press. Reimpreso en Putnam, H. (1975). *Mind, Language and Reality*. En *Philosophical Papers*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press. [Versión castellana: Putnam, H. (1984). *El significado de «significado»*. J. G. Flematti (trad). México: UNAM-Crítica]
- Wheatherson, B. (2006). Intrinsic vs. extrinsic properties. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<http://plato.stanford.edu/entries/intrinsic-extrinsic/>]

## RESUMEN

En décadas recientes se ha considerado que una formulación adecuada del autoconocimiento (AC) debería ser consistente con la tesis del externalismo (E). Michael McKinsey es uno de los personajes que ha enfatizado con mayor ahínco que la conjunción de ambas posturas es inconsistente. En este trabajo defiendo la idea de que las objeciones presentadas por McKinsey no afectan de manera importante la formulación davidsoniana de la autoridad de la primera persona (AC<sub>3</sub>) en conjunción con (E); señalo, además, que si no pudiera hacerse una reconstrucción *à la* Davidson de (AC<sub>3</sub>) desde la postura de McKinsey sería en virtud de las diferencias metodológicas, semánticas, epistemológicas y ontológicas entre ambos autores, y no debido a que esta reconstrucción en sí misma sea incompatible con el externalismo.

Palabras clave: Davidson; McKinsey; externalismo; autoridad de la primera persona; autoconocimiento.

## ABSTRACT

In recent decades it has been considered that a sound formulation of self-knowledge should be consistent with the thesis of externalism. Michael McKinsey has strongly emphasized that the conjunction of both views is inconsistent. In this paper I argue that the objections presented by McKinsey do not importantly affect the Davidsonian account of first-person authority in conjunction with externalism; besides, I point out that if there couldn't be a *à la* Davidson reconstruction of first-person authority from McKinsey's point of view, it would be in virtue of methodological, semantic, epistemic and ontological differences between both thinkers, and not because this reconstruction is in itself incompatible with externalism.

Keywords: Davidson; McKinsey; externalism; first-person authority, self-knowledge.



## El acto libre. Un análisis fenomenológico desde Edmund Husserl

Diego I. Rosales Meana

Centro de Investigación Social Avanzada

División de Filosofía

diego.rosales@cisav.org

### Introducción

El tema de la libertad en Edmund Husserl ha sido muy poco estudiado. Comúnmente, cuando se piensa en Husserl y la fenomenología, se piensa en temas de epistemología crítica o de teoría del conocimiento. Es un lugar común pensar en la fenomenología como una reflexión que no se ocupa de problemas éticos o antropológicos, como la libertad, sino más bien de problemas de corte gnoseológico o metafísico.

Sin embargo, existen razones por las cuales podemos pensar que la reflexión de Edmund Husserl fue más allá de la reflexión epistemológica. Los escritos de los años posteriores a 1925 son un claro ejemplo. En la última etapa de su pensamiento Husserl se dedicó a estudiar los problemas de la historia y la ética, así como de la responsabilidad y la crisis de la humanidad europea. Pero también en otros escritos, como los tres tomos de *Ideas*, encontramos profundas e importantes reflexiones en torno al hombre, la ciencia, el cuerpo o la libertad. Respecto del tema de la libertad, podemos encontrar dos enfoques diferentes pero que, como intentaré mostrar en este trabajo, van de la mano. Por un lado podemos encontrar en Husserl una reflexión de corte más bien de filosofía natural y por otro una reflexión ética acerca de la libertad. Ambas consideraciones del problema de la libertad deben ser estudiadas en conjunto para poder comprenderlo cabalmente. En este trabajo me enfocaré en los análisis que Husserl hace de la acción humana, sobre todo en *Ideas II* y

de cómo ésta es interpretada como una acción dirigida por la razón y, por lo tanto, libre.

### La experiencia como punto de partida

La fenomenología de Husserl no consiste en un conjunto de proposiciones sistemáticas, o en una doctrina metafísica sobre el ser. La fenomenología es una actitud ante el mundo que el filósofo tiene para poder conocerlo. Lo importante de esta actitud es que busca atenerse solamente a la experiencia que el sujeto tiene tanto de sí mismo como del mundo. Lo más propio del método fenomenológico es la investigación de esencias, quiere encontrar lo esencial de cada fenómeno, lo que es verdaderamente importante: aquello que hace a un fenómeno ser lo que es. Para ello Husserl ha formulado el 'principio de todos los principios': «No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la 'intuición', hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da*» (1986; 58).

La fenomenología se posiciona así como una metodología filosófica que no busca formular sistemas metafísicos o un cuerpo doctrinal, sino como una actitud que quiere encontrar lo importante de la realidad para hacerla más comprensible tal como se nos da, pero siempre teniendo en cuenta los límites dentro de los que se nos da. La herramienta más importante que Husserl propone para conseguirlo es apelar únicamente a las vivencias y a las experiencias que tiene el filósofo acerca de los fenómenos en cuestión que se tratarán de tematizar: «*Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar, y, en él, es un dato absoluto*. Está dada como un ser, como un esto que está aquí, de cuya existencia no tiene sentido alguno dudar» (2004; 40). De esta manera, la experiencia y la vivencia son, para Husserl, el punto de partida de la investigación filosófica. El objetivo de la fenomenología es ir 'a las cosas mismas', más allá de

los constructos teóricos, sistemas, prejuicios o imágenes.<sup>1</sup>

Por esta razón Husserl habla de la libertad sin más, desde la experiencia que un yo tiene de sus actos.<sup>2</sup> El fundador de la fenomenología no entra a la discusión planteada desde antaño acerca de la libertad y el determinismo. No estudia el tema de la libertad desde la antinomia kantiana entre naturaleza y subjetividad, sino que simplemente tomará en cuenta las experiencias que un sujeto tenga de sus propios actos para hablar de la libertad.

### El cuerpo como órgano de la voluntad

El primer momento de la consideración fenomenológica sobre la libertad está en la pregunta por la constitución del yo, es decir, la pregunta que intenta esclarecer cómo obtengo una noción de mí mismo y de lo que soy, qué es lo que hace y qué experiencias son las que van contribuyendo a que el yo se forme una idea de sí mismo.

Aparece en primer lugar el cuerpo como un elemento primario de la totalidad del yo. ¿En qué sentido experimentamos nuestro cuerpo? ¿Qué es el cuerpo para nosotros y cómo lo conocemos? Estas preguntas se puede responder, de acuerdo con Husserl, en varios niveles: el cuerpo es, por un lado, concebido como una cosa física, como una cosa material, un integrante más de la naturaleza y del mundo. «Si lo aprehendemos como una *cosa real* esto se debe a que lo encontramos integrado como un miembro del nexo causal de la naturaleza material» (1997; 199). Considerado así, el cuerpo resulta ser una cosa más del mundo, que responde a las leyes de la naturaleza y que es capaz de tener ciertos movimientos mecánicos determinados. El cuerpo puede sufrir cambios y sus propiedades se corresponden con las de cualquier otro tipo de cuerpo material, tiene extensión, tamaño, densidad, una temperatura, está regido bajo

<sup>1</sup> A este respecto, es bueno consultar el texto de Antonio Ziri6n: «La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema ‘A las cosas mismas’», ver Ziri6n 1989. Ahí se hacen importantes aclaraciones respecto del sentido de la famosa frase: «volver a las cosas mismas».

<sup>2</sup> «Husserl no se concentra en la problemática kantiana de la libertad de la acci6n, 6l asume explícitamente que las acciones son libres y autónomas, iniciadas por una voluntad interna de acci6n» (Smith 1995, 365; mi traducci6n).

la ley de gravedad, y cualquier otra característica que corresponda a los cuerpos materiales.

En un segundo nivel de análisis, el cuerpo humano es también un cuerpo sentiente. De hecho, todas las afirmaciones anteriores son hechas con base en experiencias que el cuerpo tiene de sí mismo. «En toda experiencia de *objetos cósmico* espaciales, EL CUERPO ‘CONCURRE’ como órgano perceptivo del sujeto experimentante» (1997; 184). El cuerpo experimentado espacialmente y como una cosa material y extensa es el mismo cuerpo que experimenta. Por un lado experimenta cosas que no son él, al mundo y, por otro lado, si bien con límites, se experimenta a sí mismo a través de la vista, el tacto, y los otros sentidos. Aquí, lo que concebíamos como ‘cosa física’ y como cuerpo meramente material, lo consideramos ahora como ‘cuerpo vivo sentiente’, como un cuerpo abierto al mundo que puede recibir datos de fuera. Es posible considerar, por ejemplo, una mano de las dos maneras: por un lado es un cuerpo con una extensión, una temperatura y una consistencia material. Pero, por otro lado, es un órgano que recibe sensaciones y experimenta a través de la piel como órgano sensitivo estímulos provenientes del exterior. La mejor consideración será, sin embargo, la segunda, porque hace mayor justicia a la experiencia completa que el yo tiene de su propia mano. Dice Husserl al respecto:

La mano que toca, que por su lado aparece a su vez como *cosa*, tiene sus sensaciones de toque en el sitio corpóreo-espacial donde ella toca (o es tocada por la otra). Igualmente: si la mano es pellizcada, oprimida, golpeada, pinchada, etc., y si esto sucede por medio de otra parte del cuerpo, entonces tenemos lo mismo DUPLICADO en ambas partes del cuerpo, porque cada una es para la otra precisamente *cosa* externa que toca, que produce efectos, y cada una es a la vez cuerpo (1997; 185).

El cuerpo se constituye hasta ahora de manera doble: a) como cosa física, como materia; y b) como cuerpo vivo sentiente, experimentante. El yo puede experimentar las cosas del mundo y sus propiedades y tiene acceso al exterior a través de lo que llamamos ‘sensación’, da al yo un acceso al mundo, y no solamente de manera cognoscitiva en tanto que le puede proveer de información, sino en

tanto que con el cuerpo el yo adquiere la posibilidad de interactuar con el mundo y adecuarse y habituarse a vivir en él. «Lo que llamamos cuerpo es, por tanto, ya algo más que *cosa* material, posee ya un estrato perteneciente a lo ‘ánimico’ que no ponemos en relación con él en una ponderación relacionante, sino que de entrada, o sea, intuitivamente, se presenta como estrato aperceptivo perteneciente a la totalidad del cuerpo» (2000; 133).

Sin embargo, esta doble consideración resulta también insuficiente para explicar la experiencia que del cuerpo tiene el yo. El cuerpo no es experimentado simplemente como una cosa más dentro del universo de seres materiales ni como un cuerpo vivo susceptible de experiencia. Considerar al cuerpo como un receptáculo de sensaciones es también incompleto respecto de la manera en la que el yo lo conoce y lo experimenta.

El cuerpo es también el órgano principal de mi voluntad, el lugar en el que el yo actúa y se desenvuelve libremente. «Partamos de la intuición —dice Husserl. El cuerpo no es sólo cuerpo sentiente, sino también órgano de movimiento. En él, el alma —o por mejor decir, el sujeto anímico— siente, en él el sujeto se mueve y mediante sus movimientos ejecuta acciones en el mundo material (yo me muevo, yo muevo algo). Debemos, pues, distinguir entre el movimiento de la *cosa* material llamada cuerpo en tanto que material, y el movimiento espontáneo, la actuación anímica, la acción del sujeto ‘encarnado’» (2000; 135). El cuerpo es así órgano de movimientos voluntarios. Una cosa externa es ‘movible’ o ‘móvil’ de manera mediata (Husserl se refiere sobre todo, a los seres inertes, no a los seres vivos): es posible mover a los objetos sólo a través del yo libre y su voluntad. En *La crisis de las ciencias europeas*, Husserl señala lo siguiente: «Pronto notamos que estos sistemas de representación “de” están referidos retrospectivamente a multiplicidades correlativas de transcurso cinestésicos que poseen el peculiar carácter del “yo hago”, “yo muevo” (donde también hay que añadir el “yo dejo en reposo”)» (1984; 169). Cuando el cuerpo es representado en la totalidad de su sentido, lo representamos como un cuerpo que mueve o, más bien, como un yo que mueve con su cuerpo. Los movimientos del yo son experimentados como provenientes de su propia interioridad.

Estos actos libres son aquellos gracias a los cuales —como antes vimos— puede constituirse para este yo en múltiples series de percepciones un mundo de *objetos*, un mundo de *cosas* corpóreas-espaciales (entre ellas también la *cosa* cuerpo). El sujeto que se constituye como contramiembro de la naturaleza material es (hasta donde aquí hemos llegado a ver) un yo al cual le es inherente un cuerpo como campo de localización de sus sensaciones; tiene la ‘capacidad’ (‘yo puedo’) para mover libremente este cuerpo o los órganos en que se articula, y para percibir mediante ellos un mundo externo (1997; 192).

De acuerdo con Husserl, gracias a estos actos libres del yo a través del cuerpo, el yo se constituye como un momento de la realidad, se sabe inserto en un mundo compartido y capaz de interactuar con este mundo a su gusto, aunque de acuerdo a sus propias limitaciones físicas, corporales y anímicas. El yo es un yo ‘capaz’ de mover su cuerpo y sus órganos. El sujeto se vuelve así un sujeto activo mediante sus movimientos. «Las cosas meramente materiales sólo son susceptibles de ser movidas mecánicamente, y fuera de ello sólo de una manera mediatamente espontánea a través de un cuerpo. Vemos aquí que en toda la concepción del cuerpo la espontaneidad de los procesos cinestésicos desempeña un papel esencial, por cuanto que sólo a través de ellos puede manifestarse el cuerpo como algo movido merced a mi libertad» (2000; 135). A este respecto David Woodruff ha señalado que Husserl se mueve en un ámbito que se puede clasificar en varias dimensiones esenciales. En su artículo *Mind and Body*, Woodruff dice: «Bajo la esencia ‘conciencia’, los ‘actos’ cinestésicos y los actos de la voluntad son ‘intencionales’; bajo la esencia ‘cuerpo vivo’, ellos ‘animan’ al cuerpo físico; y bajo la esencia ‘yo’, dichos movimientos tienen propiedades sociales y morales» (1995; 263). De este modo, el esquema de Husserl permite afirmar que un sólo acto, o una sola realidad (como el cuerpo y el yo) pueden tener distintas dimensiones o diversos aspectos de acuerdo con el punto de vista desde el que sea analizado. Por ello es la experiencia que el yo tiene de sí mismo al moverse y al actuar lo que funcionará para Husserl como el fundamento de la afirmación de un yo libre. A continuación veremos más a detalle en qué consiste esa experiencia.

### La experiencia del 'yo puedo'

Hasta ahora se ha hablado de cómo se constituye para sí un 'yo': de cómo un sujeto se va afirmando y formando una idea de sí mismo, de acuerdo con lo que Husserl llama 'corriente de vida' (1997; 304), es decir, de acuerdo con la experiencia que en la vida cotidiana tiene un sujeto de sí mismo a través de la experiencia que tiene de su propio cuerpo y del movimiento corporal. Aquí ha aparecido el yo como 'yo libre', debido a que es 'capaz' de ejecutar movimientos según su voluntad. Sin embargo, parece que hay razones para afirmar que el 'yo' es un sujeto libre también respecto de los actos de la razón, no ya solamente respecto de sus movimientos corporales. Y en la medida en que es libre es posible decir que el sujeto es 'responsable de sí mismo'. «Una pasiva docilidad en el 'yo nuevo', etc., es un tener lugar subjetivo, y se dice libre sólo en tanto que 'pertenece a mi libertad', esto es, en tanto que, como todo tener lugar subjetivo, puede ser inhibido y de nuevo liberado centrípetamente a partir del yo; es decir, el sujeto 'consiente', dice sí a la exhortación del estímulo en cuanto exhortación a ceder, y da prácticamente su *fiat*» (1997; 305).

Aparece así en los actos del 'yo' una conciencia muy peculiar a la que Husserl le llama 'yo puedo'. Si el sujeto se resuelve, entre otras cosas, en acciones, esto significa que no solamente 'ocurren' en él acciones sin más, sino que han nacido desde el centro de un 'yo' volente, de un yo que quiere y que además 'puede llevar a cabo la acción'. Si el yo es 'arrastrado' o 'encadenado', entonces la conciencia de 'yo hago' o 'yo actúo' que tiene el sujeto se rompe y desaparece. En este sentido el yo no sería libre. Para Husserl existe un sujeto libre cuando puede decir que en su actuar apareció la conciencia de 'yo puedo': cuando no fue ni obligado ni vetado, sino que la acción o inacción surgió desde el centro de la subjetividad. "En el caso de la libertad existe, para las futuras fases del hacer que yacen en el horizonte inmediato en referencia al horizonte de intenciones prácticas no cumplidas, la conciencia del 'yo puedo' libre y no la mera conciencia 'va a pasar', 'va a ocurrir'" (1997; 305). Podría obtenerse de aquí una primera definición de libertad como concepto que se refiere a una realidad opuesta a la conciencia de determinación: una

acción libre es aquella que ha surgido de un sujeto que actúa con conciencia de hacerlo por sí mismo.

¿Qué quiere decir esto en realidad? ¿A qué se refiere Husserl exactamente con la denominada 'conciencia de yo puedo'? Lo que 'yo puedo' y 'soy capaz' de hacer es siempre una posibilidad práctica, ya que solamente una posibilidad práctica puede ser tema de mi voluntad. El 'yo puedo' se presenta cuando el hacer no es impulsivo, cuando el objeto querido está en el dominio del 'yo' y dentro de su alcance: cuando es una posibilidad real el que sea llevada a cabo la acción. En este sentido, el 'yo puedo' se distingue, como bien habría de esperarse, del 'yo no puedo'. Hay en el 'yo puedo' un hacer sin impedimentos, o bien el hacer que supera una determinada resistencia. Aún más, Husserl señala que en casi todo actuar hay una gradualidad de 'resistencia' (interior o exterior). Cuando esta resistencia es insuperable, entonces aparece el 'no hay manera', o el 'no puedo'.

De acuerdo con Husserl el sólo hecho de captar intuitivamente esa resistencia respecto del actuar del yo implica y presupone que está dentro de la esfera y del dominio de la voluntad. La conciencia del 'yo puedo' aparece entonces cuando se cumplen algunas características bien detectadas por Husserl: a) cuando el sujeto actúa de manera no impulsiva, b) cuando el objeto deseado está dentro del rango de dominio de la voluntad, cuando llevarlo a cabo es una posibilidad real y c) cuando la resistencia que se presenta a la voluntad no es lo suficientemente grande como para que ésta suspenda la acción.

El 'yo puedo' no es, por ello, una posibilidad meramente lógica. No es 'yo podría'. Ésta se basa en la representación intuitiva, en la imaginación, es una mera posibilidad que puede o no suceder. La conciencia del 'yo puedo' aparece con la *posibilidad práctica* llevada a cabo realmente por un sujeto. Esto es lo que Husserl llama actuar de manera libre:

Tengo capacidad de algo sobre mi cuerpo, en el mundo físico tengo capacidad sólo en virtud de que tengo capacidad sobre mi cuerpo. Si me represento el movimiento de mi mano en la forma 'yo muevo mi mano', entonces me represento un 'yo hago' y no un movimiento mera-

mente mecánico. Pero esa representación no es todavía un 'yo puedo'. Manifiestamente, en el 'yo puedo' yace no meramente una representación, sino, más allá de ello, una tesis, la cual no solamente me concierne a mí mismo, sino al 'hacer' (1997; 309).

Husserl reitera enfáticamente la praxis que significa el 'yo puedo', pero también menciona algo que nosotros solamente hemos mencionado de pasada. El movimiento de la mano puede ser representado como un movimiento meramente mecánico, pero cuando es representada también la experiencia del 'yo hago' algo con mi mano o, más que cuando es representada, cuando es realmente llevada a cabo, entonces el movimiento que antes era comprendido como mecánico ahora es comprendido como movimiento vivo que proviene de un sujeto, ya no como un mero movimiento, sino como una 'acción'. Esto significa que no asistimos al movimiento de un cuerpo inerte, sino al movimiento de un sujeto, de una vida que se mueve porque así lo ha decidido.

Para Husserl una acción libre ocurre cuando quien la ejecuta lo hace con la conciencia de 'poder hacerlo', y efectivamente lo hace. A esta acción ya no es posible catalogarla como movimiento mecánico, puesto que va acompañada de un desear vivo y de un acto de decisión, lo que no ocurre con las realidades inertes y puramente mecánicas.

### *La motivación como legalidad de la vida espiritual*

El yo que actúa puede también reflexionar sobre sus experiencias y sus actos. No es necesariamente un yo ciego, que simplemente hace y deshace sin mirar sus propias acciones: el yo tiene acceso a sí mismo y a su manera de desenvolverse en el mundo. «Encontramos, pues, como LO PRIMIGENIA Y ESPECÍFICAMENTE SUBJETIVO AL YO EN SENTIDO PROPIO, el yo de la 'libertad', el que presta atención, considera, compara, distingue, juzga, valora, es atraído, repelido, se aficiona, se fastidia, desea y quiere» (1997; 260). El yo está inserto en un mundo como parte de él y se relaciona con él de manera voluntaria. Esta relación se da, en primer lugar, a través del

movimiento de su propio cuerpo, a través de las sensaciones y de las percepciones. Pero también a través de la comprensión que el yo tiene de los objetos con los que se va relacionando: «Los *objetos* experimentados del mundo circundante son tan pronto atendidos, tan pronto no, y si lo son, ejercen entonces un 'ESTÍMULO' mayor o menor, 'despiertan' un interés y gracias a este interés una tendencia a volverse, y esta tendencia se desahoga libremente en el volverse o se desahoga sólo tras haber debilitado o superado tendencias opuestas, etc. Todo ello ocurre ENTRE EL YO Y EL *OBJETO* INTENCIONAL» (1997; 263).

Los objetos con los cuales me relaciono me invitan a actuar de cierto modo, a hacer algo con ellos: juzgarlos, utilizarlos, quererlos, anhelarlos, procurarles su bien. De acuerdo con Husserl, los objetos pueden representar estímulos para la vida del yo, que lo invitan a actuar de una manera u otra: los objetos son 'motivos' para actuar o dejar de actuar. Dicho estímulo aparece de un cierto modo: como agradable, desagradable, temible, adorable, despreciable y estas propiedades son experimentadas por el yo. Las cosas se nos muestran con un determinado valor y con ciertas características a las cuales el yo puede o no responder.

Conviene antes de continuar aclarar lo que para Husserl son estas 'propiedades', o en qué sentido éstas funcionan como motivos. Husserl establece una diferencia de matiz entre las propiedades 'experimentadas' y las propiedades 'físicas'. El motivo no es de ninguna manera una propiedad 'física' o natural de los objetos, sino que el motivo es una propiedad de la cosa pero en tanto 'experimentada' por el yo, desde una subjetividad determinada: «El *objeto* tiene contexturas de valor y es 'experimentado' con ellas, apercibido como *objeto* de valor. Yo me ocupo de él, él ejerce sobre mí estímulos para que me ocupe de él; yo lo contemplo: cómo se comporta como *objeto* de tal índole, cómo se acreditan estas nuevas propiedades que no son propiedades de la naturaleza, cómo se determinan con más precisión, etc.» (1997; 264).

En este sentido los objetos, en tanto valores, funcionan como motivos para el yo y el desenvolvimiento ulterior de sus acciones solamente en tanto el yo los comprende. Husserl intenta escapar así a un cierto naturalismo en el sentido de que los motivos y los valo-

res no son, en realidad, propiedades físicas naturales. Para ilustrar esto conviene poner un ejemplo: cualquier movimiento del cuerpo vivo excluye en tanto experiencia de la subjetividad los procesos nerviosos y cerebrales, sino que la vivencia tiene su consistencia en otra cosa. Si yo pregunto qué es percibir o qué es el dolor, el neurólogo dirá que percibir es recibir un estímulo eléctrico a través de las terminaciones nerviosas, que dicho estímulo se conduce a través de las neuronas y luego llega al cerebro. Pero esa explicación nada tiene que ver con mi experiencia de dolor: no me la hace comprensible. De esa manera los valores no son cualidades naturales de las cosas: son experimentados desde ellas, pero solamente son experimentables cuando hay una subjetividad capaz de comprenderlos. «Vemos por ende que bajo el YO ESPIRITUAL O *PERSONAL* hay que comprender el sujeto de la intencionalidad y que la MOTIVACIÓN es la LEY DE LA VIDA ESPIRITUAL» (1997; 267). La vida del yo se lleva a cabo bajo leyes de motivación, más que de estímulo y respuesta o causa y efecto: una acción es motivada por la comprensión de un valor y hay una respuesta libre o voluntaria por parte del yo.

¿Qué es realmente esta 'motivación'? ¿Qué significa que la vida espiritual corresponda y se lleve a cabo bajo una 'legalidad' determinada denominada 'motivación'? De entrada, es una relación en la que hay un 'motivo' y un 'motivado'. El estímulo que invita a una acción del yo es el motivo, y lo motivado será precisamente el yo. Ahora bien, el estímulo trae consigo una 'razón' manifestada como un valor, que es lo que lo hace ser 'motivo' en sentido estricto. De esta manera el mundo de objetos, en tanto valiosos y comprendidos de alguna manera funcionan como motivación de las acciones del yo. La 'razón', en estricto sentido es la comprensión del valor como un motivo de 'x' o como un motivo de 'y'. Edith Stein, alumna de Husserl, definió la motivación de la siguiente manera: «La motivación, entendida en nuestro sentido general es la vinculación que conecta a los actos unos con otros: no se trata de una mera fusión, como la de las fases de la corriente de la vivencia, que transcurren simultánea o sucesivamente, o como el enlazamiento asociativo de las vivencias, sino que es un *proceder* de lo uno partiendo de lo otro, un realizarse o ser realizado *en virtud* de lo otro, *por razón* de lo otro» (2005; 253). La motivación es entonces la legalidad propia de la vida

espiritual y, por tanto del yo: es la relación bajo la cual se dan y se manifiestan los actos libres de la persona. No van simplemente uno detrás de otro sin ninguna relación entre sí: la vida anímica no es un conjunto de experiencias esporádicas aisladas, sino que se encuentran todas en relaciones de motivación: de unas provienen otras y éstas a su vez motivan a las nuevas.

La motivación hace posible la determinación de una acción como razonable o irracional, según si se ajusta o no a la motivación que se le ha presentado. Incluso, permite determinar una acción como libre o como no libre, según si correspondió a una verdadera motivación, o más bien fue provocada por una obligación forzosa:

Quien se deja llevar por impulsos e inclinaciones, que son ciegos porque no parten del sentido de las cosas que fungen como estímulo, porque no tienen su fuente en él, es impulsado irracionalmente. Pero si tengo algo por verdadero, o una exigencia por moral, como surgida, pues, de los valores correspondientes, y sigo libremente la verdad presunta, o el bien moral presunto, entonces soy racional —pero relativamente, en tanto que puedo en efecto equivocarme en ello (1997; 268).

De esta manera, una acción puede considerarse como razonable o no si corresponde con la dirección a la que apunta el valor que la motivó. Surge así una manera de evaluar las acciones y con esta evaluación surge también la ética, que en una de sus vertientes tiene como objeto estudiar y evaluar el comportamiento racional del sujeto.

### Relación causal y motivación

Husserl nota una diferencia clara entre los sujetos y los objetos, o entre la naturaleza física y la vida espiritual del yo. Esta diferencia fundamental es la diferencia entre la 'causalidad de la naturaleza' y la 'motivación' como vida del espíritu.

El 'porque-entonces' de la motivación tiene un sentido enteramente distinto que la causación en el sentido de la naturaleza. Ninguna in-

vestigación causal por amplia que sea puede mejorar la comprensión que tenemos cuando hemos entendido la motivación de la persona. La unidad de motivación es un nexo fundado en actos respectivos mismos, y cuando preguntamos el ‘porqué’, por las razones de un comportamiento *personal*, no queremos conocer otra cosa que ese nexo. La causalidad de la naturaleza en las ciencias de la naturaleza tiene su correlato en leyes de la naturaleza, conforme a las cuales puede determinarse unívocamente (al menos en la región de la naturaleza física) lo que tiene que seguir bajo circunstancias unívocamente determinantes (1997; 276).

En los actos del yo son ‘razones’ las que han motivado tales actos. Esto implica que tuvo que haber un proceso de ‘comprensión’, en el que el entendimiento jugara un papel clave en la interpretación del motivo o del valor ofrecido. El esquema de la causalidad natural no expresa dicha relación racional en absoluto.<sup>3</sup> Entre otras cosas, porque es determinista y unívoco: ante la misma causa en las mismas condiciones se presentará siempre el mismo efecto. En el esquema de la motivación de la razón no: ante un mismo motivo y su misma interpretación puede haber distintas respuestas o acciones motivadas. «Con otras palabras, yo, que me decido sobre la base de tales y cuales motivos, no concibo la decisión como efecto natural de los motivos y las vivencias de los motivos, ni a mí mismo en cuanto sujeto de la decisión como producido por el yo como sujeto de las vivencias motivantes» (1997; 277). La causalidad de la naturaleza es incapaz de generar ‘motivos’ en el sentido estricto del término, motivos reales: si bien toda sensación, sentimientos y estímulo vivencial se da en el yo como dependiente del cuerpo físico con sus procesos fisiológicos, estos «procesos fisiológicos en los órganos sensoriales, en las células nerviosas y ganglionares, no me motivan cuando condicionan psicofísicamente la presentación de mi conciencia de datos de sensación, aprehensiones, vivencias psíquicas. Lo que yo no sé, lo que en mi vivenciar, mi imaginar, pensar, hacer, no me hace frente como imaginado, como percibido, recorda-

<sup>3</sup> Respecto de la manera en la que Husserl concibe a las ciencias de la naturaleza y su relación con las ciencias del espíritu, ver Ales Bello 1986; 115-76.

do, pensado, etc., no me ‘determina’ espiritualmente» (1997; 278). Sin embargo, no podemos negar que para Husserl exista cierta relación entre los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos, antes bien, debemos aclarar que esta relación no puede ser considerada por Husserl una relación de causalidad. En *La crisis de las ciencias europeas*, señalaba lo siguiente: «Pero como consecuencia ulterior —si nos atenemos al mundo de vida que fundamenta originariamente el sentido del ser— la causalidad tiene también un sentido fundamentalmente diferente dependiendo si hablamos de causalidad natural o de “causalidad” entre lo anímico y lo anímico y entre lo corporal y lo anímico. Un cuerpo es lo que es en tanto que este cuerpo determinado: un substrato de cualidades “causales” localizado espacio-temporalmente en su propia esencia» (1984; 217).

De esta manera quedan separados dos ámbitos diferentes de la realidad, de la misma realidad sin embargo, y cada uno funciona bajo su propia dinámica. «Libertad o Autonomía es tradicionalmente tomado como un problema de la causalidad: si es algo fuera de la acción o si es la voluntad misma lo que provoca la acción. Pero en la ontología de Husserl la causalidad es estrictamente una relación en la naturaleza, que cae bajo el dominio de la esencia natural, de manera que no puede atar o determinar los actos libres, que pertenecen a la esencia de la conciencia» (Smith 1995, 365; mi traducción).

De esta manera parece que Husserl logra establecer una diferencia entre el acontecer en el reino de lo natural y el acontecer de la vida anímica o espiritual. En el primer caso encontramos una relación determinista, en donde no cabe la libertad. La causalidad es siempre la misma bajo las mismas circunstancias. Sin embargo, en el ámbito de la vida del yo y de la subjetividad, encontramos un acontecer distinto, regido bajo patrones diferentes, sumamente variables y libres: la motivación. Si bien es posible evaluar si una acción humana es en efecto la más racional, será necesario primero tener una ‘comprensión adecuada’ de la razón que vincula al valor con la acción, para posteriormente emitir un juicio. Esto no tiene, por supuesto, cabida en los fenómenos naturales, que simplemente ocurren tal como las leyes de la causalidad lo determinen.

## Conclusiones

Husserl es un filósofo que intenta comprender mejor las cosas. Para ello apela a la experiencia como el punto de partida para toda reflexión filosófica. La fenomenología husserliana buscará siempre basarse en los análisis que el filósofo puede hacer de su propia experiencia antes que de lo que han dicho los otros filósofos, buscará comprender mejor ciertos aspectos concretos de la realidad antes que establecer sistemas omniabarcantes.

El procedimiento de Husserl va de lo más evidente a lo menos evidente: comienza con una mirada hacia el cuerpo y va construyendo su noción a partir de las vivencias que el yo tiene de éste, logrando tres grados de comprensión: a) el cuerpo como cosa material; b) el cuerpo como cuerpo sentiente; y c) el cuerpo como órgano de la voluntad. A partir de aquí Husserl considera pertinente admitir que los actos del yo son actos libres debido a la experiencia del 'yo puedo', experiencia que a fin de cuentas será la primera piedra para el análisis ulterior del acto libre.

En ese sentido, la reflexión de Husserl sobre la libertad no se enmarca en el debate entre libertad y determinismo de los antiguos, o la antinomia de los modernos, expresada entre otros por Kant. Los análisis de Husserl, a mi parecer, logran explicar la realidad de la acción humana entendiéndola como una acción libre sin pensar en algún sistema teórico por el que podríamos afirmar que las acciones, a pesar de que parezcan libres, son parte de un plan que supera la experiencia del sujeto. Así, no habría ninguna razón de acuerdo con Husserl para pensar que el hombre está determinado, puesto que no hay experiencia de dicha determinación, sino más bien lo contrario: la manera en la que la acción se le revela a la conciencia manifiesta la capacidad del yo para hacer surgir desde sí mismo acciones voluntarias. Por último, quizá cabría decir que Husserl, aun sin quererlo, escapa al naturalismo que explica las acciones humanas de la misma manera que los sucesos naturales en una relación causa-efecto, y sienta las bases para cualquier reflexión ulterior que intente esclarecer los principios bajo los cuales ha de ser éticamente evaluada la acción humana.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alles Bello, A. (1986). *Husserl e le scienze*. Roma: La Giolardica.
- Husserl, E. (2004). *La idea de la fenomenología*, M. García Baró (trad). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2000). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias (Ideas III)*, L. E. González (trad). México: UNAM.
- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución (Ideas II)*, A. Ziri6n (trad). México: UNAM.
- Husserl, E. (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Ideas I)*, J. Gaos (trad). México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1984). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, H. Steinberg (trad). México: Folios Ediciones.
- Mensch, J. R. (1997). Freedom and Selfhood. *Husserl Studies* 14, 41-59.
- Smith, D. W. (1995). Mind and Body. En B. Smith & D. W. Smith (eds), *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stein, E. (2005). *Contribuciones a la fundamentación filos6fica de la psicología y de las ciencias del espíritu, en Obras Completas II. Escritos filos6ficos. Etapa fenomenológica*, C. Ruiz Garrido (trad). Madrid: Editorial Monte Carmelo.
- Ziri6n, A. (comp). (1989). *Actualidad de Husserl*. México: Alianza Editorial.

## RESUMEN

La fenomenología de Edmund Husserl no es únicamente una reflexión epistemológica sobre los supuestos del conocimiento. En sus años tardíos se dedicó a explorar el problema de la historia, la ética y la antropología. En este texto me prongo esclarecer, a la luz de ese Husserl, cómo puede establecerse un abordaje fenomenológico sobre el tema de la libertad. Para la fenomenología, la antinomia de la razón en la que la libertad es un escándalo no existe. Simplemente es un hecho que debemos dar por supuesto ya desde la experiencia subjetiva del actuar humano. A mi parecer, la fenomenología de Husserl tiene las herramientas conceptuales necesarias para ofrecer una visión comprensiva del hecho de la libertad. El punto de quiebre estará en la distinción fenomenológica entre 'causalidad' y 'motivación'. La primera es la relación bajo la cual funcionan los hechos de la naturaleza, y la segunda es la legalidad bajo la cual se da la vida de la subjetividad. De esta manera, el acto libre se mostrará como el hecho en el cual se fundamenta toda reflexión ética.

Palabras clave: Husserl; fenomenología; libertad; motivación; ética.

## ABSTRACT

Edmund Husserl's phenomenology is not only an epistemological reflection on the foundations of science and knowledge. In his latter years he was dedicated to the investigation of problems like history, ethics or anthropology. I will try to show in this paper how can be established a phenomenological approach to the philosophical problem of 'freedom'. For phenomenology, there is no such a thing as an 'antinomy' when we are talking about 'freedom'. Freedom is a simple fact that we must accept and suppose when we have an experience about our subjective actions. From my point of view, Husserl's phenomenology is capable of providing the conceptual tools that become necessary to offer a comprehensive and philosophical vision of freedom. The essential point is the phenomenological distinction between 'causality' and 'motivation'. The first one is the relation that rules nature facts and the second represents the legality under which the life of subjectivity is given. This way, the 'free act' shows itself as the fact that founds all ethic reflection.

Keywords: Husserl; phenomenology; freedom; motivation; ethics.



## Conciencia y paralelismo en Spinoza

Luis Ángel García Muñoz

Departamento de Filosofía

Universidad Autónoma de Aguascalientes

garcialuisangel87@gmail.com

En su obra más representativa, la *Ethica ordine geometrico demonstrata* (específicamente en su segunda parte), Spinoza sugiere que todo individuo, sea humano, animal o un objeto extenso cualquiera, está animado en cierto grado (*E* IIp13s). Y por si fuera poco, que los individuos inferiores como animales u objetos extensos tienen mente.

Este asunto, potencialmente agresivo para el sentido común, es tratado por Edwin Curley, quien trata de ofrecer una distinción entre los hombres y los demás individuos con la finalidad de explicar el sistema de Spinoza sin caer en sugerencias tan problemáticas. Esta distinción se encuentra en su libro *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation* publicado en 1969, en el que defiende que, en Spinoza, todos los individuos que están en Dios tienen mente. Pero los hombres se distinguen de los demás individuos (rocas, animales, etc.) porque sólo los primeros, además de tener mente, tienen conciencia. Lo que caracteriza a la conciencia en Spinoza, según Curley, es la posesión de *ideas de ideas* o bien de *proposiciones de proposiciones*.<sup>1</sup> Así, aunque todos los individuos, en Spinoza tengan mente, los hombres se distinguen de los demás individuos porque sólo ellos poseen *ideas de ideas* o *proposiciones de proposiciones*.

<sup>1</sup> Esta caracterización de la conciencia es adoptada por Curley al haber reinterpretado la teoría de las ideas en Spinoza y al haber encontrado en ellas 'un elemento de afirmación' que permite equipararlas con las proposiciones. Lamentablemente Curley no explica con profundidad lo que entiende por *proposición* o *aserción*. Lo único que podemos decir es que concibe a las *proposiciones* o a la *aserciones* como dotadas de un carácter de afirmación y negación que posibilita el vínculo con las ideas de Spinoza (ver 1969; 121).

La pretendida solución de Curley a la problemática, y tal vez excéntrica tendencia a afirmar que todos los individuos tienen mente, suscita una serie de respuestas que conforman una de las polémicas principales en torno a Spinoza actualmente. Entre los principales participantes en esta polémica se encuentran Margaret Dauler Wilson, Jonathan Bennett y Don Garrett, quienes atienden al problema que Curley plantea y tratan de darle solución por medio de una reinterpretación del papel de la conciencia en tan riguroso sistema.

Al analizar las críticas a Curley, argumentaré tres puntos: primero, que a la solución presentada por Curley, y a la presentada posteriormente por Bennett, subyace una noción de *paralelismo* en la que aquello que expresa la modificación de determinado atributo es, en última instancia, una cosa singular (roca, círculo, etc.); segundo, al analizar las críticas a Curley por parte de Wilson, veremos que tanto la respuesta de Curley como la de Bennett, al estar basadas en dicha noción de paralelismo, omiten el papel de Dios en el sistema como aquello expresado en última instancia por cualquier modificación de algún atributo divino; respecto a esto defenderemos que hay dos visiones al *paralelismo*, una en la que las modificaciones expresan una cosa singular de dos maneras distintas y otra en la que las modificaciones expresan a Dios de diversas maneras, de lo que se desprende que la primera es una visión inadecuada; y tercero, que el error fundamental de Curley y Bennett parte de la falta de distinción entre la *doctrina del paralelismo* y la *doctrina de la identidad de modo*, que bien describe Garrett. Así, apostaremos a que la distinción entre el hombre y los demás individuos en Spinoza no radica en que se tenga o no mente consciente, sino en el grado de conciencia de cada individuo; esto último gracias al *naturalismo incremental* propuesto por Garrett.

## Bennett y Curley: ideas de ideas, autoconocimiento y paralelismo<sup>2</sup>

Jonathan Bennett, autor de *A Study of Spinoza's Ethics*, acepta la importancia de asumir la doctrina del paralelismo que está manifestada en la *Ethica* para poder examinar el tema de la mente en Spinoza. En los objetivos de *A Study of Spinoza's Ethics*, Bennett dice: «al asumir la doctrina del paralelismo [de Spinoza] [...] examinaré sus puntos de vista acerca de los aspectos cognitivos de la mente» (1980; 153<sup>3</sup>). La importancia del paralelismo en estos temas radica en que sólo a través de éste se entiende a la mente humana. Cuando Spinoza define a la mente humana como algo que está constituido de la idea de una cosa singular existente en acto (*E* IIp11), para luego decir que esa cosa singular existente en acto que conforma a la mente humana es su cuerpo (*E* IIp13), presupone que a cada cuerpo o modo del atributo de la extensión le sigue, en orden y conexión (paralelismo (*E* IIp7)), una idea o un modo del atributo del pensamiento.

El paralelismo se caracteriza comúnmente, según Bennett, por ser una doctrina en la que «cada idea es paralela a un ítem físico que es su objeto» (1980; 153). Bajo esta visión de paralelismo Spinoza hablaría de *ideas de* tal o cual objeto físico. Bennett lo ejemplifica al decir que si (x) es el objeto físico e 'I' la idea, entonces I(x) es la idea del objeto físico. Donde I(x) representa a (x), mas (x) no representa a I(x). Pese a esta exposición común, Bennett encuentra un asunto conflictivo con el paralelismo en el propio Spinoza: las *ideas de ideas*. Según Bennett, el sistema de Spinoza muestra que la idea no tiene que ser exclusivamente de algún objeto físico o modo de la exten-

<sup>2</sup> Christopher Martin afirma que la teoría de las ideas de ideas de Curley (o *proposiciones de proposiciones* —aceptando la equivalencia propuesta por el autor) en relación a Spinoza recibe 'objeciones serias' por parte de Margaret D. Wilson y Jonathan Bennett. La objeción que sugiere Martin por parte de Bennett no es tal y por lo tanto la afirmación de Martin requiere atenuarse. Si bien Bennett propone una interpretación alternativa al tema de las *ideas de ideas* en Spinoza, no objeta directamente a Curley (ya que no lo menciona). Pese a esto, Bennett aborda asuntos interesantes que vale la pena señalar en contraste con la interpretación de la doctrina de las *ideas de ideas* de Curley para mostrar que a ambos les subyace una noción de paralelismo en la que una modificación de un atributo divino no expresa a Dios, sino a una cosa singular (ver Martin 2007; 269).

<sup>3</sup> Todas las traducciones de los textos en inglés fueron realizadas por el autor.

sión, sino de cualquier cosa que exista y que, por lo tanto, esté en Dios. Bennett justifica lo anterior con ayuda de la proposición III de la segunda parte de la *Ethica* donde se postula que en «Dios se da necesariamente la idea tanto de su esencia, cuanto de todo lo que se sigue necesariamente de su esencia». La demostración de la presente explica que Dios puede una infinidad de cosas en infinitos modos y que de cada una de ellas forma una idea de infinitos modos (*E* IIp3D). Como todo está en Dios y todo se sigue necesariamente de su esencia (incluyendo modificaciones de otros atributos además del de la extensión) (*E* Ip15), de todo lo que exista, hay una idea en Dios. Por lo que las *ideas de* no son sólo de modificaciones de la extensión, sino de cualquier cosa existente sin importar a qué atributo pertenezca. Debido a que el hombre sólo puede conocer dos atributos a través de sus respectivas modificaciones (atributo de la extensión y del pensamiento) podemos afirmar que además de haber ideas de los modos del atributo de la extensión, hay ideas de modos del atributo del pensamiento, esto es: *ideas de ideas*.

Debido a que puede haber *ideas de ideas* y no solamente *ideas* de objetos físicos, la noción de paralelismo que se caracteriza por la relación de identidad entre un modo extenso y un modo del pensamiento defendida, por ejemplo, por personajes como Curley, está en riesgo, ya que las *ideas de ideas* serían una anomalía en el sistema de Spinoza que se basa en la noción del paralelismo extensión-pensamiento. El paralelismo para Curley es la «noción de Spinoza de que el modo de la extensión y la idea de ese modo son una y la misma cosa, expresada por dos maneras diferentes» (1969; 120). Para Curley hay una idea que corresponde a cada modo del atributo de la extensión, esto es *I(x)*. Para Bennett la idea no tiene que ser exclusivamente del objeto físico o modo de la extensión, sino de cualquier cosa que exista y que, por lo tanto, esté en Dios.

En el anterior sentido Bennett sugiere que la doctrina del paralelismo en Spinoza no trata meramente de la relación entre pensamiento-extensión (como la contempla Curley, por ejemplo), sino de una relación que posibilita el paralelismo entre *todo* (cualquier modificación de cualquier atributo divino, incluido el pensamiento) y el pensamiento (*thought-everything parallelism* (1980; 153)). Pero antes de afirmar tal cosa, Bennett nota que necesita aceptar que *I(I(x))*

(o la idea de la idea del objeto físico (x)) se relaciona con I(x) de la misma manera en que I(x) se relaciona con (x) (1980; 184). Esto es, necesita mostrar que si hay *ideas de ideas* en el sentido en que él dice, debe considerar que éstas concuerden con la doctrina del paralelismo expresada en la proposición VII de la segunda parte de la *Ethica* donde una idea de una idea deberá tener «el mismo orden y conexión» que una idea que no sea de una idea. La proposición dice así: «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas [*rerum*]» (E IIp7). En caso de que no se muestre esta relación coherente de las *ideas de ideas* con el paralelismo (por lo menos con la noción que Curley acepta), éstas podrían ser un elemento peligroso para la coherencia del sistema de Spinoza, puesto que si bien el paralelismo (por lo menos para Curley) indica una relación de identidad entre un modo del atributo del pensamiento y uno de la extensión, las ideas de ideas no cabrían en el mismo ya que no son ideas de objetos físicos. Pero, en la proposición VII ¿a qué se refiere Spinoza con cosas (*rerum*)? Podríamos decir que comúnmente por ‘cosa’ se entiende una modificación extensa, pero bajo la luz de la dilucidación de Bennett podríamos decir que cosa (*rerum*)<sup>1</sup> no sólo se refiere a una modificación del atributo de la extensión, sino de cualquier atributo. Así, la coherencia de las *ideas de ideas* con el paralelismo está asegurada pero sólo en cierto grado. Si concebimos a las cosas no como modificaciones de la extensión, sino de cualquier atributo, se abre la posibilidad de que las *ideas de ideas* exhiban el mismo orden y conexión con ideas que no son de ideas (1980; 185). Para reforzar esta posibilidad Bennett recurre a lo que denomina «el paralelismo de las cadenas causales» (1980; 185).

El paralelismo de las cadenas causales, indica que en Dios, la única substancia, hay un solo orden (si hubiera varias substancias, cosa imposible en la *Ethica*, habría varios órdenes), y que toda cadena causal que se encuentre en él, sigue ese mismo orden. Así, «I(I(x)) se sigue en Dios de la misma manera y dice relación a Dios de la misma manera que I(x)» (1980; 185). I(I(x)) y I(x) están en la

<sup>1</sup> La palabra *rerum* es una declinación de *res*. Ésta indica una ‘cosa’ que no necesariamente tiene que ser extensa. Como ejemplo vale mencionar la *res cogitans* y la *res extensa* de Descartes.

misma cadena causal debido a 1) que están en la misma substancia y 2) debido a que tanto  $I(I(x))$  como  $I(x)$  pertenecen al mismo atributo ya que ambos son ideas de algo (ya sea de una modificación de la extensión o del pensamiento). 2) se justifica con el siguiente fragmento: «La mente y el cuerpo son uno y el mismo individuo que se concibe ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión; por eso, la idea de la mente y la mente misma son una y la misma cosa que se concibe bajo uno y el mismo atributo: el del pensamiento» (*E* IIP21s).

Si aceptamos la substitución entre *idea* y *mente* que Curley propone diremos que la idea de la mente es una idea de una idea y que tanto la primera como la segunda pertenecen al mismo atributo, por lo que pertenecen a la misma cadena causal. Bennett ejemplifica una cadena causal como una columna compuesta por varios niveles. Cada uno de esos niveles es idéntico a los demás. Si  $I(x)$  y  $I(I(x))$  son dos niveles de una misma columna, entonces ambos niveles se siguen de y se relacionan con Dios de la misma manera, por lo que cada nivel es idéntico al otro nivel en cierto sentido. Pese a esto Bennett considera que cada nivel se distingue del otro debido a que cada nivel *representa* algo distinto. Pero esto no quiere decir que por representar cosas distintas sean de distintas cadenas causales, ya que cada nivel que representa algo distinto de otro a la vez comparte propiedades intrínsecas idénticas con los demás niveles de una misma cadena causal.

Si cada nivel en la columna representa solamente a su vecino inmediato de abajo. Entonces los niveles son distintos de uno y otro porque lo que representan es distinto [...]. Esto podría ser consistente con el paralelismo de similitudes y cadenas causales, sólo en cuanto podemos permitir que  $I(I(x))$  y  $I(x)$  sean exactamente iguales intrínsecamente aunque desiguales en lo que representan (1980; 186).

Bennett ejemplifica esto de la siguiente manera: nos tomamos una fotografía. Luego le tomamos una foto a tal fotografía. Después tomamos otra de la fotografía de la fotografía. Cada una representa individualmente a lo inmediato anterior de esa línea causal. Esto es, a la foto de la fotografía, o a la fotografía, o a la persona fotogra-

fiada. Las fotos de las fotografías, aunque representan algo inmediatamente, representan algo intrínsecamente, esto es, a nosotros o a la persona fotografiada. Si las fotografías fueran ideas, diríamos que del objeto físico ( $x$ ) se sigue una idea  $I(x)$ , a su vez una idea de la idea  $I(I(x))$ , luego una idea de la idea de la idea  $I(I(I(x)))$  y así consecutivamente. Cada nivel de una cadena causal como la de las fotografías o la de las ideas representan a su vecino inmediato. Esto es,  $I(I(I(x)))$  representa inmediatamente a  $I(I(x))$  y no al objeto físico ( $x$ ). Pero cada nivel, aunque representa cosas distintas, contiene cualidades intrínsecas que los identifica como dentro de una sola cadena causal, esto es ( $x$ ), o la persona fotografiada.

Si bien los niveles de las cadenas causales contienen de manera intrínseca algo que los identifica, este algo es, en última instancia, un objeto extenso. Por lo que  $I(I(x))$  (una idea de una idea) tiene el mismo orden y conexión que  $I(x)$  ya que ambos niveles parten del mismo objeto extenso.

A partir de lo anterior podemos ver que la visión del paralelismo de Bennett corresponde a que los modos de cualquier atributo expresan en última instancia a una cosa singular (reloj, roca, etcétera). Así, aunque la visión del paralelismo de Curley no concuerde con la de Bennett debido a que la primera no considera el orden y conexión de las *ideas de ideas* y la segunda sí, podemos decir que ambas concuerdan en que aquello que expresa cada modificación de cualquier atributo es una cosa singular, y no a Dios mismo que es inherente a todas las modificaciones de cualquier atributo. Entonces, el paralelismo tanto para Bennett como para Curley corresponde en cierto sentido a una sola clase de paralelismo donde se omite la inherencia de Dios. El caso de Bennett se ejemplifica al considerar que cada nivel de una cadena causal se asimila a otro nivel de la misma cadena por tener la misma propiedad intrínseca. Esto es, la representación de un objeto extenso en particular. Si bien Bennett considera que las cadenas causales tienen el mismo orden y conexión que otras cadenas causales ya que todas ellas están en Dios, quien procede con un solo orden al que se somete todo lo que está en él, cada cadena ( $I(I(I(x)))$ ),  $I(I(x))$ ,  $I(x)$ , ( $x$ ) goza de una cualidad intrínseca que no es propiamente el «estar en Dios», sino el objeto extenso que las identifica.

Bennett apuesta por su teoría de la *representación* de los niveles de ciertas cadenas causales debido a que Spinoza dice: «la idea de la idea no es otra cosa que la forma de la idea en cuanto se considera a ésta como un modo de pensar sin relación al objeto» (E IIP21s). Bennett interpreta que Spinoza habla de que la *forma* de una idea y la *idea* son modificaciones del atributo del pensamiento. Pero la *idea de la idea* (o la *forma de la misma*) toma como particularidad intrínseca a la idea y no al contenido de la idea (a lo que representa). Esto es, Spinoza según Bennett, al postular que la *idea de una idea* no es más que la forma de la segunda, afirma que  $I(I(x))$  es la forma de  $I(x)$  pero nada más. La idea de la idea no se relaciona con el objeto extenso (o con  $(x)$ ), por lo que la idea de la idea toma como propiedad intrínseca no al objeto extenso  $(x)$  sino a  $I(x)$ . En cambio Bennett cree que la doctrina de Spinoza acerca de las *ideas de las ideas* como *forma de una idea* necesita la apropiación de la *representación* para que se pueda relacionar con el paralelismo extraído de la proposición VII de la segunda parte (donde se dice que las ideas deben de tener el mismo orden y conexión que las cosas —entendidas como una modificación de cualquier atributo, no sólo de la extensión) y así resguarde la coherencia del sistema de Spinoza y no represente un peligro.

En el caso de que no se considerara la aportación de la *representación* y las *propiedades intrínsecas* que sugiere Bennett, la teoría de las *ideas de ideas* en Spinoza podría ser peligrosa en el sentido en que se mostraría que el paralelismo es insuficiente para el sistema debido a que las modificaciones de determinado atributo (entendidas a manera de cadenas causales) no tienen el mismo orden y conexión que las demás modificaciones de determinado atributo (las demás cadenas causales). Las cadenas causales no tendrían la misma conexión debido a que las ideas de ideas no se relacionan (ni directa, ni indirectamente) con el objeto extenso. Claro está que al considerar la teoría de Bennett acerca de la *representación* y las *propiedades intrínsecas*, se soluciona la falta de conexión ya que en efecto la *idea de una idea* es la *forma* de una *idea* sin relación al objeto extenso, pero sólo a modo de representación; tanto la *idea de una idea* como la *idea*, tienen cualidades intrínsecas que resguardan la conexión con los demás atributos ( $(x)$  o el objeto extenso). Visiones como las anterior-

res en las que se subraya la importancia de que las ideas de ideas se relacionen con el objeto extenso, marcan la clase de interpretación de la doctrina del paralelismo en la que se mueve Bennett, esto es, en la que las modificaciones expresan cosas singulares y no a Dios.

La doctrina de las *ideas de las ideas*, para Bennett, no es sólo peligrosa en el sentido en que puede mostrar que no hay un orden y conexión entre ideas y *cosas* (no en el sentido que se limita a la extensión), sino también en el sentido de que se puede hablar de una realidad equiparada entre el campo de lo mental y el campo de lo físico. Bennett, al mostrar evidencia para interpretar la doctrina del paralelismo de tal manera que suscite una relación entre todo (cualquier modificación de cualquier atributo) y el pensamiento (*thought-everything parallelism*), abre las puertas a una problemática tal vez secundaria para Bennett, tal consiste en considerar que «hay tanta realidad en el campo de lo físico, como en el de lo mental» (1980; 185). Si bien todo aquello que existe tiene una idea, podemos adjudicarle la misma existencia o realidad a  $I(x)$  que a  $(x)$ , lo que implica que podemos decir que todo en el campo de lo físico tiene la misma realidad que todo en el campo de lo mental.<sup>2</sup>

Parece que la ‘problemática’ de la que se percata Bennett es suscitada por no tener clara una noción de realidad y existencia (si aceptamos tal vez una equivalencia de términos). En efecto podemos ver que resultaría confuso concebir a  $(x)$  e  $I(x)$  con la misma realidad si concebimos a la realidad como aquello que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia o sensación. Pero si atendemos a la realidad como Spinoza la entiende esta complicación se disuelve.

Spinoza dice: «Cuanto más de realidad o ser tiene cada cosa, tantos más atributos le competen» (*E* Ip9). Así, el criterio de que algo sea más real que otra cosa es la cantidad de atributos que le competen a cada cosa. Puesto que a Dios le competen infinitos atributos, tendrá más realidad que ninguna otra cosa. Si seguimos la

<sup>2</sup> A la luz de la interpretación de *ideas de ideas* en Spinoza de Bennett, podríamos decir que si  $I(x)$  existe,  $I(I(x))$  también. Lo anterior al considerar a  $I(x)$  e  $I(I(x))$  como modificaciones del atributo del pensamiento. En cambio, para Curley si  $(x)$  existe, entonces  $I(x)$  también, donde  $(x)$  es un modo del atributo de la extensión e  $I(x)$  es uno del pensamiento (ver 1980; 185).

problemática de Bennett, entre  $I(x)$  que se encuentra en el campo de lo mental y  $(x)$  que se encuentra en el campo de lo material, ¿cuál tiene más realidad? Diríamos que como a ambos les pertenece un solo atributo (extensión o pensamiento respectivamente), entonces tienen la misma realidad, o bien, no hay uno más real que otro. En cambio, si contraponemos un cuerpo extenso complejo, digamos un reloj con maquinaria sofisticada, con uno menos complejo, como un tornillo, diríamos que el reloj tendría más realidad que el tornillo debido a que el reloj participa en mayor medida del atributo de la extensión que el tornillo. Ese grado de complejidad otorga mayor o menor realidad en comparación o contraste entre dos modos del mismo atributo. Así, si Dios es lo más complejo, no hay nada tan real como él.

Bennett titubea en una solución a tal problema y dice que entre dos modificaciones de distintos atributos, ninguno tiene más realidad que el otro, sino la misma:

Sugeriría que  $I(x)$  tiene tanta realidad como  $x$ , dándole así [suponiendo que existen dos columnas, una para lo físico y la otra para lo mental y que en la primera está el objeto físico y en la segunda la idea de ese objeto, la idea de la idea de ese objeto, etc.] a cada columna de lo mental exactamente tanta realidad como al correspondiente disco físico (1980; 185).

Pese a esta solución que posiblemente compaginaria con la noción de realidad manifestada en la *Ethica*, Bennett no está conforme y aún le resulta confuso. Tal confusión puede ser motivada por una concepción de la realidad distinta a la que Spinoza expone en su obra más representativa. Es por ello que Bennett no ahonda seriamente en esta problemática y la deja como una provocación en un plano inferior a la problemática del orden y conexión entre ideas y cosas a la que sí da una solución al considerar el elemento de la *representación* bajo la luz de las *propiedades intrínsecas* como fructífero en el sistema de Spinoza.

Hasta aquí podemos observar que la doctrina de las *ideas de ideas* cobra sentidos diferentes tanto en Bennett como en Curley. Para el segundo las *ideas de ideas* sirven como condición para distinguir

entre individuos conscientes y no conscientes. Para el primero las *ideas de ideas* suscitan concebir al paralelismo no sólo como una relación entre pensamiento y extensión, sino entre pensamiento y todo (cualquier modificación de cualquier atributo). Al seguir el sentido que Bennett otorga a la doctrina de las *ideas de ideas*, encontraremos que aunque en un primer momento ninguno de los dos sentidos parecen iguales, ambos convergen momentáneamente en un punto similar que después necesitará una distinción tajante, esto es, el asunto de la conciencia y el conocimiento.

Si supusiéramos que la teoría de Bennett acerca de la *representación* y las *propiedades intrínsecas* es falsa, entonces presenciáramos nuevamente la problemática correspondiente a que las *ideas de ideas* pueden resultar peligrosas para el sistema de Spinoza a través del paralelismo (relación entre ideas y *cosas*). Pese a esto, si la doctrina de las *ideas de ideas* está en el sistema es porque juega un papel dentro del mismo. ¿Cuál es este papel? Bennett dice que «la doctrina de las ideas de ideas es para servir como una teoría del autoconocimiento» (1980; 188).<sup>3</sup> Bennett lo describe de la siguiente manera: «que yo tenga ideas de mis propias ideas es [la] manera de decir [de Spinoza] que yo tengo conocimiento no sólo del mundo físico, sino también de mi propia mente» (1980; 188).

Si recordamos la definición de mente humana que nos da Spinoza, bien podríamos concordar con Bennett en cuanto al uso de ideas de ideas. La proposición en la que radica este tema dice lo siguiente: «Lo primero que constituye el ser actual de la mente humana no es nada más que la idea de una cosa singular existente en acto» (*E* IIP11). Al basarnos en que la mente humana contiene una idea de lo que pasa en nuestro cuerpo, y al considerar que tanto la mente como una idea son modos del atributo del pensamiento, se puede decir que en el momento en que la mente contiene la idea que la constituye, se tiene una idea de una idea de una cosa singular existente en acto, o bien, un modo del atributo del pensamiento de un modo del atributo del pensamiento de determinada cosa singular existente en acto. Cuando tenemos una idea de lo que pasa en

<sup>3</sup> Esto no implica que sólo nos conozcamos a nosotros mismos. También podemos conocer cosas externas a través de las afecciones que sufre nuestro cuerpo.

nosotros, nos autoconocemos. Spinoza dice con respecto a las *ideas de ideas*: «en efecto, tan pronto como alguien sabe algo, sabe, por eso mismo, que lo sabe y, a la vez, sabe que sabe lo que sabe, y hasta el infinito» (E IIP21s). Es por ello que Bennett acepta que la doctrina de las *ideas de ideas* tiene una función en el sistema de Spinoza a manera de teoría del autoconocimiento.<sup>4</sup>

Edwin Curley con respecto a la doctrina de las *ideas de ideas* dice que el «conocimiento o la conciencia surgen sólo cuando la mente no contiene meramente ideas de las afecciones del cuerpo [puesto que sólo sería I(x)], sino también ideas de esas ideas [I(I(x))]]» (1969; 126). Según lo anterior, en un primer momento, podríamos decir que Bennett y Curley compaginan con respecto a la función de la doctrina de las *ideas de ideas* en el sistema de Spinoza como conocimiento de sí y como conciencia de sí.

Bennett, al considerar a la doctrina de las *ideas de ideas* como funcional para una teoría del autoconocimiento, se remite a la proposición XII de la segunda parte de la *Ethica*: «Cuanto acontece en el objeto de la idea constituyente de la mente humana, debe ser percibido por la mente humana, o sea, de tal cosa se dará en la mente necesariamente la idea: esto es, si el objeto de la idea que constituye la mente humana, es un cuerpo, nada podrá acontecer en este cuerpo que no perciba la mente».

Con esta proposición, Bennett acepta que el sistema de Spinoza puede sugerir que todo aquello que pasa en nuestro cuerpo es percibido por nuestra mente. Si esta proposición, a la que le subyace la doctrina de *ideas de ideas* (puesto que la mente se percata de algo que pasa en nuestro cuerpo suscita tener un modo del atributo del pensamiento de un modo del atributo del pensamiento de una cosa existente en acto), se considera como representativa de una teoría de la conciencia, entonces, según Bennett, sería «absurdamente excesiva» (1980; 188), puesto que un hombre estaría consciente de cada hecho que acontezca en su cuerpo.

<sup>4</sup> La noción de la doctrina de las *ideas de ideas* para Bennett no se reduce al simple autoconocimiento, sino también al conocimiento de los objetos externos o del mundo físico: «that I have ideas of my own ideas is his [Spinoza's] way of saying that I have knowledge not only of the physical world but also of my own mind» (1980; 188).

Christopher Martin afirma, en un tono similar al de Bennett, que es «absurdo creer que mi mente es consciente, incluso en un nivel subconsciente, de cada estado físico que compone mi cuerpo, y si la teoría de Spinoza conlleva a esto, entonces debe ser incorrecta como una noción de conciencia» (2007; 272).

El que Bennett y Martin estén de acuerdo en que si la doctrina de las *ideas de ideas* es una teoría de la conciencia conduciría a situaciones absurdas (ya que estaríamos conscientes del choque entre glóbulos blancos y rojos en el sistema circulatorio, por ejemplo), no implica que ésta sea una crítica directa a la tendencia de Curley por establecer a la doctrina de las *ideas de ideas* como criterio de distinción entre mentes conscientes y no conscientes. Incluso Curley acepta lo extravagante que resulta esta implicación (que estemos conscientes de todo lo que pasa en nuestros cuerpos).

Uno puede inferir [...] la sorprendente doctrina de que la mente es consciente [*aware* o *conscious*] de todo lo que pasa en el cuerpo. Eso parece ser lo que E IIP12 está diciendo. Si es así, los trabajos de los doctores serían un buen negocio y más fácil de lo que son. Su doctor no tendría que hacerle un examen de sangre para ver si su conteo de glóbulos blancos está bajo; simplemente le preguntaría. Esto es absurdo, y requeriríamos buena evidencia antes de atribuirle tal doctrina a Spinoza (1969; 127).

Si bien Bennett es un crítico de la teoría de la *conciencia* que postula Curley basada en la doctrina de las *ideas de ideas* en Spinoza, ambos están de acuerdo en que una teoría de la *conciencia* fundamentada en la doctrina de las *ideas de ideas* en Spinoza es absurda en cuanto sugiera que estamos conscientes de todo lo que pasa en nuestro cuerpo. Entonces ¿cuál es la crítica de Bennett a Curley?

Bennett no niega que la doctrina de las *ideas de las ideas* cumpla una función en el sistema de Spinoza como autoconocimiento. Lo que niega es que se pueda hablar de *conciencia* en Spinoza en un sentido donde una mente humana sea consciente de todo aquello que pase en su cuerpo. De esta manera, Bennett se niega a sugerir que la doctrina de las *ideas de ideas* tenga una función en el sistema como *conciencia* y afirmará que tiene una función como *autoconoci-*

*miento*. La distinción entre estos dos planos es obviada por Curley: el «conocimiento o la conciencia surgen sólo cuando la mente no contiene meramente ideas de las afecciones del cuerpo, sino también ideas de esas ideas» (1969; 127).

La diferencia principal entre Bennett y Curley es la distinción entre *conocimiento* y *conciencia*. Mientras el primero la hace, el segundo no. Bennett desarrolla esta distinción conceptual a través de dos preguntas: 1) ¿ese ítem mental ocurre conscientemente en su mente?; 2) ¿él sabe que el ítem mental está presente en su mente? (1980; 188). La pregunta 1) pertenece a la conciencia y la 2) al conocimiento.

Bennett aclara que aunque la proposición XII de la segunda parte de la *Ethica* sugiera que podemos percibir *todo* lo que pasa en el cuerpo pues la mente formará una idea de aquel y los demás acontecimientos, ello no quiere decir que en realidad sepamos *todo* lo que pasa en nuestro cuerpo. Lo anterior lo justifica al remitirse a ciertas proposiciones de la *Ethica* que postulan que el hombre no puede tener un conocimiento adecuado de su cuerpo. «La mente humana no envuelve un conocimiento adecuado de las partes componentes del cuerpo humano» (E IIP24). «La idea de la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no envuelve el conocimiento adecuado de la mente humana» (E IIP29). «[La mente humana] no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos externos un conocimiento adecuado, sino sólo mutilado y confuso» (E IIP29c).

Con tal evidencia, Bennett apuesta a que hablar de *conciencia* resulta más problemático que hablar de *conocimiento* en Spinoza. Si bien al referirnos a la pregunta 1) (¿ese ítem mental ocurre conscientemente en su mente?), podemos interpretar cierta omnisciencia (en el sentido en que se es consciente de cada ítem mental), la pregunta 2) (¿él sabe que el ítem mental está presente en su mente?) muestra que la omnisapiente no es la mente humana, sino sólo la divina. Así, la mente humana conoce o sabe que algunos ítems están presentes, pero a su vez ignora otros.

Debido a que cuando se habla de *conciencia* en Spinoza es posible entender que la mente tendría una idea de *todo* lo que acontece en su objeto, Bennett opta por hablar de *conocimiento* en lugar de *conciencia*. La doctrina de las *ideas de ideas* de Spinoza, para Bennett,

es una doctrina que propicia una teoría de *conocimiento* de sí y no de *conciencia* de sí.

De este modo, podemos contraponer la dilucidación acerca del papel de la doctrina de las *ideas de ideas* de Bennett y de Curley. Aunque ambos concuerdan en que esta doctrina puede servir a una teoría de *conocimiento* y *conciencia* de sí en el sistema de Spinoza, sólo el primero hace una distinción entre conocimiento y conciencia obviando implicaciones epistémicas improbables tales como ser *consciente* de todo lo que acontece en nuestro cuerpo. Si bien Curley acepta que en los términos en los que habla de *conciencia* no intenta defender que en Spinoza se sepa todo aquello que pasa en nuestro cuerpo, no hace la distinción entre *conciencia* y *conocimiento*. Dicha distinción pudo haber sido crucial para evitar ambigüedades epistémicas en sus objetivos. Así, Bennett, más que criticar negativamente la postura de Curley (en el supuesto de que en la obra de Bennett se confrontara directamente a Curley), proporciona consideraciones que, acatadas por él, pueden reforzar su dilucidación.

Pese a esta distinción conceptual entre Bennett y Curley cabe recordar que a ambos los identifica una interpretación de la doctrina del paralelismo correspondiente a que las modificaciones de los atributos divinos expresan cosas singulares. Si la doctrina de las *ideas de ideas* sirve a manera de conocimiento (o conciencia en el caso de Curley) de lo que nos compone, presuponemos que la mente humana, al estar constituida por una idea del cuerpo, expresa primero a cada componente de nuestro cuerpo y luego a nuestro cuerpo. Como afirmamos que aquello que expresa la idea que constituye a la mente humana es un cuerpo, nos movemos en una interpretación del paralelismo en la que las modificaciones de los atributos expresan a una cosa singular. Si hubiéramos interpretado que aquello que expresa tal o cual idea constituyente de la mente humana es su relación con Dios (un modo, de un atributo de Dios), estaríamos en la visión del paralelismo en la que las modificaciones lo expresan en última instancia. Por lo que debemos resaltar que tanto Bennett y Curley, pese a sus diferencias argumentativas, tienden a una idea de paralelismo en la que una cosa, y no Dios en última instancia, se expresa de dos maneras distintas (pensamiento y extensión).

### Wilson: La 'sobrelectura' de Curley

Margaret Dauler Wilson, de manera contraria a Bennett, critica a Curley de manera directa. Las consideraciones de Wilson se reducen a decir que ciertas interpretaciones clave de extractos de la obra de Spinoza que Curley utiliza para sustentar su postura en relación a la distinción entre mentes conscientes y no conscientes, son inadecuadas.

La primera crítica hacia Curley por parte de Wilson se centra en a la carta 58 dirigida a G.H. Schuller, donde aborda explícitamente el polémico tema de la libertad. Curley extrae de esta carta lo siguiente para mostrar que Spinoza intenta distinguir entre mentes conscientes y no conscientes: «Spinoza implica claramente que tales cosas como rocas no poseen conciencia (ver *Ep.* 58, IV:266)» (1969; 126). La referencia que marca Curley concuerda con un ejemplo al que acude Spinoza para distinguir entre libertad necesaria y constreñida y la libertad imaginaria humana.

En esa carta, Spinoza trata de explicar a Schuller el sentido en que habla de libertad. «Yo llamo *libre* a la cosa que existe y obra por la sola necesidad de su naturaleza; *constreñida*, por el contrario, a la que está determinada por otra a existir y obrar de cierta y determinada manera» (*Ep.* 58). Para ejemplificar lo anterior Spinoza recurre al ejemplo del movimiento de una roca. El movimiento de cierta roca depende de determinada causa externa y no de la decisión de la roca para moverse.

[...] suponga ahora, si le place, que la piedra, mientras continúa moviéndose, piensa y sabe que se esfuerza en todo lo posible en continuar moviéndose. Por cierto, ésta piedra, dado que sólo tiene conciencia de su esfuerzo y no es indiferente, creará que es completamente libre y que persevera en el movimiento por ninguna otra causa, sino porque quiere. Y ésta es esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener y que solo consiste en esto: que los hombres tienen conciencia de sus deseos, pero ignoran las causas que lo determinan (*Ep.* 58).

Como la roca actúa gracias a una limitación externa, no es libre. Si ésta fuera consciente, creería que es completamente libre (en el sen-

tido en que se mueve porque ella lo decide y no porque otro la obliga). De esta manera, la afirmación de Curley respecto a que la carta en cuestión ‘implica claramente’ que cosas como rocas no son conscientes, es, como menciona Wilson, una ‘sobrelectura’ (*overreading*) del texto ya que la intención de Spinoza en tal carta no era distinguir entre mentes conscientes y no conscientes, sino ejemplificarle a Schuller su noción de libertad. «Curley evidentemente interpreta esto [la carta 58 de Spinoza] como una suposición contrafactual intencionada —la cual es razonable pero no creo que estrictamente necesaria para el texto» (Wilson 1999; 134).

La segunda crítica a Curley, elaborada por Wilson, concuerda con la consideración de Bennett que analizamos en el apartado anterior, esto es, una falta de precisión y distinción entre *conocimiento* y *conciencia*. Curley, al referirse a la proposición XIX de la segunda parte de la *Ethica*, interpreta que tener una *idea de una idea* acerca de nuestro cuerpo es estar consciente de él (ver 1969; 128). La proposición postula lo siguiente: «La mente humana no conoce [*cognoscit*] al cuerpo mismo, ni sabe que exista, sino por las ideas de las afectaciones por las que es afectado el cuerpo» (E IIP19). Resaltemos que Spinoza no usa la palabra *conciencia*, sino que usa *conocer*. Así, parece que Curley no hace distinción entre un término y el otro. «No hay contraste implícito, tan lejos como veo, entre tener una idea de una afección y ser consciente de esa afección» (Wilson 1999; 134). ¿Cuáles son las consecuencias de la falta de distinción entre *conocimiento* y *conciencia* en Curley? Básicamente una serie de confusiones epistémicas basadas en precisiones de términos que no pertenecían a la época en la que se desenvuelve Spinoza, por lo que algunos críticos (Jon Miller, Bennett y Wilson) consideran que el hablar de conciencia o adjudicarle el tema de la conciencia a Spinoza es un anacronismo.<sup>5</sup>

La tercera crítica a Curley es suscitada por una particular interpretación de la proposición XX de la segunda parte de la *Ethica* de donde Curley extrae que las *ideas de ideas* son exclusivas para el hombre. Para Curley la «existencia de ideas de ideas se demuestra

<sup>5</sup> Jon Miller hace una recapitulación histórica referente al uso de *conciencia* en la modernidad temprana con el objetivo de mostrar esto (ver Miller 2007).

sólo para las mentes humanas (*E* IIP<sub>20</sub>)» (1969; 128). Si bien el criterio para identificar seres conscientes de seres no conscientes es que unos tienen *ideas de ideas* según Curley, entonces las mentes humanas son las únicas conscientes. Curley, al considerar que «aunque Spinoza está dispuesto a hacer valer que todo está animado (en un sentido poco común del término), no está preparado para decir que todo excepto un ser humano es consciente» (1969; 128) reafirma una exclusividad de la conciencia para las mentes humanas.

Miller, al inclinarse a las críticas por parte de Wilson a Curley, afirma que esta exclusividad es cuestionable: «no es del todo cierto que Spinoza ‘dice’ que sólo los humanos son conscientes. Esas son palabras de Curley, puestas en la boca de Spinoza como una interpolación de ciertos textos» (2007; 214). Margaret D. Wilson explica que la exclusividad de la conciencia para humanos según Curley puede ser puesta en duda desde la justificación de su afirmación. Cuando Curley afirma que las *ideas de ideas* sólo se demuestran para la mente humana hace referencia a la proposición XX de la segunda parte de la *Ethica*. Tal proposición dice: «De la mente humana se da también en Dios la idea, o sea, el conocimiento [*cognitio*], que se sigue en Dios de la misma manera y dice relación a Dios de la misma manera que la idea o conocimiento del cuerpo humano» (*E* IIP<sub>20</sub>). Es posible pensar que la exclusividad de *ideas de ideas* para mentes humanas interpretada por Curley se extrae en el sentido en que dicha proposición establece que la mente humana tiene una idea o conocimiento del cuerpo humano, por lo que la mente humana tiene una idea de una idea, o si se prefiere, bajo la luz de la sustitución posible entre *Idea* y *proposición* que establece Curley, tiene una proposición de una proposición. Pese a que en la proposición en cuestión sugiere que la mente humana tiene *ideas de ideas*, Curley obvia el papel de Dios. Así, la exclusividad de la conciencia para el hombre se nubla.

La demostración de tal proposición explica que el pensamiento es un atributo de Dios que sufre ciertas afecciones o modificaciones. La mente humana es una de esas modificaciones del atributo del pensamiento. Si toda modificación de tal o cual atributo está en Dios por la proposición XV de la primera parte de la *Ethica* -que establece que todo cuanto es, es en Dios, debido a que Dios es la única

substancia y no hay nada fuera de él-, entonces diremos que la mente humana está en Dios. Si Dios tiene una idea de la mente humana que a su vez tiene una idea del cuerpo humano, se dirá que Dios cumple con la condición para calificarlo como consciente. Si esto es válido, la exclusividad que Curley afirma de la mente humana como consciente es inadecuada. Aparte del hombre, Dios es consciente pues también tiene *ideas de ideas*. Así, la doctrina de las *ideas de ideas*, para Wilson, no cumple satisfactoriamente la distinción entre mentes no conscientes y conscientes, debido a que tal distinción en Curley es exclusiva para el hombre y su entorno con la omisión de Dios (ver 1999; 135).

Pese a estas críticas correspondientes a la interpretación particular de Curley a 1) la carta 58 de Spinoza a Schuller, 2) a la proposición XIX de la segunda parte de la *Ethica* y la falta de distinción entre los términos *conocimiento* y *conciencia*, y 3) a la proposición XX de la segunda parte de la misma donde se muestra que la conciencia o las ideas de ideas no son exclusivas de la mente humana, Wilson no desacredita que en la *Ethica* se hable de conciencia. Aunque en efecto se habla de ella, no se hace en los mismo términos que Curley plantea.

Para explicar esto Wilson acude al esolío de la proposición XIII de la segunda parte de la *Ethica* donde Spinoza dice:

diría [desde un punto de vista general] que cuanto más apto es un cuerpo, respecto de los demás, para actuar sobre y padecer varias cosas a la vez, tanto más apta es su mente, respecto de las demás, para percibir varias cosas a la vez; y cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de éste solo, y cuanto menos lo acompañan otros cuerpos en la acción, tanto más apta es su mente para entender distintamente. Y por eso podemos conocer la excelencia de una mente sobre las otras (E IIP13s).

Según Wilson el anterior pasaje muestra que Spinoza reconoce que hay *grados* de excelencia o distintos entendimientos de distintas mentes (ver 1999; 136). Unas pueden percibir más cosas que otras así como pueden percibir menos en comparación. De esta manera si existe un individuo con, digamos, un sistema nervioso más complejo que otro, se dirá que es más excelente que el otro y que, por lo

tanto, su mente tiene más entendimiento que la del segundo. Así, podríamos hablar de conciencia, o de conocimiento (al aceptar una distinción entre conceptos) en un sentido distinto al de Curley. El problema se ubicaría en el campo del conocimiento (como Bennett señala) y no se basaría meramente en la doctrina de las *ideas de ideas* sino que también en una teoría de *grados de excelencia*. Wilson, por su parte, no ahonda en la doctrina de los *grados de excelencia* aunque la reconoce. Sólo se limita a establecer que una explotación de tal tendencia es plausible, mas implicaría una búsqueda y una interpretación forzada del sistema de Spinoza, ya que parece que Spinoza no intentó de manera alguna tratar el problema de la distinción entre mentes conscientes y no conscientes.

Bien podríamos decir que las consideraciones sobre Curley por parte de Wilson y Bennett, más que solucionar un problema, abren posibilidades de estudios. Tal es el caso del *naturalismo incremental* y de una posible teoría de la *representación* en Spinoza. Aunque Wilson apueste por una 'sobrelectura' en los textos de Spinoza con respecto a la distinción entre mentes conscientes y no conscientes, una diversidad de estudiosos, entre los que está Don Garrett, intentan dar razón a tal problemática de manera alternativa a los antecedentes de la misma (Curley).

Como hemos visto, el problema de la distinción entre mentes conscientes y no conscientes ha sido tratado bajo una visión de paralelismo según la cual aquello que se expresa es cierta cosa de dos modos distintos y no a Dios mismo. Lo que resta analizar es si a las alternativas suscitadas como respuesta al problema que manifiesta Curley les subyace tal interpretación del paralelismo, o bien, si bajo otra interpretación del paralelismo el problema de la distinción entre mentes conscientes y no conscientes surge como tal.

En el caso de las consideraciones hechas por Margaret Wilson a Curley encontramos provocaciones dirigidas hacia una interpretación de paralelismo que no sólo se refiere a la relación a manera de identidad entre un objeto extenso (modo del atributo de la extensión) y una idea (modo del atributo del pensamiento), sino a una relación con Dios. La prueba de esto resalta cuando Wilson se refiere a las mentes simplemente como *ideas de Dios* (ver 1999; 130). Cuando consideramos a las mentes sólo como una *idea de una idea* de un objeto

extenso omitimos su relación con Dios. Pero cuando aceptamos que las mentes son *ideas de Dios* subrayamos esta relación. Así, lo que es una mente para tal o cual individuo, es sólo una idea para Dios. En el segundo caso en el que consideramos la relación, diremos que se está dentro de una interpretación de la doctrina del paralelismo en la cual las ideas (o cualquier modo de cualquier atributo) expresan (*explican, envuelven*) a Dios. En el primer caso, en el que atendemos exclusivamente a la expresión de una idea de tal idea de determinado objeto extenso, mas omitimos la relación con Dios, nos movemos en una interpretación de la doctrina del paralelismo en la que aquello que expresa un modo de un atributo es sólo una cosa singular (una roca, un reloj, la idea de tal roca, etc.) por lo que, al omitir a Dios, ésta es inadecuada para el sistema de Spinoza. Tanto Bennett como Curley hablan en estos últimos términos sobre el paralelismo. Wilson invita a pensar en los primeros términos. Así, nos queda ver si a esas propuestas alternativas al problema de la distinción entre mentes conscientes y no conscientes subyace la interpretación del paralelismo que no omite la relación de los modos con Dios y si, en efecto, le da una respuesta satisfactoria al problema señalado.

### Garrett: Naturalismo incremental e inherencia

Don Garrett publica en 2008 su artículo *Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination*, en el que plantea lo que denomina naturalismo incremental (*incremental naturalism*). Su intención es, con lo planteado, clarificar ciertos enigmas (*puzzles*) que suscita la filosofía de Spinoza. Entre los cuatro principales que maneja se encuentra el de la conciencia.<sup>6</sup> Para esta clarificación resulta importante considerar el planteamiento del problema de la imaginación que, según Garrett, presenta un fuerte vínculo con el de la conciencia.

Spinoza define a la imaginación (*imaginatio*), de acuerdo a Garrett señalando: «las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas

<sup>6</sup> Los restantes son: imaginación, representación y expresión del comportamiento (ver Garrett 2008).

representan cuerpos externos como si estuvieran presentes ante nosotros, imágenes de las cosas, aun cuando no digan relación a las figuras de las cosas. Y cuando la mente considere de esta manera los cuerpos, diremos que imagina» (E IIP17s).

Garrett contrapone lo anterior a la proposición XII de la segunda parte de la *Ethica*: «Cuanto acontece en el objeto de la idea constituyente de la mente humana, debe ser percibido por la mente humana, o sea, de tal cosa se dará en la mente necesariamente la idea; esto es, si el objeto de la idea que constituye la mente humana, es un cuerpo, nada podrá pasar en este cuerpo que no perciba la mente» (E IIP12).

Garrett interpreta que aquella percepción de cualquier cosa que pase en el cuerpo que constituye la mente, será a través de la imaginación. Esto debido a que cuando se imagina, se crea una imagen de las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas representan un cuerpo externo como presente. Así, «parece que, para Spinoza, la mente de un ser humano percibe por medio de la imaginación *todo* lo que pasa en su cuerpo» (2008; 6). Pero a Garrett no le satisface esta consideración sobre la imaginación y acude al siguiente escolio para conseguir algo de sumo interés:

todo lo que hemos mostrado aquí es absolutamente común y pertenece por igual a los hombres y a los restantes individuos, todos los cuales son seres animados, aunque en grados diversos. Pues en cualquier cosa se da en Dios necesariamente una idea, de la cual el propio Dios es la causa, como lo es de la idea del cuerpo humano: y así cuanto hemos dicho de la idea del cuerpo humano ha de decirse necesariamente de la idea de cualquier cosa (E IIP13s).

Así, Garrett postula que *cada* 'individuo' o 'cosa singular' (*res singularis*) (incluso las no humanas) tiene una idea que está relacionada con tal individuo de la misma manera que la mente humana está relacionada con el cuerpo humano (por lo que las cosas no humanas también tienen 'mente' como Curley señala (1969; 126)). Si seguimos esto, entonces cada 'individuo' (sea un ser humano o no lo sea) percibe por imaginación lo que pasa en su cuerpo (2008; 6). Esto corresponde precisamente al enigma de la imaginación, ya que ¿cómo

es posible que un individuo no humano imagine todo lo que pasa en su cuerpo?

Este enigma se vincula con el de la conciencia cuando consideramos que la sorprendente amplitud de la imaginación se puede matizar con imaginaciones conscientes y no conscientes, o por lo menos, imaginaciones menos o más conscientes.<sup>7</sup> Cuando Curley apuesta a una distinción entre mentes conscientes y mentes no conscientes, se deja llevar por ciertos pasajes de la *Ethica* en los que parece que se restringe la conciencia a los seres humanos.<sup>8</sup> Pero, si la argumentación de Wilson es correcta, esta restricción es imposible a la luz de la proposición XX de la segunda parte de la *Ethica* donde Dios también cumple con la condición de la conciencia que implica tener *ideas de ideas*. Garrett, con respecto a la argumentación de Wilson, dice que si bien la condición para hablar de individuos conscientes es que tengan una *idea de*, entonces, no sólo Dios y el hombre son conscientes, sino que todo individuo lo es. Si atendemos al escolio de la proposición XIII anteriormente citado tendremos que si el hombre tiene *ideas de*, entonces esta característica es «absolutamente común y pertenece por igual a los hombres y a los restantes individuos». El hecho de que todo individuo tenga conciencia, es lo que caracteriza lo enigmático del tema de la conciencia en Spinoza.

Garrett nota que, en lo que concierne al enigma de la conciencia, no puede haber solución satisfactoria al distinguir lo consciente de lo no consciente. Desde la parte quinta de la *Ethica* Garrett encuen-

<sup>7</sup> Curley procedió de manera similar. Al ver que todo individuo tenía mente, trató de ver si era posible distinguir mentes conscientes de no conscientes. Su respuesta se redujo a que algunos tenían *ideas de ideas* y otros no. Garrett responderá de manera distinta considerando una respuesta en grados. Esto es, imaginaciones menos conscientes que otras, no imaginaciones conscientes e imaginaciones no conscientes.

<sup>8</sup> Garrett muestra cuatro casos en particular para ejemplificar lo anterior: 1) «los hombres creen que son libres por la sola causa de que son conscientes [*consci*] de sus acciones e ignorantes de las causas que los determinan» (E IIIp2s); 2) «La mente [...] se esfuerza por preservar en su ser por una duración indefinida, y es consciente [*conscia*] de este esfuerzo suyo» (E IIIp9); 3) «entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, sino que el deseo se relaciona generalmente con los hombres, en cuanto son conscientes [*conscii*] de su apetito [por lo que] *deseo es el apetito con conciencia [conscientia] de sí mismo*» (E IIIp9s); 4) «como el hombre es consciente [*conscius*] de sí merced a las afecciones que lo determinan a actuar, quien hace algo que se imagina que afecta de alegría a los demás, será afectado de alegría con la conciencia [*conscientia*] de sí mismo como causa» (E IIIp30D) (2008; 8).

tra que el tema de la conciencia se toma a manera de *grados* mayores o menores. Específicamente Garrett nota que 1) «cuanto más aventaja cada cual en este género [tercero] de conocimiento, tanto más consciente [*consciens*] es de sí mismo y de Dios, esto es, tanto más perfecto y feliz es» (E VP31s); y 2)

[...] quien, como niño infante, posee un cuerpo apto para poquísimas cosas y dependiente en grado extremo de las causas externas, tiene una mente que, considerada por sí sola, casi no es consciente de sí misma, ni de Dios, ni de las cosas; y, por el contrario, quien posee el cuerpo apto para muchas cosas, también posee una mente que, considerada por sí sola, es sobremanera consciente de sí misma, de Dios y de las cosas (E VP39s).

Las anteriores citas claramente sugieren una visión de conciencia a manera de grados y de conocimiento tanto de Dios, como de uno mismo. Esto sugiere que el problema de la conciencia no se soluciona con la posesión o la falta de *ideas de*, sino de grados. La postura de Garrett respecto a los grados, bien puede ser considerada otro enigma ya que ¿cómo Spinoza puede sostener que hay individuos menos o más conscientes que otros?

Garrett trata estos enigmas bajo la clarificación de ciertas doctrinas encontradas en el propio sistema de Spinoza, en las que intenta encontrar una solución apegada a sus textos sin recurrir a elementos *externos*; lo que a fin de cuentas mostraría que 1) en Spinoza se puede abordar el tema de la conciencia dentro de ciertos parámetros distintos a los discutidos por Curley; y 2) que al explicar los enigmas propiciados con las obras de Spinoza con lenguaje anacrónico (como en el caso de Curley), los enigmas no se disuelven, sino que se exacerban (prueba de ello es la discusión que entablan tanto Bennett, como Wilson y Curley). A las doctrinas mencionadas por Garrett les subyace una doctrina que bien cabe mencionar: la de la *inherencia*.

La *inherencia* básicamente es aquella tendencia a afirmar que la substancia Dios es inherente a todo, ya que todo está en ella y no es sino por ella. Esta doctrina, podríamos decir, es la que resguarda el carácter metafísico del sistema de Spinoza (ver Garrett 2008; 10).

En la primera parte de la *Ethica*, al mencionar que todo está en Dios vemos que a todas las *cosas singulares* les es inherente Dios. Nuevamente, no entendamos *cosas singulares* (*res singulares*) como modo perteneciente y exclusivo a la extensión, sino a cualquier atributo. Las *cosas singulares* son modificaciones de los atributos de Dios. Éstas están en él. Supongamos cierta modificación de la extensión. A esta modificación le será inmediatamente inherente un atributo. A este atributo le será inmediatamente inherente la substancia. Por lo que a esta modificación le será inherente Dios en última instancia.

A esta doctrina le sigue la correspondiente a la *individualidad*. Esta doctrina se refiere al sentido en que se trata a los individuos en la *Ethica*. Spinoza dice:

Quando algunos cuerpos de la misma o diversa magnitud son compellidos por los demás de tal manera que se articulen entre sí, o, si se mueven con el mismo o diversos grados de velocidad, que se comuniquen sus movimientos entre sí según una cierta razón, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos componen a la vez un mismo cuerpo o *individuo*, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos (E IIP13DEF ).

Garrett aclara que la noción de *individuo*, en la *Ethica*, no debe tomarse como solamente una unión de cuerpos extensos. La noción de individuo debe ser relacionada con la noción de *cosa singular* (*res singularis*) en el sentido en que el individuo es *finito* así como una *cosa singular* (E IIDEF7). Estos individuos o cosas singulares finitas guardan una característica que Garrett señala oportunamente. Cada individuo o cosa singular, en cuanto es un cuerpo complejo, persiste en su naturaleza al mantener el orden de comunicación y movimiento entre sus partes (ver 2008; 11). Esto lo explica Spinoza a razón de *retención* (*retinabit*) de la naturaleza del individuo en el siguiente lema: «Si de un cuerpo o un individuo que se compone de varios cuerpos se segregan algunos cuerpos y al mismo tiempo ocupan su lugar otros tantos de la misma naturaleza, tal individuo retendrá su naturaleza como antes, sin mutación alguna de forma» (E IIP13L4). Así, respectiva comunicación y movimiento entre las partes de un cuerpo extenso será la *forma* o bien la *naturaleza* de cierto individuo.

El individuo persistirá o retendrá esa comunicación entre partes. A esto, Garrett lo denomina la *doctrina de la preservación de la forma* (*pattern*) *extensa* y básicamente dice que consiste en la persistencia de un individuo para mantener la forma de comunicación entre sus partes (ver 2008; 12).

Ahora bien, si recurrimos al paralelismo característico de Spinoza que está manifestado en la proposición VII de la segunda parte de la *Ethica*, veremos que la *doctrina de la preservación de la forma* no es sólo para cosas extensas sino también para modificaciones del pensamiento. Si el «orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas [*rerum*]» (*E* IIP7), entonces un individuo que esté conformado por cuerpos extensos persistirá en mantener la comunicación y el movimiento entre sus partes, al igual que las ideas de esos cuerpos. A esto Garrett lo denomina la *doctrina de la preservación de la forma del pensamiento* y la define como la «persistencia de un individuo a través del tiempo [que] consiste no en la igualdad [*sameness*] de la substancia subyacente [Dios] sino, en la medida en que esté expresado y concebido a través del pensamiento, en la persistencia de una idea de una forma distintiva de comunicación de movimiento entre partes» (2008; 12).

Esta noción de persistencia y retención de la comunicación entre partes de un individuo extenso o de pensamiento, Garrett la vincula fuertemente con la doctrina característica de Spinoza referente al *conatus*. Tal doctrina se encuentra postulada en la proposición VI de la tercera parte de la *Ethica* que dice: «Cada cosa [*res*], en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser» (*E* IIIP6). La palabra *conatus* indica, según Garrett, este esfuerzo por perseverar en la esencia actual de determinada cosa. El esfuerzo es identificado por Spinoza como una *potencia* [*potentia*] de una cosa cualquiera (*E* IIIP7D). Garrett por ello postula a la doctrina del *conatus* como una doctrina de *potencia* (*power*). Así, la *doctrina del conatus como potencia*, para Garrett, se refiere a que la «potencia [*power*] de cada cosa singular es su *conatus*, que es su esfuerzo para perseverar en su ser» (2008; 12). Así, la persistencia o esfuerzo de un individuo (sea extenso o de pensamiento) por mantener la forma de comunicación entre sus partes es su *conatus* o su potencia.

Este *conatus* o potencia no está restringido a ciertos individuos.

Tanto individuos superiores a los hombres como inferiores en una escala gradual tienen este *conatus*. La diferencia entre ellos es precisamente el grado de complejidad de los cuerpos que los conforman así como el esfuerzo o persistencia por mantener determinada comunicación de movimiento entre partes. Es por esta distinción gradual que algunos «cuerpos individuales, sin embargo, tienen muchos más recursos que una roca o una tostadora para mantener sus distintivas formas de comunicación de movimiento que constituye su existencia continua» (Garrett 2008; 13). Cuando la potencia o el esfuerzo de determinado individuo es sobrepasado por algún otro individuo que lo afecta y que goza de un esfuerzo mayor para conservar sus partes, el individuo primero cambia sus partes y pierde su existencia. Supongamos que una bala disparada afecta a un vaso de cristal de tal manera que el vaso de cristal se rompe. Lo que pasó ahí es que el individuo de cristal tenía un grado menor de *conatus* y no pudo mantener sus partes comunicadas. La bala, está en un grado mayor de *conatus* a comparación del vaso de cristal. Pero estará en un grado menor de *conatus* al compararse con otro individuo, digamos, una fundidora. Lo anterior sugiere que hay grados de *conatus* o de perseverancia por mantener las partes componentes de tal o cual individuo comunicadas.

El grado de esfuerzo, persistencia o, como Garrett lo llama, potencia (*power*) de cada individuo para mantener sus partes comunicadas, está relacionado con el grado de perfección. Cuando Spinoza define *tristeza* dice que es «el paso del hombre de una perfección mayor a una menor» (E IIIDEF3). Este paso a una perfección menor es el «acto por el que se disminuye o limita la potencia de actuar» (E IIIDEF3e). Lo anterior le parece suficiente a Garrett para postular que los grados de perfección se vinculan con los grados de potencia o esfuerzo (*conatus*) y a su vez, con los grados de realidad ya que Spinoza por «realidad y perfección entendi[e] lo mismo» (E IIDEF6). Al seguir a Garrett, podemos ver en Spinoza que la distinción entre individuos se da a través de la graduación de realidad, perfección y *conatus*.

[...] tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos y que la una es más excelente que la otra y contiene más de realidad, en la misma medida en que el objeto de la una es más excelente que el de la otra y contiene más de realidad; por esta razón,

para determinar en qué difiere la mente humana respecto de las demás y en qué las aventaja, nos es necesario, según lo manifestamos, conocer la naturaleza de su objeto, es decir, del cuerpo humano [...] desde un punto de vista general, diría que cuanto más apto es un cuerpo, respecto de los demás, para actuar sobre y padecer varias cosas a la vez, tanto más apta es su mente, respecto de las demás, para percibir varias cosas a la vez; y cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de éste solo, y cuanto menos lo acompañan otros cuerpos en la acción, tanto más apta es su mente para entender distintamente. Y por esto podemos conocer la excelencia de una mente sobre las otras (E IIP13s).

Estas distinciones en orden de perfección y existencia no son entre las mentes de los hombres solamente, sino de todos los individuos. Cada individuo o cosa singular, describe Garrett, goza de cierto grado de perfección, realidad y *conatus* con respecto a otras cosas singulares, entre ellas, los hombres, animales, objetos de cocina, etc. A la consideración de que cada cosa singular tiene cierto grado de potencialidad (o *conatus*), perfección o realidad, Garrett la denomina la *doctrina de la variabilidad de potencia* (*power*).

Esta potencialidad o esfuerzo no sólo compete a la extensión. Si bien las cosas (*res*), incluyendo extensas, guardan un mismo orden y conexión con las ideas, también las ideas guardarán cierta potencialidad. La potencialidad del pensamiento (*cogitandi potentia*) se explica desde que «toda la potencia [*power*] es la potencia de Dios, el poder de una cosa singular es una expresión o parte de la potencia de Dios. Spinoza llama a la potencia de Dios como expresada y concebida bajo el atributo del pensamiento ‘potencia de pensar’» (2008; 15).<sup>9</sup> Cada individuo o cosa singular tiene cierta potencia de pensar, pero en grados diversos. La tostadora, el reloj, el perro, el simio, y el hombre tienen esa potencia de pensar pero no en el mismo grado. «Así, algunas de las ideas de Dios tienen más potencia de pensar que otras, y éstas pueden aumentar o disminuir en su potencia de pensar. Lo mismo es verdad para ideas

<sup>9</sup> Nótese que Garrett, al marcar la potencia de Dios, usa el término expresión en un sentido en el que podríamos afirmar sin duda alguna que las modificaciones de los atributos expresan a Dios y no a las cosas singulares.

particulares en la mente *humana* y para otras mentes finitas» (2008; 15). Según el grado de *conatus* que tenga tal o cual individuo, argumenta Garrett, se tendrá cierto grado de potencia de pensar. A esto Garrett lo denomina la *doctrina diferencial de la potencia de pensar*. La diferencia entre individuos o cosas singulares surge según el grado de potencia de pensar en relación a un determinado nivel de *conatus*.

Con la anterior argumentación, Garrett nota que en Spinoza las distinciones entre individuos no serán por falta o posesión de alguna característica en particular, sino que radicará en una distinción por grados. Garrett posibilita ver esta distinción gradual al tener en cuenta las doctrinas que anteriormente señalamos (*inherencia, individualidad, conatus, potencialidad de extensión y pensamiento*), y al apostar por lo que él llama *naturalismo incremental*.

Por ‘naturalismo’ me refiero al proyecto de integrar plenamente el estudio y entendimiento de los seres humanos, incluyendo la mente humana, en el estudio y entendimiento de la naturaleza, de modo que los seres humanos no sean contrastados con la naturaleza sino que en lugar de eso sean entendidos como entidades gobernadas en última instancia por los mismo principios que gobiernan a todas las otras cosas. Por ‘incrementalismo’ me refiero a la metodología para tratar importantes explicaciones de propiedades y relaciones no simplemente como presentes o ausentes sino como propiedades y relaciones que están generalmente presentes en grados mayores o menores (2008; 18).

Atender al *naturalismo incremental* para la solución de los enigmas que anteriormente señalamos implicaría, entonces, no considerar a la humanidad como algo no natural, sino como una *expresión* de la naturaleza. Esto, podríamos pensar, encajaría con una visión de paralelismo según la cual las modificaciones de los atributos divinos están vinculados con Dios, expresándolo en última instancia. Pero antes de apresurar conclusiones, veamos cómo se resolverían los dos enigmas principales que anunciamos: el de la imaginación y el de la conciencia.

El enigma de la imaginación correspondía a que todo individuo (sea humano o no) percibe lo que pasa en su cuerpo. Garrett con-

siderará que la percepción de cada individuo pertenecerá a cierto nivel de la potencia de pensar y, por lo tanto, de cierto nivel de *conatus*. Esto suscita que lo desconcertante del enigma (que individuos rudimentarios como rocas y tostadoras imaginen) sea reafirmado. En efecto, en lo que corresponde al sistema de Spinoza, todo individuo tiene potencial de pensar, pero como dice Garrett: «sería un error suponer que la doctrina [de la imaginación] es de algún modo una consecuencia indeseada o no intencionada para Spinoza, ya que constituye un elemento clave en su programa de naturalismo incremental» (2008; 19).

El decir que todo individuo o cosa singular tiene la potencia de pensar, no quiere decir que todo individuo sea completamente igual al otro. Lo que distingue a este de aquel individuo en tanto que ambos tienen la potencia de pensar, es que no tienen el mismo grado de realidad, perfección y *conatus*. Individuos rudimentarios como rocas o tostadoras, tienen menos *conatus* que el hombre por ejemplo. La roca y la tostadora tienen la potencia de pensar, pero eso no implica que piensen de la misma manera en que un humano lo hace. Debido a que un hombre es más complejo y tiene más perfección, realidad, *conatus* y potencia de pensar que una roca, es capaz de muchas más cosas que la roca. Puede, por ejemplo, percibir muchas cosas a la vez, cosa que la roca no puede hacer. Así, aunque todo individuo tenga esta potencia de pensar, no quiere decir que todos ejerzan esa potencia de la misma manera, en el mismo grado, y con la misma perfección y realidad. De esta manera se explica el enigma de la imaginación que suscita el sistema de Spinoza.

En el caso de la conciencia, teníamos que el problema era comprender cómo unos individuos (no necesariamente hombres) eran conscientes pero en grados distintos. Garrett precisa que este problema se atiende sólo si consideramos que tener conciencia en Spinoza es equivalente a tener una *idea de*, por ejemplo, lo que pasa en nuestro cuerpo. De esta manera todos los individuos, al tener una *idea de* lo que pasa en sus respectivos cuerpos, son conscientes.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Garrett ejemplifica esto con dos proposiciones que tienen el mismo objetivo en el sistema de Spinoza. «M está consciente de O» y «M tiene una idea de O», donde M es una mente y O su objeto (ver 2008; 23).

De acuerdo con Garrett, en Spinoza se puede hablar sin problema alguno de que todos los individuos son conscientes, pero en cierto grado. El grado de conciencia de cada individuo se vincula con el grado de su potencia de pensar así como con el grado de su *conatus*. Cuando un individuo es más capaz que otro al percibir más cosas que pasan en su cuerpo a comparación de un individuo inferior, se dirá que estos son distintos pero sólo porque uno tiene un grado mayor o menor de conciencia (de perfección, realidad y *conatus*) y no porque uno tiene conciencia y el otro no. Es decir, «cuanto más aventaja cada cual en este género [tercero] de conocimiento, tanto más consciente [*consciens*] es de sí mismo y de Dios, esto es, tanto más perfecto y feliz es» (E VP31s). Así, el enigma de la conciencia, en el sistema de Spinoza, se clarifica al aludir a la noción de grados de perfección, potencia de pensar y *conatus*.

Ahora bien, ¿el que la mente de tal o cual individuo tenga «*ideas de O*», quiere decir que todo individuo tiene *ideas de ideas*? Si bien recordamos, Curley distinguía a la conciencia con la posesión de *ideas de ideas*, por su parte Garrett parece atender a la conciencia en sentido de ideas de O (no exclusivamente de ideas). Mientras para el primero sólo el hombre tenía conciencia, para el segundo todo individuo la tiene pero en grados distintos. Por lo que podemos afirmar que ni Curley ni Garrett hablan de conciencia en Spinoza en los mismos términos.

Si apostamos a la postura de Garrett, ¿diremos entonces que las *ideas de ideas* no son propias de los hombres, sino de cualquier individuo? No necesariamente. Garrett habla de conciencia en términos de «*idea de O*» y no de *ideas de ideas*. Un individuo con grado inferior puede tener, gracias a su potencia de pensar una idea de lo que acontece en su cuerpo. Pero ese acontecimiento puede no ser una idea, sino, al seguir las ejemplificaciones de Bennett que con anterioridad tratamos, puede sólo ser la *idea de* un objeto, esto es  $I(x)$ .

Cuando un individuo de grado de perfección y potencia de pensar inferior al de un hombre tiene una idea de  $(x)$ , es decir  $I(x)$ , cumple con el criterio de conciencia del que habla Garrett. Tal individuo es consciente. Pero no necesariamente tiene una *idea de una idea*. El hombre, por ejemplo, al ser un individuo con un grado mayor de

potencia de pensar y perfección, es capaz de abarcar más cosas a la vez. Él puede tener una *idea de una idea*  $I(I(x))$  pero eso no quiere decir que los individuos inferiores no sean conscientes. El que el hombre sea capaz de tener *ideas de ideas* sólo dice que el hombre pertenece a un grado mayor de perfección, *conatus* y potencia de pensar que ciertos individuos.

Así, aunque hablar de *ideas de ideas* no sea el criterio adecuado para hablar de seres conscientes y no conscientes, es una manera de mostrar un grado superior de determinado individuo a comparación con otro (esto bajo la luz del *naturalismo incremental*). Por lo que, aunque *ideas de ideas* no sea la manera idónea para hablar de conciencia en Spinoza, eso no implica que los hombres y otros individuos de grado superior no tengan *ideas de ideas*. Estos individuos de grado superior tan pronto como «sabe[n] algo, sabe[n], por eso mismo, que lo sabe[n] y, a la vez, sabe[n] que sabe[n] lo que sabe[n], y hasta el infinito» (*E* IIp21s). El hecho de que haya individuos con *ideas de ideas* lo único que dice es que hay individuos de grados superiores a otros (rocas, tostadoras, etc.) en tal medida que pueden conocer sus cuerpos en grados superiores.

Ya considerado esto, cabe hacer un señalamiento más que muestra la médula de la confusión de autores como Curley y Bennett. Bien sabemos que la doctrina del paralelismo radica principalmente en lo expuesto en la proposición VII de la segunda parte de la *Ethica*, que dice que el «orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas» (*E* IIp7). Garrett toma a la proposición anterior como la *doctrina del paralelismo*; sin embargo de la misma deriva una doctrina más: la *doctrina de la identidad de modo* (*Mode Identity Doctrine* (ver 2008; 12)). Garrett caracteriza esta última doctrina con el siguiente extracto: «un modo de la extensión y la idea de este modo, son una y la misma cosa, pero expresada de dos maneras» (*E* IIp7s).

La novedad correspondiente a la doctrina derivada del paralelismo no debe suscitar problemática alguna. En efecto, aunque Garrett postula que son dos doctrinas, no admite que no guarden relación entre sí. Así que aunque son dos doctrinas, la relación entre ellas no debe ser obviada. ¿De qué le sirve a Garrett hacer esta separación? Cuando hablábamos de la interpretación característica de Curley con respecto al paralelismo anunciábamos que él creía que consistía

en la «noción de Spinoza de que el modo de la extensión y la idea de ese modo son una y la misma cosa, expresada de dos maneras diferentes» (1969; 120). Como vemos, la noción del paralelismo de Curley no corresponde a la noción del paralelismo de Garrett, sino a la de *identidad de modo*. La noción del paralelismo de Garrett resalta el mismo orden y conexión de ideas con cosas.

La separación de Garrett entre doctrinas propicia una lectura distinta de las obras de Spinoza. El paralelismo ya no implica que a la identidad de tal o cual individuo le pertenece un atributo de la extensión y uno del pensamiento (como en Curley), sino que las ideas y las cosas siguen un mismo orden y conexión. Este orden y conexión se relaciona fuertemente con la doctrina de la *inherencia*. Si a toda modificación de cualquier atributo le es inherente Dios, entonces este orden y conexión no se dice a manera de identidad, sino a manera de seguir *un solo orden* ya que estas modificaciones se encuentran en *una sola y única substancia*.

Si separamos la *doctrina del paralelismo* de la *doctrina de la identidad de modo* es más simple dar razón a la interpretación del paralelismo en que aquello que expresan las modificaciones es la inherencia del atributo y de Dios en última instancia, que permite considerar a todas las modificaciones bajo un mismo orden y conexión. La interpretación del paralelismo donde las modificaciones expresan una cosa singular y no a Dios mismo atenderá solamente a la *doctrina de identidad de modo*. ¿Esto quiere decir que a la interpretación del paralelismo donde aquello expresado por las modificaciones es en última instancia Dios le es extraña la *doctrina de la identidad de modo*? No. La identidad entre un modo del atributo de la extensión con uno del pensamiento no le es contraria a la visión del paralelismo donde se expresa a Dios; sin embargo necesita ciertas consideraciones.

Cuando hablamos de la identidad de tal o cual individuo, no nos referimos a una identidad substancial, puesto que esa sólo le pertenece a Dios. Cuando nos referimos a la identidad del reloj, nos referimos a cierta concordancia (en orden y conexión) entre una modificación del atributo del pensamiento con una de la extensión y no a una identidad substancial que permita equiparar al reloj con Dios (en caso de que se hiciera esta equiparación, tendríamos que la substancia no es única y que habría por lo tanto dos sustancias, lo cual es imposi-

ble debido a la definición misma de substancia); sin embargo, cada modificación que concordó para hacer la identidad no substancial del reloj, expresarán a Dios debido a la inherencia del mismo. Así, podemos hablar de una identidad en dos sentidos. Uno substancial y el otro no. Cada cosa individual se puede ver como algo (identidad), y a la vez como relacionada con Dios (identidad substancial e inherencia). Podemos decir hasta aquí que la separación de doctrinas de Garrett propicia la oportunidad de concebir las obras de Spinoza bajo una interpretación del paralelismo que no omite en un solo momento la particular relación con la substancia.

Prueba de lo anterior resulta la afirmación de Garrett con respecto a la *doctrina del poder del pensamiento* que consiste en, a través de la *doctrina de la inherencia*, concebir a cada modificación del atributo del pensamiento con cualidades compartidas a las de Dios: «Dado que todo el poder es el poder de Dios, el poder de una cosa singular es una expresión [*expression*] o una parte [*a share*] del poder de Dios» (Garrett 2008; 15). El anterior uso de *expresión* concuerda con la tendencia que afirma que las modificaciones de los atributos no expresan a la cosa singular, sino a Dios. Por lo que podríamos decir que la propuesta de Garrett se ubica dentro de una interpretación del paralelismo alterna a la que tanto Curley como Bennett defienden.

Lo anterior prueba que a las problemáticas tratadas en este trabajo relacionadas con la distinción entre mentes conscientes y no conscientes les subyace una muy particular interpretación del paralelismo en las obras de Spinoza. Interpretación, que como vemos, resulta problemática e inadecuada al omitir la relación directa de las modificaciones de los atributos divinos con Dios. En cambio, bajo la interpretación defendida por Garrett (en la que se hace una distinción entre la *doctrina del paralelismo* y la *doctrina de identidad de modo*), vemos que los enigmas relacionados con que todo tenga la potencia de pensar se disuelven, lo que nos habla de una lectura inapropiada de los textos de Spinoza por parte de Curley y Bennett principalmente.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bennett, J. (1980). *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett.
- Curley, E. (1969). *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.
- Garrett, D. (2008). Representation and consciousness in Spinoza's naturalistic theory of the imagination. En C. Huenemann (ed.), *Interpreting Spinoza: Critical Essays* (pp. 4-25). New York: Cambridge University Press.
- Martin, C. (2007). Consciousness in Spinoza's Philosophy of Mind. *The Southern Journal of Philosophy* 45, 269-87.
- Miller, J. (2007). The status of consciousness in Spinoza's concept of mind. En S. Heinämaa, V. Lähteenmäki y P. Remes (eds). *Consciousness. From perception to reflection in the history of philosophy* (203-220). Dordrecht: Springer.
- Spinoza, B. (1988). *Epistolario*, O. Cohan (trad). Buenos Aires.
- Spinoza, B. (1977). *Ética*, J. Gaos (trad). México: UNAM.
- Wilson, M. (1999). Objects, Ideas and 'Minds': Comments on Spinoza's Theory of Mind. En *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy* (pp. 126-40). Princeton: Princeton University Press.

## RESUMEN

El papel de la conciencia en Spinoza no radica en la distinción entre hombres y demás individuos como afirma Curley, sino en los grados de perfección entre ellos. Para esto, apelaremos al *naturalismo incremental* propuesto por Garrett y defenderemos que Bennett y Curley tienen una visión del paralelismo inadecuada dado que las modificaciones de los atributos expresan no a la substancia, sino a una cosa singular debido a una confusión entre la *doctrina del paralelismo* y la de *identidad de modo* en Spinoza.

Palabras clave: Ideas de ideas; conciencia; paralelismo; cosas singulares; identidad de modo; naturalismo incremental.

## ABSTRACT

The status of consciousness in Spinoza is not the distinction between men and the rest of individuals as Curley affirms, but the perfection grades between them. For this, we'll appeal to Garrett's *incremental naturalism* and we'll defend that Bennett and Curley have a special and inadequate parallelism's view which says that modifications of God's attributes express not to the substance, but a singular thing due to a confusion between the *parallelism doctrine and mode identity doctrine* in Spinoza.

Key words: Ideas of ideas; consciousness; parallelism; singular things; mode identity; incremental naturalism.

## La inferencia a la mejor explicación<sup>1</sup>

Por Gilbert H. Harman

*Princeton University*

*El artículo que presentamos a continuación apareció por primera vez en enero de 1965 en The Philosophical Review 74 (1): 88-95. Agradecemos puntualmente a The Philosophical Review, a la Duke University Press y al profesor Gilbert Harman por otorgar el consentimiento para la traducción del texto. El ensayo de Harman dio inicio a una intensa discusión en torno a la reconstrucción filosófica de los métodos científicos de inferencia, que sigue ocupando un lugar preponderante entre los actuales debates en epistemología. Asimismo, la propuesta de Harman ha sido ampliamente adoptada en metodología filosófica —sobre todo por filósofos de orientación naturalista— como alternativa frente a la argumentación trascendental. La traducción fue realizada por Jorge R. Tagle Marroquín y Marc Jiménez Rolland.*

Quisiera defender la tesis de que la inducción enumerativa no debería ser considerada una forma justificada de inferencia no deductiva por derecho propio.<sup>2</sup> Sostengo que, en las ocasiones en las que parece que una inferencia justificada es un caso de inducción enumerativa, la inferencia debería ser descrita como un caso especial de otro tipo de inferencia, que llamaré «la inferencia a la mejor explicación».

La forma de mi argumento en la primera parte de este ensayo es la siguiente: afirmo que incluso si se acepta la inducción enumerativa como una forma de inferencia no deductiva, tendría que

<sup>1</sup> Este ensayo se basa en uno leído durante las reuniones en Washington de la División Oriental de la American Philosophical Association, celebradas en diciembre de 1963. Quisiera agradecer a J. J. Katz, R. P. Wolff y al lector anónimo de *The Philosophical Review* por sus útiles comentarios.

<sup>2</sup> La inducción enumerativa infiere a partir de una regularidad observada, una regularidad universal o, por lo menos, una regularidad en el siguiente caso.

permitirse la existencia de «la inferencia a la mejor explicación». Luego definiendo que todas las inferencias justificadas que pueden ser descritas como casos de inducción enumerativa deben también ser descritas como casos de inferencia a la mejor explicación.

De modo que, desde mi perspectiva, o (a) la inducción enumerativa no siempre está justificada o (b) la inducción enumerativa está siempre justificada pero es un caso especial, aunque trivial, de la inferencia a la mejor explicación, que es más general. El que mi punto de vista deba ser expresado como (a) o (b) dependerá de una interpretación particular de «inducción enumerativa».

En la segunda parte de este ensayo, intento mostrar cómo el considerar a la inferencia a la mejor explicación (en lugar de la inducción enumerativa) como la forma básica de inferencia no deductiva nos permite explicar un rasgo interesante del uso de la palabra «saber». Esto proporciona una razón adicional para describir nuestras inferencias como casos de la inferencia a la mejor explicación más que como casos de inducción enumerativa.

## I

«La inferencia a la mejor explicación» corresponde aproximadamente a lo que otros han llamado «abducción», «el método de las hipótesis», «inferencia hipotética», «el método de la eliminación», «inducción eliminativa» e «inferencia teórica». Prefiero mi propia terminología puesto que creo que elude muchas de las sugerencias engañosas de terminologías alternativas.

Al hacer esta inferencia se infiere, a partir del hecho de que cierta hipótesis explicaría la evidencia, la verdad de esa hipótesis. En general, habrá varias hipótesis que podrían explicar la evidencia, de modo que se debe ser capaz de rechazar todas esas hipótesis alternativas antes de llevar a cabo la inferencia con justificación. Así, se infiere la conclusión de que cierta hipótesis es verdadera a partir de la premisa de que esa hipótesis específica proporcionaría una «mejor» explicación de la evidencia que cualquier otra hipótesis.

Hay, por supuesto, un problema acerca de cómo juzgar que una hipótesis es suficientemente mejor que otra hipótesis. Es de suponer

que tal juicio estará basado en consideraciones tales como cuál hipótesis es más simple, cuál es más plausible, cuál explica más, cuál es menos *ad hoc*, y así sucesivamente. No pretendo negar que haya un problema al explicar la naturaleza exacta de estas consideraciones; no obstante, no diré nada más acerca de este problema.

Los usos de la inferencia a la mejor explicación son múltiples. Cuando un detective reúne la evidencia y decide que *debe* haber sido el mayordomo, está razonando que ninguna otra explicación que dé cuenta de todos los hechos es lo suficientemente plausible o simple para ser aceptada. Cuando un científico infiere la existencia de átomos y partículas subatómicas, infiere la verdad de una explicación para una pluralidad de datos de los que desea dar cuenta. Éstos parecen ser los casos obvios, pero hay muchos otros. Cuando inferimos que un testigo está diciendo la verdad, nuestra inferencia se produce como sigue: (i) inferimos que él dice lo que dice debido a que lo cree; (ii) inferimos que él cree lo que cree puesto que de hecho presenció la situación que describe. Esto es, nuestra confianza en su testimonio está basada en nuestra conclusión acerca de la explicación más plausible para ese testimonio. Nuestra confianza se pierde si llegamos a pensar que hay alguna otra explicación posible para su testimonio (si, por ejemplo, puede llegar a ganar bastante del hecho de que le creamos). O, para considerar un tipo distinto de ejemplo, cuando inferimos a partir del comportamiento de una persona cierto hecho sobre su experiencia mental, estamos infiriendo que esta última explica mejor lo que la persona hace que alguna otra explicación.

Me parece que estos ejemplos de inferencia (y, por supuesto, muchos otros ejemplos similares), son fácilmente descritos como casos de la inferencia a la mejor explicación. No obstante, no veo cómo tales ejemplos puedan ser descritos como casos de inducción enumerativa. Podría parecer plausible (al menos *prima facie*) que la inferencia a partir de evidencia aislada a la afirmación de que el mayordomo lo hizo puede ser descrita como un uso complicado de inducción enumerativa, pero es difícil ver precisamente cómo se completarían los detalles de tal inferencia. Observaciones similares se aplican a la inferencia a partir del testimonio a la verdad de ese testimonio. Independientemente de lo que se piense sobre estos dos

casos, la inferencia a partir de datos experimentales a la teoría de las partículas subatómicas ciertamente no parece poder ser descrita como un caso de inducción enumerativa. Lo mismo parece ser verdad para la mayoría de las inferencias acerca de las experiencias mentales de otras personas.

No pretendo tener una prueba concluyente de que tales inferencias no puedan ser realizadas a partir de usos complicados de inducción enumerativa. Pero pienso que la carga de la prueba aquí la tienen más bien aquellos que defenderían la inducción en este asunto, y confío que cualquier intento de explicar estas inferencias como inducciones fracasará. Por ende, afirmo que incluso si uno se permite el uso de la inducción enumerativa, aún seguirá necesitando al menos otra forma de inferencia no deductiva.

No obstante, como trataré de mostrar ahora, lo opuesto no se sostiene. Si uno se permite el uso de la inferencia a la mejor explicación, no se requerirá más el uso de la inducción enumerativa (como una forma separada de inferencia). La inducción enumerativa, como una forma separada de inferencia no deductiva, será superflua. Todos los casos en los que uno parece estar usándola pueden también ser vistos como casos en los que uno está haciendo una inferencia a la mejor explicación.

Se supone que la inducción enumerativa es una clase de inferencia que ejemplifica la siguiente forma: a partir del hecho de que todos los A's observados son B's, podemos inferir que todos los A's son B's (o podemos inferir que al menos el siguiente A será probablemente un B). Ahora bien, en la práctica siempre sabemos más acerca de una situación que la mera afirmación de que todos los A's observados son B's, y antes de que hagamos la inferencia, es una buena práctica inductiva para nosotros considerar la evidencia total. En ocasiones, a la luz de la evidencia total, estamos justificados a hacer nuestra inducción, y en otras ocasiones no. De modo que debemos formularnos la siguiente pregunta: ¿bajo qué condiciones está permitido hacer una inferencia inductiva?

Creo que es justo decir que, si nos dirigimos a la lógica inductiva y sus lógicos para una respuesta a esta pregunta, nos decepcionaremos. Si, no obstante, pensamos en la inferencia como una inferencia a la mejor explicación, podemos explicar cuándo una persona está

y cuándo no está justificada al hacer la inferencia a partir de «Todos los A's observados son B's» hasta «Todos los A's son B's». La respuesta es que uno está justificado al hacer esta inferencia siempre que la hipótesis de que todos los A's son B's sea (a la luz de toda la evidencia) una hipótesis mejor, más simple, más plausible (y así sucesivamente) que la hipótesis, digamos, de que alguien está sesgando la muestra observada con el fin de hacernos creer que todos los A's son B's. Por otra parte, tan pronto como la evidencia total hace a otra hipótesis en competencia plausible, uno no podría inferir a partir de la correlación pasada en la muestra observada una correlación absoluta para la población total.

La inferencia a partir de «los A's observados son B's» hasta «El siguiente A será B» puede ser tratada de la misma manera. Aquí debe compararse la hipótesis de que el siguiente A será distinto de los A's precedentes con la hipótesis de que el siguiente A será similar a los A's precedentes. En tanto la hipótesis de que el siguiente A será similar sea una mejor hipótesis a la luz de toda la evidencia, la supuesta inducción está justificada. Pero si no hay razón para descartar un cambio, entonces la inducción no está justificada.

Concluyo que las inferencias que parecen ser aplicaciones de inducción enumerativa son mejor descritas como casos de inferencia a la mejor explicación. Mi argumento ha sido (1) que hay muchas inferencias que no pueden constituir aplicaciones de inducción enumerativa pero (2) que podemos explicar cuándo es apropiado hacer inferencias que parecen ser aplicaciones de inducción enumerativa, si describimos estas inferencias como casos de la inferencia a la mejor explicación.

## II

Deseo ahora dar una razón adicional para describir nuestras inferencias como casos de la inferencia a la mejor explicación en vez de inducción enumerativa.<sup>3</sup> Describir nuestra inferencia como induc-

<sup>3</sup> En lo que sigue, cuando hablo de «describir una inferencia como un caso de inducción enumerativa», entiendo esta frase como descartando pensar en la inferencia como un caso

ción enumerativa disfraza el hecho de que nuestra inferencia hace uso de ciertas suposiciones auxiliares, mientras que, como nuestro más abajo, describir la inferencia como una a la mejor explicación hace explícitas estas suposiciones. Estas suposiciones intermedias toman parte en el análisis del conocimiento basado en inferencia. Por consiguiente, si hemos de comprender tal conocimiento, debemos describir nuestra inferencia como inferencia a la mejor explicación.

Comenzaré mencionando un hecho acerca del análisis de «saber» que a menudo se pasa por alto (ver Gettier 1963; 1974; Clark 1963). En la actualidad es ampliamente reconocido por los epistemólogos, que si una persona sabe, su creencia ha de ser tanto verdadera como justificada. Asumiremos que hablamos ahora de una creencia que está basada en una inferencia (justificada) (ver Harman 1964; 353-60). En este caso, no es suficiente para el conocimiento que la creencia final de la persona sea verdadera. Si estas proposiciones intermedias están justificadas pero son falsas, entonces la persona no puede ser descrita correctamente como *sabiendo* la conclusión. Me referiré a esta condición necesaria del conocimiento como «la condición de que las suposiciones auxiliares sean verdaderas».

Para ilustrar esta condición, supóngase que leo en el tablero de avisos del departamento de filosofía que Stuart Hampshire leerá un ensayo en Princeton esta noche. Supóngase, además, que esto justifica mi creencia de que Hampshire leerá un ensayo en Princeton esta noche. A partir de esta creencia, podemos suponer que infiero que Hampshire leerá un ensayo (en algún lugar) esta noche. Esta creencia también está justificada. Ahora supóngase que, sin que lo sepa yo, la reunión de esta noche fue cancelada desde hace varias semanas, aunque nadie pensó en quitar el anuncio del tablero de avisos. Mi creencia de que Hampshire leerá un ensayo en Princeton esta noche es falsa. Se sigue que no sé si Hampshire leerá o no un ensayo (en algún lugar) esta noche, incluso si estoy en lo cierto al creer que lo hará. Incluso si estoy accidentalmente en lo correcto

---

de inferencia a la mejor explicación. No tengo objeción en hablar de inducción enumerativa en donde uno reconoce la inferencia como un caso especial de la inferencia a la mejor explicación.

(debido a que Hampshire aceptó una invitación para leer un ensayo en la New York University), no sé que Hampshire leerá un ensayo esta noche. La condición de que las suposiciones sean verdaderas no se ha cumplido en este caso.

Ahora haré uso de la condición de que las suposiciones sean verdaderas con el fin de ofrecer una razón más para describir las inferencias sobre las que la creencia se basa como casos de la inferencia a la mejor explicación en lugar de inducción enumerativa. Tomaré dos tipos distintos de conocimiento (conocimiento por autoridad y conocimiento de las experiencias mentales de otras personas) y mostraré cómo nuestros juicios ordinarios sobre cuándo hay y cuándo no hay conocimiento han de ser explicados en términos de nuestra creencia de que la inferencia involucrada debe hacer uso de ciertas suposiciones. Luego argumentaré que el uso de estas suposiciones puede ser entendido sólo si la inferencia es en cada caso descrita como una inferencia a la mejor explicación.

Primero, considere qué suposiciones son empleadas al obtener conocimiento de una autoridad. Imaginemos que la autoridad en cuestión es o bien una persona experta en su campo o un libro de referencia autorizado. Es obvio que mucho de nuestro conocimiento está basado en la autoridad en este sentido. Cuando un experto nos dice algo acerca de cierto tema, o cuando leemos algo acerca del tema, estamos a menudo justificados para creer que lo que se nos dice o lo que leemos es correcto. Ahora una condición que debe ser satisfecha si nuestra creencia ha de contar como conocimiento es que nuestra creencia debe ser verdadera. Una segunda condición es ésta: que lo que se nos diga o lo que leamos no puede estar ahí por error. Esto es, el hablante no debe haber tenido un lapsus que afecte el sentido. Nuestra creencia no debe estar basada en la lectura de un error de imprenta. Incluso si el lapsus o la errata han cambiado una falsedad por una verdad, por accidente, no podemos obtener conocimiento de ellas. Esto indica que la inferencia que hacemos a partir del testimonio a la verdad debe contener como una suposición la proposición de que el enunciado está ahí porque es creído y no debido a un lapsus del hablante o del impresor. Así, nuestra explicación de esta inferencia debe mostrar el papel desempeñado por una suposición tal.

Mi otro ejemplo involucra conocimiento de la experiencia mental obtenido a partir de la observación de la conducta. Supóngase que llegamos a saber que la mano de otra persona le duele al ver que la aleja bruscamente de una estufa caliente que tocó por accidente. Es fácil ver que nuestra inferencia aquí (de la conducta al dolor) involucra como suposición la proposición de que el dolor es responsable de que retire la mano súbitamente. (No sabemos que la mano duele, incluso si estamos en lo correcto acerca de que haya un dolor ahí, si en efecto hay alguna explicación alternativa del retirar la mano). Por consiguiente, al explicar la inferencia aquí, queremos explicar la función de esta suposición en la inferencia.

Mi afirmación es ésta: si describimos las inferencias en los ejemplos como casos de la inferencia a la mejor explicación, entonces fácilmente vemos cómo suposiciones tales como las descritas arriba son una parte esencial de la inferencia. Por otra parte, si describimos las inferencias como casos de inducción enumerativa (ver n. 3), entonces se oscurece el papel de tales suposiciones. Cuando las inferencias son descritas como básicamente inductivas, esto nos lleva a pensar que las suposiciones son, en principio, prescindibles. No son prescindibles. Si hemos de explicar adecuadamente nuestro uso de la palabra «saber», debemos recordar que estas inferencias son casos de la inferencia a la mejor explicación.

En ambos ejemplos, el papel de las suposiciones en nuestra inferencia es explicado sólo si recordamos que debemos inferir una explicación a partir de los datos. En el primer ejemplo inferimos que la mejor explicación de lo que leemos o escuchamos es dada por la hipótesis de que el testimonio es el resultado de una creencia experta expresada sin lapsus o erratas. A partir de esta suposición intermedia inferimos la verdad del testimonio. De nueva cuenta, al hacer la inferencia a partir de la conducta al dolor, inferimos la suposición intermedia de que la mejor explicación de la conducta observada es dada por la hipótesis de que esta conducta resulta de que el agente súbitamente sienta dolor.

Si en el primer ejemplo nos concebimos como usando inducción enumerativa, entonces parece en principio posible establecer toda la evidencia relevante en enunciados sobre la correlación entre (por una parte) dónde este testimonio se ofrece de cierta manera y

(por otra parte) la verdad del testimonio. Nuestra inferencia parece ser completamente descrita al decir que inferimos de la correlación entre testimonio y verdad en el pasado la correlación en el caso presente. Pero, como hemos visto, ésta no es una explicación satisfactoria de la inferencia que de hecho respalda nuestro conocimiento, puesto que esta explicación no puede dar cuenta de la relevancia esencial de que haya o no un lapsus o una errata. De manera similar, si la inferencia empleada en pasar de la conducta al dolor es pensada como inducción enumerativa, parecería de nuevo que obtener evidencia es en principio sólo una cuestión de encontrar correlaciones entre conducta y dolor. Pero esta descripción deja fuera el papel esencial desempeñado por la suposición mediante la cual la experiencia mental inferida debe aparecer en la explicación de la conducta observada.

Si pensamos en las inferencias que respaldan nuestro conocimiento como inferencias a la mejor explicación, entonces comprenderemos fácilmente la función de las suposiciones en estas inferencias. Si pensamos en nuestro conocimiento como basado en inducción enumerativa (y olvidamos que la inducción es un caso especial de la inferencia a la mejor explicación), entonces pensaremos que la inferencia es únicamente una cuestión de encontrar correlaciones que podamos proyectar a futuro y no sabremos explicar la relevancia de las suposiciones intermedias. Si hemos de describir adecuadamente las inferencias sobre las que descansa nuestro conocimiento, debemos pensar en ellas como casos de la inferencia a la mejor explicación.

He argumentado que la inducción enumerativa no debería ser considerada una forma justificada de inferencia por derecho propio. He usado dos argumentos: (a) podemos explicar mejor cuándo es adecuado hacer inferencias que parecen ser aplicaciones de inducción enumerativa al describir estas inferencias como casos de la inferencia a la mejor explicación; y (b) podemos explicar mejor ciertas condiciones necesarias para tener conocimiento (por ejemplo, cuál conocimiento a partir de la autoridad o cuál conocimiento de la experiencia mental de otros se obtiene a través de la observación de su conducta) si explicamos estas condiciones en términos de la condición de que las suposiciones sean verdaderas y si pensamos en

la inferencia sobre la que se basa el conocimiento como la inferencia a la mejor explicación en vez de una inducción enumerativa.

## BIBLIOGRAFÍA

- Clark, M. (1963). Knowledge and Grounds: A Comment on Mr. Gettier's Paper. *Analysis* 24, 46-8.
- Gettier, E. L. (1974). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* 23, 121-23 [Versión castellana: Gettier, E. L. (1974). ¿Es conocimiento la creencia verdadera justificada? En A. Phillips Griffiths (ed). *Conocimiento y creencia* (pp. 221-24). F. Caracheo (trad). México: Fondo de Cultura Económica].
- Gettier, E. L. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* 23, 121-23.
- Harman, G. H. (1964). How Belief Is Based on Inference. *The Journal of Philosophy*, LXI, 353-60.

Clément ROSSET, *El principio de crueldad*, Valencia: Pre-Textos 2008, 100 pp.

### Una mirada humilde a una realidad incierta

Clément Rosset se enfrenta a la realidad, quizá el tema central de su texto, desde las filas del pensamiento trágico. Una postura tal sólo puede ser ocupada cuando se conocen las limitaciones y debilidades del hombre ante la realidad, es decir, cuando se observa lo real de una manera humilde. En *El principio de crueldad* Rosset presenta, en diferentes tenores, la contradicción existente entre el hombre y lo real: pues éste quiere recolectar certezas en un terreno donde sólo han sido sembradas ambigüedades.

El libro consta de tres capítulos y tres pequeños apéndices, que a pesar de poder sustentarse por sí solos, participan a su vez de una conjunción que nutre el tema de la obra. Tanto la introducción como la nota introductoria a la traducción española dan pistas del tono del escrito. Ahí encontramos expresiones que son testimonio del carácter que le ha sido impuesto por Rosset. Así, podemos leer: «la alegría de vivir, no olvida que ésta [la vida], [...] nunca será más que una resistencia milagrosa a la muerte. Ahí reside el secreto de su fuerza y de su elegancia» (p. 8). O bien, «todo lo que tiende a atenuar la crueldad de la verdad; a atenuar las asperezas de lo real, tiene como consecuencia indefectible el desacreditar la más genial de las empresas, así como la más estimable de las causas» (p. 11). Con ambas expresiones Rosset anticipa el tono hostil de la situación en la que el hombre se encuentra en relación con lo real, tanto al asumir que una contradicción sea causa de alegrías, como en el caso de la primera expresión; o al tratar de evadir nuestra relación con la realidad sea al mismo tiempo atenuar el único papel que podemos jugar, como lo manifiesta la segunda.

El libro comienza planteando que «toda filosofía es una *teoría de lo real*, [...] [es decir] el resultado de fijar la mirada en las cosas: mirada a la vez creativa e interpretativa que pretende [...] dar cuenta de un objeto» (p. 13). Sin embargo, no hay nada en lo real que pueda contribuir a su propia inteligibilidad. En razón de ello, Rosset plantea

dos veredas por las que ha transitado la filosofía: la primera de ellas es la de creer que la realidad sólo podría ser entendida mediante un principio exterior a la realidad misma, la segunda cree que es innegable que la realidad, al no poder explicarse por ella misma, siempre será en cierto modo ininteligible.

Como se mencionó, una de las veredas por las que transita la filosofía adopta el pensamiento de una insuficiencia de lo real, motivo para pensar que la realidad sólo podría ser tenida en cuenta mediante el recurso de un principio exterior a la realidad misma, destinado a fundamentarla, explicarla e incluso justificarla. Este «menosprecio por la realidad inmediata es una expresión particularmente elocuente del “principio de realidad insuficiente”» (p. 19). Desavenencia filosófica con lo real, que tiene su origen no en el hecho de que la realidad sea inexplicable, sino más bien, «en el hecho de que sea *cruel* y que, por lo tanto, la idea de realidad suficiente, que priva al hombre de toda posibilidad de distancia o de recurso con relación a ella, constituya un riesgo permanente de angustia, y de angustia intolerable» (p. 21).

La otra vereda considerada por Rosset participa de la idea del principio de realidad suficiente, según el cual la filosofía se somete a lo real evitando imponerle alguna característica externa para definirlo, esto es, acepta la realidad tal y como es, a saber, cruel. ¿En qué sentido? Cuando Rosset habla de la crueldad de lo real entiende «la naturaleza intrínsecamente dolorosa y trágica de la realidad» (p. 21). Lo real resulta trágico al colisionar con los deseos del hombre, es decir, la discordia existe debido a la certeza que el hombre solicita y a lo ambiguo que ofrece la realidad. De acuerdo con Clément Rosset, «el hombre es el ser que puede saber lo que, por lo demás, no puede saber, el que en principio puede lo que en realidad no puede, el que es capaz de enfrentarse a lo que justamente no es capaz de afrontar» (p. 29). En otras palabras, el hombre es el que tiene la posibilidad de hacer lo que no puede. Es evidente para Rosset que la realidad no trabaja para el beneplácito del hombre, pero si bien «la realidad puede, en efecto, ser cruel, no por ello es menos real [...]. La dureza de la cosa no impide que la cosa sea, indiferente por completo hacia los que atormenta y hacia los que, llegado el caso, puede incluso aniquilar» (p. 35).

A pesar, y también a causa de lo que para nuestro autor resulta evidente, «la filosofía [que parte del principio de realidad insuficiente] se obstina generalmente en reemplazar la idea de que “eso es” por la idea de que es imposible e inadmisibile que “eso sea”: oponiendo al reino soberano y apremiante del ser el reino fantasmático y moral de un “deber ser”» (p. 32-3). En este sentido, la moral resulta ser una norma para el hombre y un capricho en su relación con lo real. Todo pensamiento moral es un pensamiento que encubre los hechos tal y como son, especulando que existe una manera más adecuada en el suceder de las cosas. Las ventajas de adoptar un pensamiento como este son demasiado atractivas. Mediante un pensamiento tal, el hombre evade la angustia surgida al enfrentarse con lo real y además protege su intolerancia a la incertidumbre: enmascara de cierto modo la realidad y se mantiene tranquilo.

¿Qué pasa con las verdades filosóficas al participar también de la incertidumbre de lo real? «En la medida en que la filosofía es una ciencia de problemas insolubles, al menos de problemas no resueltos, [...] las soluciones que aporta a sus propios problemas son necesariamente y por definición dudosas —hasta tal punto que una verdad que fuese cierta dejaría de ser por eso mismo una verdad filosófica» (p. 41-2). El interés de una verdad filosófica consiste, para Rosset, «en su virtud negativa, esto es, en su fuerza para disipar ideas mucho más falsas que la verdad que se formula *a contrario*» (p. 43).

No podemos pues deslindarnos de la ambigüedad inherente a todo lo real, otro ejemplo de ello se presenta en el amor: «La crueldad en el amor (como la de la realidad) reside en esa paradoja o esa contradicción que consiste en amar sin amar, en afirmar como duradero lo que es efímero» (p. 60). La esencia del amor promete amar por siempre mientras que su acción sólo dura algún tiempo. Es en la experiencia de amar, es decir, en el único escenario en el que el hombre puede saber del amor, en donde el amor se vuelve cruel. Rosset habla de la «evanescencia cruel del amor, de su doble poder para aparecer y desaparecer, para ser y no ser. Pero [...] esta ambigüedad no es otra que la ambigüedad inherente a toda especie de realidad» (p. 62).

Más allá de la evidencia de cualquier ejemplo, la filosofía divide sus veredas en los dos principios ya mencionados: «pensamiento

moral y pensamiento trágico se reparten de ese modo la opinión de los hombres, sugiriendo a unos la idea más tranquilizadora, pero la más ilusoria (principio de realidad insuficiente), y a otros la idea más cruel, pero la más verdadera (principio de realidad suficiente)» (p. 36). Los adeptos al pensamiento moral participan de esa locura habitual del hombre que Rosset menciona, caracterizada «ante todo por [la] elección de lo irreal en detrimento de lo real, de lo que no puede alcanzarse en detrimento de lo que se puede alcanzar» (p. 82).

Rosset presenta así una mirada humilde, con las limitaciones y admisiones que el término concede, a una realidad que no posee más de lo que proporciona, a saber, un carácter incierto y mudable. El principio de crueldad indica ese divorcio entre el hombre y lo real, es decir, una paradoja que mantiene separada una relación tan estrecha como la que guardan los deseos del hombre con la realidad. Quizá no sea sólo la insatisfacción e incumplimiento de los deseos lo que vuelve cruel a ese divorcio, sino la imposible concordia entre un hombre que admira su autonomía y una sobria realidad imposible de comprender.

José Alejandro Mosqueda Esparza  
Departamento de Filosofía  
Universidad Autónoma de Aguascalientes

Jorge Alfonso CHÁVEZ GALLO, *De la verdad deshonesto al pensamiento noble*, Aguascalientes: UAA 2008, 117 pp.

### Hacia una nueva aurora del pensamiento

*Así, entre esta inmensidad se anega el pensamiento mío  
y naufragar en este mar me es dulce.*

G. Leopardi

En el *maremágnum* de publicaciones sobre Nietzsche, nos detiene ahora otro libro más sobre el pensador intempestivo. Chávez Gallo nos asedia con su escritura musical y su implacable capacidad de escudriñar en el laberinto, no sólo de la obra nietzscheana, sino en el de la modernidad filosófica en general para dar cuenta del problema de la verdad.

Ha sido un placer este encuentro fortuito con los textos nietzscheanos que me han provocado los más insospechados pensamientos en más de una ocasión y que, ayer como ahora, me siguen sorprendiendo no sólo por la belleza de su escritura sino por la luminosidad de sus afirmaciones. Su lectura, interpretada ahora por Chávez Gallo, ha sido una colisión afortunada con otro discípulo de Zarathustra. Nos encontramos, mediante este libro, en la factura de un destino fatal que ha conjugado diversas búsquedas herejes que bajo el signo nietzscheano cobran forma para interrogar de nueva cuenta a la verdad, a la filosofía occidental y, en general, al ser humano y a su mundo.

Nos vemos envueltos por un texto filosófico que nos permite ver plasmados cuidadosamente en tinta y papel aquellos pensamientos, aquellos balbuceos, aquellas experiencias caóticas que no desean permanecer en la mente de Chávez Gallo, quien hace bien en liberar ahora estas palabras y dejar el vuelo simbólico de su pensamiento sin la carga de estas reflexiones nietzscheanas.

Asistir al nacimiento de una publicación filosófica que ha nacido del diálogo íntimo con los textos de Nietzsche, que ha emergido de las tareas del profesor dentro de las aulas universitarias y de la reflexión del pensador comprometido e inconforme con la realidad

que le ha tocado vivir, es un acontecimiento especial. Escribir no es fácil, requiere de la soledad y del silencio, del conocimiento y del riesgo. Requiere enfrentarse a la hoja núbil, blanca, abandonarse a la inmensidad vacía del texto no escrito. Escribir los pensamientos filosóficos, extenderlos a la vista de los demás, es doblemente difícil porque implica vivir a contracorriente. ¿Quién se atreve a cuestionar su entorno y a sí mismo? ¿Quién es capaz de asombro en una sociedad donde todo se compra, donde las respuestas se buscan a través de internet o de la televisión? ¿Qué necesidad hay de buscar nuevas ideas o incluso de repensar aquellas que han sido expuestas hace más de doscientos años?

Chávez Gallo ha asumido el riesgo de tomar de nueva cuenta el pensamiento nietzscheano y las diferentes cuestiones que cruzan toda su obra: la pregunta por la verdad, sus pretensiones de absoluto, la oposición entre lo verdadero y lo falso, las relaciones del pensamiento con la realidad y, a partir de ahí, la necesidad de una verdad honesta generada por un pensamiento noble. El autor toma partido, aunque no lo señale explícitamente, por las múltiples sospechas nietzscheanas sobre la cosa en sí, el fin de la metafísica, la relatividad del conocimiento, la imposibilidad de pensar la cosa en sí y demás mistificaciones de la filosofía racionalista occidental.

El autor afirma la necesidad de un nuevo comienzo de la filosofía, de una sabiduría trágica que afirme el devenir de la vida tal y como proviene de sí misma, como eternamente creándose y eternamente destruyéndose —un mundo a imagen de Dionisos, la divinidad como metáfora del eterno retorno de lo mismo. Hago aquí un paréntesis en la exposición para señalar que esta idea que aparece en el epílogo del libro, se conecta de manera muy afortunada con el principio, con la espléndida imagen de Dionisos en la portada.

Ante tal cantidad de asuntos epistemológicos y ontológicos que son abordados en esta obra parecería que el libro nos enfrentaría a una reflexión árida, complicada y abstrusa. Sin embargo esto no es así. El estilo del autor es claro, fluido y elegante, y en momentos resulta provocador, puesto que se enfrenta no sólo a las tendencias dominantes de la sociedad sino a las modas mismas del pensamiento filosófico moderno. Toma el riesgo de pensar por cuenta propia, de asombrarse frente a lo que se cree ya consabido.

Tenemos en este texto un ejercicio filosófico auténtico en el que la estructura de sus capítulos y subcapítulos nos da una perspectiva clara de la manera en que el autor va resolviendo la temática que se ha planteado.

Uno de los rasgos más relevantes de la obra es la perspectiva diacrónica que adopta, ya que lo más apropiado para un pensamiento asistemático e intempestivo es considerar conjuntamente los pensamientos que aparecen dispersos en los diferentes trabajos de Nietzsche. Sin embargo, parecería que, en algunos apartados encontramos repeticiones de alguna idea o de un concepto ya comprendido. Esto sucede, en parte, porque el pensamiento nietzscheano es como un caleidoscopio que nos presenta formas azarosas que luego de observarlas varias veces nos parecen familiares. O dicho de otro modo y en términos del pensador alemán, la mejor táctica filosófica consiste en rumiar un pensamiento hasta extraer toda su savia, seguir una y otra vez una idea o una creencia hasta su origen o hasta la forma de vida que le dio origen.

Después de la exposición problematizadora de la interpretación nietzscheana, el texto llega a un epílogo integrador que se transforma en nuevos cuestionamientos a los cuales podrá acceder el lector avisado y paciente.

Podemos señalar que las ideas expuestas recuperan de manera apropiada la reflexión crítica de Nietzsche sobre la concepción de la verdad y sus relaciones con la metafísica occidental y, en general, con la cultura moderna. No intenta determinarlos o reconstruirlos con una nueva teoría o una nueva propuesta pretendidamente moderna, sino que intenta cuestionarlos de una manera radical, y así, como pregunta y enigma, buscar algunas respuestas que nos ayuden a aproximarnos a la estructura lúdica de este mundo y a vivir y orientar el ser bajo una nueva tabla de valores (ver Luján 2005; 37-8). De esta manera encontramos como punto de partida del pensamiento nietzscheano una exposición de la vida en toda su problematicidad, obligándola a considerarse desde la misma reflexividad del pensamiento sin tratar de buscar consuelo, sin huir de sí misma; éste es el punto de partida del pensamiento trágico. Podemos aludir a la complejidad de esta filosofía en los términos en los que lo expresa Juliana González:

la tarea de Nietzsche es laberíntica, multívoca y proteica [...] Por un lado se mezclan la función catártica [...] con la [función] creativa, se entrecruzan los tiempos: el ocaso, la medianoche y la aurora. Van y vienen las etapas del camello, del león y del niño. Por otro lado la transmutación de los valores no se presta a una lectura simple ni carece de ambigüedades (1987; 28-9).

Si bien, podemos estar de acuerdo con la mayoría de las ideas expuestas, se extraña una falta de distanciamiento del autor con el pensamiento nietzscheano, un enfrentamiento lúcido a sus respuestas de manera tal que sigamos la consigna del final de *Zaratustra*: «Ahora que han sido mis discípulos tienen como tarea el desprenderse de mí» y consignar una saludable duda para no caer en alguna nueva mistificación del pensamiento.

Respecto a los valores formales del libro cabe resaltar que el aparato crítico ha sido muy cuidado y la bibliografía nos señala no sólo las traducciones de los textos nietzscheanos al español sino también su equivalencia en las ediciones de las obras publicadas en alemán. Y si bien, en la bibliografía complementaria se indican los textos de los grandes intérpretes del pensamiento nietzscheano, falta, para mi gusto, la referencia a los autores mexicanos que han aportado valiosas reflexiones sobre los temas tratados: por ejemplo los hermanos Garzón Bates, Juliana González y Crescenciano Grave, entre otros.

Para quienes quieran tener en sus manos un texto para repensar los aforismos lúcidos del pensador intempestivo, gozar de unas líneas que aclaran los cuestionamientos nietzscheanos, encontrará en *Nietzsche. De la verdad deshonesto al pensamiento noble* una excelente oportunidad para pensar libre y críticamente y, al mismo tiempo, para renovar el impulso de resistencia frente a las inercias contemporáneas, frente a todo dogmatismo, frente a las verdades dadas de una vez y para siempre. El pensamiento filosófico consiste precisamente en el planteamiento riguroso de problemas y éstos, a su vez, demandan la apertura del pensamiento. Sabemos que las cuestiones filosóficas son abiertas, vivas y que despliegan sus alas en múltiples vuelos que incitan al pensamiento a no hacer siempre lo mismo si no quiere perderlas y perderse. Sin embargo, no debemos olvidar que los problemas filosóficos son creación del pensamiento en con-

tacto con la realidad. La reflexión filosófica es justamente esa apertura cuestionadora del mundo. Con y en el pensamiento, la realidad se amplía, se pluraliza a sí misma; desliza sus múltiples y diversas maneras constitutivas en manifestaciones nuevas. Este libro es un ejemplo de este cuestionamiento filosófico en el que podemos disfrutar de la calidad de la escritura de un pensador hidrocálido que se ha destacado no sólo por su precisión en el pensamiento, sino por su escribir poético y apasionado sobre temas de una abstracción colosal (ver Grave 1989; 1998; 1999).

Enrique Luján Salazar  
Departamento de Filosofía  
Universidad Autónoma de Aguascalientes

## BIBLIOGRAFÍA

- González, J. (1987). Ética y tragedia: Nietzsche. En *Ética y libertad*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- Grave, C. (1989). Abismo y aurora en el pensar. Casa del tiempo. (Universidad Autónoma Metropolitana) 82-83 (8), 35-9.
- Grave, C. (1998). *El pensar trágico: un ensayo sobre Nietzsche*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- Grave C. (1999). *La luz de la tristeza*. México: Arlequín.
- Luján, E. (2005). *Perspectivismo y genealogía. Un ensayo sobre Nietzsche*. México: Universidad de Guanajuato-Al Texto.

## Sobre las colaboraciones

*Euphyía* es una revista especializada de filosofía, de periodicidad semestral, 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, teológico-apologéticos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosófico.

*Euphyía* no está circunscrita a un área o campo determinado de la filosofía, siempre y cuando exista rigor y seriedad metodológica en la exposición.

Las colaboraciones deben ser originales inéditos, que no se encuentren en proceso de dictamen para otra revista. Los escritos publicables en *Euphyía* pueden ser de cuatro tipos:

a) Artículos, cuya extensión no será mayor de treinta y cinco cuartillas ni menor de cinco (en tamaño de letra doce a espacio y medio).

b) Discusiones, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o discusiones publicadas con anterioridad en algún texto científico, de preferencia publicadas anteriormente en *Euphyía*.

c) Reseñas críticas, cuya extensión no será mayor de ocho cuartillas, ni menor de tres.

d) Traducciones, que consisten en breves textos (no más de cuarenta cuartillas ni menos de siete) que estén liberados de derechos de autor y, preferentemente, no se encuentren traducidos aún al castellano.

*Euphyía* se reserva los derechos de todos los textos que sean publicados.

*Euphyía* sólo recibe colaboraciones de alumnos de posgrado, profesores e investigadores en el área de Filosofía. No recibe colaboraciones de estudiantes de licenciatura ni de pasantes. Quienes envían artículos para su publicación deben indicar, en hoja aparte, la institución en la que estudian o prestan sus servicios y su dirección

electrónica. Los artículos deben ser presentados sin ningún dato del autor, ni alusión que pueda identificarlo.

Toda colaboración recibida será dictaminada por dos académicos. Tanto el nombre del autor como el de los dictaminadores o árbitros permanecerá en el anonimato. El tiempo promedio para dar respuesta sobre la publicación o no de los artículos es de dos a cuatro meses.

Sin importar los resultados del dictamen, el autor recibirá por escrito las opiniones de los árbitros. En caso de ser publicable con sugerencias, el autor tendrá libertad de tomar o no en cuenta dichas opiniones. De ser publicable con correcciones necesarias, la aceptación del artículo estará sujeta a los cambios especificados. Si el dictamen es negativo, el autor, una vez incorporadas las indicaciones de los árbitros, podrá proponer su texto una vez más para su publicación, sin que por ello *Euphyia* se comprometa a publicarlo.

*Euphyia* recibe colaboraciones en inglés, francés, portugués, alemán, italiano y castellano. Las colaboraciones deben presentarse a espacio y medio, con un resumen (*abstract*) de no más de diez líneas (ciento cincuenta palabras) en inglés y en español, palabras clave, también en ambos idiomas, y notas al pie de página. Deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción académica y datos de la localización en hoja aparte. Es necesario el envío de soporte informático vía CD por correo ordinario, o vía correo electrónico, en algún formato compatible con PC o MAC.

En el caso de trabajos sobre autores clásicos se requiere que las fuentes se citen según es costumbre entre los especialistas. Después de citar por primera vez una obra, se pueden utilizar abreviaturas convencionalmente aceptadas.

En el caso de otro tipo de fuentes y de literatura crítica se deberá utilizar el sistema de citado de la APA (*American Psychological Association*). Para ello es indispensable que cada colaboración cuente con una bibliografía ordenada de la siguiente manera:

a) Cuando se trate de un libro:

Apellido-autor, Inicial-nombre-autor. (Año de publicación). *Título del libro*, nombre-traductor (trad). Lugar de edición: editorial.

Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Cavell, S. (2003). *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*, Diego Ribes (trad). Madrid: Síntesis.

b) Cuando se trate de una revista:

Apellido-autor, Inicial nombre-autor. (Año de publicación). Título-artículo. *Nombre-revista* número {arábigo} (volumen) {arábigo}, páginas.

Turing, A. M. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind* 236 (59), 433-60.

c) Cuando se trate de un artículo o capítulo en un libro:

Apellido-autor, Inicial nombre-autor. (Año de publicación). Título-artículo. Nombre-editor (ed). En *título del libro*. Lugar de edición: editorial.

Smith, D. W. (1995). Mind and Body. En B. Smith & D. W. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press.

El orden de las obras en la bibliografía será alfabético. En caso de presentarse dos o más obras de un mismo autor, se ordenarán de manera cronológica descendente, esto es, del más reciente, al más antiguo:

Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1980). *Inteligencia Sentiente*. Madrid: Alianza Editorial.

Si existen dos obras del mismo autor con la misma fecha de edición, se distinguirán los años con el abecedario:

Aristóteles. (2000a). *Acerca del alma*, T. Calvo (trad). Madrid: Gredos.

Aristóteles. (2000b). *Ética Nicomaquea*, J. Pallí (trad). Madrid: Gredos.

Después de la cita textual, en el cuerpo del texto, se señalará entre paréntesis el año del libro en cuestión, la página y, en caso de ser necesario, el apellido del autor:

«La pregunta de qué sea la verdad es una pregunta que concierne a la intelección en cuanto tal, y no sólo a la intelección afirmativa» (Zubiri 1980; 230).

Para la introducción de textos de otros alfabetos se considera correcta la transliteración (de acuerdo a estándares reconocidos) de palabras o frases aisladas; no así de pasajes largos o cuya discusión resulta parte fundamental de la exposición. Si el autor provee una copia informática del artículo debe procurar también proveer una copia de la fuente original en la que el texto fue escrito e impreso.

# DIÁNOIA

VOLUMEN LIV    NÚMERO 62    MAYO 2009

**ARTÍCULOS**

Amador Vega  
*Estética apofática y hermenéutica del misterio:  
elementos para una crítica de la visibilidad*

Linda Zagzebski  
*Confianza epistémica y conflicto epistémico*

Ángeles Eraña  
*La noción de 'justificación', ¿un concepto dual?*

Walter Redmond  
*Lógica y mística. Progreso espiritual  
y progreso filosófico*

Verónica Parselis  
*El final del relato. Arte, historia y narración  
en la filosofía de Arthur C. Danto*

**DISCUSIONES  
Y NOTAS**

Isabel Cabrera  
*Comentario a "Estética apofática y  
hermenéutica del misterio" de A. Vega*

Zenia Yébenes Escardó  
*Reflexiones en torno a la estética apofática  
de Amador Vega*

Amador Vega  
*Algunos problemas de estética y hermenéutica*



DIÁNOIA aparece dos veces al año, en los meses de mayo y noviembre.  
Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM)  
y el Fondo de Cultura Económica. Todo tipo de correspondencia deberá  
ser dirigida al Apartado Postal 70-447, Coyoacán, 04510, México, D.F.  
[dianoia@filosoficas.unam.mx](mailto:dianoia@filosoficas.unam.mx) / [ventas-iiif@filosoficas.unam.mx](mailto:ventas-iiif@filosoficas.unam.mx)  
Suscripción en línea: [www.etienda.unam.mx/libreriafilosoficas/](http://www.etienda.unam.mx/libreriafilosoficas/)

# crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA

## Artículos

FERNANDO BIRMAN

Quantum Mechanics, Correlations,  
and Relational Probability

ADRIANA RENERO

Experience and Consciousness:  
Enhancing the Notion of Musical Understanding

KARIN EDVARDSSON BJÖRNBORG

What Relations Can Hold among Goals,  
and Why Does It Matter?

## Estudios críticos

EDUARDO ALEJANDRO BARRIO

Nota crítica sobre la generalidad absoluta

DIANA I. PÉREZ

Conceptos fenoménicos, conceptos psicológicos  
y la explicación de la conciencia

## Notas bibliográficas

GUILLERMO HURTADO, *El búho y la serpiente.*

*Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*

[Laura Benítez]

RICARDO SALLES, *Los estoicos y el problema de la libertad*

[Alejandro G. Vigo]

Vol. 41 / No. 121 / abril 2009 / ISSN 0011-1503

*Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía* aparece tres veces al año en los meses de abril, agosto y diciembre. Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM). Todo tipo de correspondencia deberá ser dirigida al Apartado Postal 70-447, Coyoacán, 04510, México D.F. Correo electrónico: [critica@filosoficas.unam.mx](mailto:critica@filosoficas.unam.mx)  
Versión electrónica: <http://critica.filosoficas.unam.mx>

# *euphyía*

REVISTA DE FILOSOFÍA

se imprimió en la  
Ciudad de México  
bajo el cuidado editorial de  
Los libros de Homero.



