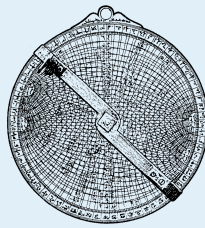


azafea

Revista de Filosofía



ARISTÓTELES Y LA TEORÍA DE LA PERCEPCIÓN

azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202628>

CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP) – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 28, 2026

Nueva Época

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

<http://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/index>

FUNDADOR: Laureano Robles Carcedo.

DIRECTOR HONORÍFICO: Cirilo Flórez Miguel †.

DIRECTORA: Carlota Fernández-Jáuregui Rojas (*Universidad de Salamanca, España*).

SECRETARÍA EDITORIAL: Domingo Hernández Sánchez (*Universidad de Salamanca, España*), María G. Navarro (*Universidad de Salamanca, España*) y María Tocino Rivas (*Universidad de Salamanca, España*).

SECRETARÍA TÉCNICA: Sergio Casado Chamizo (*Universidad de Salamanca, España*)

CONSEJO DE REDACCIÓN: Sebastián Álvarez Toledo (*Universidad de Salamanca, España*), Manuel Cruz (*Universidad de Barcelona, España*), John Dryzek (*University of Canberra, Australia*), José Luis Fuertes (*Universidad de Salamanca, España*), Alicia Puleo (*Universidad de Valladolid, España*), Jaime de Salas Ortúeta (*Universidad Complutense de Madrid, España*), Federico Vercellone (*Università di Torino, Italia*), Adriana Verissimo Serrão (*Universidad de Lisboa, Portugal*).

CONSEJO ASESOR: Victoria Camps (*Universidad Autónoma de Barcelona, España*), Andrew Dobson (*Keele University, Reino Unido*), Javier Echeverría (*CSIC, España*), Ángel Gabilondo (*Universidad Autónoma de Madrid, España*), Manuel García Carpintero (*Universidad de Barcelona, España*), José María García Gómez-Heras (*Universidad de Salamanca, España*), Kathia Hanza Bacigalupo (*Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú*), Maria Fernanda Henriques (*Universidad de Lisboa, Portugal*), Maximiliano Hernández Marcos (*Universidad de Salamanca, España*), Ángeles Jiménez Perona (*Universidad Complutense de Madrid, España*), Cristina Lafont (*Northwestern University, Estados Unidos*), Claudio La Rocca (*Università di Genova, Italia*), Juan Manuel Navarro Cordón (*Universidad Complutense de Madrid, España*), Miguel Ángel Quintanilla (*Universidad de Salamanca, España*), Ernest Sosa (*Brown University, Estados Unidos*), Carlos Thiebaut (*Universidad Carlos III, España*), Rosalía Torrent Esclapés (*Universitat Jaume I de Castellón, España*), Julia Urabayen Pérez (*Universidad de Navarra, España*), Carmen Velayos Castelo (*Universidad de Salamanca, España*), Jesús Vega Encabo (*Universidad Autónoma de Madrid, España*), José Luis Villacañas (*Universidad Complutense de Madrid, España*).

Azafea es una revista científica sobre Filosofía, que cuenta con evaluadores externos de los artículos que publica. Tiene una periodicidad anual.

DIRECCIÓN DE REDACCIÓN

Azafea. Revista de Filosofía

Facultad de Filosofía. Edificio F.E.S.

Campus Unamuno. E-37007 Salamanca (España)

Teléfono: +34 923 29 46 40. Ext. 3414, 3415, 3479 y 3396. Fax: +34 923 29 46 44

Correspondencia: Correo-e: azafea@usal.es

Azafea. Revista de Filosofía está indexada en Dialnet, Emerging Sources Citation Index (ESCI) de Web of Science (WoS) DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Latindex 2.0, MIAR, Philosopher Index, Proquest, SCOPUS y posee el sello de calidad FECYT.

En cuanto al auto-archivo, figura en: Dulcinea y Sherpa/Romeo



Ni la totalidad ni parte de esta revista puede reproducirse con fines comerciales sin permiso escrito de Ediciones Universidad de Salamanca. Los autores/as ceden a Ediciones Universidad de Salamanca el derecho de la publicación, bajo licencia Creative Commons Attribution-Non-Commercial-ShareAlike 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Esta licencia permite a otros entremezclar, ajustar y construir a partir de su obra con fines no comerciales. Las nuevas creaciones deberán reconocer su autoría, no podrán ser utilizadas de manera comercial y tendrán que estar bajo una licencia equivalente.



CC BY-NC-SA

azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202628>

CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP) – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 28, 2026

ÍNDICE

MONOGRÁFICO:

ARISTÓTELES Y LA TEORÍA DE LA PERCEPCIÓN

Javier AOIZ MONREAL, <i>Presentación</i>	7-17
--	------

ARTÍCULOS

Alejandro G. VIGO, <i>Percepción, determinación y negación. Aristóteles y los presupuestos noéticos de la conciencia perceptiva</i>	19-42
Diego ZUCCA, <i>Aristóteles sobre el modo en que algo aparece</i>	43-70
Jorge MITTELMANN, <i>Impasibilidad y asimilación. Dos exigencias en conflicto para la teoría aristotélica de la sensopercepción</i>	71-90
EVAN KEELING, <i>Aristóteles sobre lo que se ve en la oscuridad</i>	91-101
Marcelo D. BOERI, <i>Percepción sensorial, trans-sensorial y conductas inteligentes en animales (humanos y no humanos) aristotélicos</i> ...	103-122
Margarita MAURI ÁLVAREZ, <i>Percepción, educación y arte</i>	123-138
Jesús Manuel CONDERANA CERRILLO, <i>La relación entre bienes y virtudes según Aristóteles</i>	139-162

VARIA

José Manuel CUESTA ABAD, <i>Modos de inmersión. Teoría romántica y crítica inmanente</i>	165-208
Martín BUCETA, <i>Albert Camus, una literatura filosófica. Sobre la presencia nietzscheana en El extranjero y Calígula</i>	209-231

Sebastián BRICEÑO, <i>Metafísica analítica: de sus problemas y una posible solución</i>	233-252
Josué Nazahed FRANCO BONIFAZ, <i>Sobre la dignidad de los animales en la filosofía trascendental</i>	253-280
Fernando RAMOS-ZAGA, <i>Del sujeto ontológico a la agencia funcional: crisis antropocéntrica e imputación en la inteligencia artificial</i>	281-306

RESEÑAS

Guillermo de CONCHES, <i>Philosophia mundi</i> . Trad. Carlos Rafael Domínguez, Claudio Calabrese y Ethel Beatriz Junco (Editorial NUN, 2023). Víctor ZORRILLA GARZA	309-311
Iago RAMOS y Beatriz L. FÍNEZ (eds.), <i>Ubicar la indignación: reflexiones y escenarios de acción</i> (Editorial Dykinson, 2025). Pablo LAMAS NARANJO.....	312-315
Richard GASKIN (ed.), <i>The Question of Linguistic Idealism</i> (Oxford University Press, 2025). Roberto Luis DÍAZ PEROJO	316-320
Agustín SERRANO DE HARO, <i>Fenomenología del dolor del cuerpo</i> (Ediciones Sígueme, 2026). Andrea MARTÍNEZ MORALES	321-323
Jorge RIECHMANN, <i>Ecoespiritualidad para laicos. Cuaderno de apuntes</i> (Editorial Almuzara, 2025). Alessia CUTTONE.....	324-326
Alexandre CASTRO CALDAS, <i>Inteligência Vital, Estupidez Artificial</i> (Contraponto, 2025). Daniel CASTRO LOBO	327-330
Luis PALACIOS BAÑUELOS, <i>Mi historia vivida</i> , 3 vols. (Ediciones El Criticón, 2022). José M. ^a GARCÍA GÓMEZ-HERAS y Fátima MARTÍN SÁNCHEZ.....	331-332

IN MEMORIAM

Maximiliano HERNÁNDEZ MARCOS, <i>Reinhard Brandt o la renovación del kantismo desde Marburgo</i>	335-338
Fernando HERMIDA DE BLAS, <i>Pedro Ribas Ribas. Rigor intelectual y profunda humanidad</i>	339-343
María del Carmen PAREDES MARTÍN, <i>Bernhard Waldenfels: el legado de la fenomenología responsiva</i>	344-346

azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202628>

CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP) – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 28, 2026

TABLE OF CONTENTS

MONOGRAPHIC:

ARISTOTLE AND THE THEORY OF PERCEPTION

Javier AOIZ MONREAL, <i>Presentation</i>	7-17
--	------

ARTICLES

Alejandro G. VIGO, <i>Perception, Determination and Negation. Aristotle and the Noetic Presuppositions of Perceptual Consciousness</i>	19-42
Diego ZUCCA, <i>Aristotle on the Way Something Appears</i>	43-70
Jorge MITTELMANN, <i>Impassibility and Assimilation. Two Conflicting Requirements for an Aristotelian Theory of Sensory Perception</i> ..	71-90
EVAN KEELING, <i>Aristotle on What is Seen in the Dark</i>	91-101
Marcelo D. BOERI, <i>Sensorial, Trans-Sensorial Perception, and Intelligent Behaviors in (Human and non-Human) Aristotelian Animals</i>	103-122
Margarita MAURI ÁLVAREZ, <i>Perception, Education and Art</i>	123-138
Jesús Manuel CONDERANA CERRILLO, <i>The Relationship between Goods and Virtues in Aristotle's View</i>	139-162

VARIA

José Manuel CUESTA ABAD, <i>Modes of Immersion. Romantic Theory and Immanent Critique</i>	165-208
Martín BUCETA, <i>Albert Camus, a Philosophical Literature. On the Nietzschean Presence in The Stranger and Caligula</i>	209-231

Sebastián BRICEÑO, <i>Analytic Metaphysics: On its Problems and a Possible Solution</i>	233-252
Josué Nazahed FRANCO BONIFAZ, <i>On the Dignity of Animals in Transcendental Philosophy</i>	253-280
Fernando RAMOS-ZAGA, <i>From Ontological Subject to Functional Agency: The Crisis of Anthropocentrism in Criminal Law and Hybrid Imputation for AI</i>	281-306

REVIEWS

Guillermo de CONCHES, <i>Philosophia mundi</i> . Trans. Carlos Rafael Domínguez, Claudio Calabrese and Ethel Beatriz Junco (Editorial NUN, 2023). Víctor ZORRILLA GARZA	309-311
Iago RAMOS and Beatriz L. FÍNEZ (eds.), <i>Ubicar la indignación: reflexiones y escenarios de acción</i> (Editorial Dykinson, 2025). Pablo LAMAS NARANJO	312-315
Richard GASKIN (ed.), <i>The Question of Linguistic Idealism</i> (Oxford University Press, 2025). Roberto Luis DÍAZ PEROJO	316-320
Agustín SERRANO DE HARO, <i>Fenomenología del dolor del cuerpo</i> (Ediciones Sígueme, 2026). Andrea MARTÍNEZ MORALES	321-323
Jorge RIECHMANN, <i>Ecoespiritualidad para laicos. Cuaderno de apuntes</i> (Editorial Almuzara, 2025). Alessia CUTTONE	324-326
Alexandre CASTRO CALDAS, <i>Inteligência Vital, Estupidez Artificial</i> (Contraponto, 2025). Daniel CASTRO LOBO	327-330
Luis PALACIOS BAÑUELOS, <i>Mi historia vivida</i> , 3 vols. (Ediciones El Crítico, 2022). José M. ^a GARCÍA GÓMEZ-HERAS and Fátima MARTÍN SÁNCHEZ	331-332

IN MEMORIAM

Maximiliano HERNÁNDEZ MARCOS, <i>Reinhard Brandt or the Renewal of Kantianism from Marburg</i>	335-338
Fernando HERMIDA DE BLAS, <i>Pedro Ribas Ribas. Intellectual Rigour and Deep Humanity</i>	339-343
María del Carmen PAREDES MARTÍN, <i>Bernhard Waldenfels: the Legacy of Responsive Phenomenology</i>	344-346

MONOGRÁFICO

ARISTÓTELES Y LA TEORÍA DE LA PERCEPCIÓN

PRESENTACIÓN. ARISTÓTELES Y LA TEORÍA DE LA PERCEPCIÓN*

*Presentation.
Aristotle and the Theory of Perception*

Javier AOIZ MONREAL
Universidad de Santiago de Chile (Chile)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5786-8087>

En la introducción a su libro de 1987 sobre la teoría aristotélica de la percepción (*Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*) Wolfgang Welsch llamaba la atención sobre el hecho de que para esa fecha no existía una monografía dedicada exclusivamente al estudio de la percepción en Aristóteles. Ciertamente, no era un tema ignorado en las exposiciones existentes del pensamiento de Aristóteles y, en especial, de la psicología, pero resultaba ilustrativo constatar que no había sido objeto expreso de estudio, como si no hubiera parecido merecedor de ser estudiado por sí mismo. La situación ha cambiado notablemente en las últimas décadas. Desde la publicación del libro de Welsch han visto la luz numerosas monografías dedicadas a la teoría aristotélica de la percepción¹. Los artículos dedicados a este tema son asimismo innumerables. Esta ingente literatura testimonia, sin duda, el reconocimiento de la importancia de la percepción en la filosofía aristotélica, pero permite apreciar también cómo este reconocimiento ha estado acompañado de un paulatino ensanchamiento de las áreas y de los textos del corpus aristotélico considerados a la hora de estudiar la percepción.

Tradicionalmente el estudio de la psicología aristotélica se centró por lo general en el *De anima*. El examen de las facultades del alma desarrollado en este tratado se instituyó así como el *locus classicus* del estudio de la teoría

*. Este trabajo es un resultado parcial del Proyecto Fondecyt Regular 1260432 (Chile) titulado «Nexos entre las facultades del alma en la psicología aristotélica» de Javier Aoiz.

1. Véase Modrak 1987; Everson 1997; Eberle 1997; Johansen 2007; Gregoric 2007; Herzberg 2010; Marmodoro 2014; Rabinoff 2018.

aristotélica de la percepción y de las facultades del alma en general. Implícitamente se atribuía al *De anima* la condición de completud respecto a la exposición de la teoría de las facultades del alma, lo que significó en buena medida su aislamiento de los tratados biológicos de Aristóteles y del resto del corpus aristotélico en su conjunto.

No obstante, el propio Aristóteles deja entrever, y se refiere también explícitamente, en *De anima* a posteriores tareas de complementación sobre temas tratados esquemáticamente o bien simplemente mencionados, o no abordados. Aristóteles, en efecto, tras exponer la definición general de alma advierte que con esta definición ocurre como con la de figura: si damos una definición general de figura ésta no será propia de ninguna figura en particular pues la figura no existe al margen de las figuras particulares, como triángulos o cuadrados (414b20-415a12). Asimismo, al final del capítulo que contiene esta definición subraya a modo de recapitulación que ha quedado definida esquemáticamente (τύπω) el alma y ha quedado establecido un bosquejo (ὑπογεγράφθω) acerca de ésta (413a9-10). Las dos acotaciones que Aristóteles dirige al esbozo definicional del alma apuntan implícitamente a desarrollos complementarios. Pero Aristóteles se refiere también explícitamente a posteriores tareas. Al finalizar el examen de la facultad vegetativa subraya que se ha expuesto esquemáticamente (τύπω) qué es la nutrición y remite a futuros esclarecimientos en los tratados apropiados (416b30-31). Asimismo, al final de la larga exposición dedicada a los sentidos, subraya nuevamente que se ha considerado esquemáticamente (τύπω) cada uno de los sentidos (424a15-16). Aristóteles se refiere también a posteriores análisis complementarios sobre la respiración (420b21 y 421a6), el sueño y la vigilia (432b11), y el desplazamiento de los animales, que será tratado al estudiar las funciones comunes al alma y al cuerpo (433b10-21; 436a4). Además del conjunto de referencias implícitas y explícitas a desarrollos complementarios, el *De anima* contiene dos escuetas afirmaciones sobre el calor que fácilmente pasan desapercibidas a pesar de que constituyen tesis centrales de la psicobiología aristotélica. Aristóteles señala al cerrar el examen de la facultad vegetativa que la digestión se produce por calor y que todo lo animado contiene calor (416b28-29, cf. igualmente 405b25-30, 420b20-22). Asimismo, al examinar los sentidos, indica que nada que carezca de calor es capaz de percibir (425a6). Si bien en *De anima* Aristóteles no desarrolla estas afirmaciones ni remite a posteriores análisis, en realidad la vinculación entre vida y calor constituye un tema fundamental del conjunto de los textos en que Aristóteles complementa *De anima*.

Al estudiar la facultad sensible los intérpretes contemporáneos se han hecho eco de estos planteamientos de Aristóteles a través del mencionado

incremento de las áreas y los textos del corpus aristotélico analizados. Una primera expansión ha provenido de la atención a los tratados que integran lo que los estudiosos de la transmisión de los *Parva Naturalia* han dado en llamar la «unidad» *Parva Naturalia* I. Esta agrupación, preponderante en la transmisión textual, está conformada por *Acerca del sentido y lo sensible*, *Acerca de la memoria y la reminiscencia*, *Acerca del sueño y la vigilia*, *Acerca de los sueños*, *Acerca de la adivinación en el sueño* y *Acerca del movimiento de los animales*. La consideración de estos tratados ha abierto el camino al examen de otros tratados biológicos, principalmente *Investigación sobre los animales* y *Acerca de las partes de los animales*, y, en menor medida, *Acerca de la generación de los animales*. Posteriormente, han sido incorporados al estudio de la facultad perceptiva los tratados que conforman la sección final de los *Parva Naturalia*, fundamentales para comprender un aspecto central de la teoría aristotélica de la percepción: el cardiocentrismo y la función del calor del *pneuma* connatural en los seres vivos: *Acerca de la longevidad y la brevedad de la vida*, *Acerca de la juventud y la vejez*, *acerca de la vida y la muerte y acerca de la respiración*. Curiosamente, hasta fechas relativamente recientes no se contaba con monografías dedicadas a estos tratados².

La ampliación textual descrita ha impulsado asimismo un ensanchamiento y una profundización temática que ha despertado el interés de los intérpretes de la teoría de la percepción por áreas del pensamiento aristotélico como la filosofía práctica o la retórica, que no habían sido consideradas detenidamente desde tal perspectiva.

Si se compara el tratamiento más bien abstracto, analítico, de la percepción desarrollado en *De anima* con el que se presenta en el conjunto de los tratados que acabo de enumerar, y muy especialmente en los que integran los *Parva Naturalia*, no es difícil advertir que estos complementan la exposición del *De anima* a través de un tratamiento de la percepción que podría describirse como sintético, conjuntivo y concreto. En los *Parva Naturalia* se refleja estilísticamente en el carácter progresivo y didáctico de las exposiciones, en la combinación de abundantes ejemplos concretos (tanto de realizaciones normales de la facultad perceptiva como de realizaciones excepcionales, patológicas o deficientes) con postulados teóricos fundamentales del aristotelismo, y en la apelación a la experiencia ordinaria de los lectores. Conceptualmente, tanto en los *Parva Naturalia* como en el resto de los tratados señalados, se enfatiza la unidad de los seres vivos, su condición de seres temporales, la interrelación de las facultades y la conexión temporal y causal de sus realizaciones a lo largo de la existencia de los animales y la vida ordina-

2. Véase King 2001; Aristóteles 2022.

ria del ser humano. Se destacan asimismo las conexiones de las constituciones somáticas de los individuos y las patologías o las disposiciones óptimas con el modo en que operan sus facultades y se subraya igualmente la dependencia de su funcionamiento (y en último extremo de la conservación balanceada del calor connatural de los seres vivos del que pende su existencia) de procesos cíclicos (sueño/vigilia; inspiración/espíración) dependientes del entorno, a cuyo cumplimiento contribuyen a su vez las facultades del alma, y muy particularmente la facultad sensible. En suma, los *Parva Naturalia*, junto al resto de las obras biológicas, aportan al tratamiento de la facultad perceptiva una concreción que hace especialmente manifiesta la unidad del ser vivo, las interrelaciones de sus facultades y su inexorable activación en entornos específicos.

Los intérpretes han tratado de hacer justicia a la riqueza de la teoría aristotélica de la percepción que conlleva la perspectiva interpretativa que acabo de delinear. En una apretada síntesis se pudiera sostener que la directriz adoptada para tal fin ha consistido en hacer ver que la facultad perceptiva constituye para Aristóteles un sistema unitario complejo en un doble sentido. En efecto, la facultad sensible, por un lado, está integrada por tres modalidades o «subfacultades», si nos servimos del término propuesto por Ronald Polansky (Polansky 2007, 200): la perceptiva propiamente dicha, la desiderativa y la representativa o imaginativa, es decir, la concerniente a la φαντασία. Por otro lado, la facultad sensible pertenece al todo específico constituido por el animal o el ser humano, está inmersa en múltiples intersecciones y conexiones bidireccionales con las facultades nutritiva e intelectual (en el caso de los seres humanos) y ha de ser estudiada enmarcada en los todos específicos y en las intersecciones y conexiones específicas mencionadas.

Bajo el primer aspecto, el estudio habitual de la percepción a partir de la constatación de la pluralidad de los sentidos y de la consideración de los sensibles propios se muestra como un mero momento analítico inicial que ha de dar paso a la consideración de una gran variedad de realizaciones de la facultad sensible orientadas a la supervivencia de los animales y, en el caso del ser humano, adicionalmente, al pleno despliegue de sus capacidades teóricas y prácticas. La discriminación intra e interespecífica de los sensibles, la identificación de objetos, la reflexividad perceptiva, el placer y el dolor, el deseo y el desplazamiento, la memoria, la experiencia, el sueño y la vigilia, los sueños, las ilusiones y alucinaciones, la revisión de los actos perceptivos, son algunas de las notables realizaciones que Aristóteles, distanciándose del estrechamiento de la percepción presente en varios diálogos platónicos, atribuye a la facultad perceptiva.

Respecto al segundo aspecto resultan destacables los esfuerzos interpretativos realizados para esclarecer las intersecciones y conexiones entre las facultades vegetativa, perceptiva e intelectiva. En lo que respecta a las relaciones entre las facultades vegetativa y perceptiva o, para ser más precisos, entre las respectivas «subfacultades», Aristóteles subraya con claridad la bidireccionalidad de dichas relaciones. Pues, en efecto, a la facultad nutritiva compete asegurar la conservación de las estructuras y procesos corporales y de la fuerza motriz aportada por el calor (cf. *Reproducción de los animales* 732a18-20) que posibilita el funcionamiento del sistema perceptivo y sus realizaciones (percepción, deseo, desplazamiento, fantasía, memoria, etc.). Pero, a su vez, como subraya Aristóteles al inicio de los *Parva Naturalia* (436b14-20), la percepción está orientada a obtener la nutrición que hace posible su funcionamiento y evitar lo dañino y, en el caso de los seres humanos, además, a alcanzar una vida buena. En *Investigación acerca de los animales* Aristóteles recoge multitud de complejas y heterogéneas conductas «prudenciales» de los animales, basadas en su facultad perceptiva, dirigidas a obtener la nutrición y llevar a cabo el fin al que está orientada la facultad vegetativa: la generación y conservación tanto del individuo como de las crías y, en algunos casos incluso, de otros miembros de la especie.

Las explicaciones más extensas del corpus aristotélico sobre el calor y el proceso digestivo se encuentran en uno de los tratados de los *Parva Naturalia*, *Acerca del sueño y la vigilia*. Estas explicaciones conciernen a la vez a la facultad perceptiva pues Aristóteles explica el ciclo del sueño y la vigilia a partir del ciclo de la digestión, lo que por cierto trae como consecuencia que el tratado contenga también las consideraciones más extensas del corpus aristotélico sobre la unidad de la facultad sensible, el sentido común y su base orgánica. Asimismo, otros dos tratados incluidos en los *Parva Naturalia*, *Acerca de los sueños y Acerca de la adivinación en el sueño*, al ocuparse de los sueños, ofrecen los análisis más extensos del corpus aristotélico sobre el funcionamiento orgánico de la vertiente representativa de la facultad perceptiva, es decir, la φαντασία.

La «fisiología» del sistema perceptivo que aporta la consideración de sus conexiones con la facultad vegetativa no agota en absoluto para Aristóteles la conceptualización de los actos perceptivos. El esclarecimiento de su naturaleza ha dado lugar entre los intérpretes contemporáneos de Aristóteles a un célebre debate entre la interpretación denominada «literalista» y la llamada «intencional» o «espiritualista». Quienes defienden la primera enfatizan que al percibir se da literalmente cierta asimilación fisiológica del órgano sensorial respecto al sensible percibido. Los defensores de la segunda destacan que la percepción constituye meramente un evento «intencional» y no implica

una alteración corporal. El debate ha puesto de relieve que para Aristóteles la percepción *es* conocimiento y constituye así un peculiar tipo de alteración (ἀλλοίωσις) y acto (ἐνέργεια) que corresponde también a un peculiar tipo de potencia (δύναμις). Aristóteles dedica análisis relevantes a lo que se podría denominar la «ontología de la percepción» en *De anima* II, 5, *Metafísica* IX, 6, y *Ética Nicomaquea* X, 4. La teoría aristotélica de la percepción suma consiguientemente a la fisiología de la facultad perceptiva una ontología atenta a la peculiar naturaleza de sus actos.

En lo que concierne a las relaciones entre las facultades perceptiva y noética es posible complementar la focalización tradicional de estas relaciones en la dependencia genética y epistémica del intelecto respecto a la percepción desde la perspectiva inversa, es decir a partir del reconocimiento de que si bien ciertamente la facultad perceptiva es condición necesaria de la noética, esta, por su parte, enriquece y potencia la perceptiva, lo que reafirma la necesidad de estudiar la facultad perceptiva a partir de la específica unidad que conforman, en un caso, los animales y, en el otro, los seres humanos. Se busca así reconstruir modalidades de realizaciones conjuntas de ambas facultades en la experiencia ordinaria. La reflexividad, la revisión de los actos cognitivos, la captación del número y del tiempo, la confluencia de la percepción y la *dóxa*, la reminiscencia, las emociones, la atención, la conjunción de la *frónesis* y la percepción, son modalidades de la intersección de la facultad sensible con la noética contempladas en los textos de Aristóteles.

En varios de estos casos se presenta una llamativa utilización del sustantivo αἴσθησις y del verbo αἰσθάνεσθαι con significados que desbordan la tipología de los sensibles establecida en *De anima*. Aunque, en realidad, este desbordamiento no debería sorprender, pues tales significados responden a usos habituales de estos términos en la lengua ordinaria griega en la que, de hecho, αἰσθάνεσθαι y νοεῖν han tenido un significado cercano. No debe extrañar, por consiguiente, que Aristóteles pase sin inconvenientes del uso de αἴσθησις y αἰσθάνεσθαι al de νοῦς y νοεῖν en pasajes tan significativos como el dedicado a la descripción de la aprehensión del tiempo que antecede a la formulación de su célebre definición (*Física* IV, 11, 219a22-b2) o el que analiza, en los procesos de deliberación, la captación de las situaciones particulares en orden a las decisiones (*Ética Nicomaquea* IV, 8, 1142a24-31).

Aristóteles no creó los sustantivos αἴσθησις y νοῦς ni los verbos αἰσθάνεσθαι y νοεῖν sino que partió de sus usos ordinarios y los acotó filosóficamente debatiendo con sus predecesores en su teoría de las facultades del alma, lo que no le impide volver a esos usos ordinarios para describir determinadas realizaciones conjuntas de la facultad perceptiva y la noética. No es el único recurso expresivo utilizado por Aristóteles para referirse a tales realizaciones

conjuntas. También utiliza en varias ocasiones el giro «algo dice en el alma [...]» (λέγει τι ἐν τῇ ψυχῇ [...]) o «el alma ama dice [...]» para referirse, un tanto elípticamente, a la unidad funcional de las facultades perceptiva y noética (Cf. *Acerca de los sueños* 462a5-7; *Acerca de la memoria* 449b22 y 450a19-21; *Física* 219a22-219b2; *De anima* 426b9ss. y 433b511).

La consideración de las realizaciones conjuntas mencionadas permite conectar la psicología aristotélica con importantes debates contemporáneos en torno al carácter aditivo o transformativo de las facultades de los seres humanos, el carácter proposicional de la percepción y las diferencias entre la percepción humana y la animal. Se trata, por lo demás, de cuestiones que como han destacado trabajos recientes, nunca dejaron de estar presentes entre los comentaristas griegos y latinos de Aristóteles³.

Creo que la reseña de los numerosos y heterogéneos textos de Aristóteles que se ocupan de la percepción y la apretada síntesis que he presentado de los tópicos y problemas que abordan permiten comprender por qué la teoría aristotélica de la facultad perceptiva, al igual que ha ocurrido con la filosofía práctica de Aristóteles, ha suscitado un gran interés en las últimas décadas. Su atractivo es explicable además por la sensibilidad y agudeza de Aristóteles ante una realidad como la percepción que reconocía –y reconocemos– fácil y a disposición de todo el mundo (*Metafísica* 982a11-12) pero, a la vez, sumamente esquiva cuando tratamos de conceptualizarla.

El conjunto de trabajos que integran el presente volumen monográfico ofrece una rica muestra de los esfuerzos de Aristóteles por apresar la huidiza realidad de la percepción. Las consideraciones que desarrollan sus autores evidencian por qué el autor del primer estudio sistemático de la percepción sigue siendo un interlocutor escuchado en los debates contemporáneos sobre este tema.

El trabajo de Alejandro G. Vigo, «Percepción, determinación y negación. Aristóteles y los presupuestos noéticos de la conciencia perceptiva», aborda la conexión de la percepción con el intelecto en la filosofía aristotélica a través de la consideración de la conciencia perceptiva vinculada con el acceso a ciertos fenómenos de carácter natural. Vigo parte del análisis de la captación de los sensibles comunes y se centra en el caso del número que, según Aristóteles, tiene lugar 1) por medio de la «negación de lo continuo», o 2) por medio de los sensibles propios (*De anima* III, 1, 425a19-20). A juicio de Vigo, reparar en el sentido marcadamente activo de la negación en la expresión «negación de lo continuo», permite conectar lo que Aristóteles dice en el pasaje de *De anima* III, 1 con elementos centrales de su concepción del

3. Cf. Köhler 2007 y 2014; Thomsen and Toivanen 2022.

continuum, lo que le lleva a Vigo a la consideración del examen aristotélico del tiempo y el infinito. En todos estos casos, al igual que en la captación del número por medio de los sensibles propios (*De anima* 425a2), cabe hablar, a su juicio, de una «percepción noéticamente enriquecida» que, a su vez, revela estructuras triangulares de actualización de potencias que muestran la «co-pertenencia» entre alma y mundo.

Diego Zucca en «Aristotle on the Way Something Appears» se ocupa de uno de los tópicos más complejos de la psicología aristotélica, la φαντασία. Parte de su tratamiento en *De anima* III, 3, enfocándose en la distinción aristotélica preliminar entre φαντασία, percepción y pensamiento. Reconstruye el debate entre Platón y Aristóteles en torno al valor cognitivo de la percepción y la relación entre percepción, φαντασία y creencia, y defiende la implicación de la φαντασία en los procesos subyacentes a percepciones complejas, como la percepción de los sensibles comunes o la llamada «percepción por accidente». A partir de estos análisis postula una interpretación «disyuntiva» de la φαντασία aristotélica. A juicio de Zucca, mediante esta interpretación es posible evitar parcialmente la aparente inconsistencia existente entre la marcada diferenciación aristotélica de la percepción respecto a la φαντασία y la aceptación del involucramiento de la φαντασία en percepciones complejas como las indicadas.

La contribución de Jorge Mittelman, «Impasibilidad y asimilación. Dos exigencias en conflicto para la teoría aristotélica de la sensopercepción», se inscribe en la polémica contemporánea entre la interpretación «literalista» y la interpretación «intencional» o «espiritualista» de la teoría aristotélica de la percepción. Mittelman analiza la tensión existente entre ambas interpretaciones subrayando la insuficiencia del modelo de alteración física (ἀλλοίωσις) para explicar la recepción inmaterial de las formas sensibles en los actos perceptivos. A través del análisis de *De anima* II, 7, y II, 11, sostiene que, en la percepción, el cambio experimentado por el órgano sensorial presenta una estructura anómala, irreductible a la de otros casos de afecciones corpóreas. A juicio de Mittelman, la exigencia, reconocida por Aristóteles, de un medio diáfano (*metaxy*) para la percepción no cumple una función conductiva, sino «separadora», pues permite a la forma sensible desprenderse del sustrato en el que inhiere para manifestarse ante un órgano. Debido a la afinidad composicional del órgano con el medio diáfano, el órgano proporciona a la cualidad sensible un lugar de aparición y no un sustrato de inherencia. El órgano, sostiene Mittelman, puede así asemejarse a la cualidad recibida sin perder por eso mismo su impasibilidad.

Evan Keeling en «Aristotle on What is Seen in the Dark» se ocupa de la afirmación de Aristóteles en *De anima* II, 7, acerca de la existencia de dos

objetos visibles: el color y algo innominado que es visto en la oscuridad. Muchos intérpretes han identificado esto último con la fosforescencia. Para Keeling, esta identificación es incorrecta tanto por razones históricas como filosóficas. A su juicio, Aristóteles no posee el concepto de fosforescencia y la mayor parte de sus ejemplos no tienen nada que ver con ella. Keeling se apoya en *De sensu* II, 437a31–b10, para sostener que determinados objetos se ven de noche no porque produzcan luz propia, sino porque, al igual que en el caso del ojo, sus superficies lisas reflejan directamente la luz tenue nocturna. Keeling destaca que Temistio y Filopón sostenían que estos objetos producen una luz débil, una interpretación más cercana a la de la fosforescencia que a la de la reflexión que él propone. La explicación propuesta por Keeling tiene, a su juicio, la ventaja de proporcionar una teoría de la visión unificada, pues tanto el color como el objeto innominado que se ve en la oscuridad requieren cierta luz para ser percibidos, manteniéndose así la visión como una sola facultad.

Marcelo D. Boeri en «Percepción sensorial, trans-sensorial y conductas inteligentes en animales (humanos y no humanos) aristotélicos», tras analizar varios ejemplos que permiten mostrar la presencia en Aristóteles de lo que denomina percepción sensorial y trans-sensorial, sostiene que Aristóteles enfatiza una especie de complementación entre la percepción sensorial y la trans-sensorial que aplica tanto a animales racionales como irracionales. Ambas modalidades perceptivas pueden funcionar como principios de conservación del animal. En el marco conceptual aristotélico la naturaleza opera según un principio de compensación de acuerdo con el cual unas especies son dotadas de ciertos poderes perceptivos muy desarrollados mientras que otras están dotadas de otros poderes muy deficientes, lo que en el caso del ser humano es compensado por el otorgamiento de una inteligencia poderosa. Las características físicas de cada especie animal determinan la posibilidad de desarrollar su inteligencia, tanto en animales humanos como no humanos. A juicio de Boeri, Aristóteles no sólo desarrolló la primera teoría sistemática de la percepción, sino que además adelantó la idea de que ciertas formas de percepción trans-sensorial permiten visualizar conductas inteligentes en animales no lingüísticos y, a la vez, advertir que dichas conductas operan como formas de «proto-racionalidad» en ellos.

Margarita Mauri en «Percepción, educación y arte», comienza por destacar que la percepción es para Aristóteles el punto de partida del conocimiento, el deseo y la acción. Aristóteles destaca su importancia y señala que la percepción requiere educación, ya que el arte y el entorno lingüístico pueden influir en cómo se percibe la realidad y, por ende, en cómo se actúa. La percepción de las obras de arte puede modelar la «forma» de percibir y, en

consecuencia, la de actuar., lo que pone de relieve la importancia del arte en el proceso de educación moral.

Jesús Manuel Conderana aborda en «La relación entre bienes y virtudes según Aristóteles» el tópico de si un malvado puede ser feliz desde los planteamientos de la filosofía aristotélica. Subraya que la concepción aristotélica de la felicidad presupone la posesión de una variedad de bienes y establece la necesidad de distinguir entre bienes (o males) naturales y morales (virtudes o vicios). A juicio de Conderana, los bienes naturales sólo adquieren pleno sentido cuando están en manos de un hombre virtuoso. No obstante, todos los bienes –con excepción de la virtud (o el vicio)– están expuestos a la fortuna, de modo que, si bien la virtud es condición necesaria de la felicidad, su posesión no es suficiente por sí sola para la felicidad. De ello se deriva, para Conderana, que la infelicidad del justo resulta preferible a la aparente felicidad del injusto.

Quiero, para concluir, expresar mi agradecimiento a los miembros de la Secretaría editorial y técnica de *Azafea*, y a su Directora, Profesora Carlota Fernández-Jáuregui, por confiarme la coordinación de este número monográfico y por su inestimable dedicación y acompañamiento para llevarlo a término y poder así ofrecer una muestra de la riqueza y la relevancia de la teoría aristotélica de la percepción.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Ed. Ingram Bywater. Cambridge: Cambridge University Press, 1890.
- ARISTÓTELES. *Aristotle's Metaphysics*. Texto revisado, introducción y comentario de William David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- ARISTÓTELES. *Aristotle's Physics*. Texto revisado, introducción y comentario de William David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1936.
- ARISTÓTELES. *Parva Naturalia*. Texto revisado, introducción y comentario de William David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Ed., introducción y comentario de William David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- ARISTÓTELES. *Reproducción de los animales*. Introducción, trad. y notas de Ester Sánchez. Madrid: Gredos, 2008.
- ARISTÓTELES. *On Youth and Old Age, Life and Death, and Respiration 1-6*. Trad., introducción y comentario de Giouli Korobili. Berlín: Springer, 2022.
- EBERLE, Stephan. *Wahrnehmung und Bewegung bei Aristoteles: Grundlegung einer Untersuchung der Zeitstruktur kognitiver Prozesse*. Essen: Die Blaue Eule Verlag, 1997.

- EVERSON, Stephen. *Aristotle on Perception*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- GREGORIC, Pavel. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HERZBERG, Stephan. *Wahrnehmung und Wissen bei Aristoteles: zur epistemologischen Funktion der Wahrnehmung*. Berlín: De Gruyter, 2010.
- JOHANSEN, Thomas. *Aristotle on the Sense-Organs*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- KING, Richard Albert. *Aristotle on Life and Death*. Bristol: Bristol Classical Press, 2001.
- KÖHLER, Theodor. *Homo animal nobilissimum Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, Teilband 1, 2.1 y 2.2. Leiden: Brill, 2008 y 2014.
- MARMODORO, Anna. *Aristotle on Perceiving Objects*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- MODRAK, Deborah. *Aristotle. The Power of Perception*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1987.
- POLANSKY, Ronald. *Aristotle's De anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- RABINOFF, Eve. *Perception in Aristotle's Ethics*. Evanston: Northwestern University Press, 2018.
- THOMSEN, Christina, y Juhana TOIVANEN (Eds.). *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition Volume One: Sense Perception*. Leiden: Brill, 2022.
- THOMSEN, Christina, y Juhana TOIVANEN (Eds.). *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition Volume Two: Dreaming*. Leiden: Brill, 2022.
- THOMSEN, Christina, y Juhana TOIVANEN (Eds.). *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition Volume Three: Concept Formation*, Brill, Leiden: Brill, 2022.
- WELSCH, Wolfgang. *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.

PERCEPCIÓN, DETERMINACIÓN Y NEGACIÓN. ARISTÓTELES Y LOS PRESUPUESTOS NOÉTICOS DE LA CONCIENCIA PERCEPTIVA*

*Perception, Determination and Negation. Aristotle and the Noetic
Presuppositions of Perceptual Consciousness*

Alejandro G. VIGO
Universidad de los Andes (Chile)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6940-7138>

Recibido: 25 de marzo de 2026

Aceptado: 20 de abril de 2026

RESUMEN

Este artículo explora la concepción aristotélica de la percepción y su conexión con el intelecto. Se analiza la distinción entre sensibles propios y comunes, centrándose en el número, que se percibe mediante la negación de lo continuo o a través de las cualidades sensibles. Se argumenta que ciertas formas de conciencia perceptiva presuponen intervenciones noéticas activas que determinan límites, enriqueciendo la percepción sin transformarla en pensamiento puro. Se establecen paralelismos con el tiempo, como número del movimiento, y el infinito, introduciendo las nociones de «percepción noéticamente enriquecida» y haciendo referencia a estructuras triangulares de actualización que revelan la copertenencia entre alma y mundo.

Palabras clave: Percepción noéticamente enriquecida; Sensibles comunes; Negación de lo continuo; Número y continuidad; Estructuras triangulares de actualización.

*. Agradezco sinceramente a los revisores anónimos de *Azafea* por sus observaciones y sugerencias, que me han sido muy útiles en la revisión final del texto.

ABSTRACT

This article explores Aristotle's conception of perception and its connection with the intellect. It analyzes the distinction between proper and common sensibles, focusing on number, which is perceived through the negation of the continuous or through sensible qualities. It is argued that certain forms of perceptual consciousness presuppose active noetic interventions that determine limits, enriching perception without turning it into pure thought. Parallels are drawn with time, as the number of motion, and infinity, introducing the notion of «noetically enriched perception» and with reference to triangular structures of actualization which reveal the co-belonging of soul and world.

Keywords: Noetically enriched perception; Common sensibles; Negation of the continuous; Number and continuity; Triangular structures of actualization.

1. INTRODUCCIÓN

Como se sabe, Aristóteles se vale de la noción de «percepción» (αἴσθησις) o «percibir» (αἰσθάνεσθαι) en un sentido mucho más amplio y variado que el que se tiene habitualmente en vista en el ámbito de la teoría del conocimiento. Por caso, en el contexto de la ética, hay un uso importante de la noción de «percepción» / «percibir» –asociada también a nociones más específicas como la de «ver» (ὁρᾶν)– por medio del cual se apunta a la capacidad de captar el «bien» o «lo que hay que hacer», en cada situación particular de acción. En tal sentido, Aristóteles dice que lo propio y distintivo del «hombre virtuoso» (σπουδαῖος), el rasgo que lo convierte en una suerte de «canon y medida» (κάνων καὶ μέτρον) del obrar correcto, consiste, precisamente, en la capacidad de «ver» (ὁρᾶν) lo verdadero, en cada situación particular de acción (cf. *EN* III 6, 1113a31-33; véase también IV 4, 1128a31 f.; X 5, 1176a15-19). En otro pasaje, de gran importancia sistemática, Aristóteles aborda la conexión entre «intellecto» (νοῦς) y «percepción», desde la perspectiva que apunta a la necesidad de captar aquellos rasgos de una situación particular de acción que resultan relevantes para el proceso deliberativo encaminado a producir una decisión buena o correcta. Más precisamente, se trata de obtener la premisa menor particular (*vgr.* «esta agua es densa») requerida para la aplicación al caso concreto de un principio más general (*vgr.* «todas las aguas densas son dañinas»). En este contexto, Aristóteles afirma que el «intellecto» (νοῦς) se refiere a aquellos «términos» (ὅροι) que no pueden ser alcanzados

por medio del «razonamiento» o «discurso» (λόγος), y añade que del «extremo» (τοῦ ἐσχάτου) correspondiente a lo particular no hay propiamente «ciencia» o «conocimiento» (ἐπιστήμη), sino sólo «percepción» (αἴσθησις). Pero, a continuación, aclara: «no la [percepción] de los [sensibles] propios (ἡ τῶν ἰδίων), sino aquella por medio de la cual percibimos que el extremo [en el ámbito de las figuras matemáticas] es un triángulo (οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ [ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] ἔσχατον τρίγωνον)» (cf. VI 8, 1142a25-29).

No puedo detenerme en estos empleos de la noción de percepción, que, ya desde los años 80 del siglo pasado, llamaron de modo renovado la atención de intérpretes (véase Woods 1986; Welsch 1987). En particular, el segundo pasaje citado pone de relieve la estrecha conexión entre «intelecto» y «percepción»¹. En lo que sigue, me concentraré en el caso específico de formas de la conciencia perceptiva vinculadas con el acceso originario a ciertos fenómenos de carácter natural, y no a propiedades o rasgos relevantes, desde el punto de vista práctico o ético. Mi intención es poner de relieve la peculiar concurrencia de prestaciones «estéticas» y «noéticas» que Aristóteles tiene en vista en esos casos. Más precisamente, me interesa mostrar que determinadas formas de conciencia perceptiva presuponen ciertas prestaciones noéticas, en el sentido preciso de que la intervención del intelecto debe concurrir, junto con otros factores, para hacerlas posibles. Como es obvio, esto no pretender eliminar la distinción de percepción e intelecto, como facultades o capacidades diferentes e irreducibles entre sí. Se trata, más bien, de enfatizar que la división del trabajo que Aristóteles establece entre ellas no puede ser comprendida adecuadamente, si no se hace el debido lugar a diversas formas específicas de concurrencia y cooperación de ambas.

En la tradición del aristotelismo se ha insistido constantemente en la dependencia del intelecto respecto de los sentidos, tal como adquiere expresión en el axioma escolástico «*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*». A este axioma se recurre, sobre todo, en conexión con el rechazo del innatismo. Con mucha menos frecuencia se ha señalado, en cambio, que hay «cosas» que no podrían aparecer a través de los sentidos, tal como efectiva-

1. La proximidad entre αἴσθησις y νοῦς es un motivo que Aristóteles recoge de la concepción arcaica (pre-platónica) del νοῦς que remonta a Homero. Ya los señeros trabajos de K. von Fritz ponen de relieve que, en el uso homérico, las prestaciones del νοῦς tienen que ver con la captación o el reconocimiento –la comprensión, si se quiere– del significado o la relevancia práctica de una situación, y no con el acceso a contenidos eidéticos nucleares, ni nada semejante (véase von Fritz 1968). A este último aspecto apunta, en cambio, Platón, cuando se vale de la noción de νοῦς en el marco de su concepción de las Ideas. Aristóteles recoge, a su manera, el aspecto puesto de relieve por Platón, pero sin abandonar el aspecto puesto de relieve por el uso arcaico.

mente aparecen, sin la intervención activa del intelecto, más precisamente: sin la contribución realizada por determinadas operaciones intelectuales, por modestas e inaparentes que estas pudieran ser en ciertos casos. Pero es importante advertir, desde el comienzo, que, en los casos que aquí interesan, la intervención activa del intelecto no hace que algo dado a través de la percepción se convierta en algo pensado, es decir, en algo que aparece como objeto del pensamiento. Por el contrario, la intervención noética, aunque introduce modificaciones importantes, deja intacto aquí el carácter esencialmente estético de aquello sobre lo cual recae, pues esto no deja de presentarse como correlato objetivo de una forma específica de la conciencia perceptiva. Para hacer referencia al tipo peculiar de modificación que experimenta esta última en estos casos, empleo la noción de «percepción noéticamente enriquecida».

2. SENSIBLES PROPIOS Y SENSIBLES COMUNES. CUALIDAD Y NÚMERO

En conexión con el recurso a una noción ampliada de percepción se encuentra la distinción entre «sensibles propios» (τὰ ἴδια) y «sensibles comunes» (τὰ κοινά) establecida en *De anima* III 1. En el marco de un argumento destinado a mostrar que no hay un sexto sentido, al margen de los cinco que él mismo reconoce, Aristóteles explica lo siguiente:

Ahora bien, tampoco puede haber un órgano perceptivo propio (αἰσθητήριόν τι ἴδιον) para los [sensibles] comunes, a los cuales [los] percibimos por accidente (κατὰ συμβεβηκός) por medio de cada percepción (ἐκάστη αἰσθήσει). Tal es el caso, por ejemplo, del movimiento (κίνησις), el estar detenido (στάσις), la figura (σχήμα), la magnitud (μέγεθος), el número (ἀριθμός), la unidad (ἕν). En efecto, percibimos todas estas cosas por medio del movimiento (κινήσει), tal como, por ejemplo, [percibimos] la magnitud por medio del movimiento. En consecuencia, también la figura, pues la figura es una magnitud. Y lo que está en reposo (τὸ ἡρεμοῦν) [lo percibimos] por medio del no moverse (τῷ μὴ κινεῖσθαι). Y el número por medio de la negación de lo continuo (τῇ ἀποφάσει τοῦ συνεχοῦς), y por medio de los [sensibles] propios, pues cada percepción percibe algo unitario (ἕν). Por tanto, es evidente que resulta imposible que haya una percepción propia (ἰδίᾳ αἴσθησις) para cada una de estas cosas (*DA* III 1, 425a14-21)².

2. Las traducciones de los textos de Aristóteles citados pertenecen al autor.

El pasaje contiene una serie de elementos que merecerían un amplio comentario, cosa que no puedo intentar aquí. De todos modos, antes de centrarme en la noción de número, que es la que me interesa principalmente, no quiero pasar por alto lo que, a mi juicio, es una importante tensión productiva en la concepción de Aristóteles: por una parte, la percepción propia es básica, porque da cuenta de la diferencia entre los cinco sentidos y, además, porque la percepción común no puede darse sino sobre la base de la propia, por así decir, encabalgada sobre lo que ésta ofrece en cada caso; por otra parte, no menos cierto es que, en lo que toca a la articulación de su contenido objetivo, y muy a pesar de la gran variedad que ofrece, la percepción propia representa un nivel todavía muy básico de conciencia perceptiva, que, por sí solo, no basta ni remotamente para dar cuenta de la posibilidad y la estructura de una experiencia de «objetos» como la propia de los seres humanos. En tal sentido, Aristóteles subraya la decisiva importancia que posee la capacidad de vincular en una conciencia unitaria el aporte procedente de los diferentes sentidos (*vgr.* el contenido perceptivo provisto por cada uno de ellos), de modo tal que pueda ser tomado como referido a *uno y el mismo objeto* (ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ). Así, por ejemplo, podemos darnos cuenta de que (ὅτι) la bilis es, a la vez, amarilla y (καὶ) amarga, en una percepción que se produce a un mismo tiempo (ἢ μία, ὅταν ἅμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ). Esta nueva forma de conciencia perceptiva, que es falible, ya no puede contar como «percepción propia», ya que no viene provista por ninguno de los cinco sentidos ni tampoco un sexto sentido diferente de ellos (cf. III 1, 425a30-b4). En este contexto, Aristóteles sugiere que la posesión de cinco sentidos, y no de uno solo, se explica, entre otras cosas, por la necesidad de evitar que los sensibles comunes fueran fácilmente pasados por alto, sin más, o bien confundidos con los sensibles propios sobre los cuales se encabalgan (cf. 425b4-11). Previamente, Aristóteles había señalado también que a las formas más articuladas de la conciencia perceptiva pertenecen, además de los sensibles comunes, también las diversas formas de la «percepción por accidente» (κατὰ συμβεβηκός), la cual no se identifica con la «percepción común», sino que constituye una forma peculiar de conciencia perceptiva, de carácter secundario. El ejemplo que ofrece Aristóteles presenta un caso de «reconocimiento perceptivo»: sobre la base de la percepción (propia) de algo blanco (*vgr.* un cuerpo recubierto con una túnica que se acerca), reconocemos al hijo de Cleón (cf. 425a24-30). Para analizar el ejemplo de modo satisfactorio, habría que apelar a modelos explicativos bastante más complejos, que recurren al papel de la memoria y a la función de mediación que cumplen determinados tipos empíricos. Pero, dejando de lado esa complejidad adicional, me interesa recalcar que también en este caso tenemos, a juicio de Aristóteles, una forma de conciencia per-

ceptiva, que no deja de ser tal, por el hecho de presentar una articulación que va mucho más allá de lo que puede ofrecer la percepción propia, librada a sí misma³.

Me refiero ahora a la percepción del número, uno de los sensibles comunes mencionados por Aristóteles. La explicación ofrecida es escueta y bastante oscura. En su calidad de sensible común, el número se hace accesible perceptivamente de dos modos diferentes: o bien 1) por medio de la «negación de lo continuo», o bien 2) por medio de los sensibles propios. Se trata de dos casos diferentes, que se excluyen entre sí. En efecto, la referencia a los sensibles propios en 2) no puede ser vista como explicación de lo dicho en 1), ya que los sensibles propios son siempre cualidades y, como tales, no cuentan como ejemplos primarios de lo que Aristóteles llama lo «continuo». Por su parte, la referencia a la «negación» en 1) concierne exclusivamente a lo continuo, mientras que, en conexión con los sensibles propios, se dice en 2) que la percepción proporciona siempre algo unitario. Por otra parte, a esta distinción de dos casos diferentes se añade la importante constatación inicial según la cual «percibimos todas estas cosas (sc. los sensibles comunes mencionados) por medio del movimiento (κινήσει)». En lo que sigue consideraré algunos ejemplos específicos que permitirán comprender mejor, espero, lo que Aristóteles tiene en vista con los casos 1) y 2).

3. EL CASO 1): NÚMERO, NEGACIÓN Y CONTINUIDAD

La interpretación del pasaje referido a la percepción del número depende, en medida decisiva, del alcance que se otorgue a la noción de «negación» (ἀποφάσις), introducida de modo bastante misterioso, cuando se dice «por medio de la negación de lo continuo» (τῇ ἀποφάσει τοῦ συνεχοῦς) (cf. 425a19).

Comentadores antiguos como Simplicio (cf. *In De an.* 183, 38-184, 9) y, sobre todo, Sofonías (cf. *In De an.* 108, 12 ss.) muestran cierta incomodidad con la noción, a la que tratan de despojar, hasta donde sea posible, de su significado activo. Para ello marcan, sobre todo, la dependencia respecto de las impresiones sensibles cualitativamente diferentes, que mueven la facultad perceptiva. G. Rodier, que en lo esencial sigue este planteo, atribuye al término «ἀποφάσις» el sentido de «interrupción»: una impresión cualitativa-

3. También Welsch enfatiza, a su modo, el aspecto vinculado con la pobreza y la insuficiencia que caracterizan a la percepción propia, como reverso estructural de su carácter básico o fundante y de su infalibilidad. En tal sentido, Welsch habla de una «Exklusiv- und Monokompetenz der einzelnen Sinne». Véase Welsch 1987, 210 ss.

mente diferente, que aparece sobre un fondo homogéneo dado, interrumpe la continuidad y da lugar a la percepción de algo no solo cualitativa, sino también cuantitativamente diferente (Rodier 1900, 357 *ad loc.*). Simplicio, seguido por R. D. Hicks, enfatiza el paralelo entre la percepción de la unidad y el número, por un lado, la percepción del reposo y el movimiento, por el otro (Hicks 1907, 429 *ad loc.*). Sobre esa base, Simplicio entiende que la sentencia final «por medio de los [sensibles] propios, pues cada percepción percibe algo unitario (ἕν)» no se refiere meramente al caso de la percepción del número, sino a todos los sensibles comunes. En este punto Hicks ya no sigue a Simplicio, sino que se limita a mencionar lo que sostiene. Por tanto, Simplicio no cree que haya que ver en la sentencia final una referencia a un segundo tipo de caso, que es, precisamente, lo que yo he sugerido más arriba. Este punto podría parecer menor, pero se conecta directamente con el problema relativo al alcance que debe otorgarse a la noción de «negación», sobre la cual Simplicio no dice, hasta donde alcanzo a ver, nada específico, y Hicks tampoco. Por su parte, siguiendo a diversos intérpretes modernos, R. Polansky advierte que el movimiento al que se refiere Aristóteles puede ser entendido como un movimiento percibido, y no como el movimiento del órgano perceptivo mismo (Polansky 2007, 369 ss.). Su explicación sigue, en general, la línea que atiende a las diferencias cualitativas dadas a través de los sensibles propios, que proporciona la base para dar cuenta de la «interrupción» de la continuidad en un (tras)fondo dado (p. ej. el ver o palpar que una superficie termina, etc.). La interpretación de Polansky apunta en la dirección correcta, al menos, en lo que concierne al tipo de escenario que discutiré en el tratamiento del caso 2). Pero no se detiene en el problema que plantea el alcance de la noción de negación.

Por cierto, Aristóteles reconoce la existencia de formas, por así decir, «pasivas» de negación, que son las que corresponden, básicamente, a los diversos sentidos expresados por el prefijo α , es decir, el *alpha privativum*. En el tratamiento de la «privación» (στέρησις) de *Metafísica* V 22, Aristóteles explica que hay tantos sentidos de privación como los hay de las negaciones bajo la forma del prefijo α (cf. 1022b32 s.). Sin embargo, en su empleo más habitual, el término ἀποφάσις posee un sentido marcadamente «activo», ya que remite o bien a una operación (*vgr.* el negar como un acto, en el mismo modo que el afirmar) o bien al resultado producido por dicho acto (*vgr.* lo negado, la proposición negativa resultante). Reparar en el sentido marcadamente activo de la noción abre posibilidades de interpretación diferentes, que permiten conectar lo que Aristóteles dice en el pasaje de *De anima* III 1 con elementos centrales de su concepción del *continuum*. Explicaré esto último, recurrien-

do al caso paradigmático provisto por la percepción del tiempo, concebido como un tipo peculiar de número.

En un famoso pasaje del *Física* IV 14, Aristóteles establece una correlación entre el tiempo (χρόνος), como número del movimiento, y el alma (ψυχή), como aquello que es capaz de llevar a cabo el acto de numeración:

Por otra parte, podría plantearse la cuestión de si en caso de no existir el alma habría o no tiempo. Pues si es imposible que exista aquello que ha de llevar a cabo la numeración, también será imposible que haya algo numerable, de modo que tampoco habrá número, pues número es o bien lo numerado o bien lo numerable. Y si ninguna otra cosa es por naturaleza capaz de numerar sino el alma y el intelecto del alma, [entonces] es imposible que haya tiempo en caso de no haber alma, a no ser como aquello siendo lo cual es el tiempo, *vgr.* si es posible que haya movimiento sin alma. Pues lo anterior y posterior es en el movimiento, y tiempo son éstas [determinaciones] en cuanto numerables (*Fís.* IV 14, 223a21-29).

Como nadie ignora, el pasaje ha dado lugar, desde la antigüedad, a las más diversas interpretaciones, en un arco que va desde una lectura radicalmente realista a una radicalmente idealista⁴. En rigor, puede decirse que las dificultades que el pasaje ha planteado tradicionalmente tienen que ver, precisamente, con el hecho de que la posición de Aristóteles no se deja clasificar, sin más, bajo ninguno de los dos miembros de la alternativa, supuestamente excluyente, entre «realismo» e «idealismo». La respuesta de Aristóteles se basa en la previa caracterización del tiempo como número del movimiento (cf. *Fís.* IV 11, 219a1 s.): si es imposible la existencia de algo que lleve a cabo la numeración, también será imposible la existencia de algo numerable, con la consecuencia de que tampoco habrá «número» (ἀριθμός), ya que número es o bien «lo numerado» (τὸ ἡριθμημένον) o bien «lo numerable» (τὸ ἀριθμετόν) (cf. 223a22-25). Tenemos, pues, las siguientes correlaciones: por un lado, «lo que ha de llevar a cabo la numeración» o «lo que es por naturaleza capaz de numerar» equivale al «alma» o, más precisamente, al «intelecto» (νοῦς) del alma; por otro lado, el número, en el sentido de lo numerado o lo numerable, equivale al «tiempo». Por tanto, «no hay número, si no hay un correspondiente agente de numeración» equivale a «no hay tiempo sin alma» (223a25 s.).

En esta argumentación hay que destacar varios aspectos. En primer lugar, Aristóteles no parece estar afirmando simplemente que en un mundo donde nada pueda numerar o contar nada puede ser numerado o contado. El punto parece ser, más bien, que en un mundo semejante no habría tampoco unidades

4. Para un breve esbozo, véase Volpi 1988, 28-53.

de numeración o cuenta, es decir, lo que Aristóteles llama en otro contexto el «número por medio del cual numeramos»⁵. Hay que tener en cuenta, en este sentido, que ya para la determinación de los lapsos o segmentos temporales que serán empleados como unidades de cuenta o medida en la medición de un tiempo total se requiere la intervención de un agente de numeración (*vgr.* el alma), que determine las diferentes fases en un movimiento por medio de la aplicación sucesiva del «ahora»: el alma debe pronunciar por lo menos dos «ahora» sucesivos, para que lo que queda determinado como intermedio entre ellos aparezca como un lapso o segmento temporal (cf. IV 11, 219a25-30), el cual se podrá emplear posteriormente como unidad de medida para medir el todo en cuestión. La actividad del alma está presupuesta no sólo en la posible determinación numérica de un tiempo total, sino también en la previa determinación de las unidades temporales que han de ser empleadas en la operación de cuenta o medida. Por tanto, la propia *numerabilidad* del tiempo depende de la intervención activa del alma.

Un segundo aspecto importante tiene que ver con el hecho de que Aristóteles no afirma que sólo haya tiempo cuando el alma realiza o ha realizado efectivamente la acción de numerar o medir. Su afirmación es más modesta: se limita a establecer una conexión entre la existencia del alma y la numerabilidad, en general, como lo muestra la formulación alternativa que refiere a lo que es numerado *o bien* numerable. Aristóteles parece querer decir: para poder hablar de tiempo, no basta la existencia de determinados procesos o movimientos, sino que se requiere, además, que dichos procesos o movimientos, en sí mismos indiferentes a toda determinación de su medida, puedan ser puestos en conexión con una instancia capaz de llevar a cabo el acto de determinación correspondiente, a través de la acción de numerar. Hecha

5. Para la distinción entre «número numerado» y «número numerante» o «número por medio del cual numeramos», cf. *Física* IV 11, 219b5-8, donde se caracteriza el tiempo como número numerado, y no como número numerante. El problema referido a la caracterización del tiempo como «número numerado» y la conexión con el acto efectivo de numeración por parte del alma ha estado en el centro de la discusión en la investigación más reciente, sobre todo, en conexión con las complicaciones derivadas de la tesis bicondicional según la cual a) no hay tiempo sin movimiento y b) si ha habido tiempo (es decir, si parece que ha pasado tiempo) tiene que haber habido movimiento (o suponemos que tiene que haberlo habido). Entre otros, puede verse Coope 2005, 166 ss.; Roark 2011, 45 ss., quien critica a Coope. Roark defiende una interpretación hilemórfica, según la cual el movimiento provee las condiciones materiales del tiempo, que es una suerte de forma, en el sentido de «a rather specific kind of perceptible feature of motion» (61). Esta interpretación es afín a la que presento aquí, con la importante diferencia de que no adopto el recurso de Roark a una explicación basada en el esquema hilemórfico.

abstracción de la presencia del alma, en tanto agente de numeración, queda solamente «aquello siendo lo cual el tiempo *es*» (ὅ ποτε ὃν ἔστιν ὁ χρόνος) (cf. 223a27),⁶ vale decir: aquello que oficia de «sustrato» del tiempo, en tanto provee la condición de la aplicación sucesiva del «ahora», y sobre lo cual recae la acción de numeración por parte del alma. Este «sustrato» no es otra cosa que lo «anterior y posterior en el movimiento», es decir, la sucesión de estados o fases provista por el movimiento mismo (cf. 223a28). Considerada por sí misma, esta sucesión no constituye todavía tiempo, pues el tiempo sólo aparece allí donde lo «anterior y posterior en el movimiento» es considerado como numerable (cf. 223a29).

Si esto es así, la posición esbozada por Aristóteles no parece poder ser comprendida en términos de la habitual alternativa entre «realismo» e «idealismo», pues apunta, justamente, a poner de relieve la copertenencia de «alma» y «mundo», a la hora de explicar las condiciones que hacen posible la venida a la manifestación de aquello que se presenta a través de la percepción. Por cierto, el argumento de *Física* IV 14 queda restringido al caso específico del tiempo. Pero sería un error asumir que el tipo de copertenencia que Aristóteles tiene aquí en vista representa algo completamente excepcional. Por parte de quienes defienden una interpretación «realista» de *Física* IV 14 se afirma, a veces, que admitir algún tipo de dependencia del tiempo respecto del alma sería incompatible con la tesis aristotélica de que la existencia de los objetos sensibles no depende de ser conocidos o percibidos por el «sujeto» (véase, por ejemplo, Goldschmidt 1982, 114). Pero este modo de formular el problema enturbia definitivamente el punto central, ya que incurre en un empleo equívoco de la noción de «objeto sensible». Lo que está en juego no es la dependencia de la existencia de un «objeto» respecto de alguna actividad del alma, pues, para Aristóteles, el tiempo no es un «objeto», sino una determinación de los procesos a los que puede estar sometido un objeto sustancial, concretamente, el número de su movimiento. Por lo demás, aun si se tratara de un «objeto sensible», en el sentido de algo subsistente que existe de modo independiente, tampoco se trataría aquí de su existencia, sino, más bien, de las condiciones bajo las cuales dicho «objeto» puede desplegar efectivamente aquellas virtualidades que lo caracterizan en cuanto «objeto *sensible*». Puestas las cosas en estos términos, se advierte en seguida que, más allá de las peculiaridades que conciernen a la intervención del acto de numeración llevado a cabo por el alma, la posición de Aristóteles en el caso del tiempo representa

6. Para la interpretación de la enigmática fórmula *hó pote ón* como una referencia al sustrato en el tratado del tiempo de *Física* IV 10-14, véase el comentario en Vigo (1995) 249 ss.

una aplicación específica de su concepción general en torno al modo de ser de los objetos sensibles, *en cuanto sensibles*. En efecto, la posición de Aristóteles consiste, precisamente, en afirmar que los «sensibles propios» (*vgr.* colores, sabores, etc.) no tienen existencia *actual*, con independencia del acto mismo de la percepción, mientras que sus respectivos sustratos –los objetos materiales llamados «sensibles», de modo derivativo– pueden existir *efectiva o actualmente* con independencia de la percepción⁷. Pues bien, algo análogo es lo que sostiene Aristóteles en el caso del tiempo: como número del movimiento, el tiempo presupone, para existir efectiva o actualmente, la intervención del alma como instancia capaz de llevar a cabo el acto de numeración, mientras que el «sustrato» del tiempo –la sucesión de estados o fases provista por el movimiento– existe por sí mismo, es decir, sin intervención del alma.

Por otro lado, contra lo que sería una interpretación «idealista», hay que recalcar que Aristóteles no afirma ni que el tiempo esté en el alma misma, ni que sea constituido espontáneamente por ella (véase Wieland 1970, 319). Aristóteles se limita a afirmar que el tiempo no existe actual o efectivamente sin el alma. Como ha señalado acertadamente W. Wieland, para Aristóteles, el tiempo no es, pues, ni una estructura subjetiva «preformada» en el alma ni un *ens rationis* carente de fundamento real. Para dar cuenta de este peculiar modo de comprender la conexión entre el tiempo y el alma, resulta apropiada la caracterización de F. Volpi, según la cual, para Aristóteles, el alma no posee ni una función «tético-constructiva» ni una función «constatativa», sino una función «constitutivo-manifestativa» (véase Volpi 1988, 58), donde la noción de «constitución» debe entenderse en sentido fenomenológico, y no idealista.

4. ESTRUCTURAS TRIANGULARES DE ACTUALIZACIÓN. EL CASO DEL INFINITO

La interpretación del pasaje de *Física* IV 14 referido a la conexión entre tiempo y alma se ha visto entorpecida, entre otras cosas, por el hecho de que

7. Para este punto véase *Cat.* 7, 7b33-8a6; *Met.* IV 5, 101b30-1011a2; *DA* III 2, 426a15-26; *Tópicos* V 9, 138b30-37. Para la discusión del alcance de esta tesis aristotélica, puede verse Broadie 1993, 154-157 y Broackes 1999, 93-96. En el caso de sensibles comunes como el movimiento, el número y el tiempo, se añade, como se vio, el hecho de que se los percibe de modo indirecto, es decir, sobre la base de la percepción directa de los sensibles propios. Lo mismo vale para el caso de los objetos sustanciales. Por eso, aunque la sustancia es prioritaria en el ser respecto de accidentes como la cualidad, no menos cierto es que el objeto sustancial se percibe sólo de modo indirecto, es decir, sobre la base de la percepción de los accidentes que se corresponden con los sensibles propios.

se ha tendido a considerarlo como un argumento aislado y ocasional, que no exhibe una conexión de fondo con el núcleo teórico de la física aristotélica. Se ha llegado incluso a afirmar que Aristóteles podría no haber dado mayor importancia a la pregunta por la relación entre tiempo y alma ni tampoco a su propia respuesta, que, además de breve e insatisfactoria, sería meramente ocasional, ya que en ningún otro sitio vuelve sobre el asunto (véase Ross 1936, 68)⁸. Sin embargo, lo cierto es que el modo en el que Aristóteles trata la relación entre tiempo y alma guarda, desde el punto de vista estructural, una estrecha correspondencia con las posiciones que adopta en otros asuntos centrales, dentro de su concepción de la naturaleza y el movimiento natural.

Ya he mencionado, en este sentido, que el caso de la relación entre tiempo y alma debe verse, en último término, a la luz de la posición más general que Aristóteles elabora en su tratamiento de los «objetos sensibles». En efecto, las cualidades sensibles de los objetos sustanciales alcanzan su propia actualización solo en conexión con el acto perceptivo del alma: sin el acto perceptivo del alma, tales cualidades sensibles quedan reducidas a sus correspondientes «sustratos», los cuales son «sensibles», pero solo potencialmente. Con arreglo a la distinción entre acto y potencia, Aristóteles explica este punto por medio de la tesis según la cual el acto del sentido y el acto de lo sensible son *uno y el mismo*, aunque deban ser descriptos de modo diferente, según se lo considere desde el lado de lo que percibe o bien desde el lado de lo percibido (cf. *DA* III 2, 425b26)⁹. Lo que se tiene aquí es una peculiar estructura de complementariedad que, como se verá, juega un papel clave y mucho más amplio en el tratamiento aristotélico de las propiedades de los objetos de la naturaleza. Por lo mismo, sería un error creer que su relevancia queda restringida al tratamiento de las cualidades que corresponden a los llamados «sensibles propios» y, adicionalmente, también al caso peculiar del tiempo. Por el contrario, hay en la *Física* otros ejemplos de recurso al mismo tipo de

8. Además de no reconocer la importancia del pasaje, resulta sorprendente que Ross afirme que el cambio no podría existir en ausencia del tiempo y sugiera, sobre esa base, que, para Aristóteles, el movimiento sería la *ratio cognoscendi* del tiempo y el tiempo la *ratio essendi* del movimiento (Ross 1936, 65). Este modo de presentar la cosas representa una completa inversión de la posición aristotélica.

9. Para el desarrollo de la tesis véase todo el pasaje de *DA* III 2, 425b26-426b8. Se trata aquí de una aplicación específica al caso de la percepción sensible de la tesis que afirma la identidad de lo que conoce y lo conocido en el acto de conocimiento (cf. *DA* III 5, 430a19 s.; *DA* III 7, 431a1 s.). En este sentido preciso debe entenderse también la afirmación de Aristóteles de que, en caso de haber sólo cosas sensibles, nada existiría, si no hubiera también seres animados capaces de percibir, ya que los objetos sensibles quedarían reducidos a sus correspondientes sustratos (cf. *Met.* IV 5, 1010b30-1011a2).

modelo explicativo, los cuales conciernen, por lo además, a aspectos centrales dentro de la filosofía natural aristotélica. El ejemplo más claro y sistemáticamente más relevante está dado, sin duda, por el tratamiento aristotélico del «infinito» (ἄπειρον) en *Física* III 4-8.

Lo que Aristóteles elabora en dicho tratamiento puede caracterizarse como una concepción «operacionalista» del infinito, por oposición a algunas concepciones (tendencialmente) sustancialistas presentes en la tradición filosófica precedente. Las razones por las cuales Aristóteles cree necesario adoptar este tipo de concepción están conectadas con asunciones básicas de su ontología. Menciono las más importantes. En primer lugar, «infinito» es una noción esencialmente predicativa, que, como tal, no designa algo subsistente por sí mismo. Con la probable excepción de Anaximandro y tal vez los pitagóricos, esto fue advertido ya, de algún modo, por la mayoría de los primeros filósofos naturales, que no ponen como principio el infinito mismo, sino, más bien, algo diferente (*vgr.* agua, aire o algún otro elemento), a lo que atribuyen la infinitud como una determinación accidental (cf. III 4, 203a16 ss.). Radicalizando esta tendencia, Aristóteles rechaza la posibilidad de concebir el infinito en términos sustancialistas y enfatiza su carácter esencialmente predicativo (III 5, 204a8-34, donde ofrece tres argumentos diferentes contra la concepción sustancialista). En segundo lugar, y en inmediata conexión con lo anterior, Aristóteles sostiene la imposibilidad de la existencia de cantidades infinitas, sean discretas o continuas, en el orden de la simultaneidad. Defiende, pues, una posición que podría caracterizarse como un «finitismo sincrónico». A su juicio, no puede haber, pues, ni conjuntos de infinitos elementos coexistentes, ni tampoco cuerpos o magnitudes espaciales infinitamente extensas. Todo conjunto de elementos actualmente existentes tendrá una cantidad determinada de elementos, que, por grande que pudiera ser, nunca será infinita (cf. III 5, 204b7-10). Ciertamente, la serie numérica pueda ser considerada infinita, en un sentido que hay que precisar, pero no hay en ella ningún número que sea infinito. Del mismo modo, toda extensión espacial tendrá una medida determinada y, con ello, límites, por lejos que éstos pudieran estar situados (cf. III 5, 204b5-7; véase también 204b10-206a9, donde Aristóteles ofrece argumentos que muestran la imposibilidad de un cuerpo de dimensiones infinitas). Esto implica, para Aristóteles, que el universo físico, como un todo, debe concebirse necesariamente como finito, desde el punto de vista de su extensión en el espacio (cf., por ejemplo, III 7, 207a15-18, donde Aristóteles se inclina por el finitismo de Parménides contra el infinitismo de Meliso).

El finitismo sincrónico de Aristóteles adquiere expresión en la famosa tesis que, en su formulación tradicional, reza «no hay infinito en acto». Sobre

esta base, el desafío, para Aristóteles, consiste en dar cuenta de la posibilidad de la existencia de series infinitas en el orden de la sucesión, cuya generación pueda explicarse dentro del marco provisto por una concepción estrictamente finitista en el orden de la simultaneidad y la coexistencia. Dicho de otro modo, Aristóteles debe mostrar que su finitismo sincrónico resulta compatible con determinados casos o formas de «infinitismo diacrónico». De hecho, las razones que llevan a Aristóteles a reconocer la necesidad de conceder algún tipo de existencia al infinito son básicamente tres, y todas ellas se conectan, de modo directo, con la necesidad de hacer lugar a la posibilidad de series infinitas, en el orden de la sucesión, a saber: 1) evitar tener que poner un principio o un fin a la sucesión temporal; 2) evitar poner límites a la divisibilidad de las magnitudes y abandonar la presuposición de continuidad, al tener que postular la existencia de magnitudes mínimas indivisibles; y 3) evitar poner un límite arbitrario a la serie numérica (cf. III 6, 206a9-12).

Como es sabido, Aristóteles resuelve el problema así planteado a través de la atribución al infinito de una existencia sólo potencial, en un sentido preciso de potencialidad, que excluye su actualización completa y, con ello, involucra, a la vez, un desplazamiento desde el orden de la simultaneidad y la coexistencia hacia el orden de la sucesión. Así, el caso del infinito no puede asimilarse, por ejemplo, al de la potencialidad que tiene el bronce de llegar a ser una estatua, ya que este tipo de potencialidad no excluye su completa actualización. La potencialidad propia del infinito corresponde, más bien, al caso de series sucesivas como el día o los juegos olímpicos, las cuales se dice que «son» o «existen», en la medida en que, en cada fase de la sucesión temporal, existe alguno de los miembros que las componen, pero sin que haya ningún momento en que existan simultáneamente todos los miembros de la serie (cf. III 6, 206a18-25). La única y esencial diferencia del caso del infinito respecto de casos como el día y los juegos olímpicos consiste, precisamente, en que los dos últimos son ejemplos de series sucesivas *finitas*, que poseen un miembro que debe considerarse el último de la serie, algo que queda excluido en el caso de las series sucesivas *infinitas*. Pero, más allá de esta diferencia, ambos tipos de series sucesivas se caracterizan por el hecho de combinar inseparablemente, en su estructura ontológica, tanto un aspecto de actualidad y progresiva realización como un aspecto de potencialidad abierta e inacabamiento. En efecto, mientras la serie existe ocurre que, en cada fase de su existencia, existe actual y efectivamente, al menos, uno de sus miembros, mientras que hay otros que ya no existen o bien aún no han llegado a existir,

de modo que, *en cuanto sucesiva*, la serie queda siempre inacabada, mientras existe¹⁰.

Dadas las premisas fundamentales de las que parte, este finitismo sincrónico conduce, necesariamente, a una concepción operacionalista del infinito, restringida al plano diacrónico. Esto puede explicarse a partir del tratamiento del llamado «infinito por división», que está en conexión directa con el problema de la continuidad. Aristóteles busca mostrar que la posibilidad de dividir sin término una magnitud extensa no requiere que esta deba concebirse como *infinitamente* extensa. Por el contrario, tal posibilidad se funda en las propiedades constitutivas de cualquier magnitud extensa, en cuanto puede ser dividida iterativamente en partes que poseen la misma naturaleza que el todo (cf. VI 2, 232b24 s.; VI 8, 239a21 s.). El proceso de división puede continuarse sin término, incluso si se toma como punto de partida una magnitud tan pequeña como se quiera, siempre y cuando la división se lleve a cabo según la regla de no dividir el total en partes iguales, sino según una proporción constante del residuo obtenido en cada paso, por ejemplo, dividiendo por la mitad de dicho residuo (cf. III 6, 206a33-b1; 206b12-16)¹¹.

Como lo exige el finitismo sincrónico adoptado por Aristóteles, la infinitud no aparece aquí como una propiedad efectivamente dada de la magnitud extensiva, sino, más bien, como una propiedad que ésta revela allí donde es sometida a determinado tipo de proceso de división, en la medida en que cada paso del proceso deja siempre abierta la posibilidad de reiterar la acción de división ya ejecutada. En cada paso del proceso de división, llevado a cabo según la regla de proporcionalidad indicada, la potencialidad que caracteriza a la magnitud como divisible es progresivamente actualizada y, así, se pone de manifiesto en su carácter de (mera) potencialidad. Pero la posibilidad siempre abierta de continuar iterativamente el mismo proceso de actualización pone de manifiesto, al mismo tiempo, la imposibilidad de una actualización completa de dicha potencialidad, que la reduzca sin residuo a la pura efectividad. El carácter esencialmente operacionalista de esta concepción de la infinitud se expresa, pues, en el hecho de que la potencialidad que caracteriza

10. Para la existencia sólo potencial y nunca completamente actualizada de las series sucesivas, véase *Fís.* III 6, 206a9-25. Algo análogo vale para el caso de los movimientos o procesos, cuya forma específica de actualidad presenta un carácter esencialmente inacabado (*ἐνέργεια ἀτελής*). Véase *Fís.* III 2, 201b31-202a3.

11. Lo mismo vale, en sentido inverso, para el llamado «infinito por adición»: para evitar superar un límite dado, basta con no tomar partes iguales en cada paso del proceso, sino siempre una proporción invariable del residuo, cualquiera sea. En tal sentido, el infinito por adición se funda en el infinito por división, por lo que, en cierto modo, ambos infinitos son uno y el mismo. Véase *Fís.* III 6, 206b3-12; 206b16-27.

al infinito sólo puede ponerse de manifiesto a través de operaciones de división llevadas a cabo según una cierta regla procedimental. La concepción de la infinitud así elaborada responde, pues, a los requerimientos del finitismo sincrónico, en la medida en que evita la introducción de conjuntos de infinitos elementos coexistentes o magnitudes espaciales infinitamente extensas. Pero, como es fácil ver, también la concepción operacionalista presupone la existencia de, al menos, *una* extensión infinita, concretamente, la del tiempo mismo, ya que la posibilidad de iterar indefinidamente el proceso de división no puede hacerse plausible sino sobre el trasfondo que provee la representación de una sucesión temporal sin término. Con todo, esto no produce ninguna dificultad a la concepción aristotélica, sencillamente, porque la serie sin término de las partes del tiempo pertenece ella misma al orden de la sucesión, y no al de la simultaneidad y la coexistencia¹².

Ahora bien, la conexión estructural que vincula infinitud y tiempo en la concepción aristotélica no se agota en el aspecto señalado, sino que concierne también al modo en que ambos se relacionan con el alma. Al igual que el

12. Aristóteles explica del mismo modo también la infinitud de la serie numérica: para poder contar sin término, no se requiere la existencia de conjuntos infinitos de cosas coexistentes ni tampoco la de magnitudes espaciales infinitamente extensas. La infinitud de la serie numérica puede explicarse por referencia al proceso de división al infinito de cualquier magnitud extensa dada. En tal caso, la operación de contar no debe recaer sobre las partes de la magnitud dividida, sino sobre los pasos sucesivos del proceso de división, que forman una serie sucesiva (potencialmente) infinita (cf. *Fís.* III 7, 207b1-15). Como es fácil de ver, esta explicación operacionalista de la generación de la serie numérica comporta necesariamente un elemento de carácter temporal. Al respecto, véase Becker 1927, 202 ss., 213; Wieland 1970, 299 s. Se podría plantear la pregunta de por qué, teniendo a disposición una infinitud extensiva como la del tiempo, Aristóteles prefiere derivar la infinitud de la serie numérica a partir del proceso de división de las magnitudes. Pero la respuesta parece obvia: también la infinitud extensiva del tiempo puede revelarse, como tal, sólo a través de la intervención del alma, que lleva a cabo la numeración del movimiento, más precisamente, a través de la acción de numerar el movimiento del cielo. En sus formas más elaboradas, se trata incluso de una acción coordinada pública e institucionalmente, a través del establecimiento de un sistema de calendario. Aquí se hace interesante la referencia a otro modelo de derivación de series sucesivas infinitas: el que corresponde al recorrido circular incesante, ejemplificado por medio del «anillo sin fin» (cf. *Fís.* III 6, 206b33-207a7). Como aclara Aristóteles, para que el proceso de movimiento sobre la circunferencia del anillo sea infinito, debe necesariamente pasar infinitas veces por todas y cada una de las partes de la circunferencia. Lo que se cuenta en este caso son, pues, los «giros» o las «vueltas» sobre un trayecto finito, y no las partes de este. Este modelo se aplica al movimiento del cielo, que oficia de «reloj natural», de modo que guarda una relación estrecha con la necesidad de garantizar la accesibilidad pública de la medición del tiempo.

tiempo, también la infinitud puede poner de manifiesto su propia actualidad *sólo* en conexión con el alma y a través de determinadas operaciones llevadas a cabo por ésta. En efecto, en el caso del infinito es el proceso de división sucesiva el que permite poner de manifiesto su peculiar constitución ontológica, con la peculiar conjunción de actualidad efectiva y potencialidad residual que la caracteriza. Recurriendo al modelo explicativo provisto por la tesis de la complementareidad de sentido y sensible en los procesos de actualización, puede resumirse el paralelo estructural entre el caso del tiempo y el del infinito, en lo que concierne a su vinculación con la actividad del alma, del siguiente modo: así como en el caso del tiempo el acto de la instancia capaz de numerar y el acto de lo numerable son uno y el mismo, también en el caso del infinito el acto de lo que tiene la capacidad de dividir y el acto de lo que puede ser dividido sin término son uno y el mismo, pues es, precisamente, *en y a través* de la iteratividad del proceso de división como se pone de manifiesto la inagotable divisibilidad de aquello sobre lo cual recaen los pasos sucesivos de dicho proceso, y es solo con referencia a esta manifiesta inagotabilidad residual como podemos denominar «infinito» a aquello que es sometido a dicho proceso de división¹³.

13. Que se trata aquí de operaciones que sólo el alma puede llevar a cabo se sigue claramente de lo siguiente: 1) se trata de operaciones regladas como para no poder llegar a término el proceso de su ejecución iterativa; 2) los procesos naturales se caracterizan, a juicio de Aristóteles, por estar orientados a un fin y por cesar una vez que lo han alcanzado, a lo cual apunta el *dictum* aristotélico según el cual la naturaleza busca siempre el *télos* y rehúye el *ápeiron* (cf. *De generatione animalium* I 1, 715b14-16); 3) allí donde, por razones extrínsecas, un proceso natural queda trunco, tal cese o interrupción no revela el tipo de potencialidad que caracteriza al infinito, la cual excluye la posibilidad de completa actualización; por el contrario, sólo se puede decir, en sentido estricto, que un proceso ha quedado trunco, allí donde dicho proceso tiene, como tal, un término o fin natural, y se dice que ha quedado trunco, justamente, cuando no lo alcanza por razones extrínsecas al proceso mismo, y no en virtud de la estructura interna de dicho proceso; por último, 4) tampoco la infinitud del tiempo constituye, por sí sola, una actualización natural de la infinitud, y ello por dos razones: a) respecto de las demás cosas, el tiempo provee sólo la ocasión de proceder a dividir las, pero él mismo no constituye un proceso de división, mucho menos del tipo exigido por el requerimiento de que la división proceda según una proporción invariable del residuo; b) respecto de sí mismo, el tiempo no lleva a cabo su propia división en partes, como para revelar su infinitud intensiva, ni tampoco el acto de numeración a través del cual se pone de manifiesto su infinitud extensiva, sino que ambos actos dependen del alma como instancia de división y numeración.

5. ESTRUCTURAS TRIANGULARES DE ACTUALIZACIÓN E INDIFFERENTISMO ONTO-LÓGICO

Como se dijo, en su tratamiento de la percepción y, en general, del conocimiento, Aristóteles pone el acento, principalmente, en los aspectos que dan cuenta de la copertenencia de «alma» y «mundo». Ahora bien, el punto de partida para ese tipo de aproximación viene dado por el reconocimiento del papel fundamental que cumplen lo que llamo «estructuras triangulares de actualización». Estas estructuras están presentes allí donde dos potencias naturales complementarias se actualizan a través de un mismo y único acto. Desde luego, el ámbito de aplicación de las estructuras triangulares de actualización no queda limitado a fenómenos vinculados con el alma, tales como la percepción y el conocimiento. Aristóteles reconoce claramente que hay muchos otros fenómenos naturales que proporcionan claros ejemplos de estructuras triangulares de actualización, pues la propia vinculación causal entre agente y paciente las presupone, necesariamente, en toda forma de movimiento o cambio natural. Así lo muestra la discusión del «movimiento» (κίνησις) de *Física* III 1-3, en la cual este es caracterizado como el tipo peculiar de «actualidad inacabada» (cf. III 2, 201b31 s.: ἐνέργεια [...] ἀτελής) que pertenece a lo que alberga en su constitución un aspecto o momento de potencialidad, en cuanto tal (cf. III 1, 201a27-29; 201b4 s.; III 2, 202a7 s.). En ese marco, y con atención a la relación entre agente y paciente del movimiento, Aristóteles elabora una posición que contiene dos tesis fundamentales. En primer lugar, el acto del agente causal y el acto del paciente son «uno y el mismo», aunque pueda ser descripto de modos diferentes, según el punto de vista adoptado en cada caso. En efecto, un mismo y único acto puede ser descripto, por ejemplo, como el acto «enseñar», desde el punto de vista del agente, y como el acto de «aprender», desde el punto del paciente (cf. III 3, 202a13-21). En segundo lugar, no hay ningún impedimento para que algo tenga su propio acto «en» y «a través de» una cosa diferente. En efecto, el agente tiene su acto, en cuanto agente, *en* y *a través* del paciente sobre el cual recae su acción. Pero también puede decirse, en un sentido diferente, que el paciente tiene su propio acto *en* y *a través* del agente, ya que el paciente solo puede llegar a la actualización de sus propias potencialidades por medio de la acción del agente (véase III 2, 202b5-22). Como se echa de ver, lo que está en juego aquí es la esencial complementariedad de la estructura de actualización subyacente. La necesidad de un vínculo complementario entre las potencias que comparten un mismo y único acto caracteriza, pues, tanto la relación causal que vincula al agente y el paciente del movimiento, pero también, de un modo análogo, a la relación intencional-cognoscitiva, y no primariamente

causal, que vincula al «sujeto» (alma) y su «objeto», en la percepción y el conocimiento.¹⁴

Ahora bien, a partir de los casos específicos del tiempo y el infinito, puede decirse lo siguiente. Más allá de otras diferencias específicas, el tipo de actualidad que caracteriza al tiempo, por un lado, y al infinito, por el otro, presenta un rasgo estructural común, a saber: pertenece, en ambos casos, a una dimensión de indiferenciación ontológica que se sitúa más allá o, si se prefiere, más acá de toda distinción tajante entre el «sujeto» y el «objeto» del acto de percepción o conocimiento. Formulado de modo positivo: en la actualidad tanto del tiempo como del infinito se expresa, de modo particularmente nítido, la convergencia del «alma» y los «objetos» del mundo en un mismo y único acto. Se tiene aquí, puede decirse, una experiencia unitaria que vincula inescindiblemente el aporte procedente del «mundo» y el aporte procedente de la actividad del «alma». Tanto en el caso del tiempo como en el del infinito, el contenido de dicha experiencia unitaria presenta un mismo tipo de estructura: por un lado, se tiene el *continuum* perceptible, sea la magnitud espacialmente extensa o bien el movimiento que un objeto lleva a cabo sobre ella; por otro, se tiene la intervención activa del alma, que aporta el momento de la

14. Es importante advertir la existencia de diferencias estructurales irreducibles entre la mera relación causal y la relación intencional-cognoscitiva. Por un lado, 1) en la relación causal, la dirección de actualización viene dada por la propia acción causal. Por otro lado, 2) en la relación intencional-cognoscitiva, especialmente, en el caso de la percepción, hay dos niveles diferentes de consideración: a) el nivel de explicación causal que concierne al modo en que los objetos alteran el órgano perceptivo, y b) el nivel fenomenológico que atiende a la constitución misma del contenido percibido (o pensado). En este sentido, importa advertir que el acto de numeración por medio del cual se hace manifiesto el orden temporal del movimiento no opera causalmente sobre el objeto, sino que presupone la acción causal de los objetos sobre el órgano perceptivo correspondiente, pues presupone como ya dada la percepción del correspondiente movimiento. Sin embargo, el acto de numeración constituye él mismo una forma peculiar de actualización, en virtud de la cual ese mismo contenido perceptivo queda elevado a una nueva forma de articulación, sin que se convierta, por ello, en algo diferente o meramente pensado. En cierto sentido, puede decirse incluso que, desde el punto de vista de su estructura intencional, la actualización que lleva a cabo el acto de numeración invierte la dirección de la secuencia causal que explica la presentación del objeto, a través de la mera recepción pasiva. Así, por muy importante que pueda resultar la explicación causal-material en el marco de la teoría aristotélica de la percepción (véase Everson 1997), los fenómenos perceptivos no pueden ser explicados, en su estructura interna y su contenido representacional, de un modo meramente causal-reductivo. La dimensión fenomenológica resulta aquí no solo irreducible, sino también básica, por la sencilla razón de que, si se elimina el contenido representacional de la percepción, tampoco queda nada que explicar en términos causales.

discreción, a través de la introducción del correspondiente límite. En ambos casos, la intervención activa del alma eleva a una nueva forma de presencia lo dado en la percepción. Pero lo hace a través de la actualización de potencialidades que, estando ancladas en la propia estructura de aquello sobre lo cual recaen las correspondientes operaciones, no alcanzan su propia actualización más que a través de la intervención activa de una instancia diferente. Es, pues, en la complementariedad de las potencias subyacentes que caracteriza a las estructuras triangulares de actualización donde reside, en última instancia, el fundamento ontológico de la decisión de Aristóteles en favor del peculiar «indiferentismo», que lo lleva a dar primacía a la dimensión fenomenológica, a la hora de tematizar la vinculación del «alma» y el «mundo». Por paradójico que pueda sonar, este «indiferentismo ontológico», situado en el punto de convergencia de «sujeto» / «alma», por un lado, y «objeto» / «mundo», por el otro, está él mismo ontológicamente fundado, ya que, en último término, es el «mundo», vale decir, la propia naturaleza la que reclama el concurso de las capacidades manifestativas del alma, para alcanzar la actualización plena de sus potencialidades.

6. EL CASO 2): NÚMERO Y SENSIBLES PROPIOS

Los casos del tiempo y el infinito contribuyen a comprender mejor qué tipo de contexto puede tener en vista Aristóteles cuando se refiere a la negación de la continuidad como base para la percepción del número. En estos casos, tenemos, como se vio, un sentido activo de negación, conectado con un peculiar tipo de acto de determinación, a saber: aquel por medio del cual el alma o el intelecto fija los límites que permiten dividir el *continuum*. En todos estos casos, «determinar límites» (ὁρίξειν) equivale a «negar la continuidad», por medio de la intervención activa del intelecto:¹⁵ el determinar límites, que es negar activamente la continuidad, deja aparecer el aspecto de pluralidad presente de modo latente en el *continuum*, de modo tal que permite «percibir» o «reconocer» el correspondiente «número». Lo que se tiene en estos casos es, pues, una forma de «percepción noéticamente enriquecida», que emerge, como tal, sobre la base de operaciones de carácter noético ejercidas sobre el *continuum* que la percepción presenta en el nivel de la receptividad pasiva.

15. Para la determinación de límites como negación en sentido activo, véase el notable tratamiento de la dialéctica de espacio y tiempo en Hegel (1830) §§ 254-259.

Sobre esta base, corresponde decir ahora algo acerca del caso 2) que Aristóteles menciona en *De anima* III 1. La pregunta que se plantea ahora es si y en qué medida hay que hacer lugar a la intervención del intelecto y la negación activa, allí donde la percepción del número se apoya en las diferencias cualitativas que presentan los sensibles propios. A mi modo de ver, también en los escenarios perceptivos que corresponden al caso 2) hay que reconocer la presencia de ciertos momentos de actividad noética, sin los cuales no sería posible, propiamente, la percepción del número, *como número*, la cual no puede identificarse, sin más, con la percepción de una multiplicidad no enumerada, dada de modo puramente pasivo. Según esto, la percepción del número debe verse, también en estos casos, como una forma de «percepción noéticamente enriquecida». Estoy consciente de que el asunto reclamaría una discusión mucho más amplia. Pero debo contentarme aquí con unas pocas razones, formuladas de modo sintético, que avalan lo que acabo de sugerir.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que la percepción de diferencias cualitativas puede verse como un claro ejemplo de «negación pasiva» o, si se prefiere, «negación en la pasividad». Como se sabe, en el nivel que corresponde a las cualidades sensibles, llamadas tradicionalmente los «contrarios» u «opuestos», Aristóteles cuenta en todo momento, siquiera de modo meramente operativo, con el principio de la llamada «*repugnantia oppositorum*», que está claramente presente ya en autores de la tradición presocrática como Anaximandro, los pitagóricos y Heráclito. En efecto, que en el plano que corresponde a la mera recepción pasiva (percepción) opera, de algún modo, un elemento o componente dinámico que da lugar a la oposición polar es una idea dominante en el pensamiento arcaico. Pero, además, esa misma está relacionada con el modo en el que enfoques fenomenológicos contemporáneos intentan dar cuenta del origen de la negación predicativa, como forma lógico-categorial, a partir de la experiencia antepredicativa, más precisamente, a partir de determinadas preestructuraciones constituidas en el nivel correspondiente a la llamada «síntesis pasiva»¹⁶. La negación lógica tiene, según esto, una cierta prehistoria estética.

Ahora bien, y es lo segundo a tener en cuenta, la *repugnantia oppositorum*, tal como está dada ya en el nivel estético, no proporciona más que una condición necesaria para la percepción del número, *como tal*, la cual depen-

16. A este respecto, véase el tratamiento del asunto en Husserl 1939, §§ 21 y 66-79. Para caracterizar el modo en el cual la mutua exclusión de determinaciones cualitativas se presenta en el plano de la mera recepción pasiva (percepción) Husserl emplea la noción de «conflicto» (*Widerstreit*). Para una discusión de la explicación husserliana del origen de la negación, véase Vigo 2019.

de del acto mismo de contar. Como es obvio, este puede llevarse a cabo de diferentes maneras, incluso por referencia a una misma base perceptiva. Por caso, ver colores diferentes no nos obliga a contar empleando un determinado color como unidad de cuenta, como lo hacemos, por ejemplo, si deseamos contar «cosas azules». Pero, además, cuando efectivamente hacemos esto último, nos vemos obligados a recurrir, al mismo tiempo, a otros criterios subsidiarios, como la localización de los colores y, con ello, también los límites de los cuerpos en los que ellos aparecen. A este último aspecto apuntan, como se vio, Simplicio y Polansky. Por su parte, Aristóteles pone de relieve la «dependencia eidética» del acto de numeración. Conocemos el número valiéndonos de la correspondiente unidad. Así, por ejemplo, conocemos el número de un grupo de caballos por medio de «un caballo», tomado como unidad de cuenta. Esto vale tanto para el caso de la cantidad discreta (*vgr.* una pluralidad de caballos), como también, de modo análogo, para la medición de la cantidad continua (*vgr.* una magnitud espacial, un movimiento, un lapso), ya que también en estos casos utilizamos como unidad de cuenta una parte, por medio de la cual medimos todo (cf. *Fís.* IV 12, 220b18-24). Por cierto, una misma base perceptiva no presta soporte, por así decir, a *cualquier* modo de contar ni a cualquier procedimiento de numeración, pero sí a muchos diferentes, que dependen del modo en el que, en cada caso, se determine la correspondiente unidad de cuenta o medida. Así, por referencia al mismo grupo de caballos es posible contar caballos, o bien patas de caballo o bien pelos de caballo, caballos de un cierto color, etc. Se abre aquí, pues, una brecha, que hace implausible cualquier intento por explicar cómo llegamos a «percibir el número» –en el sentido preciso de tener frente a nosotros una totalidad *numerada*–, sin hacer lugar a la intervención de determinados actos noéticos, más precisamente: de aquellos actos noéticos que permiten identificar un particular bajo una descripción correspondiente, a fin de poder emplearlo como unidad de cuenta o medida. No parece muy arriesgado sugerir que este tipo de prestación noética queda comprendida en el amplio rango de alcance de la tesis aristotélica, comentada al comienzo, según la cual el intelecto permite conocer *ambos* extremos, vale decir, también el extremo inferior, que concierne a lo particular dado a través de la percepción.

A lo anterior se añade, por último, el hecho de que los sensibles propios no hacen posible ellos mismos la percepción de «cosas», pues solo dan acceso a cualidades, las cuales no proporcionan, por sí solas, criterios suficientes para la identificación de cosas particulares, como son los objetos sustanciales. En tal sentido, cuando, en el pasaje de *De anima* III 1 citado, Aristóteles afirma que todos los sensibles propios proporcionan «algo uno», parece estar haciendo referencia a una condición necesaria, pero no suficiente, del reco-

nocimiento perceptivo del número, la cual queda vinculada, por lo pronto, con el sentido meramente pasivo de negación. De hecho, sin apoyarnos en las correspondientes diferencias cualitativas, no podríamos contar «cosas» dadas en la percepción. Pero admitir esto es algo muy diferente que suponer que el acto de contar se basa *exclusivamente* en tales diferencias cualitativas. En su sofisticado tratamiento del número, como predicado, y en su no menos sofisticado análisis de la estructura de los diferentes tipos de procedimiento de numeración, Aristóteles jamás incurre en una ingenuidad semejante.

7. A MODO DE CONCLUSIÓN

Lo que muestra la discusión precedente es, en realidad, algo bastante simple: en su concepción de las relaciones entre percepción e intelecto, Aristóteles opera con un modelo explicativo altamente diferenciado, que no puede identificarse con un receptivismo o pasivismo ingenuo, como el que W. Welsch criticó, en su día, al caracterizarlo como una construcción interpretativa postaristotélica. Por el contrario, Aristóteles pone de relieve que la relación entre percepción e intelecto debe comprenderse como una relación bidireccional, de ida y vuelta, pues ese es el único camino para hacer justicia a la estructura interna de aquellas formas de la conciencia perceptiva que caen bajo la rúbrica de la «percepción noéticamente enriquecida».

En el caso de la experiencia humana, es este tipo de percepción el que debe considerarse básico, ya que es poco menos que omnipresente. En cambio, la llamada «percepción propia» debe verse, más bien, como un caso límite, cuya primacía queda restringida, en el mejor de los casos, exclusivamente al plano analítico. Incluso parece posible sugerir que el esfuerzo de Aristóteles por individualizarla y aislarla, en un primer momento del análisis, no es ajeno a la intención de mostrar que su segura infalibilidad no representa más que el reverso de su limitación estructural y su pobre articulación interna.

«El alma es, en cierto modo (πῶς), todas las cosas» (cf. *DA* III 8, 431b21). La lúcida profundidad de esta formulación canónica se oculta tras la aparente insignificancia del adverbio que restringe su alcance. En efecto, es esa restricción la que, a la vez que excluye toda burda identificación del «alma» con el «mundo», permite hacer lugar a las diversas posibles formas de realización y expresión de su íntima, casi secreta, copertenencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BECKER, Oskar. *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*. Tubinga: Niemeyer, 1927.
- BROADIE, Sarah. «Aristotle's Perceptual Realism». *The Southern Journal of Philosophy* 31, S. 1 (1993): 137-159.
- BROACKES, Justin. «Aristotle, Objectivity, and Perception». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17 (1999): 57-113.
- COOPE, Ursula. *Time for Aristotle*. Oxford: OUP, 2005.
- EVERSON, Stephen. *Aristotle on Perception*. Oxford: OCP, 1997.
- FRITZ, Kurt von. «Die Rolle des Noûs. Noûs und Noein in den homerischen Gedichten». En Hans-Georg Gadamer (ed.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, 246-283. Darmstadt: WBG, 1968.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Temps physique et temps tragique chez Aristote*. París: Vrin, 1982.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), *Zweiter Teil: Die Naturphilosophie*. En *Werke* Bd. 9, eds. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1970.
- HICKS, Robert Drew. *Aristotle, De anima*. Cambridge: CUP, 1907.
- HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939). Ed. Ludwig Landgrebe. Hamburgo: Meiner, 1972.
- POLANSKY, Ronald. *Aristotle's De anima*. Cambridge: CUP, 2007.
- ROARK, Tony. *Aristotle on Time. A Study of the Physics*. Cambridge: CUP, 2011.
- RODIER, Georges. *Aristote, Traité de l'ame*. París: Vrin, 1900.
- ROSS, William David. *Aristotle's Physics*. Oxford: OUP, 1936.
- VIGO, Alejandro Gustavo. *Aristóteles, Física, Libros III-IV*. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- VIGO, Alejandro Gustavo. «Husserl y la fenomenología de la negación». *Investigaciones Fenomenológicas* 16 (2019): 135-169. <https://doi.org/10.5944/rif.16.2019.29679>.
- VOLPI, Franco. «Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von *Physik* IV 14, 223a16-29». En Enno Rudolph (ed.), *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, 26-62. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.
- WELSCH, Wolfgang. *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.
- WIELAND, Wolfgang. *Die aristotelische Physik*. Gotinga: V&R, 1970 (= 1962).
- WOODS, Michael. «Intuition and Perception in Aristotle's Ethics». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986): 145-166.

ARISTOTLE ON THE WAY SOMETHING APPEARS*

Aristóteles sobre el modo en que algo aparece

Diego ZUCCA
Università di Sassari (Italia)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6494-3724>

Recibido: 7 de abril de 2026
Aceptado: 29 de abril de 2026

ABSTRACT

In this paper I analyse Aristotle's inquiry into *phantasia* (especially in *De anima* III 3). First, I focus on Aristotle's preliminary distinction between perception, *phantasia* and thought; second, I reconstruct his polemical debate with Plato concerning the cognitive value of perception and the relation between perception, «appearance» and belief; third, I argue in favour of an involvement of *phantasia* into the processes underlying complex perception (perception of common sensibles and co-incidental perception); fourth, I briefly suggest a disjunctive interpretation of Aristotelian 'appearance' in order to partially avoid the apparent inconsistency between the sharp distinction between perception and *phantasia* on the one hand, and the view that *phantasia* is involved in complex perception on the other hand.

Keywords: Aristotle; Cognitive Psychology; Epistemology; Perception; *Phantasia*; Theory of Appearing; Ancient Philosophy of Mind; Belief-Theory.

RESUMEN

En este artículo analizo el examen aristotélico de la *phantasia* (especialmente en *De anima* III 3). En primer lugar, me centro en la distinción preliminar que Aristóteles establece entre percepción, *phantasia* y pensamiento;

*. This article is part of the research activities associated with the PRIN 2022 project «*Kanon: Epicurus' Epistemology and Its Roots*» (H53D23007130006).

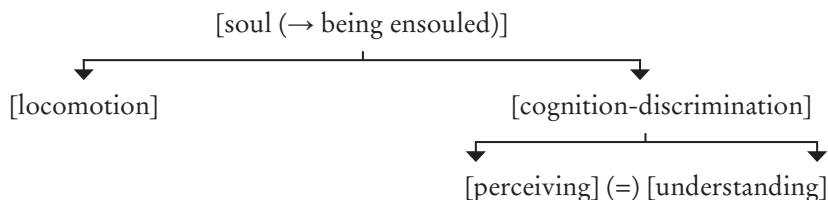
en segundo lugar, reconstruyo su debate polémico con Platón sobre el valor cognitivo de la percepción y la relación entre percepción, «apariencia» y creencia; en tercer lugar, defendiendo la implicación de la *phantasia* en los procesos subyacentes a la percepción compleja (la percepción de los sensibles comunes y la percepción por accidente); en cuarto lugar, sugiero brevemente una interpretación disyuntiva de la «apariencia» aristotélica con el fin de evitar parcialmente la aparente inconsistencia entre la marcada diferenciación de la percepción respecto a la *phantasia* y la concepción de que la *phantasia* está implicada en la percepción compleja.

Palabras clave: Aristóteles; Psicología cognitiva; Epistemología; Percepción; *Phantasia*; Teoría del aparecer; Filosofía antigua de la mente; Teoría de la creencia.

1. SOME PLATONIC ECHOES IN ARISTOTLE'S CRITICISM OF PRESOCRATIC COGNITION

Aristotle focuses on «appearance» in his *De anima*, after deeply inquiring into perception (II 5-III 2) and before treating intellect and thought (III 4-6). *De anima* III 3 is an extremely dense chapter, that exhibits a systematic methodology of inquiry: it is a theoretical bridge from what precedes and what follows, just as *phantasia* turns out to be a *trait d'union* between perceptual powers and intellectual capacities. Let us follow the fundamental steps through which Aristotle achieves his positive doctrine.

One widely recognised *differentia* of the soul –besides that of enabling locomotion– is the «cognitive» capacity (γνώριζειν) or *discriminatory* capacity (κρίνειν) which includes *understanding* (νοεῖν καὶ φρονεῖν) and *perceiving* (αἰσθάνεσθαι), wrongly identified by most predecessors¹:



1. Of course, not by Plato.

This simple tree represents a widespread view among predecessors but also in the pre-philosophical culture². As we will see, on the right side there are further specifications Aristotle will add with his positive theories, but first of all he stresses the ancient predecessors' fundamental mistake of leaving [perceiving] and [understanding] not distinguished, as if understanding *was* a kind of perceiving³.

Such an epistemological mistake is connected with another 'ontological' mistake, the idea that understanding is something *corporeal* as perceiving is (427a26-27), and is also accompanied with the idea that cognition as such is of *like by like* (427a28). The latter idea, Aristotle cryptically argues, leads to the view that *everything that appears is true*: our bodies somehow 'receive' (from the environment) items that are like them, so receiving a stimulus amounts to being confronted with an existing item, which means that our state is true. On this (a bit obscure) account, what appears to us is always similar to its cause: you could 'miss' –not receive– something, but not be mistaken *about* something you really take in.

What is interesting in such a critical description, is its similarity with –or probably its dependence on– Plato's presentation of Protagoras' view in the first part of the *Theaetetus*, as well as with Plato's pioneering distinction between rational soul and sensory perception in the second part of the same dialogue⁴. Without entering into the details, Protagoras⁵ holds that perception is always true and «of what is» (152c5-6); that perceiving and appearing are the same (152b12); that any form of appearance is perception-like; and that perception amounts to our sensory organs' being impacted on by external causal factors that *become* the way they appear to us (insofar as they make our senses become like themselves)⁶. As a consequence, appearance is infallible.

2. For example, Homer is referred to, at 427a25-26.

3. Both for Plato and for Aristotle Presocratic thinkers tend to consider all forms of cognition as perception-like bodily changes (see for example Aristotle, *De an.* III 3, 427a19-30; *Met.* IV 5, 1009b12-16). Of course, with relevant exceptions (Plato takes himself as a heir of Parmenides concerning his intellect/sensation opposition; Aristotle especially emphasizes Anaxagoras' discovery of intellect as having a special epistemic and ontological status, e.g. in *De an.* III 4).

4. See *Theaet.* 184-186, cf. *infra*.

5. Of course, Protagoras as a *dramatis persona* in Plato's *Theaetetus* may well not perfectly match with the historical Protagoras.

6. This is the so-called «Secret Doctrine» that Protagoras, Socrates says, secretly shared with his adepts: it is «flux ontology» for which everything becomes, in particular

Socrates in the *Theaetetus* refutes Protagoras' infallibilist view in many ways,⁷ but lately he advances an even more radical argument against the Protagoras' following theories –indeed the very theories Aristotle is critically reporting at the beginning of *De anima* III 3: since a) perception is (truth-evaluable and) always true, and b) perception and appearing are the same (thinking is like perceiving), therefore c) everything that appears is true. In short, Socrates argues that perception does not «touch» *being* so it does not touch *truth* either, therefore perception is neither true nor false, it is not truth-evaluable. In order to have truth-evaluable mental states, so *bona fide* cognitive states, something else must be operative in us beyond our sensory organs (which merely receive 'atomic' information concerning colours, smells, sounds and the like), something that actively compares, mediates and synthesise such a sensory manifold and grasps «thicker» properties common to all sensory qualities and beyond, like [being], [one], [identical-with], [different-from], and the like⁸. That genuine subject of any cognitive process –included perceptual *experience*⁹– is *our soul* and is to be distinguished from the sensory (bodily) organs «*through* which» we, «*with* our soul», perceive (184c5-9); the cognitive process the soul performs is called *δοξάζειν*, a term that denotes «believing» but involves our rational capacity in general, i.e. our conceptual, propositional and inferential abilities: as we will see, believing is conceived of as the outcome or «accomplishment» of discursive thinking¹⁰.

Going back to Aristotle: in my view, assessing Aristotle's critical reception of some fundamental views of Plato on perception, 'appearing' and belief is crucial to understand Aristotle's own theory of appearing; this is why his objections to Plato's view on appearing will be especially focused on in this paper. Aristotle agrees with Plato about the latter's pioneering, radical distinction between perception and belief (and thinking), but he contrasts

any object X becomes F as soon as a subject S come to perceive X as being F (see *Theaet.* 152d1-7; 153d8-154a5).

7. Among the arguments: beliefs like «X is *useful*» cannot be always true, because we often get things wrong and in pursuing the useful we end up obtaining a damage (178a-179c); b) if all opinions were true, also the opinion that some opinion is false would be equally true (169e 7-171d 7: the so-called 'Self-refutation Argument', on which see Zucca 2022).

8. The so-called *κοινὸν*, *Theaet.* 185a11-b4.

9. Experience as a global and structured presentation of a world including «discrete» objects with their properties and relations, goes much beyond the reception of simple qualities like colours and sounds: in the *Theaetetus*' argument under consideration, it seems that without reason there cannot be such an experience.

10. See *Theaet.* 189e6-7, 190a1-4; and *Soph.* 263e1-264b5.

him about the cognitive value of perception as well as about the nature of ‘appearing’, i.e. about *experience*: in sum, Aristotle treasures Plato’s advancements but proposes a totally different geography of cognition, that provides perception with much deeper cognitive powers and makes appearance perception-dependent so potentially *autonomous* from belief¹¹.

2. GETTING INTO THE MATTER: WHAT APPEARING IS NOT

First, Aristotle distinguishes perception from thought in a dialectical way, through pieces of *prima facie* evidence: perception of simple qualities is always true, but we often think falsely, and thought is a privilege of rational animals whilst also non-rational animals perceive (427b7-8). Note that concerning *simple* perception Aristotle is already on the side of Protagoras (infallibilism)¹² and against Plato’s view (at least in the *Theaetetus*) that perception as such is neither true nor false.

At this point Aristotle abruptly introduces «appearing» (*phantasia*)¹³, as if the very distinction between perceiving and thinking needed a *trait-d’union*, a connection point:

For appearing (φαντασία) is different from both perception and thought (διάνοια), and it does not come about without perception, and without this there is no taking-true¹⁴ (ὀρόληψις). (*De an.* III 3, 427b14-16) (transl. by Shields modified¹⁵)

11. As is well-known, in *Apo* II 19 (99b1-100b5) as well as in *Met.* I (980a28-b24) Aristotle presents an elaborated view on the cognitive progression from perception to science: perception → memory → experience (ἐμπειρία) → art and science. But Aristotle’s ‘ἐμπειρία’ in these *loci classici* follows memory and has to do with being *experienced* about a group of similar cases one has already...experienced. I will not deal with these well-known texts here.

12. Aristotle is qualifiedly on the side of Protagoras also about simple properties, since Aristotle’s truth of simple perception is not subject-indexed as Protagoras’ truth (of all appearances). For a reconstruction of Aristotles’ rejection of Protagoras’ view, see the recent Çetinkaya 2026.

13. I prefer to translate *phantasia* as «appearing» rather than as «imagination»: both translations have problems, but I think that «imagination» is too reductive and potentially misleading.

14. I translate ὀρόληψις as «taking true» because it covers both true and false belief as well as knowledge: it is *nomen actionis* of ὑπολαμβάνω, which, as Bonitz has it, in Aristotle means «*sumere ac statuere aliquid pro vero*».

15. All successive translations are modified by me, sometimes not slightly.

Phantasia has perception as a condition and is itself a condition for thinking: such a relation of «hypothetical necessity» also entails a distributive taxonomy such that all thinking animals have *phantasia* and all animals with *phantasia* are perceivers, but not the other way round (some animals with *phantasia* do not think, probably some perceivers do not have *phantasia*¹⁶). By «taking-true» (ὕποληψις) a genus is meant, whose species are (non-epistemic) belief¹⁷, knowledge and wisdom (a practical grasp of truth¹⁸, 25-27).

Some arguments follow, to rule out that *phantasia* is believing or taking-true:

- a) *Phantasia* is –at least *can be– up to us* concerning both its activation and its contents: I can imagine non-existent scenarios, so I can ‘make something appear’ to myself just at will. On the contrary, I cannot believe whatever I want, «since it is necessary it (belief) be true or false» (22): I do not choose what I believe just as I choose what to imagine, just because in believing that P when not-P is the case, I am inevitably wrong, whilst I am neither right nor wrong if I *merely* imagine that P when not-P is the case. I tend to believe what I have better evidence for, and this is not a free choice: for example, I cannot decide to believe that I am not in front of my laptop now. Of course, if I also believe that what I am imagining is true or real, then I am wrong, but I am such exactly because I am not just merely imagining that P but I am also believing it is the case. In short, belief is *committal* in a way *phantasia* is not: so, they must be something different, as they have different properties concerning their relation with our being mistaken or successful in getting things right or wrong. Truth-directedness is an essential feature of belief.
- b) *Phantasia* is –at least *can be– emotionally neutral*, as a consequence of its being non-committal: I can fantasize about there being an angry lion in front of me, without having any fear at all, but I could not stand there without fear in case I believed that an angry lion is facing me, unless I am totally insane. Taking-true cannot be emotio-

16. See *De an.* II 3, 415a11.

17. «Belief», as a species of taking-true, is meant to denote a cognitive state which is different from- and incompatible with knowledge.

18. Wisdom and its relation with truth is explored elsewhere (*Et. Nic.* VI) but it does not concern us here: it is listed by Aristotle for the sake of completeness.

nally neutral, unless the content you take to be true or exemplified is practically and existentially indifferent to you.

Then the cognitive taxonomy goes on:

Concerning understanding (*voeiv*), since it is something other than perceiving, and both *phantasia* and taking-true seem to belong to it, it is necessary for those who have characterised *phantasia* to speak of the other later (27-29).

Understanding as intellection will be treated later (III 4-5): it involves *phantasia* but also taking-true (e.g. knowledge is that form of understanding that is also a species of taking-true), but *phantasia* must be treated before (it has already been announced as a *condition* for taking-true). Now a rough and intuitive characterization of *phantasia* is provided, as

«...that in virtue of which we say that a particular appearance (*phantasma*) comes about for us...» (428a1-2)

This looks like a «nominal definition», i.e. a general characterization that captures the meaning of the word: it is a starting point of the inquiry into the real definition of the thing, i.e. to the nature or essence of *phantasia*¹⁹. A «real definition», instead, must exhibit an explanatory power, so it must manifest the causal structure of the *definiendum*: from it, the manifest features of the thing must be derivable or, at least, conjecturable²⁰. The rough material from which the inquiry starts, includes: a nominal definition, that expresses of *what* we are asking «what is it?»²¹; other information like empirical facts, facts about linguistic uses involving the *definiendum* and its cognates, widespread beliefs on the matter (*ἔνδοξα*) and, of course, the doctrines of the predecessors. The first part of the inquiry is dialectical and, so to speak,

19. I have argued elsewhere (Zucca 2018) that Aristotle's inquiry on *phantasia* neatly instantiates the structure of the so-called *Three-Stage-View* that Charles 2000 recognizes in Aristotle's theory of scientific inquiry in *Posterior Analytics* (see especially APo. II 8-10): the first stage posits a nominal definition of the inquired object (*λόγος ὀνομαστώδης*), the second stage confirms the existence of the object, the third stage acquires a real definition (*ὁρισμὸς*) and so posits the real essence of the thing.

20. See *De an.* I 1, 402a23-403a3.

21. The nominal definition as a starting-point –together with experience and with the common and notable opinions (*ἔνδοξα*)– is an Aristotelian way out of Plato's *Meno*'s Paradox: we cannot inquire on what we do not know, even if we found it, we would not recognize it as what we were looking for (see *Meno* 80e1-5); on this paradox of inquiry and its reception in Aristotle and other philosophical schools, see Fine 2014.

bottom-up. The exploration conducted so far, is a distinction of *phantasia* from belief (and taking-true more generally) and from perception, but both distinctions are argued for in absence of a real definition of *phantasia*: we are establishing what *phantasia* is *not* before having come to know what *phantasia* is, therefore this step of the inquiry prepares the achievement of the essence/nature so it cannot depend on the previous possession of it.

The nominal definition is: generic and incomplete («the X in virtue of which....»), linguistic («that in virtue of which *we say*...»), partially circular («we say *a phantasma* comes about...»). Still, it is informative: *phantasia* has to do with us having appearances (*phantasmata*), with something appearing to us a way or another. Of course, we do not determinately know what a *phantasma* is, independently of a theory of *phantasia*: hence the circularity.

Aristotle goes back to perception and adds arguments *ad abundantiam* in favour of the distinction between perception and *phantasia*: perception is an activity of the sensory organ, but when perception is off –when we are asleep and we are dreaming– something appears to us anyway (the oneiric contents); perception belongs to all animals but *phantasia* does not (428a9-11); perceptions (at least those of simple qualities) are always true, appearances are often false (428a11-12)²²; the ordinary «appearance-» and «seeming-» and «looking-» jargon is typically employed when we are not sure about whether we are perceiving an X or not.

Given that appearance can be false, it cannot be a factive state either, like intellection or knowledge²³. Again, Aristotle reconsiders whether it can be belief, since belief can be false:

But conviction (πίστις) follows upon belief (since no one can believe something without being convinced of that which believes; yet no beast has conviction, though many of them have *phantasia*. Further, every case of belief implies conviction, while conviction implies being persuaded (τὸ πεπεισθαι), and persuasion implies reason; yet, among the beasts some have *phantasia*, but none has reason (λόγος). (428a19-24)

22. This does not contradict the previous remark that *phantasia*, unlike belief, is non-committal: 1) *phantasia* can be false concerning its content (not exemplified in the world) without *the subject* being wrong thereby. 2) the argument only requires that *phantasia* sometimes is not committal whilst belief is *always* committal.

23. If S knows that P, P is true: this is factivity. Intellection is a grasp of essences, so it is successful by definition (no knowledge without intellection).

We have a sequence:

[belief] → [conviction] → [persuasion] → [reason].

Conviction and persuasion only belong to rational minds, whilst *phantasia* is to be found also in beasts, i.e. in non-rational animals: Aristotle takes such a difference in extension as an empirical fact; animals' behavioural flexibility shows that the environment appears to be certain ways to them (and sometimes it appears different than it is); yet they have no reason, since there is no reason without language²⁴.

A belief is an attitude towards a certain content, the attitude of taking such a content as exemplified in the world: belief is a way of *taking-true* indeed. Now, if I am able to take P to be true, I am able to get *convinced* that P is the case. In turn, if I can get convinced that P is the case, I can be *persuaded* of/about P's truth; but being able to be persuaded is one thing with being sensitive to (good) reasons: therefore, belief implies *reasons-sensitivity*, i.e. *rationality*.

Locating belief within what we would call the «space of reasons» –the space of our conceptual, propositional and inferential abilities– is a move we have already encountered in Plato's *Theaetetus*, a move pioneered by Plato indeed (see *supra*). But Plato –as we will see– considers belief and rationality as a *condition* of «appearance» or *phantasia*, so even as a condition of a structured and unified perceptual experience. On the contrary, Aristotle takes for empirically granted that non-rational animals have *phantasia* (but they cannot have belief, given that belief is one thing with rationality), so they locate *phantasia* in two different places of the cognitive space.

3. THE ARGUMENT AGAINST PLATO'S TWO-FACTORS-VIEW OF APPEARANCE

Once many dialectical arguments have ruled out that appearance or *phantasia* is perception and that it is (that kind of taking-true that is) belief, there is another theoretical option to be critically discussed, the 'hybrid' option that *phantasia* is made out of two factors and actually consists of some form of combination of perception and belief:

Appearance = [perception] + [belief]

This is Plato's view, implicitly introduced in the *Theaetetus* and stated *apertis verbis* in the *Sophist*:

24. See *Politics* I 2, 1253a9-18.

What we mean when we say «it appears», is a mixture of perception and opinion (*Soph.* 264b2)

[...] «<φαίνεται>» δὲ ὃ λέγομεν σύμμειζις αἰσθήσεως καὶ δόξης.

This is a characterization of what «it appears» (φαίνεται) really means but it can well be taken as a definition of *phantasia*, as the latter is the *nomen actionis* of φαίνεσθαι, and both Plato and Aristotle associate *phantasia* with «appearing» (φαίνεσθαι) when used «not-metaphorically»²⁵: this is why we prefer to translate φαντασία with «appearing» or, even better, to leave it untranslated rather than translating it as «imagination»: the latter is only a species of the broader genus [*phantasia*]. Also «appearing» is a compromise, since φαίνεσθαι covers also semantic cognates of «appearing» like «seeming» and «looking», which are not interchangeable in every context.

Plato's view of *phantasia* is a two-factors-view, as it reduces it to two irreducible ingredients, perception and belief: the nature of such a «mixture» is not clarified though. Aristotle does not name Plato but he is clearly engaged in refuting the view of *phantasia* advocated by Plato and, probably, other representatives of Plato's Academy; indeed the view comes with variants in Aristotle's presentation of it:

It is evident, then, that *phantasia* could be neither belief *accompanied* by perception (δόξα μετ' αἰσθήσεως), nor belief acquired *through* perception (δι' αἰσθήσεως), nor an *interweaving* (συμπλοκή) of belief and perception, both because of these reasons and because belief will be of nothing other than the object of perception. I mean that *phantasia* will be the interweaving of a belief regarding, and of a perception of, the white; for it surely will not come from a belief regarding the good and a perception of something white. To be appeared to, then, will be to believe precisely the thing one perceives, not co-incidentally (*De an.* 428a24-b2)

Aristotle refutes the two-factors view as such, but it recognises three variants of it:

- a) belief *together with* perception
- b) belief *through* perception
- c) *interweaving* of belief and perception

25. See *De an.* III 3, 428a2: it is plausible that a non-metaphorical use is one which refers to perceptual or perception-like *experiences*: we use «appearing» (and «seeming» and «looking») also in other more abstract contexts that are not experience-involving. Plato agrees in taking *phantasia* – meant *stricto sensu* – to have to do with experience, this is why he makes perception a basic ingredient of *phantasia*.

This is a *climax* from an exterior juxtaposition, through the view that perception is the way or the means by which a belief is formed, to a more intimate intertwining between the two. Plato's σύμμειξις referred to in the *Sophist*'s definition above could be a genus of which we have three more determinate species here. Just before defining appearing or «it appears», the *Sophist*'s Elean Stranger says that *phantasia* is «a belief that is brought about in anyone not independently but *through perception* (δι' αἰσθήσεως, 264a4-6)» as in Aristotle's option (b)²⁶; but we find also occurrences of the option (a) –δόξα μετ' αἰσθήσεως– in Plato's *Timaeus* (28a2, 28c1, 52a7); and there is a *scholium* on *Theaetetus* 191b2 in the so-called *Scholía vetera*, that comments that «the *interweaving* of perception and belief (ἡ συμπλοκὴ τῆς αἰσθήσεως καὶ τῆς δόξης) solved the puzzle»: it is the puzzle of false belief –with which we're not directly concerned here– «solved» through identifying false belief with a false perceptual appearance or a failed perceptual recognition. So, at least in the Platonic tradition if not in Plato's dialogues, option (c) is testified.

In any case, Aristotle's refutation, to which we come back now, targets what the three options have in common, their being ways of a two-factors view.

The first move of the argument is a clarification of the targeted theory: if *phantasia* is a combination of perception and belief, the perception and the belief involved will be about the same thing: if something's appearing white to me can be reduced to a perception combined with a belief, the perception of the white thing would be combined with a belief about the white, such that:

$$X \text{ appears } F \text{ to me} = [(I \text{ perceive } X \text{ as } F) + (I \text{ believe that } X \text{ is } F)]$$

It is not the case that X appears F to me because I perceive X as F and I believe that X is G. No matter what [+] denotes, believing *with* perceiving (a), believing *through* perceiving (b), or belief *interwoven* with perception (c): they must have the very same content, their relation cannot be «co-incidental» indeed, otherwise they would be just a perception (of X as F) and a belief (of X as G) without being constituents of a unitary though composed state of mind, i.e. an instance of appearing or *phantasia*.

The equivalence between [X appears to me as F] and [I perceive X as F] was introduced by Socrates in Plato's *Theaetetus* as an assumption of Pro-

26. See also *Theaet.* 161d2-3: δι' αἰσθήσεως δοξάζειν; and *Theaet.* 179c3-4: αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι.

tagoras' infallibilism (see *supra*²⁷). But Protagoras wrongly treated perception and belief as one thing, his cognitive taxonomy was too coarse-grained: as most of Presocratic thinkers he regarded belief and thought as perception.

Socrates refutes him, then later in the dialogue he distinguishes perception and belief as two processes radically different in nature, and reserves truth-evaluability exclusively to belief: this is why appearance, insofar as it can be true or false, *must* involve belief beyond perception. Hence the two-factors view, implicit in the *Theaetetus* and explicit in the *Sophist*.

Now, Aristotle makes his objection very straightforwardly:

Yet things do appear falsely even among those things concerning which one has at the same time a true belief (ὁπόληψις²⁸): for example, although the sun appears to be one foot across, one is *convinced* that it is larger than the inhabited world; this results, then, either in our having rejected the true belief which we have concerning that thing, even though the thing remains as it was and we have neither forgotten anything nor been *persuaded* of anything new, or, if true belief (δόξα) stands, then the same belief must be both true and false (otherwise, it could have become false, seeing that it might have escaped our notice that the thing had changed over. (428b2-9)

First, a perceptual fact is appealed for: sometimes things (falsely) appear to us to be a certain way but at the same time we (truly) believe they are another way than the way they appear. The example is a very famous one in Antiquity, that of the sun which could look/appear to be very small even though we truly take it –we even *know* it– to be much bigger than it look/appears to be. In such cases, we *do not endorse* our own appearances, even when they persist.

Interestingly enough, this objection, pioneered by Aristotle, is substantially the same as the one typically moved against the so-called *Belief-Theory* of perception –according to which perception is belief or inclination to believe– in much more recent times²⁹: consider the Müller-Lyer Illusion:

27. See *Theaet.* 152c1-3.

28. Here I translate ὁπόληψις as «belief» because translating as «a true taking-true» just sounds too bad; we could translate as «a successful taking-true», but we would lose the *false-vs.-true* opposition.

29. See, for example, Armstrong 1968, and Pitcher 1970.



It is an optical illusion: the horizontal lines look quite different in length, the upper one appears to be longer than the lower one. Yet once we measure them, we discover that they are exactly the same in length, so we come to form a true belief about their length. But our false appearance *does not go away* thereby; on the contrary it persists independently of our change in belief. Before and after measuring the lines, our perceptual appearance keeps stable.

This has been given some explanations but of course this is not our concern here: it generally depends on the *informational encapsulation* of our perceptual systems; at a certain extent, our visual system is *insensitive to collateral information*, our cognitive system is made out of perceptual subsystems that are *modular* and work in parallel with a relative representational autonomy³⁰. On the contrary, our belief-system is tendentially holistic, it is sensitive to collateral information: change just one belief of yours, and you will have to change many other beliefs that are incompatible with this change, and you will have to form many new beliefs, for example those which are logical consequences of the new belief or of the combination of the new belief with other pre-existing beliefs, and so on. Beliefs house our space of reasons, they belong in our rational life: they tend to a global consistency and shy away from contradiction, since the space of reasons is a normative space and is sensitive to consistency, incompatibility and many other logical relations. Our beliefs are connected one to another through a complex and multi-layered inferential net, in a way in which perceptions are not connected. As Aristotle has already argued –following Plato in this respect– belief has essentially to do with rationality. Our text exploits again the connection between belief, *conviction*, *persuasion* and therefore rationality.

30. On the modularity of visual system, see for example Pylyshyn 2003.

Now, given that in the case of the sun:

- 1) the thing has *not changed*;
- 2) we have not been *persuaded* of anything new and
- 3) we have not *forgotten* anything we know,

as soon as the sun appears one foot across, either:

- a) we have rejected our previous belief (the true one: the sun is much bigger than the Earth)
- b) the same belief will be true and false.

The horn (A) is clear enough: in order to come to believe that P, I must reject my previous belief that not-P. But the size of the sun has not changed, I have not been persuaded of any new fact, nor have I forgotten anything (points 1-3). The horn (A) is disproved by an empirical and a phenomenological fact: it is just not the case that I suddenly abandon my belief about the size of the sun each time that the sun appears to me as being much smaller than how I know it is.

The horn (B) is less immediate to understand. There are two possible interpretations of it.

On *Interpretation I*, the assumption is Plato's two factors view:

X appears F to me = [(I perceive X as F) + (I believe that X is F)]

So, if the sun appears to me one foot across, then I believe that the sun is one foot across *and* I keep believing that it is bigger than the Earth (I have not changed my mind), so my doxastic attitude toward the size of the sun is paradoxically right and wrong, true and false at the same time.

To make sense of this horn into the argument, we need to assume that my pre-existing background belief about the size of the sun is somehow part of my appearance together with the new belief that is *-ex hypothesi-* constitutive of the appearance. So I have a contradictory couple of beliefs about the size of the sun, such that my belief-state concerning this object is at the same time true and false. Of course the second horn (B) is impossible. Saying that my belief is both true and false would be a short way to say that I have two contradictory beliefs and I am conscious of having both at the same time, so I must consciously believe in a contradiction! This would make me irrational and would put my beliefs out of the space of reasons.

On *Interpretation II*³¹, my belief that the sun is bigger than the Earth would be true and false for me, i.e. *from the very point of view of the subject*: if I come to believe that the sun is one foot across as soon as the sun appears to be one foot across (this is Plato's view), then I regard my own belief that the sun is bigger than the Earth as both true (I have not changed or abandoned it, *ex hypothesi*) and false (because I believe the contrary, i.e. that the sun is one foot across). I would be irrational in taking the same belief –my own belief that the sun is bigger than the Earth– as being true and false at the same time.

Whichever interpretation of horn (B) is correct, the horn (B) is also impossible: I cannot be both right and wrong at the same time about the size of the sun. Consider that I am not *oscillating* from a belief to another (this would be implausible but theoretically possible); consider also that none of my two incompatible beliefs is *unconscious*: I would be consciously endorsing two incompatible contents, being aware of the fact that they are incompatible.

The global argument is an efficacious *reductio ad absurdum* of Plato's two-factors view of appearance. If it was true, we should accept at least one of two unacceptable consequences, (A) or (B).

Aristotle concludes his general exploration of what *phantasia* could be or not be: «Consequently, *phantasia* is neither any of *these* nor something *from* them» (428b8-9).

To recap the findings about what *phantasia* is not: it is not *perception*, it is not *taking-true*, it is not that non-factive kind of taking-true that is *belief* (intellect and knowledge have been ruled out since *phantasia* can be false), it is not a *combination* of perception and belief (one *with* the other, one *through* the other, an *interweaving* of them). So far so good for the *pars destruens*.

4. THE POSITION OF A HYPOTHETICAL ESSENCE

At this point of the inquiry, we have: a nominal definition, and many manifest features of the inquired object; the exclusion of perception, taking-true and a combination of them has shed light on other features of *phantasia* and also on other *desiderata* a good definition of it is supposed to satisfy. Now the refutation of Plato's view must be turned into a positive proposal. Aristotle makes a hypothesis, then he briefly assesses whether the hypothesis passes the 'derivation test'. As we pointed out, a good definition must allow

31. See Heil 2007.

us to derive or at least to conjecture the manifest features of the thing, it must exhibit explanatory power.

The hypothesis, that also appeals to more general principles of physics (of which psychology is a part, for Aristotle), sounds as follows (428b10-17):

(1) When something is moved, something else can be moved by it. (10-11) (transitivity of movement)

(2) *Phantasia* seems to be a type of motion, not to arise apart from perception, only in perceivers and concerning those things that are objects of perception. (11-13) (intimate relation with perception)

(3) Motion may be produced by the activity of perception, and this must resemble the activity of perception. (13-14) (similarity between cause and effect, mover and moved)

(4) This movement would be neither possible without perception nor could it belong to things that are not perceiving, and according to this motion it is possible for its possessor to do and suffer many things, and for it to be true or false (14-17) (necessary consequences of this hypothetical movement).

Phantasia seems to be a motion in us, so it could well be brought about by another motion: since it is to be found in perceivers and concerns objects and properties we typically perceive –Aristotle has clarified that he is exploring ‘appearing’ meant «in a *non-metaphorical way*» (428a2)– it is reasonable to take the originating movement to be perceptual activity itself: indeed this would explain the similarity of perceiving and appearing, provided that cause and effect are typically similar. A movement caused by perceptual activity would belong only to perceivers, and could bring about in such perceivers truth-evaluable mental states.

Now, Aristotle goes on with this hypothesis and tries to explain how it could account for *fallibility* of *phantasia*, a relevant manifest feature of the inquired object; indeed *phantasia* is truth-evaluable, and it can be false. The next step sounds strange at a first sight:

This point (=point 4 above) happens for the following reasons: (a) perception of proper sensibles is true or it is subject to falsity in the smallest degree; (b) next comes the perception of something’s being an attribute of something, and already here it is possible to be mistaken. For one is not mistaken that there is white, but it is mistaken as to whether the white object is this or that other thing; (c) thirdly, there is perception of the common sensibles, that is, the concomitance of the things to which the proper sensibles belong (I mean, for example, movement and magnitude, that belong to the sensibles: about these there is already, most of all, the possibility of error. (428b18-29).

Aristotle distinguishes the three kinds of sensibles previously introduced (*De an.* II 6, III 1): proper qualities, the perception of which is always true; accidental sensibles (like [the son of Diaries] perceptually recognised as Diaries' son because he is seen to be white: *De an.* II 6, 418a21-24); common sensibles like size, motions and the like (II 6, 418a18-21). Perception of accidental and common sensibles –call it *complex* perception– can be wrong. Under the considered hypothesis, *phantasia* can be a movement caused by each of the three perceptions, from which it could inherit –so account for– some features concerning its truth-evaluability and especially its fallibility.

The motion resulting from these three kinds of perception, the motion effected by the actuality of perception, will differ: the first, when the perception is present, is true; the others can also be false, whether the perception is present or absent, and most of all when the object of perception is far away (428b26-29)

We have six cases, three kinds of perception and three respective cases of 'appearing' as movements caused by a previous perception when perceived object is by then absent (i.e. when the object is not causally active on my sense anymore). When my «simple» perception is active, simple qualities, like an instance of white, cause me to see them (e.g. white), so my perception is true³². In case of complex perceptions, even when our perception is active so when its object is causing us to perceive it, they can be wrong or false. For example, I fail to recognise John because I mistake him for Jack, he is far away and their sensible profiles are quite similar from a distance³³; or –another case of co-incidental perception that does not involve conceptual capacities– I co-incidentally perceive by sight a piece of honey as being sweet, because I associate its peculiar yellow colour with a sweet taste out of past 'visual-plus-gustatory' experiences, but this time the honey is bitter (suppose it is strawberry tree honey), so my co-incidental perception is wrong (e.g. III

32. This is not a propositional true, but it is a successful reception of a quality: see *De an.* III 7, 431a8-10.

33. Plato anticipates – once again: in the *Theaetetus* – the Aristotelian idea of co-incidental perception, as a source of false appearances: with the 'Wax Block' model of the soul (*Theaet.* 191d4ff.), Socrates characterizes falsity as a misalignment between perception and thought, and makes the example of *seeing* Theaetetus and mistaking him for the known Theodorus. Aristotle's revisitation of recognitional *seeing-as* makes such appearances as potentially autonomous from belief: for example, I associate sweetness to a piece of honey because I see it and it is yellow as a piece of honey I had tasted in the past, in this case I *see-as* (and I can be wrong) without any doxastic content being involved.

1, 425a23). Or I wrongly estimate the size (or the movement) of an object far from me because the perceptual context is not favourable: interestingly enough, the case of wrongly experiencing the size of the sun seems to be one of these cases –wrong perception of common sensibles– even though within the argument against Plato’s view it is exemplified as a case of *phantasia* rather than a case of perception. Anyway, experiences of movements or of sizes or of other common sensibles³⁴ can occur also when the respective perceptions have ceased, namely, when the object is not causing any perception anymore: in these cases, we have cases of *phantasia* as a movement brought about from a complex perception.

simple perception: always true	<i>phantasia</i> from simple perception: true or false
complex perception: true or false	<i>phantasia</i> from complex perception: true or false

A *phantasia* can be true or false, no matter if it comes from a simple or from a complex perception; this means that a true perception *can* bring about a false *phantasia* and a false perception *does* bring about a false *phantasia*. *Phantasia* is an appearance generated by the permanence of a perceptual stimulus in our perceptual soul³⁵: whether it is true or false, depends on whether the environment remained the same from the time t^1 of the perception (movement 1) to the time t^2 of *phantasia* (movement 2). Of course, if the original perception (movement 1) was already false, *a fortiori* such a truth-value will be inherited by the respective *phantasia* (movement 2). In sum, only true perceptions can generate true «appearances», but they can generate also false appearances, whereas false perception can generate only false «appearances». This *would be* the case if *phantasia* was a movement generated by a perceptual movement, as hypothesized so far: now Aristotle confirms the hypothesis, as it shows itself to be successful concerning its explanatory and «derivational» properties:

If nothing other than *phantasia* has the features mentioned (and this is what was claimed), then *phantasia* will be a motion effected by actual perception (428a30-429a2)

34. Unity, number, magnitude, shape, rest and movement (*De an.* II 6, 418a16-18).

35. It is located in the heart, as we know from the *Parva naturalia*.

I think that the «features mentioned» are those forementioned properties that a movement generated from actual perception would have and would be expected to have: in fact, nothing other than *phantasia* has these features, so it is the best candidate to *be* such a kind of movement.

Instead, «what was claimed» is what *phantasia* had previously been said to be: «what was claimed» includes the nominal definition as well as the manifest features explored through the dialectical distinction of *phantasia* from perception and thought, i.e. through the discussion of the relevant ἐνδοξα. The inquiry of *De anima* III 3 is quite systematic and methodologically rigorous³⁶.

The real definition may look poor and disappointing at a first sight: but it simply and clearly states *what phantasia* is and *why* it comes about, as Aristotle himself comments (429a8-9); in revealing its deep causal structure, it is a scientific starting point to understand how such a capacity –of retaining a perceptual stimulus beyond its causal origin– can explain or contribute to explain many mental phenomena it is involved into, such as thinking, deliberation, animal learning, memory, dreaming, false appearances and perceptual illusions, locomotion, and beyond: this is what Aristotle does, later in the *De anima* and especially in the *Parva Naturalia*. A definition may look poor, but what matters is the richness of all that you can potentially derive from it: think of human beings as [animals with *logos*] and of how many psychological, ethical, political, and anthropological theories can be derived from such an apparently «poor» nature-essence!

5. APPEARANCE AND PERCEPTION

For obvious reasons, it is not possible here to explore Aristotle's account of *phantasia* in its high complexity: as is well-known, there are many «applications» of the general theory –to all *phantasia*-involving phenomena mentioned above– whose respective interpretations are quite controversial. I will limit myself to some remarks about the controversial relation between perception and *phantasia*.

36. The chapter has been often (and unfairly, in my view) considered a rhapsodic one: see for example Freudenthal 1863, and Schofield 1978. For Hamlyn (1968, 129), the chapter «has a disjointed look, its principle of unity being a loose one». Nussbaum (1982) also considers it a messy chapter; Osborne (2000: 266) attributes to it an «odd construction» and suggests that it «appears to be constructed from two versions not worded identically».

Aristotle had ruled out that *phantasia* is perception, but at the end his positive doctrine regards it as a thoroughly *perceptual* phenomenon (even if it can be involved in non-perceptual cognitive processes such as thought and deliberation): the refutation of Plato's two-factors view has established that belief cannot be a necessary condition for *phantasia*, so not even one of two (or more) ingredients of it. But the real definition locates it into our perceptual life and assigns this capacity to our perceptual soul. Perception *stricto sensu* (receiving sensible forms without the matter: II 12, 424a17-24) is the basic and fundamental capacity/activity of the perceptual soul, but it is not the only one; almost all the other perceptual capacities involve *phantasia*, that in virtue of which something appears to us and can appear to us also when it is absent. What about complex perception? The relations between complex perception and *phantasia* are problematic.

When Aristotle has ruled out that *phantasia* is perception, he has argued that perception of *simple qualities* is always true while *phantasia* is often false (427b13-15)³⁷: in this dialectical exploration complex perception was absent³⁸, so the argument did not rule out that *phantasia* can be, or at least can be involved into, complex perception. It is true that *phantasia* is defined as a movement brought about by perception, so complex perceptions are movements *causing* occurrences of *phantasia* and of course the causes are not their effects. But this does not rule out that complex perception on its own has *phantasia* as an internal ingredient. Let us remember how complex perception depends on simple perception, starting from perception of common sensibles:

For all these –motion, rest, shape, magnitude, number, and unity– we perceive *by motion*: for example, we perceive magnitude by motion (and consequently, shape, since shape is a sort of magnitude); something at rest in virtue of its not being moved; number in virtue of the lack of continuity as well as by the proper objects of perception (since each sense perceives one thing) (425a16-19).

Complex perception depends on simple perception. Perception of common sensibles depends on seeing colours, hearing sounds and the like: I can perceive that something is moving by seeing it, or by hearing it, in certain

37. *De an.* III 3, 427b13-15.

38. However, the example of being uncertain about whether an object seen from a distance is a man or not (*De an.* III 3, 428a12-14), is an example of co-incidental perception. The same example, interestingly, is to be found in Plato's *Philebus* (*Phil.* 38c-d.) in a theoretical context concerning false mental states.

cases by touching it (this is why motion is a *common* sensible). But here Aristotle says that we perceive common sensibles «by motion»: since motion is one of the common sensibles and the explanation cannot be trivially circular, it is very likely that the motion by which we perceive the common sensibles is not the motion of the objects themselves but *our motion* or the motion of *our senses*. We can hypothesize that I perceive movement because my sight *is moved over time*, that I perceive magnitude and shape because I move my eyes and ‘scroll through’ an object, that I perceive the borders and so the unity-number of *one* object through perceiving an interruption of a chromatic stimulus, indeed a «lack of continuity». If this is the case, perception of common sensibles, strictly speaking is not instantaneous but it needs a *diachronical synthesis of incoming stimuli*; let us consider the perceptual appreciation of an object’s size, for example:

<i>black</i>	red	red	red	red	red	red	red	red	red	<i>black</i>
t ¹	t ²	t ³	t ⁴	t ⁵	t ⁶	t ⁷	t ⁸	t ⁹	t ¹⁰	t ¹¹

Suppose I «scroll through» a red object O by moving my eyes (and/or my head): this must happen over time, no matter if the time is really short or even phenomenologically not appreciable. I appreciate the size of O by appreciating first the sudden change of colour («interruption») from the black of the background to the red of the object, then from the red of the object to the black of the background (on the other «border» of the object). Of course the temporal steps in the variation or permanence of the stimuli must be related with correspondent spatial bits, since the perceptual target is a size or a distance (for a *shape* the process is much more complex but analogous in nature). What matters, is that perception of proper sensibles is instantaneous –and you see just one colour at a time– but perception of a common sensible like a magnitude is *not* instantaneous: you need a «journey» from t¹ to t¹¹, and at t¹¹ the previous variation [t¹-to-t¹⁰] must be somehow *virtually present*. How can a perceptual stimulus received in the past –however near this past is– be still available in the present? The permanence of a perceptual stimulus beyond the respective perceptual activity (its environmental causation) has been already given a name: it is *phantasia*, our original *definiendum* according to the real definition provided above! So *phantasia*, as defined in III 3, seems to be involved in complex perception as an ingredient or condition of it, beyond being a movement potentially *caused* by it.

So, *phantasia* as «a movement generated by actual perception» of a simple quality (say: colour) is involved into complex perception (say: of a size), which could on its own generate a *phantasia*, this time a movement generated by a (right or wrong) complex perception indeed. There is no inconsistency in assigning to *phantasia* a constitutive role into complex perception, and taking it that a *phantasia* can be generated by a complex perception: the constitutive one is generated by those simple perceptions which are in turn constitutive of the complex perception³⁹.

As for co-incidental perception –the other kind of complex perception beyond perception of common sensibles– the «virtual» presence of a past perceptual stimulus is quite evident, provided that such a kind of complex perception is *recognitional* in nature, so such as to involve a previous encounter, an association of two properties (previously encountered together) triggered by an actual situation in which only one of them is perceptually presented in a direct way. How could there be a co-incidental perception without *phantasia* as defined above?

The puzzle we have to solve, is that *phantasia* is distinguished from perception as such (be it simple or complex) and it is said to be a movement generated *by* it, rather than being an ingredient *of* it. Doesn't our interpretation attribute to Aristotle's doctrine a patent inconsistency? Doesn't it make the difference between perception and *phantasia* extremely blurry? I think that there is an internal tension in the view, but it can be partially accommodated.

Perception is defined by the basic function on which all superior perceptual functions are construed: complex perception (common and co-incidental), intermodal and intramodal perception of the difference between two sensibles⁴⁰, perception *that* we perceive⁴¹, memory, and so on. In the same vein, *phantasia* is defined by its basic mechanism: the capacity of our sensory systems (integrated with the heart as a cognitive centre) to *retain* perceptual stimuli, to generate secondary movements (which can persist and be reactivated later) having the primary perceptual movements as causes. Such a basic core or essence of *phantasia* can well figure as an ingredient of many other cognitive performances, both perceptual (complex perception, memory, and

39. In this paper I have not treated at all Aristotle commonsense, which is mainly focused on in the *Parva naturalia* rather than in the *De anima*. Commonsense is involved in complex perception, so the idea that *phantasia* is involved in complex perception fits quite well with Aristotle's remark that «φαντασία is a πάθος of commonsense» (*De Mem.* 450a10–11). On complex perception and commonsense, see Gregoric 2007 and Marmodoro 2014, 156–211.

40. See *De an.* 426b8–ff.

41. See *De an.* III 2, 425b10–24 10–24. See also *De somn. et. vig.* 2, 455a12–26.

so on) and extra-perceptual (intellection, discursive thought and belief-formation, deliberation, and so on). Now, if *phantasia* is that in virtue of which something *appears* to us and we have appearances, such appearances can have two different natures: either they are perceptions, in which the world becomes manifest to us as being a certain way, or they are «just» appearances (φαντάσματα), mediately caused by perceptions or by perceptual appearances but in absence of the perceptual objects they come from.

So, a cognitive phenomenon in which a subject enjoys a perception-like experience, could be: 1) a genuine perception, so a present causal relation with something which appears to us as being such-and-such 2) a «mere» appearance, that subjectively «looks» like a perception but it is an internal permanence of perceptual material *previously* received (which sometimes corresponds with what is «out there»). Now, in complex perceptions there is also a synthesis of the present stimulus with perceptual material previously received (consider the diachronical series t^1 - t^{11} above, or the mnemonic dimension of recognitional *seeing-as*), but this process involved in perceiving does not automatically make the perception a case of *phantasia*. Instead, we can talk of a proper case of *phantasia* as a «mere» appearance when the appearing content is not a present property causing itself to become manifest to us, but some internal *phantasma* that either comes up from inside without actual relations with the environment (dreaming, imagination, hallucinations, *rêverie*), or that comes to be falsely superimposed on an incoming perceptual stimulus. Such a framework would be a sort of disjunctive account of appearance, so that two subjectively indiscriminable experiences can have quite a different nature (a perception or a *phantasia*), according to their causal structure and their relation with the environment as well as with our senses.

It must be admitted that the example of the sun appearing one foot across remains puzzling. Perhaps the reason why it is taken as a case of *phantasia* rather than a case of (false) complex perception of a size, depends on a surreptitiously *comparative* aspect involved in this appearance: the sun looks as small as round things seen from near typically look; perhaps the vision of the sun in the middle of the sky, without any contextual relation to other things around, «wakes up» into us past *phantasmata* of small round objects, which somehow come to be superimposed on the actual percept. But this is nothing more than a speculative suggestion.

Let us briefly assess whether there are some textual supports for attributing a disjunctive account of appearance to Aristotle: some passages on illusion in the *De insomniis* seem to offer some foothold.

6. A DISJUNCTIVIST ACCOUNT OF APPEARANCE?

As already stated in *De anima* III 3, when we are dreaming our perceptual capacity is shut down (428a7-8): but in the *De somno* Aristotle adds that when we sleep perception is impossible only «in the proper and unqualified sense» (κυρίως καὶ ἀπλῶς, 454b13); yet, perception in a looser or qualified sense is involved in dreams, which are appearances (φαντάσματα), i.e. perception-like experiences: indeed in dreams «it seems to us to see that something is white and is a man» (*De ins.* 1, 458b14-15), for example. In the *De insomniis* perceptual illusions are accounted for according the same aetiology of dreams: they depend on the part of the perceptual soul that is called φανταστικόν, so they depend on *phantasia* (459a15-22) meant as in our real definition (literally restated at *De ins.* 459a17-18).

Some examples of visual illusions are provided: «when we have looked steadily for a long while at one colour, e.g. at white or green, that to which we next transfer our gaze appears to be of the same colour» (459b11-13): this is an example of an appearance coming from a simple perception, that is false because the perceived quality is not there anymore but the appearance caused by it remains (this is *phantasia*: permanence of a φάντασμα) and its superimposition on another perceived object makes the perceptual appearance false; «when persons turn away from looking at objects in motion, e.g. rivers, and especially those which flow very rapidly, things really at rest appear to them as being in motion» (18-20): analogous example of permanence of a φάντασμα «projected» onto another perceived object, but here the projected sensible is motion, a common sensible; one who is coward and afraid, falsely «sees» the enemy in other far people, a lover falsely «sees» the beloved in someone else (460b4-5); to one with fever animals appear (φαίνεται) on the shadowed walls (12-13); these are examples of complex co-incidental perception, that work in the same way: a strong emotion or illness, together with a perceived object «wakes up» an internal appearance (φάντασμα) coming from previous perceptions (in these cases, stored in memory as a recognitional disposition).

Aristotle explains these visual illusions as follows:

The cause of these occurrences is that the controlling principle (τό κύριον) and that in virtue of which appearances (φαντάσματα) are generated, do not discriminate according to the same capacity. A proof of this is, that the sun appears only a foot across, though often something else *contradicts* the *phantasia*. (460b16-20)

Our example of the sun is repeated: there is an appearance, due to *phantasia*, and a directing- or controlling principle in us as cognitive subjects, that contradicts *phantasia*. We already know that such a cognitive principle in this case is *belief*. We can have a belief opposed to the way things are appearing to us. There is a cognitive hierarchy, with a more authoritative principle than another: sometimes, due to available collateral information, we as rational beings *do not endorse* our appearances. Some lines below the explanation goes on:

For, in general, the principle affirms the report of each particular sense, unless something more authoritative does not contradict it. In every case something appears (φαίνεται) but not always that what appears (τὸ φαινόμενον) seems to be the case (δοκεῖ), unless the deciding power (τὸ ἐπικρῖνον) is inhibited or does not move with the appropriate motion (461b3-7).

The content of appearance is something that can be *contradicted* by another superior cognitive principle. It is interesting that here «seeming» (δοκεῖν) is a *committal* cognitive attitude, but it is not necessarily a synonymous of believing (δοξάζειν). Anyway, in the case of the sun the committal attitude that contradicts the appearance is belief. In fact, Aristotle's criticism of Plato –appearance is not doxastic in nature– is compatible with the fact that: 1) the content of an appearance is such that it can be doxastically endorsed as such (it is truth-evaluable even though it is not doxastic in nature) 2) an appearance involves an *inclination to believe* or to a (committal) 'seeming', which can be inhibited by a superior cognitive principle in a given context: this is the reason why, when the superior principle is inhibited or weakened –fever, illness, tiredness, madness, love, fear, drunkenness, being asleep and dreaming– we tend to take all our appearances as real, we immediately trust them. Now it has become clear that *phantasia* can be non-committal but often it is «not definitively» committal, it involves a *prima facie* assent to the presented contents: a *suppressible* assent or inclination to believe, though.

Aristotle explains that each appearance is

...the remnant (ὑπόλειμμα) of a sensory impression (αἴσθημα) in actuality; and when the true impression has departed, the remnant is still there, and it is true to say that it is like Koriskos even though it is not Koriskos. For when the person was actually perceiving, his controlling and deciding part (τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρῖνον⁴²) did not say that it was Koriskos, but through it called Koriskos the real one (461b21-26).

42. 'τὸ κύριον' is the most authoritative part, so the (cognitively) controlling one; τὸ ἐπικρῖνον is 'that which determines' or decides or (ultimately) discriminates.

The basic assumption Aristotle has made before, was that «when the external object of perception has departed, the impressions (αἰσθήματα) it made persist, and *are themselves objects of perception*» (αἰσθητὰ, 460b2-3): this is a very important point. An αἴσθημα is the mental counterpart of a sensible object, its effect on us –just as a νόημα (notion, concept) is a mental counterpart of the objective intelligible (νοητόν); after the object has gone, the αἴσθημα remains, so it becomes a φάντασμα and it is a sensible object on its own, we can *perceive* it.

When we perceive, we are presented with the object, objects with their properties become manifest to us: perception is a real relation; in such a relation, the sensory impressions (αἰσθήματα) are not the objects that become manifest to us, they are rather *that in virtue of which* we perceive the respective objects. Perception is a real relation of manifestation, which *involves* the causation from an external object of a sensory impression.

Conversely, a *phantasia* is an appearance in which what appears to us is a φάντασμα: the φάντασμα itself is what is perceived, it not just *that in virtue of which* something becomes manifest to us. The φάντασμα is an αἴσθημα with a longer causal story: the αἴσθημα becomes a φάντασμα when it is not anymore caused by a present sensible, when it has become a permanence or a remnant, by now causally detached from its causal origin (the object).

Two subjectively indiscriminable experiences can have a very different metaphysical nature: one (perception) is a real relation in which an object with its properties becomes manifest to us *through* bringing about an αἴσθημα into us; another (*phantasia*) is a «mere» appearance of a φάντασμα (whose generating object has gone), which *looks like a perception* because the φάντασμα we are perceiving looks like an external object. In the example above, the φάντασμα of Koriskos looks like Koriskos so we mistake the appearance of it for the manifestation of Koriskos *and* we mistake our *phantasia* for a perception.

In my opinion, it is very important to consider that we mistake the φάντασμα of Koriskos not for the αἴσθημα of Koriskos, but for Koriskos himself: when perceiving Koriskos we perceive *him* and his properties rather than perceiving his very αἴσθημα: as said, the latter is only *that in virtue of which* we can become perceptually aware of Koriskos himself.

What about the previous hypothesis that *phantasia* is involved in (both right and wrong) complex perception? Is it not incompatible with the disjunctive interpretation just proposed?

My –admittedly very speculative– proposal would be as follows: the lifespan of an αἴσθημα is more than an instant; an αἴσθημα does not become a φάντασμα until it is not *totally* detached from its external cause, so a sequence

of αἰσθήματα (like t^1 - t^{11} above) over a very short time can be constitutive of a unitary ongoing perception, the object is still there and it is «gradually causing» the sequence. The αἴσθημα arrived at t^1 , does not make perception at t^2 into a *phantasia*, because it is contributing to providing present information to *this* perception: once the process is accomplished, then the sequence of αἰσθήματα can persist and become a φάντασμα or a sequence of φαντάσματα which could be re-activated in the future in a *phantasia*.

Thus, there is a sense in which a *phantasia* is not a perception –the latter involves a present and causally active object, the second does not– but there is a sense in which *phantasia*, as a basic power of *retaining* a sensory impression generated by a perception (real definition), could be somehow operative in complex perception, as the mechanism which enables our perceptual system to construct complex perceptions out of simple perceptions.

This suggestion deserves to be better assessed in the texts, but it could be an interpretive way toward a consistent picture of the relation between perception and *phantasia* in Aristotle's theory.

REFERENCES

- ARISTOTLE. *De anima*. Translated by Ronald Polansky, with an introduction and a commentary. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2010.
- ARISTOTLE. *De anima*. Translated by Christopher Shields, with an introduction and commentary. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- ARISTOTLE. *De anima Book II and III (with passages from Book I)*. Translated with introduction and notes by D.W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- ARMSTRONG, David M. *A Materialist Theory of Mind*. Routledge: London, 1968.
- CASHDOLLAR, Stanford. «Aristotle's Account of Incidental Perception». *Phronesis* 18 (1973): 156-175.
- CHARLES, David. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- CRANE, Timothy. «The Nonconceptual Content of Experience». In Timothy Crane (ed.), *The contents of experience: Essays on perception*, 1-21. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- ÇETINKAYA, Ekrem. «Aristotle on Conflicting Appearances». *Méthexis* 38/I (2026): 44-66.
- FEOLA, Giuseppe. *Phantasma e phantasia: illusione e apparenza sensibile nel De anima di Aristotele*. Napoli: Loffredo, 2012.
- FINE, Gail. *The Possibility of Inquiry*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- FREUDENTHAL, Jacob. *Über den Begriff des Wortes Φαντασία bei Aristoteles*. Hut: Gottingen, 1863.

- GREGORIC, Pavel. *Aristotle on Common Sense*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HEIL, John F. (Junior). «Aristotle's Objection to Plato's Appearance». *Ancient Philosophy* 23 (2007): 319-335.
- MARMODORO, Anna. *Aristotle on Perceiving Objects*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- MODRAK, Deborah. «Φαντασία Reconsidered». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66 (1986): 47-69.
- NUSSBAUM, Martha Craven. «Saving Aristotle's Appearances». In Malcolm Schofield & Martha Craven Nussbaum (eds.), *Language and Logos*, 267-294. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- OSBORNE, Katherine. «Aristotle on the Fantastic Abilities of Animals in De Anima 3.3». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 19 (2000): 253-285.
- PYLYSHYN, Zenon. *Seeing and Visualizing: It's Not What You Think*. London: Bradford Books, 2003.
- SCHEITER, Krisana M. «Images, Appearance and Phantasia in Aristotle», *Phronesis* 57 (2012): 251-278.
- PITCHER, George. *A Theory of Perception*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- SCHOFIELD, Malcolm. «Aristotle on the Imagination». In Geoffrey Ernest Richard Lloyd & Gwilym Ellis Lane Owen (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, 99-141. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- TURNBULL, Kennett. «Aristotle on Imagination». *Ancient Philosophy* 14/2 (1994): 319-334.
- ZUCCA, Diego. «Plato, *Theaetetus* 169e8-171c7: The Self-Refutation Argument and What Protagoras is Right About». In Diego Zucca (ed.), *New Explorations in Plato's Theaetetus*, 133-161. Leiden-Boston: Brill, 2022.
- ZUCCA, Diego. «Il trattamento dell'errore e dell'opinione falsa nel *Teeteto* di Platone». In Loredana Cardullo, Giovanna Giardina (eds.), *Il problema dell'errore nel pensiero antico*, 35-84. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2024.

IMPASIBILIDAD Y ASIMILACIÓN. DOS EXIGENCIAS EN CONFLICTO PARA LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LA SENSORPERCEPCIÓN*

*Impassibility and Assimilation. Two Conflicting Requirements for an
Aristotelian Theory of Sensory Perception*

Jorge MITTELMANN
Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1569-4522>

Recibido: 18 de marzo de 2026

Aceptado: 19 de abril de 2026

RESUMEN

El presente artículo analiza la tensión entre las interpretaciones «literalista» e «intencional» de la teoría de la percepción en Aristóteles, centrándose en la insuficiencia del modelo de alteración física (*alloyôsis*) para explicar la recepción inmaterial de las formas sensibles. A partir del análisis de *De Anima* 2.7 y 2.11, se argumenta que el cambio experimentado por el órgano sensorial presenta una estructura anómala, irreducible a la de otras afeciones corpóreas. Se sostiene que la exigencia de un medio diáfano (*metaxy*) no cumple una función conductiva, sino «separadora»: permite a la forma sensible desprenderse del sustrato en el que inhiere para manifestarse ante un órgano. Por su afinidad composicional con el medio diáfano, dicho órgano proporciona a la cualidad un lugar de aparición y no un sustrato de inherencia. Gracias a ello, el órgano corpóreo puede asemejarse a la cualidad que recibe sin perder *eo ipso* su impassibilidad.

Palabras clave: Aristóteles; *De Anima*; Percepción; Literalismo; Medio; Forma; *Aisthêtêrion*; Impasibilidad.

*. Se hace constar expresamente el apoyo financiero del proyecto ANID Fondecyt Regular n° 1230285 (Chile), en cuyo marco se redactó este trabajo.

ABSTRACT

This paper explores the tension between literalist and intentionalist interpretations of Aristotle's theory of perception, focusing on the failure of the *alloiôsis* model to account for the immaterial reception of sensible forms. Through a close reading of *DA* 2.7 and 2.11, I argue that the transition undergone by the sensory organ displays an anomalous structure, fundamentally irreducible to ordinary material *immutatio*. Central to this thesis is the role of the diaphanous medium (*metaxy*), which –far from being a mere conductor– exerts a «separating» role, allowing the sensible form to leave behind its material substrate and present itself to the perceptual organ. By virtue of its compositional affinity with the medium, the organ serves not as a substrate of inherence, but as a *locus* of appearance. This shift in perspective explains how the corporeal organ can assimilate the sensible quality while preserving its impassibility.

Keywords: Aristotle; *De Anima*; Perception; Literalism; Medium; Form; Aisthêtêrion; Impassibility.

1. INTRODUCCIÓN

La vida animal es una vida sensitiva, mientras que la vida de las plantas no lo es. Este hecho es un dato incontestable, un punto de partida inmediato para la psicología de Aristóteles, más que un fenómeno por elucidar. Al punto de que uno se sentiría inclinado a suponer que el Estagirita no experimenta necesidad alguna de justificar esa evidencia. Sin embargo, existen textos que documentan la adopción de un punto de vista explicativo por parte de Aristóteles respecto de la apatía táctil de los vegetales, coronado por una fisiología rudimentaria de la percepción. El tratamiento de la vida según la sensación concuerda con frecuencia en su obra con aquel que él reserva a otros fenómenos mixtos o de doble faz (λόγοι ἑνυλοί), tales como la casa de piedra o la cólera. Casos de esta índole reclaman un análisis dual, que pone en juego tanto el aspecto formal del objeto considerado –por ejemplo, la función doméstica de un inmueble o el deseo de reparar una ofensa– como las condiciones materiales necesariamente involucradas en su implementación (una colección de piedras y ladrillos, o el hervor de la sangre en la región torácica, respectivamente)¹.

1. Para el análisis hilemórfico de ambos compuestos, cf. *DA* 1.1, 403a24-27; *Met.* Z.17, 1041a26-b10.

Sin embargo, la naturaleza homogénea del medio perceptivo y del órgano del sentido, así como el tipo peculiar de alteración al que estos son susceptibles, limitan fuertemente el alcance de tal fisiología. A juzgar por ciertos pasajes que subrayan la impasibilidad y la neutralidad cualitativa de los órganos sensoriales, todo sucede como si la percepción fuera un «no-acontecimiento». La asimilación intencional que experimentan quienes oyen un ruido o ven el color rojo no siempre va acompañada del correlato fisiológico esperado, dada la impasibilidad de sus órganos o, al menos, el carácter *sui generis* de los cambios que en ellos tienen lugar².

En los párrafos siguientes, se revisarán dos hipótesis alternativas bien conocidas a propósito de la teoría de la percepción en Aristóteles: (i) aquella que acentúa la asimilación fisiológica literal del órgano del sentido a la cualidad percibida (§2), y (ii) aquella que hace consistir esa semejanza en un evento intencional «puro», desprovisto de alteración corporal concomitante (§3). Tras una confrontación sumaria entre ambos puntos de vista, se ensayará un intento de mediación (§4), tomando como piedra angular la distinción entre los géneros de ἀλλοίωσις definidos en *De Anima* (DA) 2.5. Sin perjuicio de esta conciliación imperfecta, el presente ensayo toma partido por una versión «atenuada» del espiritualismo à la *Filópono* (§§4-5). En esta versión, los órganos del sentido atraviesan, sin duda, por un cambio efectivo, pero esa transición *sui generis* queda encuadrada de antemano por las restricciones con las que Aristóteles cualifica su concepto ordinario de alteración. De modo que, aunque «algo sucede cada vez que alguien ve una mancha roja o escucha un acorde»³, el evento en cuestión no altera, sino que preserva, la impasibilidad inicial de los órganos y su neutralidad cualitativa.

2. Evidencia *prima facie* en contra de la impasibilidad sensorial aludida en este párrafo es provista por el célebre «pasaje ryleano» de DA 1.4, 408b11-17, en el que Aristóteles menciona los residuos de impresiones sensibles que los órganos conservan, y a los que el alma se dirige cuando rememora («ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μόνας»; cf. también *An. Po.* 99b36; 100a3). En (§4) *infra* se argumentará que esos rastros o impresiones residuales no requieren ser comprendidos como alteraciones ordinarias. (Agradezco esta observación a un evaluador anónimo de *Azafea*).

3. Hago alusión aquí al célebre artículo de Myles Burnyeat (1996) («Qu'est-ce qui se passe quand je vois du rouge ou que j'entends un do?»), que se encuentra en el origen de una profusa bibliografía acerca de la naturaleza de la experiencia perceptual en el marco de una física pre-cartesiana como la que profesan Aristóteles y sus comentaristas. Versiones sintéticas y bien informadas de esta discusión pueden hallarse en Caston (2005) y en Charles (2021, 190-193). (Agradezco esta última referencia a un evaluador anónimo de *Azafea*).

2. LA CAUSA MATERIAL: μεσότης Y FISIOLÓGIA DE LA CARNE

En al menos dos pasajes Aristóteles se pregunta *por qué* (διὰ τί) las plantas no experimentan sensación alguna (DA 2.12, 424a32-424b2)⁴, y encuentra la causa material de este hecho en la carencia de un «intermedio» cualitativo (μεσότης), que sólo se encuentra realizado en la carne animal⁵. Lejos de ser anecdótica, la presencia de la pregunta διὰ τί en DA 2.12 reviste una importancia peculiar, pues busca una causa fisiológica al hecho comprobado de la apatía vegetal. El hallazgo de esa causa ilumina por contraste la sensibilidad táctil de la carne animal, en la que cabe encontrar precisamente aquello que hace falta en los organismos vegetales.

La respuesta de Aristóteles remite las capacidades de aprehensión táctil de la carne a su composición «plural», fruto de una delicada mezcla elemental que no cabe hallar en los cuerpos (demasiado «terrestres») de las plantas⁶. Dado que los cuatro cuerpos simples son insensibles, la membrana natural que recubre al animal sólo podrá resultar de un balance proporcionado de elementos que produzca una μεσότης o condición intermedia (DA 2.11, 423a15-17)⁷. Esta proporción sitúa a la carne animal (σάρξ) en un punto equidistante al interior de varias escalas de cualidades contrarias: ni demasiado blanda ni demasiado dura; ni demasiado seca ni demasiado húmeda; ni demasiado cálida ni demasiado fría. El poder discriminador de la superficie cutánea para discernir las *differentiae* relevantes estará en directa proporción al lugar que ella ocupe al interior de cada uno de estos rangos de cualidades. Eventualmente, distintas especies animales tendrán distintos puntos ciegos, según sea el elemento (terrestre, aéreo, acuoso o ígneo) que prevalezca en su composición corpórea. La dura epidermis del elefante será relativamente insensible al roce de las superficies duras, pues en la composición de una y otras predomina también la tierra.

La respuesta que Aristóteles aduce a la cuestión de la presencia o ausencia de sensibilidad táctil apunta así, *prima facie*, en dirección de un análisis de la materia involucrada –aquella en la que el tacto reside en primer lugar (ἐν ᾧ ἡ

4. La misma argumentación reaparece, más desarrollada, en DA 3.13, 435a21-b3.

5. O en la parte *análoga* de los animales no-sanguíneos: *De partibus animalium* (PA) 2.1, 647a20; b14-15; PA 2.8, 653b19-30; DA 2.11, 422b21; 423a14-15.

6. En PA 2, 647a14-21, Aristóteles afirma que la carne es el menos homogéneo entre los medios homogéneos que los órganos sensoriales proporcionan a la sensación: «εὐλόγως μάλιστα συμβαίνει τὴν ἀφὴν ἐν ὁμοιομερεῖ μὲν ἥκιστα δ' ἀπλῶ τῶν αἰσθητηρίων ἐγγίγνεσθαι».

7. Para un empleo similar del mismo término, aplicado a la discriminación de lo duro y lo blando ejecutada por el tacto, cf. *Meteorologica* 4.4, 382a17-21.

καλουμένη ἀφ᾽ ἧς ὑπάρχει αἴσθησις πρώτη) (DA 2.11, 423b30-31) – para mostrar en qué medida este material difiere de aquel que constituye a los vegetales. Se trata, al parecer, de una diferencia de complejidad composicional. Tal explicación, aunque sumaria, parece ser exhaustiva y agotar la respuesta a la pregunta inicial: διὰ τί ποτε τὰ φυτὰ οὐκ αἰσθάνεται. La respuesta reside en el cuerpo de las plantas más que en su alma. La presencia inmaterial de lo tangible en la carne se explicará apelando a la neutralidad cualitativa que resulta de la dosificación precisa de los cuatro cuerpos simples que la componen⁸.

Cuando uno se atiene a esta perspectiva, la fisiología de la percepción encuentra plena carta de ciudadanía en la filosofía natural de Aristóteles. A ella corresponderá la tarea de explorar la base material de esas afecciones del alma que –como la ira o la sensación de rojo– nunca tienen lugar sin un movimiento correlativo del cuerpo («ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα») (DA 1.1, 403a18-19; cf. 403a3-b3). Esta fisiología estaría en condiciones de establecer los procesos regularmente asociados a la ocurrencia de un evento intencional simple (como la captación de un sonido agudo por parte del oído). Estará en condiciones de identificar, además, una serie de incidentes somáticos que tienen lugar (por ejemplo) en el hígado, en la carne o en el corazón, y que pueden ser especificados de una manera conceptualmente independiente de toda sensación –es decir, sin incluir, entre sus condiciones de identidad, el papel que estos eventos desempeñan en nuestra vida cognitiva–⁹. En efecto, cabe hacer referencia a la ebullición de la sangre en torno al corazón (DA 403a31) sin aludir al movimiento de ira que deriva de esta afección cardíaca. Si se orienta la investigación en esta dirección, se otorgará una primacía explicativa tendencial a la detección de estos eventos subyacentes. En ese momento, la sensación de rojo será considerada como la faz interna de un evento somático cuya formulación más precisa puede prescindir del recurso

8. La vinculación de las capacidades sensitivas de la carne con las propiedades de la mezcla subyacente encontrará un eco amplificado en Alejandro de Afrodisia. Para él, la propia alma es un poder o capacidad del cuerpo, que le sobreviene gracias a una dosificación precisa de los cuatro elementos. Cf. *De Anima* 26, 26-30, donde el alma es definida en estos términos: «ἐπὶ τῇ ποιᾷ τῶν πρώτων σωμάτων κράσει τε καὶ μίξει δύναμις γεννωμένη». Ver también *De Anima* 24, 18-20; 25, 1-5 (donde la forma del cuerpo es τὸ εἶδος τὸ ἐπιγινόμενον). Resultará difícil explicar, bajo este supuesto, cómo es que una planta arrancada del suelo nutricio pierde su alma, mientras que la mezcla elemental que la compone permanece inalterada.

9. «Such changes (warmings and chillings in the region of the heart above all) are the physiological concomitants of perception and the other forms of cognition, as well as of desire». Nussbaum y Putnam (1992, 38). Ver en esta misma tesitura el trabajo de Corcilius y Gregoric (2013).

a la fenomenología de la vivencia visual (Cf. Broadie 1993, 140-1)¹⁰. Ello hace posible, en principio, aislar un conjunto de condiciones materiales cuya conjunción sería necesaria y suficiente para el advenimiento de un cierto evento perceptual, emocional, intencional, etc.

Además, el investigador de la filosofía antigua encontrará a su disposición algunos indicios prometedores que apuntan en esta dirección. En el ámbito de la vista, los fenómenos de reflexión de la luz sobre superficies inanimadas prefiguran la recepción inmaterial del color por parte del ojo. Pues el ojo forma parte, él también, de esas superficies reflectantes sobre las cuales el color comparece sin materia (ἄνευ τῆς ὕλης). Ahora bien, parece claro que el reflejo es un «ingrediente» presente en la experiencia visual, aun cuando se presente a menudo al margen de esta experiencia —es decir, sin dar lugar a una conciencia perceptiva por parte de las superficies «no-videntes»—. Aristóteles no desconoce este fenómeno y posee el lenguaje que le permite describir la refracción de la luz «en sus propios términos»; es decir, sin implicar que toda desmaterialización del color sea *eo ipso* una experiencia visual¹¹. Corresponderá a este tipo de discurso no «contaminado» de biología proporcionar un análisis del fenómeno perceptivo en el cual dicho fenómeno no quede presupuesto. Al hablar de *reflejos*, de *ecos* y de *cuerpos simples*, este discurso rastrea las condiciones necesarias para la percepción que ya operan en el mundo inorgánico. Tales condiciones físicas serán a menudo eventos concomitantes (como la reflexión de la luz o la propagación del sonido), o bien comportarán una referencia a la composición material de los órganos afectados¹².

10. La continuidad entre el lenguaje físico y el psicológico es defendida por F. Jackson (1996, 378-87), quien (pese al célebre experimento mental del experto en color que carece de experiencia visual: 1982) se opone enérgicamente al *dictum* «the physical story is not the whole story».

11. Para las observaciones de Aristóteles relativas a la reflexión, ver *De Sensu* 2, 438a5-15. El punto de vista peripatético es desarrollado luego por Alejandro, *In de Sensu* 24,10-26,7, quien acentúa el paralelismo entre el ojo y las superficies inertes en lo que respecta a su respectiva recepción de las formas visibles. El mecanismo en juego es el mismo en ambos casos, lo que excluye, *prima facie*, la hipótesis de una asimetría a nivel de la *immutatio*. El desajuste que separa reflexión y percepción no interviene sino más tarde. Cf. sobre todo 25, 10-14 para la idea de una base material común a ambos procesos. La misma constatación puede hacerse (*mutatis mutandis*) a propósito de los fenómenos de propagación sonora a través del aire, donde el estudio del eco ocupa el mismo lugar propedéutico (respecto de la audición) que el estudio de los reflejos luminosos respecto de la vista. Cf. el tratamiento paralelo de ambos fenómenos por parte de Temistio 63.32-64.14.

12. S. Broadie (1993, 141-2): «Aristotle's picture, obviously false in major respects and colossally over-simple on every front, is nonetheless seen as holding the ring for

Aunque sumario, el discurso de Aristóteles sobre la causa material del tacto o de la vista daría, con ello, un paso importante en la dirección correcta: la reconstrucción de la base material inanimada que subyace a los eventos mentales. Nada hay de misterioso en el hecho de que los animales estén dotados de poderes perceptivos, mientras las plantas permanecen insensibles: una cierta combinación de cuerpos simples vuelve a la carne inmaterialmente receptiva de un tipo determinado de cualidad (aquella que es sensible al tacto)¹³. La fórmula «recibir sin materia» no indica, en esta exégesis, la ausencia de rastros fisiológicos depositados por la cualidad sensible sobre el αἰσθητήριον, y localizables por un observador atento¹⁴. Pues estas huellas están efectivamente allí: tanto en el aire oloroso que la manzana perfuma a su imagen y semejanza, como en las fosas nasales impregnadas del mismo aroma literal que llena el aire circundante. Recibir dicho olor «sin materia» no equivale a nada más que a tomar el aroma de una manzana sin ingerir la manzana. La fórmula definicional de *DA* 2.12¹⁵ subraya únicamente el contraste entre la asimilación nutritiva de un fruto (donde la materia portadora de sabor y olor es físicamente incorporada al sujeto que la recibe), y su asimilación cognitiva, que tiene lugar sin la anexión material del objeto recibido. Lejos de excluir un cambio literal que modifique al órgano percipiente para volverlo semejante a la cualidad percibida, las consideraciones anteriores parecen exigirlo. Dicho cambio consistirá en una transición fisiológica ordinaria (desde una cualidad a su contraria), abierta a la inspección de un tercero, y constitutiva de un estado de conciencia sensible¹⁶. Toda sensación requiere contacto efectivo entre

eventual replacement by our own sophisticated physiology of perception». El modelo de este compatibilismo optimista es proporcionado por el artículo de Ch. Shields «The first functionalist» (1990).

13. La referencia que Aristóteles añade a la carencia de un «principio receptivo apropiado» (τοιαύτην ἀρχὴν οἷαν τὰ εἶδη δέχεσθαι) en las plantas (*DA* 2.12, 424b2) no hace sino explicitar la *mesotês* de la que carecen, y no aporta una razón adicional para su insuficiencia perceptiva.

14. Ésta, como se verá, es la interpretación propuesta por Juan Filópono: *In De Anima* 440-41 (Hayduck). La inspección de un tercero, para quien las percepciones de otra persona se vuelven accesibles, es subrayada por Sorabji (1979, 64). La coloración que el ojo «toma en préstamo» a los objetos que mira sería visible para un oftalmólogo sobre la superficie ocular, con tal de que éste logre introducirse en el órgano mediante los instrumentos observacionales adecuados.

15. «καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης» (424a17-19).

16. R. Sorabji (1979, 64) escribe: «For Aristotle, seeing is, among other things, a physiological process, the colouration of the eye-jelly. And this process can in principle, even if not in practice, be observed by others. So there is an answer to the question

el motor y lo movido, ya que sentir es padecer bajo el influjo de un motor («τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι ἐστίν»).

La afección física que el órgano sensorial padece bajo el influjo del medio aéreo o acuático es en todo punto análoga a las modificaciones sufridas por un cuerpo insensible cuando éste es coloreado, sazonado, perfumado o endurecido. La carne sufre, por lo tanto, una mutación literal. Es calentada o enfriada por el objeto cálido, al igual que cualquier otro cuerpo colocado a su alcance –con esta sola diferencia: que su composición física, del todo peculiar, le permite enseguida *sentir* esta afección, la cual pasa inadvertida a los cuerpos inertes («οὐ λανθάνει πάσχον»: cf. *Física* VII.2, 244b15-245a1)¹⁷.

Si nos atenemos, por lo tanto, a esta reconstrucción, la fisiología aristotélica de la experiencia perceptiva comporta al menos los rasgos siguientes: (i) la calificación literal del órgano por la cualidad sensible de la que una cosa es portadora y que aquel recibe sin materia, tras una alteración ordinaria experimentada por el αἰσθητήριον; (ii) la distinción de dos eventos (físico y mental), asociados entre sí por una relación materia/forma; (iii) la presencia incipiente de un lenguaje reductivo que permite hablar de la sensibilidad sin presuponerla, i.e., buscándole antecedentes en el mundo inanimado. Estos antecedentes son fácilmente localizables en el tratamiento de los fenómenos físicos potencialmente constitutivos de experiencias perceptuales, tales como la propagación sonora y la reflexión de la luz. Visto de este modo, Aristóteles aparece *prima facie* reacio a instituir «una física de formas puras»¹⁸, en la que episodios perceptivos de recepción inmaterial podrían producirse en el alma sin involucrar cambios correlativos en los órganos involucrados.

how one can possibly know that another person is seeing. One can in theory observe the fact». R. Sorabji sugiere, con ello, que el evento consciente está constituido por la transición fisiológica experimentada por el órgano, lo que le permite evitar el recurso a un paralelismo psicofísico: «The formal cause of seeing will not be, and will not involve reference to, a purely mental act, one having no ‘affinity’ with bodily acts» (64).

17. Aristóteles afirma que los cuerpos animados están sujetos a las mismas afecciones que los inanimados («καθ’ ὅσα μὲν οὖν τὸ ἄψυχον ἀλλοιοῦται, καὶ τὸ ἔμψυχον»), si bien la conversa no se sigue. La diferencia estriba en que los cuerpos carentes de alma sensitiva y de órganos sensoriales no perciben esos cambios: «καὶ τὸ μὲν λανθάνει, τὸ δ’ οὐ λανθάνει πάσχον».

18. La fórmula fue acuñada por Burnyeat (1996): «La physique aristotélicienne du son est une physique des formes pures, sans processus matériel» (162).

3. OBJECCIÓN INMATERIAL. QUIEN «SIENTE» NO «SE ALTERA»

Sin embargo, la exégesis recién expuesta dista mucho de concitar la unanimidad de los intérpretes. En oposición a ella, una conceptualización puramente intencional de los fenómenos perceptivos tenderá a minimizar el lugar que corresponde a los órganos en la recepción inmaterial de las formas sensibles. Estas se hallarían presentes en el alma sin que un evento puntual de asimilación al sensible tenga lugar en el órgano del sentido cada vez que el animal percibe algo (bajo la forma de un *enfriamiento cutáneo* o de una *coloración literal de la pupila*). Las percepciones normalmente asociadas a episodios fisiológicos de esa índole podrían tener lugar, *ex hypothesi*, sin su mediación –aunque no sin la «epifanía» de una cualidad percibida a través de un medio diáfano cualitativamente imperturbable–. La conciencia de rojo es despertada directamente por el rojo mismo, y no por una alteración fisiológica subyacente en la retina (pues, bajo ese supuesto, sería posible producir la impresión cromática actuando directamente sobre el órgano, incluso en ausencia de la forma percibida –escenario que Aristóteles estimaría extravagante–). Según esta interpretación fuertemente «intencional», la sensación no es, en sentido alguno, un evento fisiológico. Tiene lugar cuando el órgano apropiado se expone a una cualidad –el rojo, el frío, lo amargo– que por su sola presencia activa la facultad de percibirlo, sin necesidad de una alteración concomitante. Tales cualidades sensibles forman parte del «mobiliario» del mundo, con el mismo derecho que los cuerpos y las magnitudes físicas¹⁹.

Las formas sensibles que califican literalmente a los objetos fuera del alma tendrían, así, el poder de hacerse presentes en el alma de otro modo, despertando en ella respuestas perceptivas espontáneas. En la medida en que la presencia inmaterial de lo dulce en la lengua tiene muy poco que ver con su inherencia en la miel, la manifestación sensible del sabor exigirá también otro género de explicación. Las formas sensibles actúan en su propio nombre en lugar de hacerlo por mediación del sustrato al que califican. Los efectos que producen no son de orden físico (pues dejan intacto aquello sobre lo que actúan), sino de orden puramente perceptivo o intencional. El efecto del rojo sobre el medio diáfano es su propio aparecer, y no un cambio químico subyacente en la atmósfera gracias al cual ese color se volvería finalmente manifiesto.

Consideraciones fisiológicas acerca de la estructura interna de los órganos sensoriales parecen confirmar el relato intencional. Como lo ha hecho notar

19. De acuerdo con Nussbaum y Putnam (1992), para una semejante teoría idealizada de la sensación «[a]wareness of red [is] a non-reducible intentional item» (51).

Burnyeat, los αἰσθητήρια de Aristóteles carecen de «estructura interna». El ojo y el oído, por ejemplo, son extensiones, en el cuerpo orgánico, del mismo medio diáfano a través del cual las cualidades visibles se hacen manifestas. Ahora bien, tanto el aire como el agua permanecen inmutables y no sufren la menor alteración cromática cuando un tomate se coloca al alcance de un ojo vidente; por el contrario, si el medio diáfano se volviera rojo, su color contaminaría todos los demás colores que él vuelve visibles a plena luz del día. Y el ojo haría lo mismo, pues la sustancia transparente que lleva en sí comparte la transparencia del aire circundante. En efecto: la parte del ojo capaz de ver, i.e., su elemento sensitivo (τοῦ μὲν ὀμματος τὸ ὁρατικόν), no es otra cosa que agua (ὑδατος ὑποληπτέον) (*De Sensu* 2, 438b5-8; b19-20. Cf. Burnyeat 1996, 151-56). La estructura homogénea del ojo bastaría para descartar la hipótesis de una coloración literal de la retina, dado que lo diáfano, *qua* diáfano, está exento de color y en la medida en que lo tiene, deja de ser tal.

Podrá objetarse que el punto de vista intencional, centrado en la información cognitiva que el acto perceptual pone a disposición del animal, «espiritualiza» en exceso la contribución de los órganos, limitando su función a proporcionar un conjunto de condiciones necesarias (o «de trasfondo») para la recepción del sensible. Una vez confirmado que la carne posee un grado intermedio en cada contrariedad táctil (μεσότης); que el globo ocular está lleno de un elemento diáfano; o que las cavidades del oído encierran una atmósfera propicia a la propagación «interna» del sonido –no habría más explicaciones físicas que proporcionar–. En rigor, no habría «proceso» alguno: sólo la difusión inmediata e instantánea de una cualidad sensible a través de un medio que permanece inmóvil²⁰.

Es por ello, además, que la acción del sensible sobre el medio externo se asemeja mucho a la que ejerce sobre el órgano, puesto que este último no es sino una extensión de ese medio alojada en el cuerpo²¹. Al menos en los casos notorios del color y del sonido, estas propiedades actúan sobre sus medios respectivos sin provocar los mismos efectos que desencadenan ordinariamente sobre sus sustratos. Lo diáfano no se torna «colorido» o «audible» del mismo modo en que lo hace una superficie recién pintada o un cuerpo emisor de sonido. La inherencia «regular» de la cualidad en el sustrato se reemplaza aquí por una inmanencia derivada, gracias a la cual el color está en

20. El aire transmite los sensibles con máxima precisión cuando permanece en su sitio y se mantiene unificado en una única masa (ἔαν μὲν καὶ εἰς ἡ) (*DA* 3.12, 435a4-5).

21. Sobre la identidad rigurosa entre los movimientos que el sensible imprime en el medio diáfano exterior al cuerpo, y aquellos que desencadena en el cuerpo mismo, ver *DA* 2.8, 420a3-5; 3.12, 435a2-10.

el aire como en un país extranjero cuya aptitud para recibirlo se activa gracias al fuego (418b16)²². El aire lleva en sí ese rojo prestado sin menoscabo alguno de su transparencia nativa. Eso lo hace visible «por procuración», pues el color no está en el aire como lo está su temperatura o su grado de humedad²³.

Se pueden extraer ahora las conclusiones de rigor. De la afinidad estructural entre el órgano y el medio, así como de la sensibilización heterogénea del *substrato* y del *medio* bajo el influjo de un mismo sensible, se sigue que el órgano no experimenta coloración literal alguna cuando advierte algo rojo. Ser afectado por una cualidad sensible consiste en portarla en sí al modo de un *medio*, sin ser calificado por ella a la manera de un *substrato*. Del mismo modo, el oído que percibe un ruido no se vuelve él mismo sonoro (ni emite él mismo un sonido) cuando se vuelve semejante a su sensible propio. Lo que se produce en ambos casos es menos un evento puntual que un estado de irradiación o de resonancia (según el caso): la presencia habitual de un sensible que resplandece «sin movimiento» a través de un medio homogéneo y compacto²⁴. Este medio se prolonga en el interior del órgano sensorial. La epifanía apacible del rojo, o de una tonalidad grave, no requiere sino de un estado receptivo estable de la sensibilidad, en lugar de una sucesión de eventos concomitantes en el αἰσθητήριον. No estamos obligados, por lo tanto, a postular una alteración orgánica en la carne cada vez que ella entra en contacto con la cualidad táctil que constata. Le bastará con portarla en sí casi del mismo modo en que lo diáfano del ojo se vuelve semejante a los colores de los cuerpos, sin quedar por ello teñido como un cuerpo. El órgano, será, por ende, como un medio *ad intra*; y la presencia del sensible no le privará de su carencia distintiva de color, sonoridad o textura definidas²⁵.

22. Si se recuerda que cada órgano sensorial es materialmente afín al medio circundante («ὥστε τὸ μεταξύ τοῦ ἀπτικοῦ ἢ σάρξ»: DA 2.11, 423b26), se comprende que la presencia del sensible en el órgano se atenga al mismo paralelismo.

23. DA 2.7, 418b5-6: «οὐ καθ' αὐτὸ δὲ ὁρατὸν ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν, ἀλλὰ δι' ἄλλότριον χρώμα». Burnyeat (1996, 155, n. 13) observa el paralelismo de este pasaje con *De Sensu* 3, donde a la expresión δι' ἄλλότριον χρώμα corresponde la coloración accidental del medio diáfano: «χρῶμα τοῦ διαφανοῦς κατὰ συμβεβηκός» (439a19-21).

24. Cf. DA 2.8, 419b18-420a2 (con Burnyeat 1996, 162); DA 3.12, 435a4-5.

25. Caston (2005, 290) observa que incluso Juan Filópono, «who is often touted as a star witness for spiritualism», rechaza versiones extremas que excluyan toda alteración física literal. En el caso del tacto, por ejemplo, la piel no se vuelve pesada, liviana, viscosa, áspera o suave al entrar en contacto con las correspondientes cualidades; sin embargo, no cabe afirmar lo mismo respecto de su interacción con lo frío, lo caliente, lo húmedo o lo seco. En tal medida, Filópono «insists that the *sense organ* is affected by perceptibles in two ways [...] both as a body and as a sense organ» (439.15-17). Sin embargo, este punto

4. LOS αἰσθητήρια COMO «LUGARES» DE ASIMILACIÓN SENSIBLE

Un aparente escollo para el «espiritualismo» es la serie de pasajes en los que Aristóteles alude a los cambios o alteraciones que sufren los órganos sensoriales cuando éstos son afectados por sus sensibles correlativos. *Prima facie*, la doctrina expuesta en el párrafo precedente volvería inaplicable a los αἰσθητήρια el *dictum* «τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἢ δὴ ἐντελεχεία» (DA 2.5, 418a3-4), puesto que la asimilación en cuestión se cumpliría, en cierto modo, a espaldas de aquellos. El *dictum* designaría ahora únicamente el efecto del sensible sobre el alma, consistente en la producción inmediata del evento mental (olfativo, auditivo u otro) que toma a ese sensible propio por objeto. La asimilación (estrictamente intencional) del cognoscente a lo conocido dejaría poco espacio para un evento fisiológico de coloración, aromatización o «sazonamiento» de los propios αἰσθητήρια. Es necesario reconocer, sin embargo (siguiendo las indicaciones textuales recogidas por Richard Sorabji), al menos cuatro pasajes que sitúan en los órganos (y no en el alma) el efecto de los sensibles propios:

(a) Tras haber identificado las cualidades tangibles como aquellas propiedades que diferencian a los cuerpos simples, sin que estos lo adviertan (διαφορὰς αἱ τὰ στοιχεῖα διορίζουσι), Aristóteles localiza la recepción inmaterial de estas mismas *differentiae* en la carne o la piel del animal. Pues se cuida de precisar que es el αἰσθητήριον mismo –es decir, la parte del cuerpo (μόριον) donde el tacto reside primariamente– el que puede asemejarse al tangible en acto. Enseguida, Aristóteles reitera el *dictum* relativo a la asimilación al sensible de una manera que parece excluir una lectura puramente «intencional» de esta fórmula. Su modo de hablar sugiere la inherencia literal, en la propia carne, de las *differentiae* que califican a los cuerpos simples:

τὸ δὲ αἰσθητήριον αὐτῶν τὸ ἅπτικόν, καὶ ἐν ᾧ ἡ καλουμένη ἀφή ὑπάρχει αἴσθησις πρώτη, τὸ δυνάμει τοιοῦτόν ἐστι μόριον· τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι ἐστίν· ὥστε τὸ ποιοῦν, οἷον αὐτὸ ἐνεργεία, τοιοῦτον ἐκεῖνο ποιεῖ, δυνάμει ὅν (DA 2.11, 423b30-424a2).

La referencia del pronombre ἐκεῖνο en la última línea no admite dudas. Según toda probabilidad, se trata del αἰσθητήριον que sirve de sede al tacto, a saber: esa parte del cuerpo susceptible de sufrir el influjo de lo áspero o lo cálido, y que se les asemeja en potencia. Si tal es el caso, es la carne misma (y

no requiere renegar del «espiritualismo», sino que más bien lo presupone, si bien en una versión matizada, como ser argumentará en (§§4-5) *infra*.

no el alma sensitiva) la que se vuelve caliente o fría al contacto de las cualidades que la afectan²⁶.

(b) Otro tanto cabe afirmar acerca de ese tangible derivado que es el sabor, propiedad del sólido nutritivo que no puede advertirse sin la interposición de un medio que, al igual que lo diáfano, lo vuelva sensible. Este medio es aquí la humedad de la boca, la cual se impregna, al contacto con los alimentos, de ese carácter latente que estos sólo desprenden cuando se hallan en contacto con su medio. Ahora bien, es el órgano donde la facultad del gusto reside primariamente el que es declarado potencialmente semejante al sabor, tal como este reside en el alimento. La desmaterialización del sabor no es, por lo tanto, un evento intencional que tenga lugar en el alma, sino el producto de la interacción entre lo sávido y el medio húmedo de la boca. Es esta última la que logra desprender las propiedades «degustables» del alimento sólido. Una vez saborizada ella misma, la lengua se vuelve capaz de experimentar el sabor.

Todo ello aboga en favor de un cambio literal padecido por la lengua. Es razonable pensar que el proceso comporta una incorporación, al medio líquido, de las partículas nutritivas de los alimentos, las cuales quedan disueltas en la boca. El mecanismo (descrito en el *De Sensu*) se asemeja al modo en que los residuos de un cauce arcilloso van sedimentando en el río que lo atraviesa: Aristóteles compara en este texto la activación de la saliva por lo sávido con el efecto producido por el terreno sobre el curso de agua (cf. *De Sensu* 4, 441b5: «καὶ τὰ διὰ τῆς τέφρας διηθούμενα πικρὰς οὔσης πικρὸν ποιεῖ τὸν χυμὸν»)²⁷. Aunque la exposición del *DA* es más sumaria, en ella se trata al órgano mismo (τὸ γευστικὸν αἰσθητήριον) como el lugar donde la asimilación al sensible tiene lugar. Es por ello que la lengua debe estar privada de antemano del sabor que adquirirá solo al degustarlo (422a34-b5).

(c) Aristóteles cierra su análisis del olfato con algunas observaciones que vinculan el sabor a lo húmedo y el olor a lo seco, para afirmar enseguida que el órgano olfativo (τὸ ὀσφραντικὸν αἰσθητήριον) es, en potencia, tan seco

26. Es importante advertir que, en estricto rigor, la carne oficia como medio para la inherencia anómala o *sui generis* de las cualidades tangibles, ya que la sede última del tacto está en el corazón. En *De gen. an.* 743b25-26, Aristóteles localiza en ese órgano interno el principio último de las aprehensiones sensoriales («τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ καρδίᾳ τῶν αἰσθήσεων εἶναι»). Aunque esta afirmación entra en conflicto con el *dictum* del *De partibus animalium* 647a19 –que hace de la propia carne el órgano del tacto («καὶ τὸ τοῦτων αἰσθητήριον ἡ σὰρξ»)– la interpretación «cardiocéntrica» goza del favor de numerosos intérpretes (cf. Morel 2007). (Agradezco esta observación a un evaluador anónimo de *Azafea*).

27. Para el alcance de la analogía (concerniente a la presencia del sabor en la boca), así como para el mecanismo general de transmisión del sabor, ver *De Sensu* 4441b1-24.

como su objeto. Esto constituye una aplicación particular del principio de asimilación de los αἰσθητήρια a sus sensibles propios (DA 2.9, 422a7)²⁸. No cabe albergar dudas respecto a la sede de esta semejanza. *De Partibus Animalium* 2.2 extiende el punto a todos los órganos, de una manera que disuelve la ambigüedad entre las dos sedes putativas que se disputan la recepción de formas sensibles: por un lado, las facultades perceptivas, que una lectura «intencional» tiende a favorecer; por otro, los αἰσθητήρια mismos, concebidos como substratos inmediatos de inherencia. Tras establecer que cada facultad sensitiva (τῶν αἰσθήσεων ὁποιαοῦν) versa sobre un único género de afección exclusiva o propia, sugiere que es el órgano –y no la facultad– el que es receptor de la afección en cuestión²⁹.

(d) Cabe recordar, por último, que cuando Aristóteles subraya el carácter puro o sin mezcla del νοῦς παθητικός, y su independencia respecto al cuerpo, alude retrospectivamente a la percepción, la cual se halla fuertemente implicada en la materia a través de los αἰσθητήρια. Aristóteles afirma que, si la inteligencia estuviese mezclada con el cuerpo, se volvería de una cierta cualidad (ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ψυχρὸς ἢ θερμός). La razón de ello es que el pensamiento se ejercería entonces a través de un órgano susceptible de afección cualitativa literal, como la carne (o el órgano interno del tacto, a saber: el corazón). El argumento indica que la sensibilidad se encuentra bajo el influjo de esas mismas cualidades sensibles a las que la inteligencia escapa. Existe, por tanto, una asimetría en la recepción de los objetos respectivos de cada una de estas dos facultades. En efecto, el contraste trazado por Aristóteles entre αἴσθησις y νοῦς sería menos nítido si la misma modalidad de asimilación –puramente intencional– estuviese implicada en ambos casos. Por el contrario, lo que distingue a la sensibilidad en este pasaje es el nivel fisiológico en el que se cumplen la recepción de la forma y la asimilación del cognoscente a lo conocido, que constituye la razón formal de todo conocimiento (DA 3.4, 429a25-27)³⁰.

28. Tricot (*ad loc*) recoge el comentario de Tomás de Aquino: «organum odoratus oportet esse in potentia ad odorem et ad siccum, sicut organum visus est in potentia ad colores et ad lucidum».

29. «τὸ αἰσθητήριον ἐκάστου δεκτικὸν εἶναι τῶν αἰσθητῶν: PA 2.2, 647a6-8. Cf. DA 2.7, 419a17-18: πάσχοντος γὰρ τι τοῦ αἰσθητικοῦ γίνεται τὸ ὁρᾶν».

30. R. Sorabji (1992, 212, n. 127) identifica al menos cinco pasajes en DA que hacen referencia al αἰσθητήριον como sujeto propio de asimilación al sensible, del cual se predica *stricto sensu* la frase de 417a20: «padece mientras aún no se ha vuelto semejante; pero una vez que ya ha padecido [bajo la acción del sensible], se asemeja a él». Estos pasajes son los siguientes: 422a7, 422b1, 423b30, 425b23, «and the ambiguous 435a22». Naturalmente,

La evidencia textual podría sugerir, entonces, que Aristóteles concibió de manera ordinaria la alternancia de lo rojo y lo verde, lo cálido y lo frío, o lo amargo y lo dulce sobre los correspondientes órganos de los sentidos (cf. en tal sentido *DA* 2.11, 424a7-10, donde se alude a «aquello que se apronta a percibir» (τὸ μέλλον αἰσθήσεσθαι)). Es en vista de ello que los αἰσθητήρια han de hallarse en el estado privativo opuesto antes de adquirir cualquier cualidad sensible. Por el contrario, si la coloración o el enfriamiento fuesen estados conscientes sin alteración orgánica concomitante, nada impediría que los órganos poseyeran materialmente los mismos sensibles que serán luego objeto de una captación intencional por parte del alma. Aristóteles, sin embargo, insiste en que es el órgano mismo el afectado por la recepción inmaterial de las formas («τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης»)³¹.

5. ASIMILACIÓN IMPASIBLE. CONCLUSIONES

Con todo, concluiremos afirmando que una versión matizada de la interpretación espiritualista o intencional (esbozada en la sección 3, *supra*) es la más apta para hacer justicia a las intuiciones de Aristóteles. La exégesis «intencional» postula un desfase entre dos modos diferentes de ser afectado por una misma cualidad sensible, de los cuales sólo uno comporta la inherencia literal de esa forma en un sustrato. La recepción cognitiva ocurre, en cambio, «sin materia». Ahora bien, aunque Sorabji ha demostrado que dicha recepción tiene lugar innegablemente en un órgano corpóreo, el cambio experimentado por ese órgano es *apenas físico*, o tiene muy poco que ver con una alteración propiamente dicha. Por el contrario, parece excluirla.

La doctrina esbozada en *De Anima* consta de al menos dos rasgos difícilmente conciliables: por una parte, los órganos de los sentidos deben ser susceptibles al influjo causal de las cualidades cromáticas, térmicas, audibles, etc., y volverse en algún grado semejantes a ellas; por otra parte, deben per-

nuestro análisis debe mucho a este artículo de Sorabji, quien atrajo nuestra atención sobre un cierto número de pasajes pertinentes en disputa.

31. R. Sorabji (1992, 214-15) otorga una importancia decisiva a este punto. Las líneas 424a1-5 explican por qué nuestra piel permanece insensible a las temperaturas que se asemejan a la suya: «[...] the *dio* («that is why») at 424a2 appears to become unintelligible on other interpretations. *Dio* offers to explain why there is a barrier to our perceiving certain temperatures. No barrier would have been presented to our perceiving medium temperatures, if the organ merely had to receive a coded message, for example a vibration, or if we were merely being told that the organ becomes aware of temperature».

manecer impasibles, pues si su asimilación fuese completa, perderían la aptitud de discernir cualidades opuestas dentro del mismo rango.

Sin duda, la impasibilidad no es el único componente de la doctrina perceptiva de Aristóteles, puesto que coexiste con otro imperativo que inclina su teoría en el sentido opuesto: la tesis de la asimilación al sensible. Esta última, como se ha visto (§3), se enuncia a menudo a nivel de los propios órganos, lo que sitúa a la receptividad sensible ante dos exigencias contrapuestas. Por un lado, los sentidos deben permanecer en cierto modo impasibles a fin de discriminar mejor las *differentiae* del sensible propio que les incumbe (un paladar saturado de azúcar no discernirá adecuadamente los alimentos salados). Por otra parte, los órganos deben asimilarse a la cualidad percibida a partir de un estado inicial de desemejanza. Sin embargo, no podrán —según parece— asimilarse del todo a los sensibles propios sin sacrificar su impasibilidad, ni conservar esta última cuando su asimilación sea completa.

La posibilidad lógica de la sensación dependerá, por ende, de hallar una manera de volver al αἰσθητήριον semejante al sensible sin que ello traiga consigo la corrupción de su neutralidad inicial. Tal acepción *sui generis* de la asimilación y de la semejanza corresponderá, probablemente, a «ese otro género de alteración» (ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως) provisto por el modelo de «cambio sin cambio» descrito en *DA* 2.5. Aristóteles dibuja en ese lugar los contornos de una transición cualitativa que ni siquiera merece el nombre de «cambio», por cuanto su substrato no instancia sucesivamente dos caracteres opuestos al interior de una misma contrariedad. Lo que está en juego es, más bien, el pasaje del órgano sensorial hacia un estado ulterior que conserva, en cierto modo, el estado inicial en el que se encontraba. Es esta anomalía lo que le permite mantener su independencia «crítica» respecto de las cualidades percibidas, aun al volverse semejante a ellas³².

En el caso del tacto, por ejemplo, es necesario que la carne conserve su estado neutral en el momento de experimentar las cualidades de otros cuerpos,

32. Cf. Juan Filópono, *In De Anima* 302. 37-303. 6. Adoptamos sobre este punto la conjetura interpretativa de Barnes (1972 = 1979, 38) relativa a la diferencia entre una alteración convencional y el ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως de 417b7: «Perhaps «receiving the form without matter» amounts to receiving the form but not standing to it as matter. Thus, if you inject green Chartreuse (or some other green dye) into my eyeball, my eye becomes like the Chartreuse inasmuch as its matter supports the same form as the Chartreuse; if you show me a green Chartreuse, my eye becomes like it in a sense –but it does not support the same form–. I doubt if anything more positive than this can be elicited from Aristotle's text; but the negative point, that perceiving is not a purely physiological change, seems established». El ejemplo de Barnes coincide con otros aportados por Filópono (cf. *In De Anima* 440.32-441.11).

so pena de comprometer sus habilidades de discernimiento. Esta neutralidad de la carne se expresa, en el texto de *DA* 2.11, mediante la frase «volverse el opuesto de cada uno de ambos contrarios»³³, lo que explica *eo ipso* su poder para juzgarlos. La descripción se refiere menos a las transiciones térmicas que el órgano del tacto experimenta *qua* cuerpo físico, que a su facultad de discernir tales transiciones, lo cual exige de su parte una toma de distancia respecto de ambos tangibles extremos³⁴.

Ciertamente, la carne puede calentarse o enfriarse, y volverse más lisa o más rugosa, por las vías habituales del cambio ordinario (i.e., mediante la aplicación de lociones dérmicas que modifican y afectan la textura de la piel). En tal caso, una mano rugosa se vuelve lisa gracias a la pérdida de su disposición previa. Ahora bien, además de ser pasible de estas modificaciones cualitativas «literales», la carne está dotada del poder de acoger estos mismos caracteres sin detrimento de su estado propio. Una mano áspera es sensible a la textura de la seda. En tanto que cuerpo, la carne posee forzosamente un grado cualitativo preciso en cada contrariedad táctil: está afectada por una temperatura, una rugosidad y una dureza determinadas, que la califican literalmente. Sin embargo, ella es a la vez un medio perceptivo táctil (423b26), lo que la habilita para portar estas mismas cualidades conservando su estado inicial, conforme a la estructura de actualización sin alteración descrita en *DA* 2.5.

Una última observación puntual de Aristóteles puede aducirse en favor de esta interpretación global. Aristóteles observa que la aposición directa de un cuerpo colorido o fragante sobre el αἰσθητήριον tiene por efecto volverlo imperceptible³⁵. Cuando actúa «sin intermediarios», un carácter de esa índole permanece inadvertido. Un medio es, pues, necesario para separar las cuali-

33. «καὶ διὰ τοῦτο κρίνει τὰ αἰσθητά. τὸ γὰρ μέσον κριτικόν· γίνεται γὰρ πρὸς ἑκάτερον αὐτῶν θάτερον τῶν ἄκρων» (*DA* 2.11, 424a6-10).

34. Sorabji (1979, 53) advierte acertadamente que el pasaje hace referencia directa al órgano y no a la facultad perceptiva. Sin embargo, observa que Aristóteles «describes it as changing temperature», cuando el punto central es quizá subrayar la impasibilidad de la carne y la preservación de su estado neutral frente a toda temperatura extrema (cf. 424a4).

35. *DA* 2.7, 419a11-21; 419a26; 2.11, 423b20-26. A propósito del color, del sonido y del olor, Aristóteles escribe en 2.11, en efecto, que «οὐθὲν γὰρ αὐτῶν ἀπτόμενον τοῦ αἰσθητηρίου ποιεῖ τὴν αἴσθησιν». La misma tesis es propuesta en 2.11, 423b20-22, lo que habla en favor de la exclusión mutua entre percepción e *immutatio*, enunciada más arriba. La afirmación de *De Sensu* 3, 440a20, según la cual la sensación visual ocurre por contacto y no por emanación de partículas (ἄφῃ καὶ μὴ ταῖς ἀπορροαῖς), debe ser situada en su contexto polémico. De manera vacilante, el pasaje busca una explicación alternativa a la versión atomista, la cual recurre, precisamente, al impacto literal de partículas microscópicas, desprendidas de lo visible, sobre el ojo. La palabra «contacto»

dades visuales, olfativas, etc., del sustrato en el que inhieren y así volverlas disponibles para la aprehensión cognitiva³⁶. Esta resistencia al contacto inmediato entre el objeto y el órgano establece una relación inversamente proporcional entre percepción e «inmutación» literal: a mayor afección directa, menor sensación, y recíprocamente, hasta alcanzar el punto en que el objeto sensible, aplicado directamente sobre el órgano, ya no es capaz de excitar la sensación. El contacto más estrecho con él coincide con su desaparición del horizonte visual u olfativo, debido a la fusión literal del cuerpo (colorido o fragante) con el órgano destinado a recibirlo sin materia. En ese momento, el αἰσθητήριον es activado menos por el sensible mismo que por el compuesto de forma y materia que se deposita sobre él. Una acción del sensible *qua* sensible exige, previamente, la separación de estos dos términos por la interposición de un medio diáfano.

Esta clave de lectura proporciona al exégeta «intencional» una herramienta de diagnóstico contra la tesis fisiológica literal. Verá en esta última un intento de mediación entre dos extremos incompatibles que no pueden alcanzarse simultáneamente: la sensación (que excluye la *immutatio* física en favor de la manifestación a través de un medio impasible) y el contacto (que altera el medio y, por ese solo hecho, oblitera la manifestación). El balance de ese esfuerzo explicativo es magro: el «fisiólogo» aporta una explicación satisfactoria del influjo de las cualidades sobre los órganos, pero sólo al precio de volverlas imperceptibles. Pues tan pronto como estas actúan físicamente alterando a sus portadores, suprimen las condiciones de su manifestación. Cuando la pupila cambia de color, este cambio le pasa inadvertido; es cuando permanece cromáticamente intacta que percibe los colores.

Concluiremos afirmando que, por poco que haya lugar, en Aristóteles, para una suerte de asimilación impasible, capaz de hacer justicia a las dos exigencias conflictivas que conviven en su teoría de la percepción, dicha teoría podrá ser articulada en forma conceptualmente coherente.

no puede, por tanto, ser tomada allí como una referencia a un mecanismo análogo al que se pretende combatir.

36. A propósito de 419a11-21, Burnyeat (1996, 158) escribe: «La forme sensible, la couleur, apparaît dans le diaphane toute seule, sans la base matérielle à laquelle elle est unie dans l'objet perçu». En efecto, el aire o el agua permiten al color darse de otro modo, liberando a este último de su inherencia literal en un objeto corpóreo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEJANDRO DE AFRODISIA. *In Aristotelis De sensu commentarium*. Ed. Paul Wendland. Berlín: Reimer, 1901 (CAG III.1).
- ARISTÓTELES. *Generation of animals*. Trad. Arthur L. Peck. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1943.
- ARISTÓTELES. *De l'âme*. Trad. y ed. Jean Tricot. París: Vrin, 1944.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad., introducción y notas de Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Colihue, 2010.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. y ed. Christopher Shields. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- ARISTÓTELES. *On the parts of animals I-IV*. Trad. James G. Lennox. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- BARNES, Jonathan. «Aristotle's Concept of Mind». En *Articles on Aristotle: 4. Psychology and Aesthetics*, eds. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji, 32-41. Londres: Duckworth, [1972] 1979.
- BROADIE, Sarah. «Aristotle's Perceptual Realism». *The Southern Journal of Philosophy* 31 (1993): 137-59.
- BURNYEAT, Myles F. «Qu'est-ce qui se passe quand je vois du rouge ou que j'entends un do?». En *Corps et Âme. Sur le De Anima d'Aristote*, ed. Gilbert Romeyer-Dherbey, 143-69. París: Vrin, 1996.
- CASTON, Victor. «The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception». En *Metaphysics, Soul and Ethics: Themes From the Work of Richard Sorabji*, ed. Ricardo Salles, 245-320. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- CHARLES, David. *The Undivided Self. Aristotle and the «Mind-Body» Problem*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- COHEN, Sheldon M. «Hylomorphism and Functionalism». En *Essays on Aristotle's De Anima*, eds. Martha C. Nussbaum y Amelie Oksenberg Rorty, 57-73. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- CORCILIUS, Klaus y Pavel GREGORIC. «Aristotle's Model of Animal Motion». *Phronesis* 58, 1 (2013): 52-97.
- JACKSON, Frank. «Epiphenomenal Qualia». *The Philosophical Quarterly* 32 (1982): 127-136.
- JACKSON, Frank. «Mental Causation». *Philosophy and Phenomenological Research* 56, 2 (1996): 377-384.
- JUAN FILÓPONO. *In Aristotelis De anima libros commentaria*. Ed. Michael Hayduck. Berlín: Reimer, 1897 (CAG XV).
- MOREL, Pierre-Marie. *De la Matière à l'Action. Aristote et le Problème du Vivant*. París: Vrin, 2007.
- NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

- NUSSBAUM, Martha C. y Hilary PUTNAM. «Changing Aristotle's Mind». En *Essays on Aristotle's De Anima*, eds. Martha C. Nussbaum y Amelie Oksenberg Rorty, 27-56. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- SHIELDS, Christopher. «The First Functionalist». En *Historical Foundations of Cognitive Science*, ed. J.-C. Smith, 19-33. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.
- SORABJI, Richard. «Body and Soul in Aristotle». En *Articles on Aristotle: 4. Psychology and Aesthetics*, ed. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji, 42-64. Londres: Duckworth, 1979.
- SORABJI, Richard. «Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception». En *Essays on Aristotle's De Anima*, eds. Martha C. Nussbaum y Amelie Oksenberg Rorty, 195-225. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- TEMISTIO. *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*. Ed. Richard Heinze. Berlín: Reimer, 1899 (CAG V.3).

ARISTOTLE ON WHAT IS SEEN IN THE DARK

Aristóteles sobre lo que se ve en la oscuridad

Evan KEELING
Universidade de São Paulo (Brasil)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7840-0368>

Recibido: 28 de marzo de 2026

Aceptado: 20 de abril de 2026

ABSTRACT

In *De Anima* II 7, Aristotle identifies two visible objects: color and an unnamed thing seen in the dark. Many scholars have identified the latter with phosphorescence. I argue that this identification is mistaken on both historical and philosophical grounds: Aristotle had no concept of phosphorescence, and most of his examples have nothing to do with it. Drawing on *De Sensu* 2, 437a31–b10, where Aristotle explains that smooth things shine in the dark because they are highly reflective, I propose that these things are seen at night not because they produce their own light but because their smooth surfaces reflect dim light. The paper also discusses Themistius and Philoponus, who held that these objects produce a weak light of their own. The proposed account offers a unified theory of vision: both color and the nameless thing seen in the dark require some light to be perceived.

Keywords: Color; Light; *De Anima*; *De Sensu*; Reflection; Mirror; Perception; Vision.

RESUMEN

En *De Anima* II 7, Aristóteles identifica dos objetos visibles: el color y una cosa innominada que se ve en la oscuridad. Muchos estudiosos han identificado esta última con la fosforescencia. Argumento que dicha identificación es errónea tanto desde un punto de vista histórico como filosófico: Aristóteles no tenía ningún concepto de fosforescencia, y la mayoría de

sus ejemplos no guardan relación alguna con ella. A partir de *De Sensu* 2, 437a31–b10, donde Aristóteles explica que las cosas lisas brillan en la oscuridad por ser altamente reflectantes, propongo que estas cosas se ven de noche no porque produzcan su propia luz, sino porque sus superficies lisas reflejan la luz tenue. El artículo analiza también a Temistio y Filópono, quienes sostenían que estos objetos producen una luz propia débil. La interpretación propuesta ofrece una teoría unificada de la visión: tanto el color como la cosa innominada que se ve en la oscuridad requieren cierta luz para ser percibidos.

Palabras clave: Color; Luz; *De Anima*; *De Sensu*; Reflexión; Espejo; Percepción; Visión.

1. At the beginning of *De Anima* II 7, whose object of study is the visible, Aristotle identifies two visible objects:

T1 Vision is of the visible. And the visible is both color and what can be expressed in words but has no name. What we mean will be clear to those who proceed. (418b26–8)

Ὅν μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ὄψις, τοῦτ' ἐστὶν ὁρατόν, ὁρατὸν δ' ἐστὶ χρώμα τε καὶ ὃ λόγῳ μὲν ἔστιν εἰπεῖν, ἀνώνυμον δὲ τυγχάνει ὄν· δῆλον δὲ ἔσται ὃ λέγομεν προελθοῦσι¹.

After discussing light and color, he returns to this unnamed visible object later in the chapter:

T2 But not all visible objects are seen in light, but only those that have their particular color. For some [visible objects] cannot be seen in the light, but they produce perception in the dark like the fiery and bright phenomena. (These don't have a single name.) Examples are mushrooms, horn², and the heads, scales and eyes of fish. But the particular color of none of these is seen [in the dark]. The reason these things are seen is for another discussion. (419a1–7)

οὐ πάντα δὲ ὁρατὰ ἐν φωτὶ ἐστὶν, ἀλλὰ μόνον ἐκάστου τὸ οἰκεῖον χρώμα· ἕνια γὰρ ἐν μὲν τῷ φωτὶ οὐχ ὁράται, ἐν δὲ τῷ σκότει ποιεῖ αἴσθησιν, οἷον τὰ πυρώδη

1. Greek texts of the *De Anima* and *De Sensu* are from Siwek (1965) and (1963). Translations of Aristotle are mine.

2. I read κέρας (horn) with Siwek (1965) and Jannone (1966) at 419a5. Ross reads κρέας (meat), found in Themistius' commentary but in no MSS of the *DA*. Alexander (*in De Sensu* 46,20 ff.) explains that horn and tortoise shells become transparent when worked on because there is a great deal of water in them. There was an ancient practice of making hornbooks, which are lessons or prayer books laminated by worked-over horn.

φαινόμενα καὶ λάμποντα (ἀνώνυμα δ' ἐστὶ ταῦτα ἐνὶ ὀνόματι), οἷον μύκης, κέρας, κεφαλὰὶ ἰχθύων καὶ λεπίδες καὶ ὀφθαλμοί· ἀλλ' οὐδενὸς ὁράται τούτων τὸ οἰκεῖον χρῶμα. δι' ἣν μὲν οὖν αἰτίαν ταῦτα ὁράται, ἄλλος λόγος·

Based on T2, many scholars have identified the nameless thing that is seen in the dark as phosphorescence³. But even if it is true (as is likely) that the mushrooms Aristotle mentions glow in the dark due to phosphorescence, the other examples have nothing whatsoever to do with phosphorescence. And of course Aristotle was completely ignorant of how phosphorescence works and even that there is such a thing. It is therefore wrong to identify the cause of these things' being visible in the dark as phosphorescence, both for Aristotle and in fact. However, we are not completely in the dark about what Aristotle's explanation for these phenomena was. He himself tells us in T2 that the reason they are seen is for another discussion. That discussion is *De Sensu* 2, 437a31-b10, which I discuss below. As I will argue, fish heads, etc. shine in the dark because they are highly reflective and so appear to shine even in very dim light at night. This reading has the advantage of providing to Aristotle a fairly unified understanding of the visible.

2. By far the visible object most studied by philosophers and vision scientists is color. This is also true of Aristotle, who spends most of *DA* II 7 and *De Sensu* 3 investigating color, only making brief remarks about the nameless thing seen in the dark. But a full understanding of vision requires an understanding of all its special objects, of which there are two. T1, which lists color and the nameless thing seen in the dark as visible objects, comes immediately after the final lines of II 6: «Of the *per se* perceptible objects, the special [ἰδίᾳ] ones are perceptible objects in the chief sense, and the being of each sense is naturally related to them.» (418a24-5).

Now, the *DA* aims to determine what the soul is and what its faculties are (*DS* 1, 436a1-2), among which is the faculty of perception. And as Aristotle tells us in an important methodological passage, understanding what the faculty is ultimately requires making determinations about the objects of perception:

3. Scholars who identify it as phosphorescence include: Hicks (1907, 373 note on 419a1); Tricot (1934/1995, 134 note 4); Ross (1961, 244 note on 419a1-7); Bodéüs (1993, 193 note 2); Polansky (2007, 265-6); Caston (2012, 16 and 152 note 370); Caston (2018, 59); and Gregoric (2018, 93-4). Siwek (1965, 297 note 425) is more circumspect. He also mentions phosphorescence, but puts smooth and polished surfaces alongside it. Miller (2018, note on 418a27), says it is the luminescent or phosphorescent. As far as I know, there is no rival hypothesis.

T3 And if one must say what each of them is, e.g. what the noetic or the perceptual or the nutritive faculties are, it must be said still earlier what thinking and what perceiving are, for activities and actions are prior in account to the faculties. If this is so, and if one must have considered their objects earlier still than these, one must for the same reason make determinations about these first, e.g. about nutriment and what is perceptible and thinkable. (*DA* II 4, 415a16-22; see also *DA* II 11, 424a15-16 and *DS* 1, 436b8-10)

εἰ δὲ χρὴ λέγειν τί ἕκαστον αὐτῶν, οἷον τί τὸ νοητικὸν ἢ τὸ αἰσθητικὸν ἢ τὸ θρεπτικόν, πρότερον ἔτι λεκτέον τί τὸ νοεῖν καὶ τί τὸ αἰσθάνεσθαι· πρότεραι γάρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον. εἰ δ' οὕτως, τούτων δ' ἔτι πρότερα τὰ ἀντικείμενα δεῖ θεωρηκέναι, περὶ ἐκείνων πρῶτον ἂν δεοί διορίσαι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, οἷον περὶ τροφῆς καὶ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ.

To say what vision is, then, we need first to make determinations about the visible. And since both color and something seen in the dark are special objects of vision, only an understanding of both will give us a full account of what vision and seeing are⁴. So although color is by far the most discussed special object of vision, understanding vision also requires an understanding of what is seen in the dark.

3. So what is it that is seen in the dark, and how does Aristotle understand the way it is seen? First, it is not a color. For a thing's color is only seen in the light. This is not accidental. On the contrary, *DA* II 7 characterizes color as just what is able to change the transparent in actuality, which he goes on to identify as light.

T4 Every color is able to change the transparent in actuality, and this is its nature. (418a31-b2)

πᾶν δὲ χρῶμα κινητικόν ἐστὶ τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, καὶ τοῦτ' ἐστὶν αὐτοῦ ἡ φύσις.

The opening of T2 makes the contrast with color clear: «But not all visible objects are seen in light»⁵. So it is not a thing's color that is seen in the dark

4. See Gregoric (2018, 92-4).

5. Contrast Philoponus (*In de anima*, note on 419a1), who puts the objects seen in the dark on a par with fire, the Sun, the Moon, etc. and takes it that all these things are *also* seen in the light. He distinguishes them by saying that some are highly luminous, some somewhat luminous, and others, like fish heads and scales, only slightly luminous. Philoponus thus succeeds in unifying the objects of vision but at the price of saying that fish heads produce their own light, which (as we will see) Aristotle denies. He even

but a pseudo-color. This also shows that it is not fire. Aristotle says a bit later what we all know: fire is seen in the dark and the light because it produces its own light (419a23-4).

T2 gives us little to go on. It provides examples of things seen in the dark and says that the reason they are thus seen is for another discussion (*ἄλλος λόγος*). This could be taken as a vague promise never to be fulfilled (as Ross 1961 note on 419a1-7, p. 244 thinks⁶), in which case we would scour Aristotle's works in vain for a response to the question. But although Aristotle never gives us a *full* discussion, he does tell us the cause in another work, namely *DS* 2, 437a31-b10.

The passage comes in the context of an examination of the composition of the sense-organs, about which Aristotle spends the most time on the eye. He examines the wide-spread opinion that the eye consists of fire along with a phenomenon which is thought to support it: that when pressed in the dark, fire appears to shoot out of the eye (*DS* 2, 437a22-6). Now, Aristotle holds the opinion that the eye is made not of fire but of water. To receive light and color, it must be transparent, and while both water and air are transparent, water is easier to confine and compress (438a12-16). Given that the eye is watery and not fiery, Aristotle must provide an alternative explanation for the phenomenon of fire appearing to flash forth (*φαίνεται πῦρ ἐκλάμπειν*, 437a24) when the eye is pressed. It is in this context that he explains why certain things like fish heads appear in the dark, which is just the explanation he alluded to in T2:

T5 Smooth things naturally shine in the dark, though they don't produce light, and what is called the black, i.e. the center of the eye is evidently smooth. [...] This is why it [the illusion that fire shoots out from the eye] doesn't come about unless it occurs quickly and in the dark, for a smooth thing naturally shines in the dark (for example, the heads of some fish and the ink of the cuttlefish). And when the change of the eye is slow, it does not occur that what sees and what is seen are thought to be simultaneously one and two. But in the other case, the eye sees itself, just as it also would in a reflection. (*DS* 2, 437a31-b1, b4-b10)

τὰ γὰρ λεῖα πέφυκεν ἐν τῷ σκότει λάμπειν, οὐ μέντοι φῶς γε ποιεῖν, τοῦ δ' ὀφθαλμοῦ τὸ καλούμενον μέλαν καὶ μέσον λεῖον φαίνεται⁷. ... διὸ καὶ οὐ γίγνεται,

proposes (347, 24-8) to add a *μόνον* ('only') to the sentence «not all visible objects are seen [only] in light» to allow for them also to be seen in light.

6. See also Polansky (2007, 275 note 14).

7. I read *φαίνεται* after *λεῖον* with Siwek (1963), which is omitted in some MSS and in Alexander. It may have dropped out because it is (a) unnecessary and (b) the next word is also *φαίνεται*.

ἐὰν μὴ ταχέως καὶ ἐν σκότει τοῦτο συμβῇ· τὸ γὰρ λεῖον ἐν τῷ σκότει πέφυκε λάμπειν οἶον κεφαλὰι ἰχθύων τινῶν καὶ ὁ τῆς σηπίας θολός, καὶ βραδέως μεταβάλλοντος τοῦ ὄμματος οὐ συμβαίνει, ὥστε δοκεῖν ἅμα ἐν καὶ δύο εἶναι τό θ' ὁρῶν καὶ τὸ ὁρώμενον. ἐκείνως δ' αὐτὸς αὐτὸν ὁρᾷ ὁ ὀφθαλμός, ὥσπερ καὶ ἐν τῇ ἀνακλάσει·

Aristotle's explanation for why fire seems to shoot out of the eye when it is pressed in the dark is that the eye is seeing itself as in a mirror. This occurs not because the eye is fiery but because it is smooth and, so, highly reflective.

T5 tells us that this same explanation pertains to fish heads, which were also mentioned in T2. Like the eye, fish heads seem to shine in the dark without producing light because they are smooth and so highly reflective. This, then, is Aristotle's explanation: fish heads, scales, mushrooms, horn, etc. are like eyes: they shine in the dark because they reflect light. And yet both Themistius and Philoponus thought that these things are visible in the dark because they produce their own light. So whereas these ancient commentators say nothing about phosphorescence, the standard ancient and modern readings are quite similar in that fish heads and the like are supposedly seen in the dark because they produce light or something like it. Here is Themistius commenting on 419a6-7:

[Aristotle] says that the reason why these objects are seen is 'another discussion', and one more appropriate to the [work] *On Sense-Perception* and its Objects. But Sosigenes, the teacher of Alexander [of Aphrodisias], provides it in Book Three [of his] *On Vision*, assuming that anyone finds Sosigenes' claim plausible that [self-illuminating] objects also share slightly in the same kind of nature as the fifth body and fire, namely the ability to shine and light up the adjacent air, i.e. the transparent body. Thus at night the air is somehow lit up by these objects too, as long as it is not illuminated by a stronger [source of] light, and as long as the light derived from these [objects] does not become invisible because of being dimmed by more brilliant [light]. At night, however, they are able to light up the air adjacent to them for some distance, not so as to make other things visible too, but just to shine sufficiently on their own, since the mass from which their light comes is small. (Fire itself lights up the adjacent air in such a way that it makes the colours of other things visible, while [lighting up] the distant [air] in such a way that it makes only itself visible.) (*In de anima*, 61, 21-34, translation Todd)

The explanation Themistius seems to endorse (but which he finds in Sosigenes) is that these objects are like weak versions of fire: they light up the

adjacent air, but only slightly. Philoponus' reading, mentioned briefly above, is similar⁸.

But if I am right, then fish heads and the like produce perception in the dark not because they produce their own light, however dim, but because they are highly reflective. The pseudo-color of fish heads is not seen in sunlight, where their proper colors are seen, but only under the conditions at night. Why, then, did the ancients think these objects are self-illuminating?⁹ The answer is to be found in this bit of T2, «For some visible objects cannot be seen in the light, but they produce perception in the dark οἷον τὰ πυρώδη φαινόμενα καὶ λάμποντα ... Examples are mushrooms, horn...» (419a3-5). This is usually interpreted as saying that the two groups of things mentioned – the fiery and bright things on the one hand and mushrooms, fish heads, etc. on the other – are coextensive, so that fish heads are themselves fiery and bright¹⁰. Once it was discovered that mushrooms glow in the dark due to phosphorescence, connecting them to fiery and bright things becomes natural. Not having phosphorescence at their disposal, it seems that this phrase nevertheless suggested something similar to the ancient commentators, namely that fish heads produce some light. In this way, they can explain why Aristotle would hesitate to call this a color, as color is what affects light, not what produces it.

However, it is better to take the sentence to be saying that fish heads, etc. are *like* fiery and shiny things, reading the first οἷον as 'like', not as 'for example'. Fish heads are like bright objects because both are seen in the dark¹¹.

8. See especially Philoponus' comments of 419a6-7, which read in part, «In the *de Sensibus* [sic] et *Sensibilibus* he says that it is the nature of air to be lit by what is shining, as are the heavenly bodies. Because they have a share in this [sc. in shining], by night they dimly light the air around them, when it is not lit by the shining that is greater and makes the light of these things invisible» (*In de anima* 348, 11-15 Charlton translation).

9. The exception seems to be pseudo-Simplicius, who in his note on 419a1 takes it that these bright [λαμπρός] things shine in the dark without producing light.

10. For example, here are two recent translations. Shields (2016): «For some things are not seen in the light, but produce perception in the dark, for example, things appearing fiery and glowing (there is no one name for them), for example mushrooms, horn ...» Miller (2018): «for some things are not seen in the light, but they produce perception in darkness, for example, things which appear fiery or shining (these do not have a single name), such as fungus, horn ...».

11. This also explains something that puzzled Trendelenburg (1877, 307) in his comments on the passage: why Aristotle doesn't say anything either about meteors and other bright phenomena at night. The answer is that these are fiery objects that produce their own light, but fish heads are not and do not, although they are similar to such things. Trendelenburg himself seems to suggest something like this in the same note.

But as we saw in T4, they are more like eyes than meteors: eyes and fish scales both reflect light because they are very smooth. The comparison with bright objects which emit their own light, is explicit in *De Insomniis* 2, where we are told that the eye (ὄψις) acts and changes the air «just as bright things also do» (ὥσπερ καὶ τὰ λαμπρά), since it is a bright object itself (ἡ ὄψις τῶν λαμπρῶν: 460a1-3). We have here side by side the two ways something can be bright: by producing its own light or by reflecting it, and this explains why the things seen in the dark are compared to fiery and bright objects in T2. The eye and fish heads are called bright in some contexts by comparison with things that produce their own light. Again, they *reflect* light but do not produce it. But given that fire and fiery objects are seen during the day but the pseudo-color of fish heads is not, these are quite different phenomena.

We can put a little more meat on these bones by looking at some other things Aristotle says about reflection. In the next chapter of the *DA* he writes:

It is reasonable that an echo always occurs but not clearly, since what occurs in the case of sound accords with what also occurs in the case of light. For light too is always reflected (for [otherwise] light wouldn't come to be everywhere, but darkness would occur outside of what's exposed to the sunlight). But [light] is not [always] reflected in the way it is by water or bronze or any other smooth thing, so as to make a shadow by which we demarcate light. (*DA* II 8, 419b27-33)

ἔοικε δ' αἰεὶ γίνεσθαι ἡχώ, ἀλλ' οὐ σαφής, ἐπεὶ συμβαίνει γε ἐπὶ τοῦ ψόφου καθάπερ καὶ ἐπὶ τοῦ φωτός· καὶ γὰρ τὸ φῶς αἰεὶ ἀνακλᾶται (οὐδὲ γὰρ ἂν ἐγίνετο πάντῃ φῶς, ἀλλὰ σκότος ἔξω τοῦ ἡλιουμένου), ἀλλ' οὐχ οὕτως ἀνακλᾶται ὥσπερ ἄφ' ὕδατος ἢ χαλκοῦ ἢ καὶ τινος ἄλλου τῶν λείων, ὥστε σκιὰν ποιεῖν, ἢ τὸ φῶς ὀρίζομεν.

In other words, very smooth things reflect light directly, with little light dispersion. It is reasonable to conclude, then, that like eyes, fish heads, etc. being very smooth reflect light directly. Otherwise they would hardly shine at night given the dim sources of light available. It is also reasonable to speculate that we are not dealing with reflections of both shape and color, but only color. Aristotle is aware of this kind of mirror: in *Meteorology* III 2, 372a29-b6 it is used to explain rainbows. This allows fish heads to reflect light rather like the Moon does, which also seems to shine at night not by its own light. And it allows us to explain why at night we have perceptions of the fish heads themselves, whereas standard reflections seem to produce visual reflections of the colors and shapes of the reflected objects, not of the mirror itself.

Finally, this reading also suggests a way of understanding why Aristotle refuses to call the things seen at night colors. Color, again, is what affects light. It absorbs and reflects it, thereby *diminishing* light, typically sunlight. This is what allows us to see the color of the red tomato and not only the color of the sunlight which carries it to our eyes. The light is affected by the color of the objects it interacts with. But at night there is no sunlight. Aristotle's view is that light does not move but arrives instantaneously wherever it is propagated (*DA* II 7, 418b20-6; *DS* 6, 446b27-447a11. Sunlight would be long gone at midnight, but as T5 clearly shows, Aristotle does not think of the dark of night as complete darkness. So he must be thinking of the reflection of light sources like fires, oil lamps and the Moon. And being already dim, this light can hardly be much diminished. Thus, when these much dimmer light sources interact with highly reflective surfaces, the reflection (I am suggesting) is both quite direct and does not significantly diminish the strength of the light. You might insist that this is still a way of affecting light, and I wouldn't disagree. But fish heads, I am suggesting, do not affect dim light at night in the same way their true color affects sunlight during the day.¹² In this way, what is seen at night is not the color of the object but that of the original light, and we are dealing with something that Aristotle can plausibly say is not a color at all.

4. This reading has the advantage of allowing a fairly unified account of the objects of vision. If fish heads reflect light without producing it, then they act somewhat like colors in that both require some light to be seen. And a unified account is desirable, since having a multitude of disparate objects would threaten the unity of vision as one faculty. If vision is to be a single thing, we are led to expect that color and what is seen in the dark not be completely disparate objects, for otherwise, vision would seem to be two quite separate things¹³.

Let me end by addressing a final worry. In T1, Aristotle says that «the visible is both color and what can be expressed in words but has no name.» In T2, we read that «some [visible objects] cannot be seen in the light, but they produce perception in the dark like the fiery and bright phenomena. (These

12. I am also suggesting that fish heads reflect light in a way that is similar to but not the same as the way the tiny mirrors which produce the rainbow reflect. Fish heads reflect not color but brightness and do so in a way that this pseudo-color is a feature of the fish head itself.

13. More specifically, what is required is that vision and the other senses discriminate a single type of contrariety. But see *DA* II 11, 422b25-32 where this stricture seems to be relaxed.

don't have a single name.) Examples are mushrooms, horn, and the heads, scales and eyes of fish.» But it seems that on my reading, Aristotle does have a name for these things, namely reflection. My way out of this is to remind the reader that it is not garden-variety reflection which I think accounts for seeing fish heads at night, but a very particular kind of direct and undiminished reflection of dim light. And that phenomenon has no name but can be described in words, just as T1 says. Calling it just 'reflection' would be misleading, since no one thinks mirrors shine in the dark. As for T2, my reading of the οἶον clause, whereby the fiery and bright phenomena are being compared to fish heads' shining in the dark but not identified with them, gives us an explanation. The things that have no single name in T2 are the fiery and bright phenomena, presumably things which Aristotle tries to account for in the *Meteorology*: shooting stars, comets, the Milky Way, etc. These do not shine in the dark due to reflection. We can conclude that the things seen only in the dark are not seen because they are phosphorescent or produce their own light, but because, like the eye, they reflect dim light at night¹⁴.

REFERENCES

- ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On the Soul, Part I: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment, and Perception*. Trans. Victor Caston. London: Bloomsbury Academic (Ancient Commentators on Aristotle), 2012.
- ARISTOTLE. *De anima*. Ed. F.A. Trendelenburg. 2ND ED., revised and expanded by Christian Belger. Berlin: Sumptibus W. Weberi, 1877.
- ARISTOTLE. *De anima*. Ed. and trans. by Robert Drew Hicks. With Translation, Introduction and Notes. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
- ARISTOTLE. *De anima*. Ed. and trans. by Paulus Siwek. Rome: Desclée (Collectio Philosophica Lateranensis, 7), 1965.
- ARISTOTLE, *De anima*. Ed. and trans. by Antonio Jannone y Édouard Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- ARISTOTLE. *De anima*. Trad. Richard Bodéüs. With introduction, notes, bibliography and index. Paris: Flammarion (Garnier-Flammarion, 711), 1993.
- ARISTOTLE. *De anima*. Trad. Jules Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995. Reprint.
- ARISTOTLE. *De anima*. Ed. by William David Ross. With Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- ARISTOTLE. *De anima*. Trans. by Christopher Shields. With Introduction and Commentary. Oxford: Oxford University Press (Clarendon Aristotle Series), 2016.

14. I would like to thank Javier Aoiz Monreal and two anonymous referees.

- ARISTOTLE. *De anima*. Trans. by Fred Miller, Jr. Oxford: Oxford University Press (Oxford World's Classics), 2018.
- ARISTOTLE. *Parva naturalia*. Ed. and trans. by Paulus Siwek. Rome: Desclée (Collectio Philosophica Lateranensis, 5), 1963.
- CASTON, Victor. «Aristotle on the Reality of Colors and Other Perceptible Qualities». *Res Philosophica* 95, 1 (2018): 35-68.
- GREGORIC, Pavel. «Aristotle's Transparency: Comments on Ierodiakonou, 'Aristotle and Alexander of Aphrodisias on Colour'». In *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism: Supplementing the Science of the Soul*, ed. Börje Bydén and Filip Radovic, 91-98. Heidelberg: Springer (Studies in the History of Philosophy of Mind, 17), 2018.
- JOHN PHILOPONUS. *On Aristotle's On the Soul 2.7-12*. Trans. by William Charlton. Ithaca: Cornell University Press (Ancient Commentators on Aristotle), 2005.
- POLANSKY, Ronald. *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SIMPLICIUS. *On Aristotle on the Soul 2.5-12*. Trans. by Christopher Steel and Pamela Huby. London: Duckworth (Ancient Commentators on Aristotle), 1997. [Reprinted in 2014, Bloomsbury Academic].
- THEMISTIUS. *On Aristotle on the Soul*. Trans. by R.B. Todd. London: Duckworth (Ancient Commentators on Aristotle), 1996. [Reprinted in 2014, Bloomsbury Academic].

PERCEPCIÓN SENSORIAL, TRANS-SENSORIAL Y CONDUCTAS INTELIGENTES EN ANIMALES (HUMANOS Y NO HUMANOS) ARISTOTÉLICOS*

*Sensorial, Trans-Sensorial Perception, and Intelligent
Behaviors in (Human and non-Human) Aristotelian Animals*

Marcelo D. BOERI
Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5747-5782>

Recibido: 10 de enero de 2026
Aceptado: 7 de abril de 2026

RESUMEN

El verbo αἰσθάνομαι (y sus cognados) significa «percibir sensorialmente» pero también «advertir», «ser consciente de», un significado habitual en el uso coloquial de la lengua griega que Aristóteles dota de un contenido completamente filosófico. En este artículo se argumenta que Aristóteles subraya una especie de complementación entre la percepción sensorial y la trans-sensorial que aplica tanto a animales racionales como irracionales. También se sugiere que (i) la percepción (en ambos sentidos) puede funcionar como una suerte de principio de conservación del animal, que (ii), dentro del marco conceptual aristotélico, la naturaleza opera de acuerdo con un principio de compensación que opera dotando de ciertos poderes perceptivos muy desarrollados a unas especies, pero de otros poderes muy deficientes a otras (un hecho que en el caso de los humanos es compensado con una poderosa inteligencia) y (iii) que las características físicas de cada especie animal determinan la posibilidad de desarrollar su inteligencia, tanto en animales humanos como no humanos.

*. Este artículo es un resultado parcial del Proyecto Fondecyt Regular 1260432 (Chile). Agradezco las sugerencias de Javier Aoiz y de los evaluadores anónimos.

Palabras clave: Aristóteles; Percepción; Percepción sensorial y trans-sensorial; Conciencia perceptiva.

ABSTRACT

The verb αἰσθάνομαι (and its cognates) means «sensorial perception» but also «noticing» or «being aware of», an ordinary meaning in colloquial Greek which is given a distinctly philosophical interpretation by Aristotle. This paper argues that Aristotle emphasizes a sort of complementarity between sensorial and trans-sensorial perception, which applies to both rational and irrational animals. Also, it is suggested that (i) perception, in both senses, can function as a principle of animal conservation, and (ii) that, within the Aristotelian conceptual framework, nature operates according to a principle of compensation, resulting in certain species having highly developed perceptual abilities while others possess much weaker ones (a fact that in the case of humans is compensated with a powerful intelligence) and (iii) that the physical characteristics of each animal species determines the potential for developing intelligence in both humans and non-human animals.

Keywords: Aristotle; Perception; Sensorial and trans-sensorial perception; Perceptive awareness.

1. INTRODUCCIÓN: EL PAPEL DE LA PERCEPCIÓN EN LA EPISTEMOLOGÍA ARISTOTÉLICA

Es bien sabido que en la psicología y epistemología aristotélicas la noción clave que desencadena facultades como imaginación (φαντασία), deseo (ὄρεξις) y pensamiento (νοῦς, νόησις) es αἴσθησις (en nuestras traducciones habituales al español «percepción», «sensación» o «sentido»; *De anima* [*De an.*] 413b16-24). Como frecuentemente recuerda Aristóteles, la αἴσθησις es la «marca» de la animalidad (*De an.* 413b1-2; 434a30; *Acerca del sentido y de las cosas sensibles* [*Sentido*] 436b10-12; *Acerca de la generación de los animales* [*GA*] 741a9-10; *Acerca de las partes de los animales* [*PA*] 653b22-23, 666a34-b1). Si el indicio (σημείον) de que los seres humanos por naturaleza deseamos saber (εἰδέναι) es nuestro amor a los sentidos (ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις; *Metafísica* [*Met.*] 980a21-22), puede decirse que es una afirmación incuestionable la que sostiene que la αἴσθησις desempeña un papel fundamental

en la explicación aristotélica del conocimiento¹. Pero además del significado básico que tiene el término αἴσθησις y el verbo αἰσθάνομαι en el sentido de «percepción sensorial» en Aristóteles, αἰσθάνομαι también incluye el «advertir», «darse cuenta» o «ser consciente de» que tienen los animales (humanos y no humanos), un significado habitual en el uso coloquial de la lengua griega en general y en no menor medida en la de Aristóteles². Lo interesante de ese significado de αἰσθάνομαι y sus cognados para mi propósito es que Aristóteles con cierta frecuencia dota a ese valor coloquial de un contenido completamente filosófico, y ello no sólo en el ámbito humano, sino también en el de animales no lingüísticos, donde αἰσθάνομαι y αἴσθησις aparecen asociados al hecho de que dichos animales exhiben cierto grado de «inteligencia».

Además de hacer notar la dirección filosófica que adquiere αἰσθάνομαι y sus cognados en Aristóteles, me propongo mostrar que, independientemente de la pormenorizada investigación que lleva a cabo en *De an.* y en *Sentido* —dando lugar así a la probablemente primera teoría sistemática de la percepción—, también está interesado en probar que hay una especie de complementación entre la percepción sensorial y la trans-sensorial (que se advierte especialmente en contextos de carácter práctico), tanto en animales lingüísticos como no lingüísticos. En la siguiente sección (2) discutiré algunos pasajes en los que Aristóteles analiza la αἴσθησις no ya de la manera teórico-conceptual en que lo hace en *De an.* y *Sentido*, sino desde la perspectiva de cómo funciona la facultad sensitiva en la vida psíquica concreta del animal. Esa discusión contribuirá a mostrar el valor que αἰσθάνομαι y αἴσθησις pueden tener como una suerte de principio de conservación del animal en algunos casos, pero también como una capacidad que, empleada de un manera no razonable (que es el uso que uno debería suponer que se da habitualmente en un ani-

1. Además del hecho de que Aristóteles llega a sugerir que la αἴσθησις «es un cierto tipo de conocimiento»: *GA* 731a31-33: γνώσεώς τινος πάντα —sc. los animales— μετέχουσι [...] ἢ δ' αἴσθησις γνώσις τις. Véase también *Protréptico* Frag. 75 (αἴσθησις [...] δύναμις ἐστὶ γνωριστική) y 76 (ἢ δ' αἴσθησις γνώσις τις, ed. Düring), *Física (Fís.)* 189a5-9 y, especialmente, 254a24-27, donde, muy fenomenológicamente, Aristóteles señala contra el eleatismo que la αἴσθησις es la capacidad cognitiva que permite mostrar que no es cierto que todas las cosas estén en reposo.

2. Para el uso coloquial de αἰσθάνομαι en el sentido de «darse cuenta» véase, por ejemplo, Tucídides, I 33, 3; Jenofonte *Helénicas* IV 1, 20; Demóstenes, *Contra Aristócrates* 133, 7, pero también Platón, *Filebo* 43b2 (donde el significado del verbo αἰσθάνεται es claro por la oposición que hace enseguida —en 43b3— con λανθάνομεν). Platón también emplea con cierta frecuencia verbos de percepción (especialmente visual) para decir «darse cuenta» o «advertir» (*República* 484a7: κατόψεσθαι; *Cármides* 169c3: ἰδόν).

mal irracional), puede llevarlo a su destrucción³. Esto último puede resultar especialmente paradójico ya que, si la naturaleza no hace nada superfluo ni en vano⁴, podría preguntarse cómo, al suministrar al animal la capacidad que le permite identificar el alimento de manera de cuidar por su conservación, no le indica también que algo que potencialmente es un alimento puede ser también la causa de su muerte⁵.

Finalmente, en la última sección (3) ofreceré algunas observaciones conclusivas. Pero antes de continuar, conviene hacer una aclaración: al hablar de «percepción trans-sensorial» no me referiré al debate que tuvo lugar en las últimas tres décadas y media el significado de «percepción» en Aristóteles, a saber, la tesis de que lo esencial a ver u oír es «la consciencia» del color o del sonido de algo (enfoque que en una parte significativa de la literatura anglosajona se ha calificado de «espiritualista» o «cognitivista»)⁶. Myles Burnyeat, representante emblemático de este punto de vista, ha sostenido que para

3. Esto es especialmente obvio en los seres humanos, quienes, aun poseyendo una facultad racional que los habilita a distinguir lo bueno de lo malo, o lo conveniente de lo inconveniente en el sentido más puramente prudencial de «deliberar acerca de lo que es bueno y útil para sí mismos» (*Ética Nicomaquea* [EN] 1140a25-27), son sin embargo capaces de fijar sus conductas de manera consistente en el puro deseo sensual. Como procuraré mostrar, aunque Aristóteles nunca dice de manera categórica que los animales no lingüísticos posean φρόνησις, sí subraya que algunos de ellos (como grullas, leopardos, pelícanos, comadrejas, ciervos, liebres e incluso cocodrilos) son φρόνιμα, «inteligentes» o, mejor aún, «sagaces» o «astutos», ya que lo que habitualmente intenta mostrar es que esos animales exhiben cierta inteligencia práctica (EN 1141a27; *Investigación de los animales* [IA] 488b15).

4. La naturaleza no hace nada superfluo ni en vano, sino que todo lo que hace lo hace porque es necesario o mejor (GA 717a15; 741b5; 744a36-38; véase también PA 658a8-9; *Acerca de la juventud* [Juventud] 471b26, 476a14, *De an.* 432b21 y 434a31 *et passim*). En *Acerca del cielo* (Cielo) 271a33 redobla la apuesta y dice «el dios y la naturaleza no hacen nada en vano» (la traducción de éste y los demás pasajes de Aristóteles citados textualmente me pertenece). Para el análisis que hace el propio Aristóteles de la expresión «en vano» (μάτην) véase *Fís.* 197b21-30.

5. Para este detalle véase el caso de los peces, brevemente analizado en el siguiente apartado.

6. La discusión se centra especialmente en cómo explicar la afirmación de Aristóteles de que «la facultad perceptiva (τὸ αἰσθητικόν) es en potencia como el objeto perceptible (τὸ αἰσθητόν), que ya es en acto» (*De an.* 418a3-4). Véase Everson 1997, 10 y, especialmente, 58, donde sugiere la distinción entre lectura «espiritualista» (la que sostiene que el cambio producido por el objeto propio del sentido hay que entenderlo como un *cambio cognitivo* que padece un órgano sensorio) y «literalista» (la que subraya que el órgano sensorio «toma» la propiedad de su objeto). Everson (que defiende la posición «literalista») observa que habría preferido decir «cognitivista» en vez de «espiritualista».

Aristóteles las actividades psicofísicas del animal pueden entenderse como actividades *puramente cognitivas*: inspirado en Tomás de Aquino, Burnyeat llama a tales actividades «cambios espirituales»⁷. De acuerdo con Burnyeat, no hace falta *ningún* proceso fisiológico para que el ojo vea, lo cual *a fortiori* elimina la posibilidad de que el ojo «se coloree». Si esto es así, la explicación de la existencia de una actividad anímica no depende de la estructura física, sino de la disposición o capacidad que el organismo posee para que se dé esa actividad⁸. El enfoque «espiritualista» a veces se describe como una combinación de realismo acerca de la percepción y de espiritualismo, interpretación que se opondría a la que sostiene que ver u oír se relaciona con los acontecimientos o estados materiales internos que *representan* los colores o los sonidos de los objetos externos al sujeto percipiente (una perspectiva que puede describirse como una combinación de una forma de materialismo no reductivo y representacionalismo)⁹. Mi propósito en este estudio no es involucrarme en esta discusión, sino, de un modo más modesto, contrastar la percepción sensorial (sentir frío o calor, dolor o placer, ver blanco u oír agudo) con la percepción entendida a la manera trans-sensorial (o cuasi-inte-

Para un claro resumen crítico de la discusión véase Caston 2005 y, más recientemente, Charles (2021, 190-193), que defiende un enfoque «no espiritualista de realismo directo».

7. Burnyeat 1992, 24 (a este respecto véase también Cohen 1992, 71). En la narrativa de Burnyeat ese «cambio espiritual» sólo significa «recibir la forma de algo sin su materia», volverse como ese algo *en cuanto a su forma*, no en cuanto a su materia (Burnyeat está evocando la definición aristotélica de αἴσθησις de *De an.* II.12, 424a18-19; cf. Burnyeat 1992, 24; 2002, 82, n.143; 2001, 146-149).

8. Burnyeat enfatiza que el material físico del que están hechos los órganos de los sentidos aristotélicos no necesita experimentar *ningún* cambio físico ordinario para ser consciente de un color o un olor (1992, 22), ya que los cuerpos de los animales en el mundo aristotélico «ya están preñados de conciencia». Esto no significa negar que las disposiciones anímicas exijan ciertas condiciones (necesarias) de tipo físico (para que haya visión debe haber un medio transparente), pero esas condiciones materiales son solamente *condiciones necesarias y no suficientes* de la percepción. Burnyeat resume su interpretación en su 2001, 130-131.

9. Charles 2021, 190. Esta es, al menos en parte, la posición defendida por Sorabji (1974; 1992), la que sostiene que en el acto perceptivo el órgano sensorio *literalmente* «toma» (o «incorpora») las cualidades sensibles del objeto sensible. Si Aristóteles iguala nuestra conciencia de la vista (*De an.* 425b13-16) con el problema de cómo somos conscientes del órgano que ve (425b19-22), es a través de la *consciencia del órgano* que somos conscientes de que estamos viendo. Si eso es así, el acto perceptivo es *literalmente* el cambio fisiológico del órgano sensorio (ya que el ojo «se coloree» o el oído se «hace sonoro» durante el proceso perceptivo). Para el debate Burnyeat-Sorabji me permito referir a Boeri, 2010, CXXXVII-CXLVII.

lectual) del «advertir» o «darse cuenta», además de sugerir que ambos modos de comprender la αἴσθησις en esos contextos son complementarios.

2. LA PERCEPCIÓN TRANS-SENSORIAL EN ANIMALES HUMANOS Y NO HUMANOS Y LA AGUDEZA DE LOS SENTIDOS¹⁰

Uno de los pasajes más significativos que documentan la percepción trans-sensorial aristotélica es *De an.* III.10, donde Aristóteles examina el problema de los deseos que se vuelven contrarios entre sí cuando se da un conflicto entre razón y apetitos (o «deseos sensuales»: ἐπιθυμίαι), fenómeno que solamente ocurre en quienes tienen «percepción del tiempo» (ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν; *De an.* 433b7). Como es evidente en el contexto, αἴσθησις no puede significar «percepción sensorial», sino «trans-sensorial»¹¹, un «darse cuenta» del tiempo futuro que abre el horizonte práctico, el cual habilita al sujeto a hacer cálculos prácticos a mediano o largo plazo¹². Pero, además, es

10. En esta sección desarrollo algunas ideas y argumentos ya presentados en Boeri 2023, pero reelaborados en vista de mis intereses específicos en el presente artículo y complementados con la discusión de otros pasajes aristotélicos que no había considerado en ese trabajo.

11. Por eso resulta potencialmente confuso traducir aquí αἴσθησις por «percepción sensorial» (como hace García Valverde 2019, *ad locum*); la percepción del tiempo es el darse cuenta o el ser consciente del cambio (lo cual indica el paso del tiempo). Para Aristóteles, lo que se percibe sensorialmente son las cosas perceptibles que están en el tiempo (o, más bien, sus cualidades perceptibles), no el tiempo. En el contexto de la discusión aristotélica la expresión «trans-sensorial» pertenece a Welsch (1987, 32-36; 53-56); véase también Volpi (2003). Aristóteles también considera la αἴσθησις del tiempo en un contexto más propiamente físico, al argumentar que no hay tiempo sin movimiento o cambio, ya que uno advierte que el tiempo ha pasado cuando su alma experimenta un cierto cambio, y no hay tiempo sin movimiento porque la percepción del cambio permite «darse cuenta» de que el tiempo ha pasado (es lo que experimentan los durmientes de Cerdeña, que, al despertarse, enlazan el ahora anterior con el posterior y los unifican en un único ahora, de modo que omiten el tiempo intermedio en el que habían estado *inconscientes*; *Fís.* 218b21-27). Su inconsciencia (ἀναισθησία) del cambio (*Fís.* 218b26) les hace creer que el tiempo no ha pasado, ya que mientras dormían eran incapaces de percibir el movimiento (para una discusión detallada de estos pasajes véase Aoiz, 2007, especialmente 121-157).

12. Para los comentarios antiguos de estas líneas, cf. Ps. Filópono, (*Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria* 579, 9-581, 23, ed. Hayduck), quien hace algunas observaciones críticas a Aristóteles. Ps. Simplicio (*Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria* 299, 26-300, 15, ed. Hayduck), en cambio, ofrece un comentario conservadoramente aristotélico. No obstante, ambos coinciden en que en la cláusula ἐν

también claro que Aristóteles está sugiriendo que tanto la razón (seguramente la «recta razón») como el deseo sensual tienen motivaciones desiderativas (es lo que ocurre tanto en el agente continente como en el incontinente, aunque el resultado del conflicto entre razón y deseo es en cada uno de ellos diferente). Lo interesante del pasaje (además del uso trans-sensorial de αἴσθησις) es que ese tipo de percepción se encuentra estrechamente asociado a la razón práctica («el intelecto ordena resistir a causa del futuro»; *De an.* 433b7-8). El propósito de Aristóteles es mostrar que la percepción del tiempo (que apunta al futuro) es una capacidad de la que carecen los irracionales¹³.

El otro pasaje importante en el que Aristóteles usa αἴσθησις de un modo «trans-sensorial práctico» es *Política* (*Pol.*) 1253a9-18, donde argumenta: (i) el ser humano es, entre los animales, el único que tiene razón, lenguaje o palabra (λόγος); (ii) la voz es un indicio de lo doloroso y lo placentero, por lo cual también se da en los demás animales, los que no sólo perciben lo doloroso y lo placentero, sino que además pueden hacerlo significativo (σημαίνειν) entre ellos. Aristóteles parece interesando en hacer un contraste entre [i] y [ii], ya que los irracionales solamente tienen voz y los seres racionales voz y razón (que ya es una voz significativa; φωνὴ σημαντική, cf. *Acerca de la interpretación* 16b26). No obstante, el hecho de que los irracionales (seguramente piensa en animales superiores) sean capaces de establecer «relaciones de significatividad» entre ellos contribuye a mostrar que también dichos animales pueden generar entre ellos cierto tipo de asociaciones cuasi-inteligentes (al respecto véase *infra* sección 2.1). (iii) En el ser humano la razón o lenguaje es capaz de mostrar lo conveniente y lo dañino, de manera que también puede indicar lo justo y lo injusto. Esto subraya que lo propio o específico (ἴδιον) del ser humano, comparado con los demás animales, es que *solamente* él tiene «percepción» nada menos que de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto, y de las demás nociones evaluativas de esta índole (*Pol.* 1253a16)¹⁴. Pero si el λόγος puede mostrar lo conveniente y dañino, lo bueno y lo malo, y si es capaz de captar nociones prácticas (lo cual indica que no se trata de percepción sensorial), lo que Aristóteles está haciendo aquí es equiparar λόγος con

τοῖς χρόνους αἴσθησιν ἔχουσιν de *De an.* 433b7 αἴσθησις no significa «percepción sensorial», sino «consciencia» (συναίσθησις).

13. Para una discusión pormenorizada del pasaje véase Rodier 1900, 544-545, Irwin 1988, 334-336 y, más recientemente, Vigo 2016, 92-93, 152-154.

14. Aristóteles enfatiza que la αἴσθησις, que es capaz de percibir nociones evaluativas, no es un conocimiento sensible, sino intelectual. Véase *EN* 1142a25-30 y, en especial, 1143b5, donde αἴσθησις prácticamente se identifica con νοῦς, probablemente por el hecho de que son dos capacidades cognitivas que operan sin mediaciones; para una discusión más detallada de estas líneas véase Boeri 2023, 192-194.

αἴσθησις (véase también *EN* 1109b20-23 y 1126b2-4). Hay que destacar que en este pasaje de la *Política*, a diferencia del de *De anima* III 10 examinado al comienzo de esta sección, el tiempo no desempeña ningún papel, no obstante lo cual la captación de nociones evaluativas por parte de la αἴσθησις ya le da una impronta práctica a todo el argumento.

También hay que señalar que el fuerte contraste entre razón y deseo irracional de *De an.* III.10 no coincide con otros pasajes en los que el mismo Aristóteles admite que, al menos en el caso de *algunos* animales no lingüísticos, puede también advertirse una cierta percepción del futuro, aun cuando eso no necesariamente se encuentre amarrado a la posibilidad de hacer cálculos racionales en sentido estricto. Más aún, contra lo que indica Aristóteles en *Pol.* 1253a15-17, él mismo reconoce que hay animales que son capaces de visualizar y de aplicar ciertas nociones evaluativas a situaciones vitales concretas (como las que comentaré abajo). De hecho, animales irracionales como la grulla, la hormiga o la abeja, sugiere Aristóteles, también parecen tener cierta percepción del futuro, lo cual muestra que son capaces de desplegar cierto tipo de conducta inteligente (ya que pueden hacer previsiones, construir depósitos de víveres, cuidar de los miembros más débiles del grupo, etc.). Además, los animales que tienen memoria son «más sagaces y capaces de aprender» (φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα) que los que no pueden recordar (*Met.* 980a28-b2)¹⁵. Las abejas se encuentran entre los animales sagaces pero incapaces de aprender por no tener oído; capaces de aprender, en cambio, son los que, además de memoria (πρὸς τῇ μνήμῃ; *Met.* 980b25), también oyen. Pero, aunque las abejas no oyen, son, como los humanos, animales «gregarios», lo cual muestra que son «sociales» (πολιτικά; *PA* 648a5-7; 650b24-27; *Met.* 980b24)¹⁶, una condición que, según Aristóteles, parece favorecer el desarrollo de ciertas conductas inteligentes de colaboración mutua.

Asimismo en la *Investigación de los animales* menciona con cierta frecuencia a las abejas no sólo para mostrar que, como los seres humanos (palomas, grullas y cisnes), también ellas viven de manera gregaria¹⁷, sino también para indicar que tienen (como cierto tipo de hormigas) facultades perceptivas extraordinarias, pues son capaces de percibir a la distancia el olor de la miel

15. Para φρονιμώτερα véase también *GA* 753a11 y *PA* 648a6-8.

16. Aunque ningún animal es más gregario que el ser humano (Aristóteles, *Pol.* 1253a7-9).

17. Si son πολιτικά, también son el tipo de animales en los que se genera «una tarea única y común respecto de todo» (ἐν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον), cosa que no hace la totalidad de animales que vive de manera gregaria (*IA* 488a7-8).

(*IA* 534b19-20)¹⁸. El caso del sentido del olfato es especialmente relevante para la conexión que estoy sugiriendo ya que ese sentido permite a la abeja sobrevivir: si no tuviera un sentido del olfato tan agudo, no podría percibir la miel o las flores que le permiten seguir existiendo¹⁹. El contrapunto que hace entre la abeja (cuyo olfato es muy preciso) y el ser humano, en el que este sentido es deficiente, sugiere una especie de «compensación», por así decir, del plan de la naturaleza («que no hace nada en vano»), la cual dota a un insecto (gregario y con una cierta «inteligencia degradada») de un sentido especialmente potente y relevante para su autoconservación, por un lado, y al ser humano de una poderosa inteligencia pero de sentidos menos agudos, por el otro. Aristóteles advierte que en los humanos el sentido del olfato es inferior al de muchos animales (*De an.* 421a10: χείρω πολλῶν ζώων), ya que «el hombre huele de modo deficiente y no percibe nada oloroso sin dolor o placer porque el órgano sensorio no es preciso» (421a9-11). Para experimentar una sensación olfativa lo odorante debe ser lo suficientemente intenso como para activar la capacidad olfativa, lo cual explica que no haya percepción olfativa que pueda darse sin placer o dolor (placer si el olor es agradable, dolor si es desagradable; *Sentido* 440b28-441a3; 443b19-30).

Que la naturaleza no haga nada en vano no supone para Aristóteles una visión providencialista del cosmos: lo mejor es aquello en vistas de lo cual algo se hace, esto es, lo mejor para el individuo del caso, pero la naturaleza no opera como un artesano que prevé lo mejor después de deliberar, sino que, a diferencia del demiurgo platónico del *Timeo*, la naturaleza aristotélica no es un ser inteligente que delibera. La naturaleza es una propiedad de los entes naturales y, dado que la naturaleza es un *principio inherente* a ellos, no tiene existencia independientemente del objeto en el cual se da (*Fís.* 192a20-193b35; 199b26-33). En una «actividad natural» lo que conduce al fin es un

18. En *Sentido* (444b7-20) Aristóteles argumenta que los insectos, animales que no tienen funciones respiratorias (seguramente por carecer de pulmones), tienen capacidades perceptivas —en particular las vinculadas al olfato— *precisas, incluso a la distancia* (ἔχει αἰσθῆσιν τοῦ ὁσφραντοῦ [...] ἀκριβῶς καὶ πόρρωθεν) y esto se debe al tipo de aroma que tiene que ver con la nutrición (444b10: διὰ τὸ θρεπτικὸν εἶδος τῆς ὁσμῆς), lo cual indica que en ciertos animales el sentido del olfato es especialmente importante para garantizar su supervivencia, aunque, como veremos en el siguiente apartado, eso también es lo que puede llevar en ciertos casos a la destrucción del animal.

19. Como se advierte en el pasaje recién citado de *IA*, Aristóteles piensa que su agudo sentido del olfato permite a la abeja «percibir la miel», no lo necesario para fabricarla. En 553b23 explícitamente afirma que lo que las abejas fabrican no es la miel (¡que cae del aire! μέλι δὲ τὸ πύπτον ἐκ τοῦ ἀέρος; 553b29, una idea aparentemente habitual en la Antigüedad), sino el panal, τὸ κηρίον (que hacen de flores), donde depositan sus crías.

agente natural y la naturaleza del agente se muestra en sí misma en el desarrollo de la acción, de modo que si el desarrollo de una cosa tiende a un fin, también deberá tender a un fin la naturaleza por cuanto ella es su agente (*Fís.* 199a8-32), lo cual significa que el agente del desarrollo natural no es extrínseco, sino intrínseco a la entidad natural misma y, por ende, a la naturaleza. Por eso es absurdo no creer que haya finalidad «aun cuando no se advierta qué motor es el que haya deliberado» (*Fís.* 199b27-28: τὸ κινεῖν βουλευσάμενον). La naturaleza, entonces, es principio y causa del movimiento y del reposo en lo que inhiere de modo prioritario (*Fís.* 192b21-22) y, en este sentido, es una propiedad de los entes naturales. Los entes inanimados, en cambio, precisan de un agente externo para pasar de un estado de reposo a uno de movimiento.

Lo que me parece relevante de toda la narrativa teleológica aristotélica recién descrita es que ella contribuye a mostrar el «carácter compensatorio» de la abundancia y sofisticación de ciertas facultades y de la escasez y simpleza de otras. El aparato perceptivo de algunos animales irracionales en ocasiones es mucho más potente que el de los seres humanos, pero el sistema noético del ser humano es mucho más poderoso que ciertas manifestaciones noéticas, más o menos superficiales (pero no por eso menos relevantes), de ciertos animales no lingüísticos. En *De anima* Aristóteles atribuye esa deficiencia del sentido del olfato en el humano al sensorio propio del sentido. Inversamente, en él el tacto es el sentido más preciso y lo es más que en los demás animales, razón por la cual es el animal más inteligente (*De an.* 421a20-25; como se ve, Aristóteles conecta la precisión del sentido del tacto con la inteligencia)²⁰. Pero además, la precisión del tacto en los humanos depende de que, a diferencia de otros animales, no son de «carne dura» (σκληρόσαρκοι), una condición que determina que un animal «se encuentre mal dotado por naturaleza en cuanto a su intelecto» (ἀφνεῖς τὴν διάνοιαν; 421a25)²¹. Es decir, las con-

20. Aquí también puede advertirse el modelo compensatorio antes sugerido pero entre dos sentidos: el del oído, muy deficiente en el humano, y el del tacto, especialmente potente. Aristóteles vincula la inteligencia humana al sentido del oído, ya que «el lenguaje (λόγος) es causa del aprendizaje *por ser audible*, por lo cual los ciegos de nacimiento son más inteligentes (φρονιμώτεροι) que los sordos y los mudos que están privados del sentido del oído» (*Sentido* 437a15-17).

21. Para el tacto como el sentido más agudo en el humano véase *De an.* 421a19-20; 413b5, *IA* 494b16-17 y *De an.* 414b5-10, donde el tacto (del que no puede prescindir ningún animal; *IA* 489a17-18, 535a4-5) se encuentra estrechamente asociado al alimento, ya que «el tacto es la senso-percepción de alimento» (*De an.* 414b7). La idea de que un componente material sutil favorece las actividades psíquicas también aparece en la discusión dialéctica que Aristóteles hace en contra del materialismo psicológico: aunque la tesis atomista de que el alma es fuego es falsa si se la considera en sentido absoluto (*De*

diciones corpóreas del animal favorecen el grado de inteligencia que pueda tener, lo cual muestra que el aspecto material e inmaterial del animal deben guardar una cierta correspondencia.

Para añadir evidencia textual más sólida a favor de la «correspondencia» que acabo de sugerir, comentaré dos notables pasajes de *PA*: [i] 686a25-b2 y [ii] 686b3-. 28. En [i] Aristóteles describe la típica constitución física de un ser humano contrastándola con la de otros animales: tiene brazos y manos en vez de patas y pies delanteros, y esto es así porque es el único animal que se mantiene erguido, y lo hace «pues su naturaleza y esencia (οὐσία) son divinas, y la función que corresponde a lo más divino es inteligir (νοεῖν) y ser inteligente» (φρονεῖν; *PA* 685a27-29). Sin embargo, llevar a cabo de manera apropiada esta función no es fácil «si una enorme parte del cuerpo presiona desde arriba»²², lo cual quizá sugiere que si el sensorio propio del pensar o del «ser inteligente» es presionado por una masa corpórea, no podrá desempeñar adecuadamente su función noética²³, ya que el peso hace difícil de mover²⁴ al pensamiento (διάνοια) y al «sentido general» (κοινὴ αἴσθησις) porque no corresponde a ningún sentido específico²⁵.

Como se ha hecho notar con frecuencia (Lennox 2001, 317; Gregoric 2007, 84-85), la filiación platónica del pasaje es bastante evidente (cf. Platón, *Timeo* 44a-b, 91d-92c). Pero a la razón «ideológicamente platónica» de por qué los humanos somos los únicos animales que nos desplazamos erguidos hay que agregar una importante razón de carácter fisiológico que, como es

an. 403b20-404a9; 405a13; 409b2-4), contiene, de todos modos, un aspecto razonable, ya que el fuego es el más sutil e incorpóreo de los elementos. Lo razonable de esa posición es que le otorga un papel relevante a la incorporeidad, un ingrediente decisivo para la doctrina aristotélica del alma.

22. *PA* 686a30: πολλοῦ τοῦ ἄνωθεν ἐπικειμένου σώματος; la línea es difícil: la traducción más literal sería «si la [parte] superior del cuerpo (τοῦ ἄνωθεν [...] σώματος) presiona mucho» (πολλοῦ [...] ἐπικειμένου), pero, para que tenga más sentido el pasaje τοῦ ἄνωθεν probablemente debe leerse con ἐπικειμένου y entender «si una enorme parte del cuerpo presiona desde arriba».

23. Una sugerencia que tiene el serio problema de que Aristóteles sostiene que no hay un sensorio propio del intelecto (*De an.* 413b24-27; 429a24-b5), así que puede ser que esté pensando en el corazón que, como sensorio prioritario en el cual está finalmente anclada la totalidad de la vida psíquica del animal (incluidas las actividades noéticas), debe encontrarse libre de presiones excesivas para que el animal humano pueda desplegar apropiadamente todas sus funciones.

24. En el sentido de que si el sensorio es presionado, vuelve lenta o pesada (δυσκίνητος) la actividad de pensar.

25. Prefiero traducir κοινὴ αἴσθησις por «sentido general», de modo de evitar la idea prudencial de la expresión «sentido común» en nuestra lengua y en otras.

evidente, tiene que ver con el hecho de que el ser humano, a diferencia de otros animales, no está presionado por un cuerpo pesado que desde arriba descargue su peso en él, obligándolo a estar inclinado como los cuadrúpedos, razón por la cual la naturaleza ha dotado a éstos «para su seguridad» (πρὸς τὴν ἀσφάλειαν) de patas y no de manos y brazos, como a los humanos (PA 686a34-35)²⁶. El hecho de no tener un peso excesivo que venga desde arriba permite al ser humano mantener una posición erguida y que sus órganos sensorios (a la cabeza de los cuales se encuentra el corazón) no se vean negativamente afectados. Ese es el diseño corpóreo que la naturaleza ha configurado para el ser humano, diseño que le permite llevar a cabo adecuadamente actividades noéticas de tipo teórico y práctico, pero también ejercer de manera apropiada su «sentido general».

Esto último ha sido motivo de discusión entre los intérpretes, varios de los cuales han encontrado esta referencia a la κοινὴ αἴσθησις extraña en este contexto. El tema del sentido general ha dado lugar a todo tipo de desacuerdos; se podría sospechar que un acuerdo plausible puede ser que, si esta forma de αἴσθησις es «general» (κοινή)²⁷, no puede coincidir con ninguno de los cinco sentidos específicos, pero la cuestión no es tan sencilla. Hay intérpretes que han evitado pronunciarse acerca del significado de la referencia a la κοινὴ

26. Esta explicación debe combinarse con la que da Aristóteles antes (PA 653a30-35), donde argumenta que, al prevalecer la naturaleza del calor (seguramente se refiere al calor interno del animal), produce el crecimiento desde el centro de acuerdo con su propio movimiento. Dado que hay un calor excesivo, el hueso que rodea la cabeza (Aristóteles dice βρέγμα, i.e., las membranas que rodean el cráneo antes de la solidificación definitiva del cráneo, la «fontanela») se solidifica más tarde porque el calor demora mucho en evaporarse. La idea debe ser que, como el calor va por naturaleza hacia arriba, eso explica que el ser humano se mantenga erguido. De nuevo, la explicación se funda en un fenómeno fisiológico, que es al menos condición necesaria del pensar, que, desde luego, ya no tiene un carácter *exclusivamente* fisiológico, aunque sí un cierto condicionamiento corpóreo.

27. Para la discusión del problema véase Rodier (1900, 266), quien sugiere que la κοινὴ αἴσθησις es la condición de los sentidos especiales y *se encuentra en cada uno de ellos*. Es una manera muy económica de resolver el problema de si el sentido general es o no una facultad independiente de los cinco sentidos. Véase también Welsch (1987: 324-325; 327-328 y, en especial, 356-375), quien propone la eliminación de la llamada «doctrina del sentido común» y sugiere, en cambio, una «doctrina de la unidad de lo sensorial» (una idea que, en cierto modo, ya adelanta Rodier). A favor de la tesis de que *no* se trata de un sentido diferente de los cinco sentidos están también Everson 1997, 155-156 y, más recientemente, Polansky 2007, 375-376; 393-394.

αἴσθησις en *PA* 686a31-32²⁸. Se trata de un tema difícil, pero el argumento en el que aparece la cuestión del peso «que hace difícil de mover al pensamiento y al sentido general» parece apuntar al hecho de que los animales irracionales también se ven afectados por esta afirmación. La κοινὴ αἴσθησις tiene varias características que valen para cualquier tipo de animal, ya que cualquier animal percibe el tamaño, la figura o el movimiento de una cosa por medio de sus sentidos, pero no por medio de sus sentidos en cuanto tales, sino que percibe los sensibles comunes recién mencionados mediante la percepción sensorial tomada en su totalidad, pero «por accidente», pues en rigor es el sentido general el que distingue una cualidad de otra. De aquí parece seguirse que hay ciertas cualidades que los animales perciben porque perciben el objeto que porta dicha cualidad: cuando ven miel también perciben dulce (*De an.* 425a21-24; 426b12-15)²⁹. Además, el sentido general es uno en un sentido y múltiple en otro, lo que parece sugerir que no es una facultad diferente de los cinco sentidos (como ya pensaba Rodier y otros intérpretes más recientes; cf. *supra* n.28). Es uno en cuanto es indivisible en acto, pero diferente cuando se ha vuelto divisible en acto, es decir, cuando cada sentido particular se ejerce o actualiza (*Sentido* 449a5-20), pues lo que es lo mismo y uno en número puede ser blanco y dulce. En una línea parecida en *Acerca del sueño y la vigilia* (*Sueño*) 455a16 Aristóteles señala que el sentido general es una facultad común (κοινὴ δύναμις) que acompaña a todas las facultades (i.e., a cada uno de los cinco sentidos), facultad por medio de la cual uno se da cuenta (αἰσθάνεται) de que ve, oye, saborea, toca, etc., y es capaz de discernir que lo dulce es diferente de lo blanco, de modo que el sentido general permite entonces ser consciente de la propia experiencia perceptiva y distinguir o discernir distintos tipos de cualidades: que dulce es diferente de amarillo (*Sueño* 455a18-20).

Podría sugerirse que, al menos en cierto modo, un irracional se da cuenta de que ve (cuando está viendo la miel) y de que gusta (cuando la está saboreando), así que también es consciente de que la percepción visual es diferente de la gustativa (no importa que sea incapaz de *conceptualizar* esas distinciones, algo que no puede hacer por no estar dotado de razón pero, además,

28. Con la excepción de Gregoric (2007, 97-98) que argumenta que la expresión en *PA* debe significar la capacidad sensorial del alma que comprende la capacidad perceptiva e imaginativa (de ahí lo de *común*). Sería interesante discutir esta interpretación (que, a mi juicio, tiene el problema de que la capacidad imaginativa es una sub-capacidad de la perceptiva), pero a los fines de la brevedad omito hacerlo.

29. El problema de la dificultad de percibir simultáneamente dos cualidades diferentes es especialmente examinado por Aristóteles en *Sentido* 7. Para una discusión detallada del pasaje cf. Zingano 2002, especialmente 38-44.

porque lo relevante es simplemente la propia experiencia perceptiva en ese momento; *De an.* 425a21-24, 426b12-20). Esto no significa que, para regresar a *PA* 686a31-32, un animal irracional *sepa* que el peso de la parte superior de su cuerpo que presiona la inferior «ralentice» su pensamiento y su sentido general (el que, como a un humano, también le permite distinguir amarillo de dulce). El interés especial de esa línea es contrastar la naturaleza y esencia divina del ser humano, que se hace evidente en su capacidad de inteligir y de ser inteligente, con ciertas conductas inteligentes (o cuasi-inteligentes, que describo en 2.1) de algunos animales irracionales. Aristóteles también puede estar sugiriendo que el peso de la parte superior del cuerpo en los irracionales afecta directamente y de modo negativo sus poderes noéticos y sus capacidades perceptivas de discernimiento ancladas en el sentido general.

En [ii] Aristóteles subraya que, a diferencia de los humanos, los animales irracionales sí tienen ese peso que los obliga a tener una posición habitualmente inclinada, no erecta, por la cual son menos inteligentes (*PA* 686b23: ἀφρονέστερα) que los seres humanos y *son como enanos*, porque su parte superior es grande, en tanto que la parte que soporta el cuerpo es pequeña (686b3-5). Algo similar, argumenta Aristóteles, pasa cuando, entre los seres humanos, se comparan los niños pequeños con los adultos (πρὸς τοὺς ἄνδρας; o con quienes se encuentran en su etapa temprana de adultez: αὐτῶν τῶν ἐν ἡλικίᾳ), ya que los niños pequeños son «como enanos en cuanto a su naturaleza» (οἱ νανώδεις τὴν φύσιν)³⁰ y exhiben deficiencias en cuanto a su inteligencia (νοῦς). De nuevo, esto es así porque «su principio psíquico (*PA* 686b27-28: ἡ τῆς ψυχῆς ἀρχή) es poco móvil y de carácter corpóreo» (el corazón). No es completamente claro por qué los niños serían más deficientes en cuanto a su inteligencia (o al uso de la misma) debido a que «su principio psíquico es poco móvil y corpóreo»³¹ o, más precisamente, por qué su principio psíquico

30. Para esta descripción de los niños pequeños véase *Sueño* 457a4-19, donde la desproporción entre las partes superiores y las inferiores explica que los niños pequeños duerman mucho y sean propensos a ataques epilépticos (todo esto se debe a que el alimento se desplaza a la cabeza, lo cual también explica que en los primeros meses de vida un bebé sea incapaz de torcer su cabeza). La sospecha de que el sensorio que es presionado en el caso de los «enanos» es el corazón es confirmada por el pasaje de *Memoria* 453a31-b2, donde Aristóteles explícitamente afirma que quienes tienen más grandes sus partes superiores «son como enanos por tener un enorme peso en la facultad sensitiva» y, por ende, en el corazón, que es el sensorio del que depende dicha facultad.

31. Lennox (2001, 99) muy lacónicamente comenta que esto puede «presumiblemente deberse al corazón o a la sangre», pero el corazón es, desde luego, el principio corpóreo tanto en niños como en adultos; supongo que, además de estar pensando que el corazón es el sensorio más caliente del cuerpo del animal (y dado que lo caliente por naturaleza

tendría que ser lento y corpóreo. Tal vez Aristóteles está pensando que lo es porque los cuerpos de los niños, que aún no se han terminado de formar, exhiben ciertas desproporciones que pueden entenderse como deformidades transitorias; esa es la razón de que los describa como «enanos» (νανῶδες), ya que ese término está utilizado en este contexto (PA 686b4-5-2) para describir a quien tiene la parte superior de su cuerpo grande, pero la parte inferior, que soporta el peso y que camina, es aún pequeña (en ese sentido cualquier cuadrúpedo irracional es un «enano»)³².

2.1. Algunos casos paradigmáticos de percepción trans-sensorial y sensorial en animales irracionales

El modo en que Aristóteles se centra en el sentido del olfato, en el que el acento no está puesto en la conceptualización de la facultad de ese sentido, sino en cómo opera en la vida concreta del animal es iluminador de un aspecto relevante de lo que me interesa mostrar en la investigación aristotélica de la αἴσθησις trans-sensorial en el caso de los animales irracionales. El perro y el león, argumenta Aristóteles, no se complacen con el aroma o los sonidos que emiten sus presas, sino que lo que realmente los complace es devorarlas. Sin embargo, es el sentido del olfato o del oído el que «produjo» una sensación de placer asociada al alimento y, en ese sentido, es condición necesaria del proceso de autoconservación que comienza por percibir sensorialmente que hay algo que potencialmente es una presa, y que sigue por advertir que eso es «alimento» y que puede ser intencionado como tal. El león *advier*te mediante el mugido del buey (διὰ τῆς φωνῆς ἥσθετο; EN 1118a21) que ese animal está

va hacia arriba, eso debería explicar la posición erguida del ser humano), también piensa que, como recuerda Gregoric (2007, 88, n.16), con mucha frecuencia Aristóteles se refiere al corazón como el principio de la vida nutritiva y perceptiva. Es el «órgano sensorio dominante único» (*Sueño* 455a21; luego, en 456a4-6, señala que del corazón procede el principio del movimiento y del *sentido dominante*; quizá se está refiriendo al «sentido general»; véase también *Juventud* 467b28; 469a12). Algunas dificultades planteadas en *De an.* 426b8-25 parecen zanjarse con la indicación de la unidad de la facultad de la sensación que ahora aparece unida a la doctrina fisiológica de la unidad del aparato sensorio que tiene su sede en el corazón, «el órgano sensorio común de los órganos sensorios específicos (ἰδίων αἰσθητηρίων ἐν τι κοινόν ἐστιν αἰσθητήριον), en el cual deben desembocar la sensaciones en acto» (*Juventud* 467b28-29).

32. La analogía con los cuadrúpedos irracionales es completa cuando Aristóteles indica que los niños pequeños gatean (en cuatro «patas», claro) y aún no pueden caminar (686b9-10: ἔπρουνσι, βαδίζειν [...] οὐ δύνανται) por ser incapaces de soportar erguidos el peso de la parte superior de su cuerpo, situación que se invierte cuando crecen.

cerca: la percepción sensorial es *escuchar* el mugido, la trans-sensorial *darse cuenta* de que hay un animal cerca y de que, potencialmente, es comida. Pero lo que en sentido estricto lo complace no es el mugido, sino experimentar un «placer anticipatorio» de que se lo devorará³³.

En el león el olfato opera como un poderoso aliado de su autoconservación; pero Aristóteles también subraya la situación opuesta de los peces, que son atraídos por el olor de la carnada. En este caso, el olfato, que parece operar favoreciendo la autoconservación del animal (por atraerlo hacia su alimento), termina por *producir*, en cierto modo, la destrucción del animal: el pez huele la carne asada, pero si ese trozo de carne es la carnada que puso el pescador en su anzuelo para atrapar el pez, el olfato es la causa de la destrucción del pez si es atrapado por el pescador (IA 534a20-26)³⁴. Este es un buen ejemplo de que en ciertos animales inferiores la αἴσθησις solamente funciona en su sentido básico de percepción sensorial y esto también puede ser parte del modo en que opera la naturaleza, ya que tratándose de animales como los peces el mismo sentido que les permite sobrevivir es el que permite que sean atrapados para que una especie animal superior pueda seguir con vida.

Pero en animales «superiores», como el leopardo, Aristóteles también asocia las características perceptivas del animal a ciertas conductas inteligentes que pueden atribuírsele. El leopardo, una vez que *ha advertido* (κατανευονκυῖαν; IA 612a13) que otras bestias se complacen con su olor (τῇ ὁσμῇ αὐτῆς χαίρουσι), se esconde para cazarlas. El ejemplo es útil para mostrar el modo en que el leopardo asocia un cierto *estado consciente* de una propiedad natural (su olor) a la posibilidad de facilitar la caza de su presa³⁵.

33. Una idea que evoca los «placeres anticipatorios» que discute Platón en *Filebo* 35d-36c; 39d. Lo otro interesante en el caso del león es que es extremadamente feroz (χαλεπώτατος) cuando está devorando su presa pero, una vez que ha saciado su hambre, es muy manso (πραότατος; IA 629b8-9), lo cual muestra que tanto su percepción sensorial como trans-sensorial contribuyen a su autoconservación. También hay que recordar que Aristóteles da un rol muy positivo a la ἐπιθυμία, ya que en algunos casos ella prescribe beber (*Acerca del movimiento de los animales* 701a32: ποτέον μοι, ἡ ἐπιθυμία λέγει). Esta consideración positiva del deseo sensual indica que, aun cuando hambre y sed son dolores y sentir hambre o dolor no depende de uno (EN 1113b26-29), en la medida en que el dolor es una especie de alarma que favorece la autoconservación del animal, contribuye de manera decisiva y muy positiva a su supervivencia.

34. Unas líneas más adelante Aristóteles vuelve a recordar que el olfato puede ser causa de la conservación de los peces, pues pueden oler el aroma de su propia sangre, lo cual hace que se alejen. Si se pone carnada fresca y carne asada, en cambio, son atraídos y pueden ser atrapados (IA 534a39-b5).

35. Para la sofisticadísima técnica desarrollada por el oso cuando se propone cazar nada menos que un toro véase Aristóteles, IA 594b11-16.

Esto muestra, una vez más y en un animal *irrational*, que aunque ese tipo de animal no tiene «comprensión *noético-racional*», sí dispone de mecanismos de actividad sensoria elaborada (percepción trans-sensorial) que exhiben conductas inteligentes. Otro ejemplo interesante es el del cocodrilo, que deja su boca abierta para que los chorlitos (τροχίλοι) entren en ella y limpien sus dientes alimentándose de los restos de comida que encuentran en ellos. El cocodrilo *se da cuenta* de que es beneficiado (ὁ δ' ὠφελούμενος αἰσθάνεται) por los chorlitos y no los daña (οὐ βλάπτει; *IA* 612a22-23), además de que Aristóteles está atribuyendo a los cocodrilos la capacidad de generar y aplicar a una situación concreta cierto tipo de «proto-nociones» evaluativas (ὠφελούμενος)³⁶.

Pero un caso especialmente relevante de «animal no lingüístico inteligente» es la grulla. Aristóteles afirma que *todos* los animales tienen una *percepción connatural* (αἴσθησιν ἔχει σύμφυτον) del cambio de calor y frío (*IA* 596b23-24). Las grullas son ejemplos paradigmáticos de animales que emigran no desde lugares próximos, sino muy lejanos (*IA* 597a3-4). De nuevo, «percepción» no puede ser aquí percepción sensorial, sino un darse cuenta de que se avecina un cambio de estación y de que lo que conviene es emigrar para sobrevivir (claro que hay cierta percepción sensoria del cambio de clima, pero rápidamente la reelabora en un cierto cálculo para determinar qué es lo conveniente). Las grullas también son sagaces (φρόνιμα; *IA* 614b18-19) porque, si ven señales de tormenta mientras vuelan, descienden y se quedan quietas hasta que pasa la tormenta, hay un ave guía que cuida de las rezagadas, etc.

Una vez más, este uso de αἴσθησις no es extraño en Aristóteles: en un contexto estrictamente psicológico (y no práctico) la percepción entendida trans-sensorialmente es el percibir o advertir que uno percibe (*De an.* 425b12-22), la «conciencia perceptiva» (cada sentido específico «es consciente» de su propio objeto y actividad). Hay entonces una especie de «autoconciencia» del acto perceptivo y lo que esto sugiere es que hay una *conciencia unificada* (la que se explica por el sentido general) de todo nuestro percibir en la medida en que percibimos nuestro percibir de dos (o más) tipos de actos perceptivos (Polansky, 2007, 381). Pero en contextos prácticos esa «conciencia percep-

36. El caso de los chorlitos es sorprendente porque, como ha documentado Pouydebat (2017, cap. 3), los cocodrilos desarrollan herramientas para cazar pájaros (como llevar ramas sobre su cabeza), pero en el caso de los τροχίλοι, dado que los cocodrilos «saben» que los benefician, no los cazan. Para el ejemplo de la comadreja, que diseña estrategias para facilitar u ordenar su «vida práctica», véase *IA* 612a29-30.

tiva» significa diseñar estrategias, tomar recaudos y elaborar ciertos planes para la supervivencia.

3. CONCLUSIÓN: PERCEPCIÓN Y CONOCIMIENTO

La percepción es «cierto tipo de conocimiento» que es común a racionales e irracionales; entendida como conocimiento puede leerse como un conjunto de episodios perceptivos *vividos* que da lugar a observaciones del entorno y que, a través de la percepción misma, pueden, hasta cierto punto, ser ordenados sin necesariamente tener que recurrir a capacidades lingüísticas que enmarquen esos *inputs* perceptuales que proceden del entorno en un esquema ordenado. Además de *inputs* externos, el animal humano (y tal vez también el no humano) tiene *inputs* internos (como creencias y motivaciones)³⁷. Aristóteles conecta de manera directa la percepción sensorial con la función propia del alma nutritiva; esas funciones que se dan en el dominio puramente sensorial también se relacionan con funciones trans-sensoriales, las mismas que le permiten al animal humano y no humano diseñar estrategias y planes que favorezcan su supervivencia (en el caso de los humanos la percepción trans-sensorial puede incluso confundirse con formas de racionalidad práctica, en el del animal no humano con conductas «cuasi-inteligentes»). Un problema importante al tratar con la facultad perceptiva en Aristóteles es la doble consideración que puede hacerse de ella: (i) el problema de la capacidad misma y su confiabilidad cuando se activa, ya que Aristóteles argumenta que la αἴσθησις es siempre verdadera o hay en ella un error mínimo (*De an.* 418a9-13, 426b8-10). (ii) Aunque por sí misma la capacidad puede ser infalible, las condiciones perceptivas pueden ser defectuosas (en cuyo caso los poderes perceptivos no pueden desplegarse adecuadamente). (iii) Tanto la capacidad como el órgano sensorio pueden encontrarse en buenas condiciones, pero el medio perceptivo puede no ser favorable para un ejercicio adecuado del sensorio y de la capacidad perceptiva. Si se considera la cuestión desde esta perspectiva, se puede decir que tanto la capacidad como el sensorio son fallibles, ya que en esas condiciones el sujeto percipiente puede ser engañado.

37. Seguramente, Aristóteles no está dispuesto a aceptar que un animal no lingüístico tenga creencias autoconscientes susceptibles de ser procesadas a través de conexiones e inferencias entre proposiciones, pero tal vez sí acepte que tiene proto-creencias, como en el caso del cocodrilo que «cree» que los chorlitos son útiles y que por eso no debe devorarlos.

Las conductas «cuasi-inteligentes» de los animales no lingüísticos son, *mutatis mutandis*, lo que, de una manera seguramente mucho más elaborada, se explica a través de las operaciones propias de la razón práctica en el ser humano, pero, como he indicado, Aristóteles advierte que en ciertos animales irracionales hay una especie de «proto-racionalidad» y, si bien admite la existencia de cierta «sagacidad» o «astucia» en ellos (que en el caso del leopardo mencionado antes lo expresa nada menos que con la forma verbal *κατανενοηκυῖαν*), obviamente no está dispuesto a admitir que poseen racionalidad en sentido estricto. No obstante, sí señala que hay animales (como monos, cebos –monos de cola larga– y cinocéfalos) que «son ambiguos en cuanto a su naturaleza» (*ἐπαμφοτερίζει τὴν φύσιν*; *IA* 502a16-18) por tener características propias de los humanos (son «antropoides»; *IA* 502a24: *ἄνθρωποειδεῖς*) y de los cuadrúpedos (aunque finalmente califica a los monos de cuadrúpedos pues habitualmente no andan erectos).

En suma, si mi sugerencia general en este ensayo es razonable, se puede afirmar que Aristóteles no sólo desarrolló la primera teoría sistemática de la percepción, sino que además adelantó la idea de que ciertas formas de percepción no estrictamente sensorias permiten visualizar conductas inteligentes en animales no lingüísticos y a la vez advertir que dichas conductas operan como formas de proto-racionalidad en ellos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AOIZ, Javier. *Alma y tiempo en Aristóteles*. Caracas: Editorial Equinoccio (Universidad Simón Bolívar), 2007.
- BOERI, Marcelo D. *Aristóteles, Acerca del alma*. Trad., notas, prólogo e introducción de Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Colihue, 2010.
- BOERI, Marcelo D. «Aristóteles, la percepción del tiempo en sede práctica y las objeciones de Pseudo-Filópono». En Patricio Fernández, Luis Placencia y Gabriela Rossi (eds.), *Praxis e interpretación. Un homenaje a Alejandro G. Vigo*, 85-201. Baden-Baden: Georg Olms Verlag, 2023.
- BURNYEAT, Myles. «Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?». En Martha Nussbaum y Amelie Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, 15-26. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- BURNYEAT, Myles. «Aquinas on 'Spiritual Change' in Perception». En Dominic Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, 129-153. Leiden/Boston/Köln: Brill 2001.
- BURNYEAT, Myles. «De anima II 5». *Phronesis* XLVII/I (2002): 28-90.

- CASTON, Victor. «The Spirit and The Letter: Aristotle on Perception». En Ricardo Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, 245-320. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- CHARLES, David. *The Undivided Self Aristotle and the 'Mind-Body Problem'*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- COHEN, S. Marc. «Hylemorphism and Functionalism». En Martha Nussbaum y Amelie Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, 57-73. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- EVERSON, Stephen. *Aristotle on Perception*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- GARCÍA VALVERDE, José Manuel. *Aristóteles, Sobre el alma*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2019.
- GREGORIC, Pavel. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- IRWIN, Terence. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- LENNOX, James G. *Aristotle, On the Parts of Animals*. Trad. y comentario de James G. Lennox. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- POLANSKY, Ronald. *Aristotle's De anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- POUYDEBAT, Emmanuelle. *L'Intelligence animale. Cerveille d'oiseaux et mémoire d'éléphants*. Prefacio de Yves Coppens. París: Odile Jacob, 2017.
- RODIER, Georges. *Aristote. Traité de l'âme*. París: Ernest Leroux, Éditeur, 1900.
- SORABJI, Richard. «Body and Soul in Aristotle». *Philosophy* 49 (1974): 63-89.
- VIGO, Alejandro G. *Action, reason and truth. Studies in Aristotle's conception of practical rationality*. Leuven/París/Bristol: Peeters, 2016.
- VOLPI, Franco. «Das Problem der Aisthesis bei Aristoteles». En Gregor Damschen, Rainer Enskat y Alejandro G. Vigo (eds.), *Platon und Aristoteles - sub ratione veritatis* (Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag), 294-300. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprech, 2003.
- WELSCH, Wolfgang. *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.
- ZINGANO, Marco. 2002. «La simultaneità delle percezioni in Aristotele». *Elenchos* XXIII, Fasc. 1 (2002): 33-49.

PERCEPCIÓN, EDUCACIÓN Y ARTE

Perception, Education and Art

Margarita MAURI ÁLVAREZ
Universidad de Barcelona (España)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4662-1454>

Recibido: 14 de enero de 2026

Aceptado: 14 de abril de 2026

RESUMEN

La percepción es el punto de partida del conocimiento, el deseo y la acción. Aristóteles destaca su importancia y señala que requiere educación, ya que el arte y el entorno lingüístico pueden influir en cómo se percibe la realidad y, por ende, en cómo se actúa. El texto que se presenta tiene como finalidad exponer, en un primer momento, el proceso de la percepción del singular tal como lo plantea Aristóteles, y, en segundo lugar, mostrar de qué modo la percepción de las obras de arte puede modelar la «forma» de percibir y, en consecuencia, la de actuar. Estos dos objetivos se enmarcan dentro de otro más general, que es el de defender la importancia del arte en el proceso de educación moral.

Palabras clave: Aristóteles; Percepción; Arte; Educación.

ABSTRACT

Perception is the starting point of knowledge, desire, and action. Aristotle emphasizes its significance and points out that it requires education, since art and the linguistic environment can influence how reality is perceived and, therefore, how one acts. The purpose of this paper is, firstly, to explain the process of perception of the individual as Aristotle expounds it, and secondly, to show how the perception of works of art can shape the way we perceive and, consequently, the way we act. These two aims are framed within a broader one: to defend the value of art in the process of moral education.

Keywords: Aristotle; Perception; Art; Education.

«[...] parece, por tanto, que la vida consiste en sentir y pensar»
(*Ética a Nicómaco*, IX, 9, 1170a 19)¹

La percepción es el comienzo de todos los procesos, el del conocimiento, el del deseo y el de la acción. Sin ese inicio que pone en relación al ser humano con lo que le rodea, ya sea desde el punto de vista de la cognición o del deseo, no cabría hablar de su incidencia en la realidad, que es lo que caracteriza la acción. Porque Aristóteles constata la importancia de la percepción también entiende que precisa educación, y estima que determinadas formas de arte pueden influir en un modo de percibir la realidad y, en consecuencia, en una forma de actuar. Una cuidada elección del entorno lingüístico en el que se mueven los niños, por ejemplo, o la contemplación de determinadas obras de arte puede «afectar» al agente. El texto que se presenta tiene como finalidad exponer, en un primer momento, el proceso de la percepción del singular tal como lo plantea Aristóteles, y, en segundo lugar, mostrar de qué modo la percepción de las obras de arte puede modelar la «forma» de percibir y, en consecuencia, la de actuar. Estos dos objetivos se enmarcan dentro de otro más general, que es el de defender la importancia del arte en el proceso de educación moral.

1. LOS SENTIDOS Y LA IMAGINACIÓN

Todos los animales que se mueven lo hacen para obtener algo o bien para evitarlo. En el caso de los seres humanos ese movimiento es causado por el intelecto práctico (νοῦς πρακτικός) y el apetito (ὄρεξις) (*De Anima*, III, 10, 433a14-15). Una combinación en la que entran en relación el conocimiento y la tendencia, que tiene como origen el objeto deseado. Entre las actividades propias del alma se encuentran la de entender (νοεῖν), la de deliberar (φρονεῖν) y la de percibir (αἰσθάνεσθαι); todas ellas ponen en relación al sujeto con su entorno. Aristóteles establece un paralelismo entre las dos actividades del entendimiento (entender y deliberar) y la de percibir, porque ambas tienen la capacidad de discernir (κρίνειν) y de conocer (γινώσκειν) (*De Anima*, III, 3, 427a20). Los sentidos son facultades capaces de recibir las formas sensibles de la materia (*De Anima*, II, 12, 424a17-18). La percepción sensorial es la

1. En lo que sigue, las traducciones de las obras de Aristóteles al español corresponden a las recogidas en las referencias bibliográficas. En el caso de *Ética a Nicómaco* se cita, con excepción de la nota 3, la traducción de Julián Marías y María Araujo (Aristóteles 1981a).

causa inmediata o remota de todo conocimiento, juicio, alteración y decisión que toma o se produce en un sujeto. Porque se da la sensación puede aparecer la tendencia (*De Anima*, II, 3, 414b1-2); sin percepción sensorial no existirá el juicio (*De Anima*, III, 3, 427b15), y sin las sensaciones nada podría entenderse (*De Anima*, III, 8, 432a 9). El primer libro de la *Metafísica* relaciona la sensación con el conocimiento; y entre los diferentes sentidos Aristóteles destaca el de la vista: «[...] no solo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista [...] a todos los demás. Y la causa es que, de los sentidos, este es el que nos hace conocer más y nos muestra muchas diferencias» (*Metafísica*, I, 1, 980a 24-27). A través de los sentidos, por tanto, se captan las diferencias que hay entre las cosas y a partir de ellas tiene lugar la reflexión (νοητῶν), tanto teórica como práctica (*De Sensu*, 437a 3)².

La sensación es la recepción inmediata de un estímulo que proviene del exterior del individuo, que produce una afectación, una alteración en el sentido, pues existe un antes y un después de la sensación, ya que la mente no piensa las cosas exteriores a no ser a través de la sensación. Existe, pues, una diferencia entre la sensación y la percepción ya que esta supone un darse cuenta de las características de la sensación recibida. En los seres dotados de sentidos y de apetencia los sentidos discriminan entre lo que debe evitarse o buscarse con el fin de la conservación. Por tanto, gracias a las percepciones los animales pueden:

- a) Distinguir lo agradable de lo desagradable.
- b) Perseguir y evitar lo agradable/desagradable.
- c) Conocer las diferencias entre objetos.
- d) Llevar a cabo las actividades de conocimiento y de acción, en el caso de los seres humanos.

Como ya se ha mencionado, existe una correlación cognitiva entre la percepción y la actividad de entender y deliberar, y entre ambas actividades cognitivas tiende un puente la imaginación, que es «[...] un movimiento (κίνησις) producido por la sensación (αἰσθήσεως) en acto» (*De Anima*, III, 3, 429a1-2). La imagen es el rastro que deja la percepción sensorial en el sujeto. De este

2. «ἐξ ὧν ἡ τε τῶν νοητῶν ἐγγίνεται φρόνησις καὶ ἡ τῶν πρακτῶν». La traducción de φρόνησις y de πρακτῶν difiere de unos autores a otros. J. Leita, en la edición catalana, (Aristóteles 1981c) traduce «idees» y «accions», mientras J. I. Beare (Aristóteles 1970) lee «speculative» y «practic». Si se atiende al significado habitual de φρόνησις, y al hecho de que Aristóteles utiliza este mismo término en 437a1 (φρονήσεως), con el que se refiere a un conocimiento aplicado al bienestar, φρόνησις tiene que significar conocimiento práctico, y τῶν πρακτῶν a las acciones que materializan el conocimiento práctico.

modo, cuando el objeto externo ya no está, de algún modo sigue presente en el que ha experimentado la sensación. Las imágenes son el material del que se vale el alma racional para llevar a cabo las actividades que le son propias. En el alma, dice Aristóteles, las imágenes realizan la función de las sensaciones, «[...] el alma (ψυχή) jamás entiende (νοεῖ) sin el concurso de una imagen (φαντάσματος)» (*De Anima*, III, 7, 431a17). La elaboración de los conceptos requiere del acervo de imágenes, aunque los conceptos y las imágenes difieran en su naturaleza (*De Anima*, III, 8, 432a12-13).

2. EL ENTRAMADO DE LA ACCIÓN

La explicación que Aristóteles ofrece de las acciones humanas parte de la siguiente afirmación: «Tres cosas son en el alma las que rigen la acción y la verdad: la sensación (αἴσθησις), el entendimiento (νοῦς) y el deseo (ὄρεξις)» (*Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139a 17-18). La relación entre estas tres facultades es la causa de los actos.

La acción es un movimiento que finaliza con la obtención de aquello que se deseaba, siendo lo que se deseaba la causa de la acción. En el movimiento del agente participan tanto la dimensión racional como la apetitiva: la inteligencia, la imaginación la elección, la voluntad y el deseo (*De Motu*, 700b18-20). La imaginación y la sensación poseen la capacidad de juzgar, y la voluntad, el impulso y el deseo, en cambio, forman parte del ámbito desiderativo. La elección pertenece a las dos dimensiones. Para que exista movimiento lo pensado ha de ser deseado, y al ser deseado lo pensado pasa a tener la categoría de fin; si lo pensado deviene un fin es porque, en algún sentido, es deseado bajo el aspecto de un bien (sea cual sea). El movimiento hacia un fin se origina en un cambio previo experimentado en la sensación o en la imaginación (*De Motu*, 701a 4-6) que son la condición de posibilidad de que algo sea pensado. Como puede leerse en EN VI, 2, 1139a35, ni la sensación ni el pensamiento son capaces de convertir lo conocido en un fin sin la participación apetitiva. En todo acto se encuentra siempre la ὄρεξις, ya sea el acto que sigue el dictado del deseo racional –βούλησις– o el de la ἐπιθυμία o el θυμός-. Por esto afirma Aristóteles que la razón no mueve sin la ὄρεξις, porque la βούλησις forma parte de ella. En un caso u otro, la acción obedece a principios cognitivos y desiderativos:

1. El razonamiento de la razón práctica, que mueve a través de la βούλησις (*De Anima*, III, 10, 433a 23-25). Sin embargo, este movimiento puede darse con una ἐπιθυμία y un θυμός contrarios o con-

cordantes. En el caso de que estos sean contrarios, el razonamiento puede acabar causando la acción imponiéndose así a la ἐπιθυμία y al θυμός.

2. La ὄρεξις –ἐπιθυμία y θυμός– puede mover al agente sin la participación del razonamiento ni de la βούλησις. El deseo se origina al margen de la actividad deliberativa (*De Anima*, III, 11, 434a12-13) y causa la acción.

El proceso que culmina en la obtención del fin deseado parte de la sensación y de la imaginación. El resorte inicial es el contacto del agente con una realidad inmediatamente percibida o reelaborada a través de imágenes. El punto de partida es, pues, la percepción sensible de la realidad contingente:

La intuición (νοῦς)³ tiene también por objeto lo extremo en las dos direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición (νοῦς) y no razonamiento; la intuición que se ejercita en las demostraciones tiene por objeto los límites inmóviles y primeros; y la de las cosas prácticas, lo extremo, lo contingente y la segunda premisa. Estos son, en efecto, los principios del fin, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal; de estas dos cosas, pues, hay que tener percepción sensible (αἴσθησιν), y ésta es la intuición (νοῦς) (*Ética a Nicómaco*, VI, 11, 1143a 35-1143b).

Esta captación a la que se refiere Aristóteles tiene umbrales de apreciación distintos que dependen de factores naturales y variables aprendidas. La prudencia, una virtud dianoética práctica, que define la excelencia en el conocimiento de lo que es bueno o malo para una persona, requiere que el agente posea cierta sutileza en la aprehensión de la realidad particular operable, una capacidad que Aristóteles señala con los términos σύνεσις (εὐσυνεσία) y γνώμη⁴. En la capacidad de hacerse con lo contingente el factor tiempo es clave; la experiencia es el acervo de ese contacto con la realidad contingente dilatada en el tiempo. Por esta razón el autor viene a decir que la experiencia de los que han vivido y de los prudentes es al reino de la contingencia lo que las demostraciones al de lo necesario (*Ética a Nicómaco*, VI, 11, 1143b10-13). La σύνεσις denota capacidad de discernimiento aplicada a una realidad que está llena de matices y aspectos diversos porque es contingente y variable. Es una capacidad discriminativa (κριτική) gracias a la cual se entiende y juzga la realidad práctica. El término γνώμη alude a la capacidad de emitir un juicio

3. Diferentes traducciones del término νοῦς: Juan Manuel García Valverde: «intelecto» (Aristóteles 2025); William David Ross: «intuitive reason» (Aristóteles 1941b).

4. Véase Zagal 1999.

recto sobre lo equitativo, es decir, relativo a lo que pertenece a cada uno. La aprehensión del particular llevado a cabo por la σύνεσις (εὐσυνεσία) y la γνώμη culmina con la acción de la prudencia, que es normativa (ἐπιτακτική) (*Ética a Nicómaco*, VI, 10, 1143a7), pues prescribe, a tenor de lo captado, qué es bueno o no, en este caso, para este hombre.

3. LA PERCEPCIÓN Y LAS PASIONES

La pasión es una afección que responde a una secuencia previa causada por una percepción, la imaginación o a una opinión. En todo caso, las indicaciones debidas a la razón (λόγος) o a la imaginación (*Ética a Nicómaco*, VII, 5, 1149a 32) sobre una realidad presente –Aristóteles se refiere a la ira– generan las pasiones cuya intervención en los actos depende de su relación con la razón. En *De Motu*, 8, 702a15-19 Aristóteles fija la secuencia previa a la acción en la que se da una coordinación entre las facultades y las actividades que les pertenecen: «[...] las afecciones (πάθη) preparan convenientemente a las partes orgánicas, el deseo (ὄρεξις) a las afecciones (πάθη) y la imaginación al deseo (ὄρεξις); esta se genera o por reflexión (νοήσεως) o por sensación (αἰσθήσεως)» (*De Motu* 8, 702a18-20).

La intensidad y duración de la pasión depende, entre otros factores, de su origen. La pasión causada por una percepción suele ser más intensa que la debida a una imagen o a un pensamiento si se tiene en cuenta que lo percibido es inmediato. El miedo que desencadena hallarse ante una fiera no es el mismo que se siente al imaginar la escena (*De Anima*, III, 3, 427b23-24).

La presencia de la pasión causada por una percepción no es voluntaria; sí lo es, en cambio, el modo en que la pasión interviene en la acción, aunque su intervención no sea deliberada, pues las pasiones suelen ser, algunas veces, causa de acciones indeseadas y otras concausas de acciones deliberadas y deseadas:

De ahí que el deseo (ὄρεξις)⁵ como tal no tiene por qué implicar una actividad deliberativa (βουλευτικόν); antes al contrario, a veces se impone a la deliberación y la arrastra; otras veces, sin embargo, ésta se impone y arrastra a aquél como una esfera a otra esfera; por último, a veces —cuando tiene lugar la intemperancia (ἀκρασία)— un deseo (ὄρεξις) se impone a otro deseo (ὄρεξις) y lo arrastra [...] Así pues, el animal está sometido a tres tipos de movimiento (*De Anima*, III, 11, 434a11-15).

5. J. A. Smith (Aristóteles 1941a) traduce el término «ὄρεξις» por «appetite».

Mientras el acrático actúa en contra de lo que racionalmente considera mejor movido por las pasiones: «[...] el hombre incontinente (ἀκρατής) actúa según sus apetitos (ἐπιθυμῶν), pero no eligiendo (προαιρούμενος) [...]» (*Ética a Nicómaco*, III, 2, 1111b13-14), el ἐγκρατής las deja a un lado para actuar de acuerdo con el principio racional: «El deseo (ὄρεξις) tampoco basta, por último, para explicar tal movimiento: prueba de ello es que los que tienen control de sí mismos (οἱ ἐγκρατεῖς) no realizan conductas que desean, por más que las deseen y apetezcan, sino que se dejan guiar por el intelecto (νῶ)⁶» (*De Anima*, III 9, 433a6-8). El ideal se encuentra en el virtuoso, ejemplo de coherencia interna entre la ὄρεξις y un λόγος recto. Una coherencia que también existe en el vicioso pero que, en su caso, obedece a una razón coaptada por las pasiones.

4. LA IMITACIÓN: ARTE Y CONDUCTA

S. Halliwell ha mantenido, contra varios intérpretes, que el término «μίμησις» no debe traducirse simplemente por «imitación» ya que el concepto ha de referirse tanto al arte como a la conducta⁷. Su observación es acertada porque Aristóteles utiliza la palabra en contextos y asuntos diferentes, si bien, al menos en el caso de los niños, el término puede traducirse simplemente por «imitación», en el sentido de «repetición».

Al comienzo de la *Poética* se lee: «[...] la epopeya y la poesía trágica, y también la comedia y la ditirámica y en su mayor parte la aulética y la citáristica, todas vienen a ser, en conjunto, imitaciones (μιμήσεις)⁸» (*Poética*, 1, 1447a13-16), que se distinguen por los objetos que imitan, los medios con que imitan esos objetos, y también por la forma o modo de imitar esos objetos. De acuerdo con esta afirmación, todas las artes son imitaciones, aunque imiten de forma diferente. Qué se entiende por «imitar» se dice a continuación:

Pues, así como algunos con colores y figuras imitan muchas cosas reproduciendo su imagen (μιμοῦνται τινες ἀπεικάζοντες) (unos por arte y otros por costumbre), y otros mediante la voz, así también, entre las artes dichas, todas hacen la imitación con el ritmo, el lenguaje o la armonía, pero usan estos medios separadamente o combinados [...] (*Poética*, 1447a 18-21).

6. J. A. Smith (Aristóteles 1941a) traduce el término «νῶ» por «mind».

7. Véase Halliwell 2003, 88. El autor discrepa, entre otros, de la interpretación renacentista de Castelvetro que traduce el término por «imitación» (Castelvetro 1570).

8. Joseph Hardy (Aristóteles 1977) traduce «Imitations».

Imitar es reproducir utilizando para ello colores, formas, la voz, el lenguaje, el ritmo o la armonía; y lo imitado son «hombres que actúan», y las imitaciones tendrán las cualidades morales de lo imitado (*Poética* 1448a1-9). El punto de partida del artista es la realidad humana y su representación en el arte puede presentar a las personas mejor o peor de lo que suelen ser, o como acostumbran a ser. El arte imita –de formas diferentes– la conducta humana: actos, caracteres, situaciones, de la vida, así como de la felicidad y del infortunio que están en la acción (*Poética* 1450a15-18).⁹ De este modo, se puede imitar a personas de carácter virtuoso y a personas de carácter vicioso, y hacerlo a través de una narración o mediante una representación, pero también a través de la pintura. Cuando Sócrates le pregunta a Parrhasius si la pintura puede reproducir la arrogancia, la dignidad o la vileza, el artista responde afirmativamente (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III,10, 5). Aristóteles afirma que los pintores pueden presentar a la persona tal como es, como lo hace Dionisio, mejor de lo que es, al estilo de Polygnoto, o también peor de lo que es, según se ve en las pinturas de Pauson. En este caso «imitar» no es exactamente «copiar» pues la representación del personaje trata de poner de relieve su singularidad moral¹⁰, es decir, algo más de lo que aparece a simple vista. ¿Por qué la forma de representar la misma realidad hace diferentes a los artistas? R. Schwartz responde a esta pregunta empleando como ejemplo el retrato que Pablo Picasso hizo de Gertrude Stein. En la medida en que los elementos empleados por Picasso en la representación de Stein ayudan al espectador a captar su carácter (Schwartz 1985, 718) y lo que en ella era esencial, la pintura refleja la realidad moral y cumple con su finalidad¹¹, no siendo una sencilla copia de lo que se ve. El arte como imitación aparece

9. En este texto Aristóteles se refiere específicamente a la tragedia. Cf. Castillo 2016: «[...] el aprendizaje mimético no es un aprendizaje en el sentido común del término, si se entiende como la adquisición de determinados conocimientos. Lo que la *mimesis* pone en juego es la práctica de una capacidad de juzgar acciones y situaciones y, de esta manera, la formación que promueve no se limita al individuo que contempla la tragedia, sino que se traduce en habilidades para la vida política» (Castillo 2016, 77-78).

10. Cf. *Política*, V, 5, 1340a 36-38: «[...] en la medida en que no todas las pinturas son iguales [...] los jóvenes no deben contemplar las de Pausón, sino las de Polignoto, y demás pintores y escultores que tengan una significación moral (ἐστὶν ἠθικὸς) [...]». Cagnoli comenta con respecto al uso del término ἠθικός: «[...] the characterization of a painter as ἠθικός refers to the fact that the painter in question not only represents characters, but more specifically represents morally good or virtuous characters» (Cagnoli 2020, 28).

11. La finalidad de la obra de arte y la del artista pueden no ser coincidentes. Del mismo modo, el uso que se pueda hacer de la obra de arte es independiente de la finalidad de artista.

también en la *Política* referido a la música. En el caso de la música la realidad representada son las virtudes y los vicios:

Y es en los ritmos y en las melodías donde encontramos las imitaciones más perfectas de la verdadera naturaleza de la vida y de la mansedumbre, de la fortaleza y de la templanza, así como de sus contrarios y de todas las demás disposiciones morales (*Política*, V, 5, 1340a 18-21)¹².

La conclusión es, pues, que cualquier artista es un imitador:

Puesto que el poeta es imitador, lo mismo que un pintor o cualquier otro imaginero (εἰκονοποιός), necesariamente imitara siempre de una de las tres maneras posibles; pues o bien representara las cosas como eran o son, o bien como se dice o se cree que son, o bien como deben ser (*Poética* 1460b 8-11).

En el arte, entonces, la imitación consiste en una representación de la realidad, un volcar en imágenes o sonidos una realidad con una intención por parte del artista. En el caso de la música son las melodías y en el caso de las pinturas se imita aquello que causan: hay melodías que producen entusiasmo en el alma porque imitan el entusiasmo; hay pinturas que causan rechazo porque reproducen los signos (con las figuras y los colores) que aparecen en el cuerpo cuando la persona es presa de pasiones negativas (*Política*, V, 5, 1340a33-35). La tragedia imita sucesos que son temibles y dignos de compasión (*Poética* 1453b8-15) que desencadenan el mismo temor y la misma piedad (con una intensidad diferente) que causan los casos reales. Con todo, se trata de imitaciones diferentes, pero con un punto de partida que es la realidad moral¹³. Por consiguiente, la incidencia de las diversas artes en el oyente/observador será forzosamente diferente.

Aristóteles utiliza el mismo término –imitación, imitar– para referirse también a la conducta de los niños y de los adultos. Imitar, cuando alguien lo hace, consiste en hacer o decir lo que hace o dice otra persona. En los niños la imitación es espontánea y corriente porque, careciendo de reflexión, tienden a reproducir los actos y expresiones de quienes les rodean. Se trata de una repetición sin otra intención que la de sorprender o agradar, o simplemente, la de hacer o decir lo mismo. «Imitar» en este caso es «copiar». El mismo término «μιμήσεις» es utilizado para indicar que los juegos no han de ser otra

12. J. Marías sigue la ordenación de los libros de W. L. Newman (1887-1902) en lugar de la tradicional.

13. Aunque no en todas las obras de arte lo representado tenga relación con la moralidad.

cosa que una imitación de lo que en el futuro se hará seriamente (*Política*, IV, 17, 1336a33-34). La imitación reiterada produce un hábito que en los niños se genera sin estar acompañado de la capacidad electiva. En ellos la educación moral empieza por los hábitos antes que por la razón (*Política*, V, 3, 1338b 4). Las palabras que a menudo oye un niño en el οἶκος son las que tiende a reproducir; de ahí la advertencia de Aristóteles sobre la necesidad de cuidar el entorno lingüístico doméstico en el que se crece:

[...] cuidarse de que los niños estén lo menos posible con esclavos, ya que durante esta edad y hasta los siete años tienen que ser criados en casa, y es lógico por tanto que, aprendan de lo que ven y oyen cosas indignas de personas libres. El legislador debe desterrar por completo de la ciudad, como el peor de los vicios, el lenguaje sucio (pues a la despreocupación sobre las palabras sucias sigue inmediatamente la despreocupación sobre los actos). [...] es claro que proscibiremos también el ver representaciones o escuchar discursos indecentes (*Política*, IV, 17, 1336a40-1336b14).

El cuidado debe extenderse también al ámbito de la πόλις, donde el legislador ha de examinar el lenguaje de los discursos y el tipo de historias que se expliquen a los niños: «También se preocuparán los magistrados que tienen a su cargo la educación de las historias y mitos que los niños deben oír a esa edad (5 años)» (*Política*, IV, 17, 1336a 30-31). En estos textos Aristóteles incide en la influencia de la percepción auditiva –lenguaje, cuentos o discursos– en tanto que modeladora de la forma de percibir la realidad y, en consecuencia, de la conducta. A. MacIntyre retoma la idea aristotélica cuando afirma:

Comenzamos desde los mitos, pero no sólo desde los mitos de los pueblos primitivos, sino desde aquellos mitos de las historias fantásticas que son esenciales para una infancia bien ordenada [...]. Bettelheim afirma que es precisamente a partir de los cuentos fantásticos cuando el niño aprende cómo insertarse en la realidad social y percibe un orden en ella; y el niño que se ve privado del tipo de cuentos fantásticos adecuados para su edad, más tarde será propenso a adoptar estrategias para evadirse de una realidad que no ha aprendido a interpretar y a manejar (MacIntyre 1977, 456-57)¹⁴.

La atención debe ponerse también en lo que se representa en las pinturas y esculturas pues de la percepción visual también derivan conocimientos (*Política*, IV, 17, 1336b14-18). De esta atención Aristóteles sólo exceptúa las

14. La obra de Bruno Bettelheim citada es *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*, 1976, 74-75.

esculturas y las pinturas de los templos en las que la ley, dice el autor, autoriza la procacidad.

En los niños la imitación es una repetición de lo percibido, ya sea de lo visto o de lo oído, y como lo percibido en primer lugar tiene mayor fuerza que lo que se percibe posteriormente, es necesario poner atención en la educación temprana. Aludiendo a la fuerza de las primeras percepciones Aristóteles refiere la anécdota del actor trágico Teodoro que no dejaba que nadie antes que él pisara el escenario porque decía que los espectadores suelen aficionarse a lo primero que oyen, no por ser mejor, sino por ser primero (*Política*, IV, 17, 1336b 27-31).

La imitación se da también en los adultos y en ellos no puede significar lo mismo que en los niños. La imitación en un adulto es apariencia, no convencimiento. El que se conduce como lo hace el valiente por temor al castigo (*Ética a Nicómaco*, III, 8, 1116b31-32) imita su conducta sin que a esta le acompañe una intención noble¹⁵; por eso su acto no puede considerarse un acto de valor. La reflexión en los adultos disminuye la espontaneidad imitativa de los niños e introduce la posibilidad de que la «imitación» de una conducta obedezca a razones que nada tengan que ver con la conducta que se muestra. El objetivo de la educación moral es que el agente moral actúe de una determinada forma por las razones convenientes (por nobleza); en ese caso su actuación no es una imitación. Pero cuando la educación moral no logra su objetivo, el único camino que queda es la obediencia por miedo al castigo, afirma Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, X, 9, 1179b11); lo que se consigue entonces es una actuación que imita externamente al que actúa con convicción.

5. LA INFLUENCIA DEL ARTE

En diferentes textos Aristóteles destaca una característica que se da en las artes, y es su capacidad para imitar la realidad moral al mostrar virtudes y vicios. Y es precisamente esta propiedad del arte la que puede incidir en el que lo contempla. Es decir, porque el arte imita puede ser, a su vez, causa de imitación y causa de movimientos pasionales que influyen en la conducta. Aristóteles da por sentada la repercusión que tiene o puede tener en la conducta del observador lo que este percibe, una influencia mayor cuanto menor sea el agente. Si los jóvenes, dice Aristóteles, no deben asistir a los

15. Por una razón noble hay que entender una razón que no obedezca a intereses exclusivamente subjetivos.

espectáculos de yambos ni a las comedias hasta que la educación que hayan recibido les «inmunice» contra ese tipo de espectáculos es debido al efecto dañino que pueden tener en su forma de ser o de ver el mundo (*Política*, IV, 17, 1336b20-23).

El placer es una sensación de la que se vale la educación moral cuya finalidad es la de generar un hábito en el que se establezca una correspondencia entre la sensación placentera y aquello en que deba hallarse esta sensación (*Ética a Nicómaco*, X, 1, 1172a 21-23). Aprender y admirar son actividades naturales y agradables, y, en la *Retórica*, Aristóteles relaciona a ambos con las artes:

Puesto que aprender (μανθάνειν) es agradable (ἡδὺ) y admirar (θαυμάζειν) también, es preciso también que sean agradables cosas tales como lo imitativo (μιμητικόν); así la pintura y la estatuaria, y la poesía, y todo lo que está bien imitado (μιμημένον), aun cuando lo imitado no sea placentero, pues no es el goce sobre ello mismo, sino que hay un razonamiento (συλλογισμός) de que esto es aquello, de manera que resulta que se aprende algo [...] (*Retórica*, I, 11, 1371b 5-10).

El texto pone de relieve en qué consiste aprender cuando se contempla un cuadro o una escultura, o se escucha o lee poesía. No es el objeto representado –que puede no ser agradable– lo que resulta placentero, sino el proceso de reconocimiento del objeto a través de su representación en el arte; y es por mediación de ese razonamiento que se aprende. Las pinturas imitan a través del uso de signos que dan a conocer el carácter moral¹⁶. Aristóteles considera que el goce es una manifestación de la actividad de aprender y de la capacidad de deducir aquello que la pintura representa. En este goce se pueden incluir también los colores, la ejecución, las formas que exhibe el cuadro. Frente a una pintura cuyo significado escapa al espectador, el único goce posible, más superficial, es el que deriva de la percepción de las formas y de los colores. La observación de Aristóteles destaca los diferentes grados de interacción que se puede establecer entre el espectador y la pintura. La relación entre ambos es superficial cuando el espectador no va más allá de lo que muestran los colores y las formas de la pintura. El conocimiento previo del espectador permitirá penetrar en el significado del cuadro, estableciendo una relación que va más allá de lo que aparece. En este proceso de encuentro, cuando el espectador

16. Cf. Halliwell: «In visual media one can have signs or symbols (*sêmeia*) of character, but not [...] mimetic representation of it. A painter may portray bodily indications or correlatives of «character,» i.e., of ethical feelings, but this does not fully meet the criteria of mimesis» (Halliwell 1990, 494).

busca con su conocimiento el conocimiento que la pintura contiene, hay descubrimiento, aprendizaje, y goce. Si hay posibilidades de aprendizaje moral en la interacción espectador/pintura hay que buscarlo en este proceso¹⁷. En la pintura, al exponer la interioridad de las personas representadas a la exterioridad visible, el cuadro puede influir en el interior del espectador a través de la emoción y el conocimiento que genera¹⁸. Si se consigue que las pinturas que representan personas excelentes causen placer, se estará más cerca que las personas excelentes, las reales, sean placenteras y agradables. Si se da la influencia de la mimesis pictórica en el carácter, esta se produce a través de las emociones de placer y displacer. Podría decirse que el ἔθος representado en la pintura puede causar un determinado πάθος en el espectador, y a su vez, el πάθος sentido puede acabar influyendo en el ἔθος personal. Esta correlación πάθος / ἔθος que en el niño no es consciente, sí que lo es en la persona adulta. En el adulto el πάθος puede ir acompañado por una reflexión posterior. Cabe que la pintura actúe como las palabras de un orador hábil que lleva el auditorio a sentir determinadas pasiones. La reflexión puede aparecer al amparo de las pasiones sentidas, y a través de ambas –pasión y reflexión– puede influir en la actuación.

El efecto de la percepción auditiva musical es de un género distinto al de las percepciones auditivas lingüísticas. En este caso la música no provoca imitación, sino parecidos sentimientos (συμπαθεῖς) en el oyente (*Política*, V, 5, 1340a 12-13) y tiene efecto sobre su alma y el carácter moral a través de los ritmos y las melodías (*Política*, V, 5, 1340a 6) porque la percepción musical conmueve el ánimo llevándolo a la tristeza, al recogimiento o al entusiasmo. Por esta razón, para Aristóteles la música es uno de los elementos imprescindibles en la educación moral del carácter (*Política*, V, 5, 1340b 12-13)¹⁹.

17. Cf. Cagnoli: «[...] one might speculate that pictures move us in virtue of what they represent only when we interpret them, when we are deceived by them, or when we associate them with something else» (Cagnoli 2020, 23).

18. Según Robert Schwartz, las pinturas modelan la percepción del mundo y juegan un papel fundamental a la hora de construirlo (Schwartz 1985, 711).

19. V. Suñol pone el énfasis de la paideía de la música en su capacidad para introducir al ciudadano en la vida contemplativa: «En suma, la música y, de manera plausible, las restantes artes miméticas son la instancia primaria por medio de la cual los ciudadanos acceden a la vida contemplativa, y solo a partir de esta etapa inicial dedicada al ejercicio no profesional de las artes miméticas, algunos de ellos podrán acceder en su madurez a la actividad contemplativa más elevada: la filosofía» (Suñol 2012, 152). Sin embargo, las palabras de Aristóteles parecen relacionar la música con la educación del carácter en una clara alusión a la vida práctica.

CONCLUSIÓN

Las percepciones son el inicio del aprendizaje y este genera hábitos que disponen al agente moral para la acción. A su vez, las acciones que van configurando el carácter moral del agente determinan sus percepciones. La situación frente a la cual se encuentran el virtuoso y el vicioso es la misma, sin embargo, no la perciben del mismo modo. De ello se deduce que las percepciones iniciales van a determinar las percepciones posteriores²⁰, y por este motivo Aristóteles advierte de la vigilancia que debe ejercerse sobre los niños y los jóvenes para que sus percepciones iniciales no impidan lograr un carácter moralmente bueno. Se entienda la percepción como un acto cognitivo o como un acto de atención²¹, lo cierto es que determina el carácter moral, y por eso mismo es imprescindible una educación apropiada para, en términos murdoquianos, poder «ver» la realidad tal como es²². Una educación adecuadamente dirigida empleará la música como instrumento de educación del carácter, y pondrá atención en seleccionar las pinturas, esculturas y obras de teatro de las que el educando pueda obtener algún beneficio moral, mientras tratará de que se aleje de las obras y entornos que puedan comprometer negativamente su formación moral. Las manifestaciones artísticas, en tanto que objetos de percepción, tienen para Aristóteles el poder de incidir en el espectador oyente tanto en su forma de ser como en la de percibir el mundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. John Alexander Smith. En Richard McKeon (ed.). *The Basic Works of Aristotle*. Nueva York: Random House, 1941a.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Trad. William David Ross. En Richard McKeon (ed.). *The Basic Works of Aristotle*. Nueva York: Random House, 1941b.
- ARISTÓTELES. *Parva Naturalia. (De sensu)*. Trad. John Isaac Beare. Revisión del texto, introducción y comentario de David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1974.
- ARISTÓTELES. *Poétique*. Trad. Joseph Hardy. París: Les Belles Lettres, 1977.
- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 1978.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Trad. Julián Marías y María Araujo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981a.

20. Con razón afirma Hallvard Fossheim: «All starts with the desire to become what one sees or hears» (Fossheim 2003, 85).

21. Véase Salles 1999, 217.

22. Véase Murdoch 1979, 66.

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981b.
- ARISTÓTELES. *Psicología*. Trad. Joan Leita. Barcelona: Laia, 1981c.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1982.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Ed. William David Ross. Oxford: Oxford Classical Texts, 1984.
- ARISTÓTELES. *De Motu Animalium*. Trad. Martha Craven Nussbaum. Princeton: Princeton U.P., 1985a.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985b.
- ARISTÓTELES. *Movimiento de los animales*. Trad. Elvira Jiménez y Almudena Alonso. Madrid: Gredos, 2000.
- ARISTÓTELES. *Acerca de la sensación y de lo sensible*. Trads. Ernesto La Croce y Alberto Bernabé. Madrid: Gredos, 2008.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea*. Trad. Juan Manuel García Valverde. Madrid: CSIC, 2025.
- BETTELHEIM, Bruno. *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1976.
- CAGNOLI, Elena. «Aristotle on the Affective Powers of Colours and Pictures». En Katerina Ierodiakonou (ed.), *Psychologie de la couleur dans le monde gréco-romain: huit exposés suivis de discussions et d'un épilogue*, 43-80. Entretiens sur l'Antiquité classique, 66. Ginebra: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, 2020.
- CASTELVETRO, Lodovico. *Poetica d'Aristotele vulgarizzata, et sposta*, Viena: Stainhofer, 1570.
- CASTILLO, Mariana. «Mímesis y máthesis: acerca de sus conexiones en la *Poética* de Aristóteles». *Diánoia* LXI, 77 (2016): 53-81.
- FOSSHEIM, Hallvard. «Mimesis in Aristotle's Ethics». En Oivind Andersen y Jon Haarberg (eds.), *Making Sense of Aristotle*, 73-86. Londres: Duckworth, 2003.
- HALLIWELL, Stephen. «Aristotelian Mimesis Reevaluated». *Journal of the History of Philosophy* 28, 4 (1990): 487-510.
- HALLIWELL, Stephen. «Aristotelian Mimesis and Human Understanding». En O. Andersen & J. Haarberg (eds.), *Making Sense of Aristotle*, 87-108. Londres: Duckworth, 2003.
- JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates*. Trad. Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.
- MACINTYRE, Alasdair. «Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science». *The Monist* 60, 4 (1977): 453-472.
- MURDOCH, Iris. *The Sovereignty of Good*. Londres: Routledge & Keagan Paul, 1970.
- NEWMAN, William Lambert. *The Politics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1887-1902, 4 vol.
- SALLES, Arleen. «Percepción y emociones en la moralidad». *Isegoría* 20 (1999): 217-226.
- SCHWARTZ, Robert. «The Power of Pictures». *The Journal of Philosophy* 82, 12 (1985): 711-720.

SUÑOL, Viviana. *Más allá del arte: mimesis en Aristóteles*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2012.

ZAGAL, Héctor. «Sínesis, euphía y anchínoia en Aristóteles. Algunas habilidades para el conocimiento del singular». *Anuario Filosófico* 35 (1999): 129-145.

LA RELACIÓN ENTRE BIENES Y VIRTUDES SEGÚN ARISTÓTELES

The Relationship between Goods and Virtues in Aristotle's View

Jesús Manuel CONDERANA CERRILLO
Universidad Pontificia de Salamanca (España)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4699-0463>

Recibido: 12 de junio de 2025
Aceptado: 1 de diciembre de 2025

RESUMEN

Este artículo sostiene que no existen verdaderos bienes independientes de la virtud. Partimos de la concepción aristotélica de la felicidad, que presupone la posesión de una variedad de bienes. A partir de las distintas clasificaciones de estos bienes, se establece la necesidad de distinguir entre bienes (o males) naturales y morales (virtudes o vicios). La tesis central del trabajo argumenta que los bienes naturales solo adquieren su pleno sentido en manos del hombre virtuoso. En este contexto, se sugiere que la valoración misma de los bienes presupone una determinada configuración de la percepción, el deseo y la experiencia. Ahora bien, dado que todos los bienes –con excepción de la virtud (o el vicio)– están sujetos a la fortuna, se concluye que, aunque la virtud es condición necesaria para la felicidad, no es suficiente por sí sola. De este modo, la infelicidad del justo resulta preferible a la aparente felicidad del injusto.

Palabras clave: Aristotelismo; Consecuencialismo; Ética de bienes; Percepción; Vicio; Virtud.

ABSTRACT

This article argues that there are no true goods independent of virtue. It begins with the Aristotelian conception of happiness, which presupposes

the possession of a variety of goods. Based on the different classifications of these goods, it becomes necessary to distinguish between natural and moral goods (virtues or vices). The central thesis of this work maintains that natural goods acquire their full value only in the hands of the virtuous person. In this context, the paper suggests that the very evaluation of goods presupposes a certain structure of perception, desire, and experience. However, since all goods –except for virtue (or vice)– are subject to fortune, it follows that although virtue is a necessary condition for happiness, it is not sufficient on its own. Thus, the misfortune of the just is preferable to the apparent happiness of the unjust.

Keywords: Aristotelianism; Consequentialism; Ethics of goods; Perception; Vice; Virtue.

1. EL PROBLEMA

Partimos del problema clásico acerca de si un malvado puede ser feliz¹. Para abordar esta cuestión en términos aristotélicos, es necesario no solo tener en cuenta su concepción de la felicidad y de la virtud, en especial la virtud² ética, sino también esclarecer un supuesto que consideramos decisivo: si existen o no bienes independientes de las virtudes, es decir, si puede haber bienes auténticos que no estén intrínsecamente ligados a la virtud.

Para nuestro propósito, se puede condensar la noción de felicidad en tres tesis. (1) La felicidad consiste en el ejercicio de la virtud (*EN* I, 13, 1102a 5-6). (2) Además, la felicidad necesita de bienes diversos. Y, por último, (3) todos los bienes, excepto la virtud, están afectados por la buena o la mala fortuna, pues la fortuna concede o quita bienes. De ahí que algunos afirmen que la felicidad (o la infelicidad) depende de la fortuna (*EN* I, 8, 1099b 6-8).

Respecto de la virtud, tomamos la definición canónica de *EN* II, 6, 1107b 35-a 2: La virtud es «un hábito electivo³ que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente».

1. En el libro IX de la *República*, Platón ofreció tres argumentos (580a –b; 582 e; 586a-c) para mostrar que el malvado es 729 veces más infeliz que el justo.

2. En este texto, el término «virtud» se refiere normalmente a «virtud ética». Pero no debe olvidarse que la prudencia es virtud dianoética y también ética por su conexión con el resto de las virtudes éticas.

3. Algunas traducciones traen aquí «selectivo», mientras, en otros lugares de la *Ética a Nicómaco*, las mismas traducciones vierten προαίρεσις como «elección» (Aristóteles 1989; 1954; 1985).

Según esto, el problema puede reformularse así: un malvado *afortunado* ¿puede ser feliz?

Caben dos respuestas posibles. Si los bienes que constituyen la felicidad son independientes de la virtud, entonces el malvado puede ser feliz. Por el contrario, si los bienes que constituyen la felicidad no son independientes de la virtud, entonces no podrá serlo. Nuestra investigación explora ambas alternativas y concluye señalando en qué sentido se puede predicar la felicidad en el virtuoso y en el malvado. La clave para la solución que ofrecemos estriba en mostrar en qué sentido pueden existir verdaderos bienes *distintos* de la virtud e *independientes* de ella. El punto arquimedianeo de nuestro argumento consistirá en probar que es imposible concebir verdaderos bienes que sean independientes de la virtud. Dicho de otro modo, que cualquier bien de naturaleza no moral solo es un verdadero bien en conexión con la virtud.

En efecto, supongamos que existen verdaderos bienes independientemente de que quien los posea sea virtuoso o no. Esta respuesta implica que la salud es un bien tanto para el bueno como para el malo. En consecuencia, en la medida en que la felicidad consiste en la posesión de verdaderos bienes, quien tenga salud gozará de cierta felicidad y quien esté enfermo, sea éste un santo o un tirano, en la medida en que la enfermedad es un verdadero mal, no será feliz. Y esto independientemente de si conserva su salud con medios moralmente lícitos o reprobables, pues lo que cuenta es tener o no tener el bien en cuestión, no el modo en que se ha conseguido.

Sostenemos que existen (*prima facie*) bienes y males *distintos* de la virtud: la salud, el dinero, la amistad o el placer son bienes. La cuestión es si estos solo son *auténticos* bienes cuando están ligados a la virtud o, dicho de otro modo, si lo que parece un *bien* para una persona viciosa no es más que un bien *aparente*. Defenderemos que aquello que es un bien *prima facie* solo es verdaderamente un bien para el virtuoso; para el vicioso, en cambio, puede convertirse en un verdadero mal.

2. EL PUNTO DE PARTIDA

Hemos señalado que el marco de esta discusión es la noción aristotélica de felicidad. Más precisamente, partiremos del planteamiento que encontramos en los capítulos 7-9 del libro primero de la *Ética a Nicómaco*. El capítulo 7 aborda el presupuesto metafísico que seguramente más nos separa de la noción aristotélica de la felicidad: su concepción teleológica de la naturaleza (Sánchez-Migallón 2012, 98). Según esta concepción, para saber qué es algo, dice Aristóteles (*Phys.* II, 1), debemos mirar a la plena realización de ese algo,

pues ahí se manifiesta verdaderamente qué es. La vida humana apunta a un τέλος que es plenitud y que llamamos «felicidad» (εὐδαιμονία). Es un τέλος paradójico, sin duda, pues, ni se alcanza por puro desarrollo natural, como en el caso de los seres no racionales, ni, contrariamente a lo que puede pensarse, la felicidad es un *estado* puramente subjetivo de satisfacción pasajera. Sentirse feliz no es serlo, aunque nadie pueda ser feliz sin sentirse feliz. Esto se debe a que, propiamente, «la felicidad es una *actividad* (ἐνέργεια) del alma según la virtud perfecta»⁴.

La tradición iniciada con Sócrates que pasa por Platón y llega a Aristóteles sostiene que, en esa actividad en que consiste la vida lograda, cabe distinguir dos aspectos: uno subjetivo (alegría, gozo, deleite, sentirse feliz) y otro objetivo que radica en los bienes *en los que* nos gozamos o *por los que* nos alegramos. Ambas dimensiones están íntimamente imbricadas porque el aspecto subjetivo de la actividad en que consiste la felicidad pasa por el disfrute de genuinos bienes. En consecuencia, respecto de la felicidad, existe una medida objetiva, pues no puede llamarse «feliz» a quien disfruta de un bien solo aparente (polo objetivo), por intenso y duradero que fuera el gozo procurado (polo subjetivo). Por ejemplo, Aristóteles no llamaría feliz a quien cree disfrutar de los gozos de la amistad de quien, en realidad, solo le quiere por su dinero. Quien así se comporta no es un amigo verdadero y, en consecuencia, su amistad no es amistad verdadera. Nadie querría ocupar el puesto de ese *ignorante feliz*, porque su alegría no corresponde a una *verdadera* amistad.

Esta tradición señala un segundo elemento decisivo en la conceptualización de la felicidad. Asevera que la virtud es condición de la felicidad, por lo que solo el justo puede ser feliz incluso cuando ha de renunciar a bienes que desea, pero que no le corresponden (Rodríguez Duplá 2001, 196-97; Sánchez-Migallón 2012, 98). En consecuencia, esta tradición también ha de afirmar que el injusto no puede ser feliz.

Pero la primera tesis no parece exigir la segunda. En efecto, admitamos, como requiere la primera afirmación, que la felicidad posee un polo subjetivo y otro objetivo y que el polo subjetivo (el sentirse feliz) ha de estar asentado en el disfrute de bienes genuinos, por ejemplo, una verdadera amistad. Caracterizar así la felicidad no parece implicar que el injusto esté incapacitado para gozar de genuinos bienes. Quien piensa que el injusto puede ser feliz modifica la segunda tesis, pues concibe la virtud como un bien entre otros, *un* bien que el injusto no posee. Pero el injusto podría poseer todos los de-

4. EN I, 13, 1102a 5-6: ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν. Esta actividad del alma según la virtud (ética y dianoética) se refiere al ἔργον humano (EN I, 7), la actividad propia del hombre que despliega la plenitud del bien humano, su τέλος.

más bienes. Entonces, por ejemplo, si tener muchos y buenos hijos es un verdadero bien, ¿no podrá el injusto tener una buena familia (polo objetivo) y gozar por tenerla (polo subjetivo)? ¿Cuál es la razón por la que el injusto no puede ser feliz en la medida en que posea y disfrute de auténticos bienes, aunque carezca del bien de la bondad del carácter?

Responder a este problema, decimos, implica saber si existen *genuinos* bienes que sean independientes de la virtud. Quien sostiene que el injusto puede ser feliz afirma que existen auténticos bienes independientes de la virtud. Afirma la primera tesis (ser feliz consiste en gozar de auténticos bienes), pero modifica la segunda: la virtud es ciertamente un auténtico bien, pero es un bien *como* los demás. La felicidad del injusto, por carecer de virtud, será diferente a la del justo, cierto. Pero también la felicidad de quien carece de fuerza y vigor físico (bienes del cuerpo) será diferente de quien los posea.

En cambio, quien sostiene que una persona injusta no puede ser feliz, afirma que ambas tesis están estrechamente vinculadas. La virtud no es solo un bien más entre otros, sino un bien de otro orden, pues solo mediante la virtud es posible disfrutar de verdaderos bienes.

Decidir entre ambas posturas requiere, primero, examinar con mayor detalle qué entendemos por felicidad y, segundo, determinar cómo se relaciona con el conjunto de bienes de la vida humana. Abordaremos estas dos cuestiones en ese orden.

3. LA FELICIDAD HUMANA NECESITA BIENES DIVERSOS⁵

Perfilemos mejor la noción de felicidad. Hemos afirmado que Aristóteles inscribe su indagación sobre la felicidad en su concepción teleológica de la naturaleza. Ahora bien, Aristóteles caracteriza la felicidad no solo como fin, sino como fin *último*, pues *todos* hacemos por ella *todo* lo que hacemos⁶, es decir que todos queremos en última instancia lo que queremos por este fin supremo. Se ha criticado esta tesis señalando que, admitirla, concede a la acción humana una unidad interna que resulta difícil de admitir porque no parece fácil de comprobar ni en uno mismo ni en los demás (Spaemann 1991, 50–51). ¿Es que tenemos que admitir que todo querer humano, tanto el del

5. EN VII, 13, 1153b 17-19: «Por eso el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos o de fortuna para no tener trabas de esa clase».

6. Que el fin de todos nuestros actos es el bien y que por él hacemos necesariamente todo lo demás son tesis establecidas por Platón: *Gorgias* 467c-468c; 499e; *Fedón* 97c-99c; *Banquete* 205a; 210-212c; *República* II, 357a-d; VI, 505e (Gauthier y Jolif 1959, 53).

justo como el del injusto, tiene un *único* fin último? En contra del supuesto de que la felicidad es un fin último, cabe pensar que todas las cadenas de razonamiento práctico no tienen por qué terminar siempre en el mismo fin. Pero estas tesis esconden el error de considerar la felicidad como un fin entre los demás fines. Por el contrario, Aristóteles distingue la felicidad del resto de los fines, pues la felicidad es el único fin que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa (*EN* I, 7, 1097a 30-b 7). Es cierto que hay otros bienes que se eligen por sí mismos (aunque nada resultase⁷ de ello): el conocimiento, la virtud y el placer. No hay duda de que éstos se desean siempre por sí mismos. Pero también se desean «pues creemos que seremos felices por medio de ellos», como dice el texto que acabamos de citar. La felicidad es, pues, fin, pero de categoría diferente al resto de los fines. Es lo que entendemos en el siguiente texto:

Estimamos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada; y pensamos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo si no se cuenta como un bien entre otros; pero es evidente que si se cuenta como un bien entre otros⁸ resulta más deseable si se le añade el más pequeño de los bienes. (*EN* I, 7, 1097b 15-19).

Da la razón a nuestra interpretación el fenómeno de la relativización de los fines. A veces hay que escoger, por ejemplo, entre virtud y conocimiento; o entre conocimiento y salud. Si estos fines (intermedios) fueran instancias últimas de apelación, sus conflictos serían irresolubles por principio. La felicidad es el horizonte de sentido que trasciende estos fines todavía particulares.

7. Entendemos ἀποβαίνω en el sentido de que «nada [sobreañadido] resultase».

8. No seguimos la traducción de Araujo-Marías en estas dos últimas expresiones porque resulta contradictoria (Conderana 2002, 262, nota 38): «[la felicidad] es lo más deseable de todo, aun sin añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable si se le añade el más pequeño de los bienes [...]». Una de dos: o es lo más deseable de todo, incluso si no se le añade nada, o no lo es. Ahora bien, no se puede decir que *A* es lo más deseable de todo, aun sin añadirle nada y admitir que *A+b* es más deseable que *A*. Entonces *A*, incluso sin añadirle nada, no es lo más deseable. Si traducimos el verbo συναριθμῶ como «contar o enumerar junto con otros», el texto resulta claro como conclusión de la investigación precedente que había considerado la felicidad, fin último de todas las acciones (*I*, 7, 1097a 20-21), como el más perfecto en absoluto entre los bienes (*I*, 7, 1097a 30.33-34). La felicidad es elegida exclusivamente por sí misma; los otros bienes son elegidos por sí mismos y por la felicidad (Ackrill 1980, 21; Reeve 1992, 120; Kenny 1992, 24-25; Natali 1989, 263). Por los mismos motivos tampoco parece adecuada la versión de Pallí (Aristóteles 1985).

Si no hubiera un horizonte tal, los fines de nuestras acciones serían sencillamente inconmensurables entre sí. Esto significaría [...] que no podríamos equipararlos: nos sería imposible ponerlos en relación mutua. Nuestros fines no tendrían, por así decir, un valor existencial de cambio sobre el que apoyarnos para sacrificar de modo racional (algo que hacemos continuamente) cualquiera de ellos por otro. (Spaemann 1991, 53).

En consecuencia, parece acertado considerar la felicidad como fin último natural y necesariamente querido. La felicidad no puede ser nunca *medio para*. No tiene sentido preguntar para qué o por qué quiere ser feliz el que lo es (*Metaph.* II, 2, 994a 8-10). Si es así, entonces desear ser felices no es algo que podamos querer o no querer: es una dirección dada a nuestro deseo como condición para poder querer todos los demás bienes. Desde este punto de vista tanto el justo como el injusto desean ser felices y hacen lo que hacen con miras a la felicidad. No es posible deliberar sobre si conviene o no ser felices. En esto no se distinguen⁹.

Una diferencia importante entre el justo y el injusto ha de provenir, pues, no del fin al que aspiran (la felicidad), sino del cómo conciben ese fin (*EN* I, 4, 1095a 17-20). Dado que la felicidad humana está integrada por bienes diversos, la diferencia fundamental entre el justo y el injusto no se encuentra en el fin que ambos persiguen (la felicidad), sino en la concepción que cada uno tiene de dicho fin (*EN* I, 4, 1095a 17-20). La divergencia entre ambos se encuentra en los bienes que consideran constitutivos de la felicidad.

¿Cuáles son esos bienes? Los bienes pueden clasificarse según distintos criterios¹⁰. Para nuestra investigación, por ahora, son relevantes dos¹¹. La primera clasificación tiene como criterio el lugar que ocupa un bien en referencia al sujeto humano. Ha de entenderse «lugar» en sentido amplio, pues hablaremos de bienes que están *en* el alma o que son bienes *externos*. La segunda clasificación mira a la cualidad de los bienes mismos distinguiendo entre bienes que son instrumento (medio) para la felicidad y bienes que son condiciones (componentes) de la misma. Expongamos estas dos clasificaciones.

9. No hay duda de que Aristóteles afirmó que la deliberación es siempre sobre los medios, no sobre los fines, por ejemplo, en *EN* III, 1112b, aunque a alguno no le parezca sensata esta afirmación, como a (Kolnai 1977, 44-62).

10. Los textos principales, además de nuestro capítulo (*EN* I, 8), son *MM* I, 2-3, *Pol.* VII, 1, 1323a 24-34 y *Rhet.* I, 5; cf. *EN* I, 7, 1097a 25-b 5 y *EE* II, 1, 1218b 30ss. La fuente es Platón (cf. *Eutidemo* 279 a-b, *Leyes* 697 b y *Gorgias* 477 a-c, respecto de los males).

11. Al final de nuestra investigación, siguiendo a Aristóteles, añadiremos una decisiva tercera clasificación: bienes morales y bienes naturales con relevancia moral.

3.1. *Primera clasificación*

La clasificación que referiremos a continuación tiene origen en Platón. El criterio empleado es el lugar que ocupan los bienes en relación al sujeto. De acuerdo con este criterio, los bienes se clasifican del siguiente modo (Grant 1885, 461–462; Burnet 1900, 44–46):

- (a) Bienes exteriores, esto es físicamente distintos del sujeto: recursos materiales (riqueza), poder político, honor, fama, nobleza de linaje, buena vejez, muchos y buenos hijos, amigos y fortuna.
- (b) Bienes del sujeto:
 - (b.1) Bienes del cuerpo: salud, vigor, estatura, fuerza y belleza. Estos bienes pueden desearse como medios, pero no son simplemente bienes instrumentales, sino fundamentalmente bienes queridos por sí mismos. Tener salud no es algo que deseemos solo para poder estudiar, por ejemplo, sino que quien está sano, desea seguir estándolo, aunque no se derive más beneficio de ello que precisamente el disfrute de la salud (Sandel 2007). Un razonamiento semejante vale para el resto de bienes de esta categoría.
 - (b.2) Bienes del alma: Virtudes éticas e intelectuales. Ya hemos visto que la virtud ética se define como un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente. Las virtudes intelectuales son excelencias de la razón teórica, sea sobre lo que puede ser de otro modo a como es: arte (τέχνη) y prudencia (φρόνησις); o sea de lo que no puede ser de otro modo a como es: ciencia (ἐπιστήμη), intuición (νοῦς) y sabiduría (σοφία).
 - (b.1 y b.2.) El placer que reside en las actividades saludables del cuerpo y del alma, ya que existen placeres del cuerpo y del alma (EN III, 10, 1117b 27–28). Y esto sin olvidar que la actividad según la virtud es plenamente placentera (EN I, 8, 1099a 14–15).

3.2. *Segunda clasificación*

En EN I, 8, 1099a 31–b 8, Aristóteles clasifica los bienes en dos grupos. En el primero se encuentran los bienes que denomina *instrumentales*: amigos¹², riqueza y poder político. En el segundo, bienes sin los cuales no se puede ser feliz. Tales son la belleza, la nobleza de linaje y muchos y buenos hijos.

12. Cf. EN IX, 9, 1169b 13–16. Es cierto que se necesitan amigos *útiles*, pero, sobre todo, amigos *buenos* (EN IX, 11, 1171a 24–27).

Detengámonos en el primer grupo. Los bienes que lo integran son instrumentos porque en la πόλις el ciudadano que vive junto a otros y se relaciona con ellos necesita de esos bienes como instrumentos o condiciones que le permiten ejercitar la virtud. Parece evidente que la falta de alguno de estos bienes impediría el ejercicio de algunas virtudes. Dado que el ejercicio de las virtudes está vinculado con la felicidad, a quien faltara alguna virtud también faltaría en esa misma medida la parte de la felicidad que pudiera corresponderle.

La riqueza se define como todo aquello cuyo valor puede medirse en dinero (*EN* IV, 1, 1119b 26-27) y se caracteriza por ser *únicamente* medio (*EN* I, 5). Ahora bien, ser solo útil no hace despreciable a la riqueza, sino muy apetecible, precisamente porque ella puede conseguir otros muchos bienes. Se puede llegar a pensar que la riqueza basta por sí sola para alcanzar todos los bienes necesarios para la felicidad. Aristóteles es plenamente consciente de esta tendencia del deseo humano, lo que explica la existencia de múltiples virtudes y vicios vinculados a las formas de adquirir, conservar y utilizar la riqueza.

Los bienes del segundo grupo son *conditio sine qua non* para la felicidad. Aristóteles enumera en este segundo grupo la belleza, la nobleza de linaje y los muchos y buenos hijos. Estos bienes se caracterizan porque su falta empaña la felicidad (Wolf 2013, 48-49).

En síntesis, Aristóteles atribuye a la posesión y al disfrute de los bienes enumerados en la primera clasificación la característica de hacer la vida plena, buena, feliz en el amplio sentido de la palabra. Por eso Aristóteles afirma, al final de *EN* I, 8, que no se puede ser feliz sin poseer, al menos en cierta medida, los bienes que hemos llamado «bienes exteriores» y «bienes del cuerpo». Dicho de otro modo, de acuerdo con la segunda clasificación, no se puede ser feliz *sin* la posesión de cierta cantidad de riqueza, bien meramente útil, y de ciertos bienes que son *conditio sine qua non* de la felicidad. En conclusión, según Aristóteles, una vida feliz implicará la posesión de los bienes enumerados en ambas clasificaciones.

4. TODOS LOS BIENES, SALVO LA VIRTUD, ESTÁN AFECTADOS POR LA FORTUNA

Que todos los bienes, salvo la virtud, estén afectados por la fortuna, significa que no están propiamente en nuestra mano¹³.

13. B. Williams inició un interesantísimo debate acerca de si la fortuna puede o no afectar a la calificación moral de algunas acciones. En otros términos, la pregunta es si

De entre los bienes, algunos dependen totalmente de la fortuna, por ejemplo, la propia cuna; otros parcialmente, como la riqueza y la salud. En efecto, uno puede ser inmensamente rico sin haber contribuido a su riqueza en nada, como es el caso de quien nace en una familia adinerada. No es seguro que el trabajo honrado sea siempre recompensado con el éxito económico, como tampoco es seguro que siendo uno rico, no pueda dejar de serlo de repente, por ejemplo, si sobreviene una catástrofe natural, algo sometido a la fortuna. De ahí que la (buena) fortuna aparezca entre los bienes exteriores, como condición necesaria para alcanzar la felicidad.

Hemos afirmado que la felicidad, en tanto que actividad de la virtud, es fin último que necesita de bienes diversos. Hemos visto también que todos los bienes que la integran, a excepción de la virtud, están afectados por la fortuna, de ahí la fragilidad del bien humano. Pues bien, teniendo en cuenta estas dos afirmaciones, Aristóteles presenta las dos tesis alternativas que vinculan de distinto modo los cuatro términos que intervienen en la discusión de nuestro problema: felicidad, bienes, virtudes y fortuna (Marías 1987, 78-89).

1. Dado que la fortuna afecta –para bien o para mal– a todos los bienes, algunos identifican la felicidad con la buena suerte. Será feliz aquel a quien la fortuna, sonriéndole, le otorgue suficientes, o mejor aún, abundantes bienes. Esta posición no concede un puesto privilegiado a la cualidad moral del sujeto: si uno es afortunado será feliz, aunque no lleve una vida éticamente valiosa. Reforzaría la plausibilidad de esta posición, como pensaba Eurípides, que también la virtud está afectada por la fortuna. El argumento euripídeo sería: la virtud es un bien que contribuye a la felicidad (mucho o poco no sería relevante ahora) al tiempo que está sometida a la fortuna. Como hay personas que nacen, afortunadamente, con un buen carácter y con una propensión natural hacia lo que la sociedad considera bueno, estas personas serían muy valoradas por los demás, lo que facilitaría que les fuera bien en la vida. En consecuencia, el afortunado sería el feliz.
2. El capítulo octavo del libro primero termina enunciando la tesis alternativa a la que acabamos de proponer: la identificación entre virtud y felicidad. Solo quien lleva una vida virtuosa es feliz, pues la felicidad es

existe algo así como la «suerte moral» (*Moral Luck*). La cuestión es muy compleja, entre otros motivos porque no se plantea de forma unívoca (Rosell 2006, 145. 161-164). Nos apartamos aquí de la tesis de (Williams 1981, 20–39) y (Nagel 2012, 28), pues nos parece un oxímoron hablar de «suerte moral», *pace* Eurípides, como han mostrado magistralmente (Rescher 1995, 73:nota 14) y (Nussbaum 2001).

una actividad del alma según la virtud perfecta¹⁴. El resto de los bienes que la integran no tienen esa importancia capital.

En otros términos, las dos posibilidades parecen ser éstas (Nagel 1986, 195):

1. La identificación entre felicidad y (buena) fortuna. Felicidad equivale a «buen vivir», a llevar una «buena vida». Es feliz aquel a quien le va bien en la vida: la fortuna le ha sonreído proporcionándole, conservándole e incluso aumentándole los bienes que hemos enumerado, con o sin virtud. Quien disfrute de esos bienes será feliz.
2. La identificación de la felicidad con el ejercicio de la virtud. Felicidad equivale a «vivir bien», a llevar una «vida buena» en términos de vida moral, independientemente de las condiciones en las que le toque vivir¹⁵. Esta identificación se explicita en la siguiente afirmación: «las que determinan la felicidad son las actividades de acuerdo con la virtud» (EN I, 10, 1100b 9-10). Porque la felicidad *consiste* en la actividad de la virtud, según sostiene Aristóteles.

Existen dos versiones mitigadas de las tesis anteriores:

3. (Versión mitigada de 1). Prevalece el *buen vivir* (la buena vida) sobre la vida moral. Es decir, es importante ser bueno, pues ello hace la vida más digna, pero la clave está en la posesión de bienes diferentes de la virtud. De poco le sirve a uno ser bueno si le faltan los demás bienes, por ejemplo, si es pobre, feo o no tiene amigos. Para ser feliz es *preferible* ser afortunado antes que bueno. Esta versión entiende la virtud como un bien más entre otros, como un bien *de la misma naturaleza* que el resto.
4. (Versión mitigada de 2). Se da preeminencia a la vida moral sobre el «buen vivir». La virtud es condición necesaria para la felicidad, de modo que quien no sea bueno no puede ser feliz (aunque sea rico y posea el resto de los bienes). La virtud es un bien de naturaleza diferente al resto de bienes.

14. EN I, 13, 1102a 5-6, afirmación de enorme importancia (Gauthier y Jolif 1959, 89).

15. «El buen zapatero hace con el cuero que se le da el mejor calzado posible»: EN I, 10, 1101a 4-5.

Esta segunda postura requiere una matización. Existen dos posibles interpretaciones: o bien la virtud constituye únicamente una condición necesaria para la felicidad, o bien es también una condición suficiente.

- 4.1. Si ser virtuoso es condición necesaria y suficiente de la felicidad, entonces solo el bueno es feliz y lo es precisamente por ser bueno. El resto de los bienes (riqueza, amigos, fama...) son complementos *extrínsecos* de la propia felicidad. En la medida en que el bueno los posea se alegrará por ello, pues le permitirán ejercitar mejor sus virtudes, pero no poseerlos (ser pobre, o ser tenido en nada por los demás) no será un impedimento *decisivo* para la felicidad. Es más, habría que decir que en el tormento o en la pobreza el bueno sigue siendo feliz, pues el sufrimiento que se le inflige desde fuera no puede tocar su felicidad, que está en la bondad de su carácter.

En realidad, esta posición es la versión estricta y sin matices de la tesis número 2. Aristóteles rechaza esta tesis:

los que afirman que el que está en la tortura, o el que ha caído en grandes desdichas (δυστυχίας μεγάλας), es feliz si es bueno, voluntaria o involuntariamente dicen una vaciedad (EN VII, 13, 1153b 19-21).

- 4.2. Ser virtuoso es condición necesaria, pero no suficiente para ser feliz. De ello se sigue que quien no sea bueno no puede ser feliz, pero el bueno no será necesariamente feliz.

A no ser que pensemos que Aristóteles se contradice, el texto del libro VII que acabamos de citar debe interpretarse junto con el capítulo 10 del libro I, que es un texto paralelo, pero mucho más matizado. Las afirmaciones decisivas de este último texto son:

si sobrevienen males, oprimen y corrompen la felicidad, porque traen aflicciones e impiden muchas actividades. Sin embargo, también en éstos [los buenos] resplandece la nobleza, cuando soporta uno muchos y grandes infortunios (πολλὰς καὶ μεγάλας ἀτυχίας), no por insensibilidad, sino por ser noble y magnánimo. Porque si las actividades (ἐνέργειαι) rigen la vida, como dijimos, ningún hombre venturoso podrá llegar a ser desgraciado (οὐδεὶς ἂν γένοιτο τῶν μακαρίων ἄθλιος), ya que jamás hará lo que es vil y aborrecible. A nuestro juicio, en efecto, el que es verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y obra de la mejor manera posible en sus

circunstancias, del mismo modo que [...] el buen zapatero hace con el cuero que se le da el mejor calzado posible¹⁶.

Ciertamente, como decía el texto del libro VII, si el bueno cae en los tormentos del toro de Falaris o sufre las desdichas de Príamo no puede ser llamado feliz. Pero los matices del texto que acabamos de citar son importantes. De quien es verdaderamente prudente y bueno (*ἀληθῶς ἀγαθὸν καὶ ἔμφορον*, 1100b 35-1101a 1) podrá decirse que no fue un miserable (*ἄθλιος*), es decir, que no frustró su vida en lo esencial en la medida en que no cometió maldad y el tormento le sobrevino injustamente o el infortunio por puro azar. Pero de él tampoco podrá decirse que fue feliz (*μακάριος*) en el tormento o en la pobreza. El bueno es feliz, si no le sobreviene el infortunio. La bondad de carácter es condición necesaria de la felicidad, pero para ser feliz el virtuoso necesita también una suficiencia del resto de bienes (*EN* I, 10, 1100b 21-1101a 14).

Hemos advertido en el apartado 3.2 que hay bienes instrumentales. No es el caso de la virtud. Por eso hay que afirmar que, para Aristóteles, la felicidad no es la *meta* de la virtud. Dicho de otro modo, la virtud no es un medio extrínseco para la felicidad, como si dijésemos que la virtud es la causa eficiente de la felicidad y, por tanto, algo diferente a ella, una *vis a tergo* que consigue un resultado *diferente* de la acción virtuosa misma. La felicidad no es *ποίησις* resultado de una *τέχνη*. Según Aristóteles el virtuoso actúa *τοῦ καλοῦ ἕνεκα* (*EN* III, 8, 1117a 5). La virtud es causa formal de la felicidad y, en consecuencia, causa final, porque la causa final es una *vis a fronte* que impulsa la forma hasta su plenitud (*EN* I, 7), como en la semilla del pino que crece hasta llegar al pino en plenitud (*Phys.* II, 1). La acción ética es *πράξις*, no *ποίησις*; *ἐνέργεια*, no *κίνησις* (*Metaph.* IX, 6, 1048b 11-35).

Pero la felicidad *tampoco* es consecuencia necesaria de la acción virtuosa misma, pues no puede ser feliz el bueno que actúa bien *si* sufre grandes infortunios. Es cierto que Aristóteles considera que felicidad y virtud son inseparables, pero esto lo afirma mirando desde el costado de la felicidad: solo puede ser feliz el bueno, pero no necesariamente el bueno es feliz¹⁷. Por eso, quien carezca de virtud, aunque posea el resto de los bienes, no podrá ser

16. Un poco más adelante repite: «Y si esto es así, jamás será desgraciado (*ἄθλιος*) el hombre feliz, aunque tampoco se le podrá llamar venturoso (*μακάριος*) si cae en las tribulaciones (*τύχαις*) de Príamo».

17. Scheler fue más allá de Aristóteles y de Kant al afirmar que el hombre bueno es siempre feliz y el feliz siempre bueno (Rodríguez Duplá 2001, 206-207). Scheler entendió la felicidad como fuente de la que brota la virtud, algo que no se encuentra en Aristóteles (Scheler 2010, 120; 2001 Sección V^a, cap. 1, 8 y cap. 2, 1).

feliz, pero tampoco será feliz el virtuoso que haya caído en las desgracias de Príamo. Sin embargo, el bueno no será un desgraciado (ἄθλιος), pues no habrá hecho nada vil y aborrecible (μισητὰ καὶ τὰ φαῦλα): nada contra la virtud. Aun así, Aristóteles no jibariza la felicidad hasta confundirla con *no ser desdichado*, algo que puede ocurrir en ciertas interpretaciones del epicureísmo o del estoicismo. Por eso no basta ser bueno para ser feliz.

En síntesis, la posición aristotélica en cuanto al modo de vincular felicidad, bienes, virtudes y fortuna parece ser ésta: sin virtud no es posible ser feliz, sin embargo, el virtuoso necesita de la posesión de otros bienes, necesarios para ejercitar la virtud, y que hacen la vida venturosa. Ahora bien, como estos bienes dependen de la fortuna, la felicidad humana también dependerá de la fortuna.

5. BIENES MORALES Y BIENES NATURALES

De lo dicho *parece* seguirse que el malo, en la medida en que lo es, no puede ser feliz. Si aceptamos la posición aristotélica, entonces la tesis 1 y su versión mitigada, que es la 3, son falsas. Es decir, que el bueno puede ser feliz, si le sonríe la fortuna, pero el malo no puede serlo, aunque le sonría. ¿Por qué?

El supuesto clave para sostener esta afirmación es que no existen genuinos bienes sin la virtud. Por eso, en caso de que el injusto *se sienta* feliz (costado subjetivo), dado que no disfruta de bienes *auténticos* (costado objetivo), su felicidad será *aparente*.

Puede objetarse a Aristóteles que estas afirmaciones *contradicen* una experiencia común: el malo *puede* ser feliz. No es difícil traer a la memoria casos de «malos felices». Por ejemplo, Falaris de Agrigento (*Pol.* V, 10, 1311a 20-25) o Alejandro de Feras (líneas 30-35), que, por su astucia y crueldad conquistaron su tiranía eliminando a aquellos que consideraba una amenaza para su poder. Esta (apariencia de) felicidad proviene de que, al margen de su maldad, poseían bienes que son verdaderamente tales, por ejemplo, riqueza, poder, fama, entre otros. Si es así, ¿puede llamarse feliz al malvado o solo es *aparentemente* feliz? Un malvado puede sentirse muy feliz, pero ¿basta sentirse feliz para serlo?

Para responder a esta pregunta, primero, maticemos qué entiende Aristóteles por «malvado». El Estagirita identifica al hombre justo con el bueno. El motivo de esta identificación se encuentra en que Aristóteles maneja dos nociones de justicia (*EN* V, 1). Hay una virtud particular de justicia que tiene dos especies: la distributiva y la correctiva. La justicia particular es *una* virtud más entre las demás virtudes éticas.

Hay también otro sentido de justicia que la entiende como virtud universal o virtud general. Este es el sentido que aquí nos interesa. En tanto que virtud universal, la justicia reúne en sí los actos de las virtudes que hacen referencia al bien de otro. Así, el hombre justo es aquel que en su comportamiento tiene siempre en cuenta no dañar a otro. Además, el hombre justo procura que cada uno tenga lo que merece de lo bueno o de lo malo y se alegra por ello. Él no quiere ni más ni menos que lo que le corresponde. En este sentido amplio de justicia, el «hombre bueno» es el «hombre justo» y la «injusticia» es sinónimo de «maldad». En este sentido hablamos aquí de «malvado».

Tras esta *aclaratio terminorum*, recordemos lo que sostuvimos al inicio de este trabajo. Para decidir si un malvado (injusto) puede ser feliz, hemos de determinar si existen bienes independientes de la virtud. Ahora bien, dado que existen bienes *diferentes* de la virtud (apartado 3), nos preguntamos si son *verdaderos* bienes, independientemente de ella, aunque sigan siendo *bienes* sin ella.

Una buena estrategia para abordar esta tarea es partir de la memorable tesis socrática suscrita por Aristóteles: «es preferible sufrir una injusticia antes que cometerla» (*Gorgias* 508e-509d; *EN* V, 11, 1138a 29-b 5).

La justicia, como el resto de las virtudes éticas, consiste en un justo medio. En efecto, lo que se da en ella, lo justo (τό δίκαιον), es algo intermedio (τὸ μέσον) entre dos extremos. Pero este «ser término medio» (μεσότης) de la justicia respecto de las demás virtudes, implica tres diferencias capitales, relevantes para nuestro propósito.

Primera, en las demás virtudes morales, por ejemplo, en la valentía, hay dos extremos viciosos. Un extremo lo es por defecto (cobardía) y otro por exceso (temeridad). En cambio, en la justicia, en cada extremo injusto hay, al mismo tiempo, un exceso y un defecto, pues hay más (exceso) de lo bueno y menos (defecto) de lo malo, o viceversa, menos de lo bueno y más de lo malo de lo que a uno le correspondería. Así, por ejemplo, si alguien obtiene fraudulentamente una ventaja en la compra de una casa, obtiene injustamente (un extremo) *más* de lo bueno de lo que le corresponde y *menos* de lo malo, mientras que quien vendió obtiene injustamente (el otro extremo) *menos* de lo bueno y *más* de lo malo. Los dos extremos (sea por exceso o por defecto) instauran una injusticia. Esta primera diferencia se refiere al *objeto* de la justicia o de la injusticia, a *lo que resulta* justo o injusto. Las dos diferencias que siguen miran al *sujeto* que obra justa o injustamente.

Segunda diferencia. Supongamos que, en el ejemplo propuesto, quien obtiene fraudulentamente una casa es el causante de la injusticia porque ha engañado al vendedor. Quien compra la casa (el que obtiene más de lo bueno y

menos de lo malo de lo que le corresponde) *es el causante* de que quien vende tenga menos de lo bueno y más de lo malo de lo que le corresponde. Quien pierde es *sujeto pasivo* de la situación de injusticia que se ha producido.

La tercera diferencia se deriva de las dos anteriores y se refiere a la cualidad moral que se pone en juego en quien es autor del fraude y en quien sufre esas consecuencias (EN V, 11, 1138a 20-21). Pues bien, quien está situado en el extremo injusto de quien *gana*¹⁸ (compra la casa) se hace injusto (ὁ ἄδικος), es decir, adquiere el vicio moral de la injusticia (ἡ ἀδικία), mientras que quien está situado en el otro extremo injusto (τὸ ἄδικον), que es el extremo de quien vende la casa, no se hace injusto (¡tampoco justo!), sino que solo sufre un daño (siendo inocente). Dado que estamos hablando de la justicia como virtud universal, y que «justo» equivale a «bueno», el injusto será el malo, como hemos dicho. La tesis que estamos aclarando puede enunciarse, diciendo que *es preferible sufrir un mal antes que cometer un mal*.

La tesis socrática distingue entre quien *sufre una injusticia* (ἀδικεῖσθαι) y quien *comete una injusticia* (ἀδικεῖν). Quien sufre una injusticia (ἀδικεῖσθαι) padece algo injusto (τὸ ἄδικον), pues tiene menos de lo bueno y más de lo malo de lo que corresponde, pero no se hace injusto (ὁ ἄδικος), aunque tampoco justo (ὁ δίκαιος). En cambio, quien comete una injusticia (ἀδικεῖν), hace algo injusto (τὸ ἄδικον) y se hace injusto (ὁ ἄδικος) por lo que adquiere el vicio de la injusticia (ἡ ἀδικία), pues consigue más de lo bueno y menos de lo malo de lo que corresponde (EN V, 9, 1136b 25-29).

En consecuencia, quien está situado en el extremo injusto de quien gana se hace malo moralmente (ὁ ἄδικος), mientras que quien está en el otro extremo injusto, quien pierde, no es malo moralmente, sino desgraciado, pues es víctima de un mal. En el *Gorgias* (469 b-c) Sócrates afirma, contra Polo, que la condición del que gana resulta ser paradójicamente peor que la del que pierde. En esta misma dirección, Aristóteles sostiene que son cosas malas (φᾶνλα) tanto sufrir una injusticia (ἀδικεῖσθαι) como cometer una injusticia (ἀδικεῖν), pero que es peor cometer una injusticia porque esto implica maldad (κακία) para uno mismo; en cambio sufrir una injusticia no implica ni maldad ni el vicio de la injusticia (ἡ ἀδικία). Mientras que cometer una injusticia nos hace moralmente malos (porque traemos al ser lo que no debería ser), sufrir una injusticia no nos hace malos. Por eso, solo por accidente es peor sufrir una injusticia. En efecto, es peor robar que sufrir un robo, aunque pudiera ser que por sufrir un robo uno perdiera la vida. Solo por accidente es peor perder la vida en un robo que ser el autor del robo (EN V, 11, 1138a 29-b 5).

18. Aristóteles es consciente de que «ganar» y «perder» es una forma de hablar (EN V, 4, 1132b 12-19).

Para entender cabalmente estas afirmaciones aristotélicas hemos de volver sobre la clasificación de bienes expuesta en el apartado 3 y recordar la tesis defendida en el apartado anterior (4): que todos esos bienes, a excepción de la virtud, están afectados por la fortuna. Esto nos lleva a proponer una tercera clasificación de los bienes humanos: bienes (o males) naturales (todos los afectados por la fortuna) y bienes (o males) morales (virtudes y vicios).

El bien o el mal moral tienen que ver con el modo en que se traen al ser bienes o males naturales. Así, el injusto (el malvado) no es simplemente el que hace determinada clase de acciones calificadas como injustas ($\tau\acute{o}\ \alpha\delta\iota\kappa\omicron\nu\nu$), sino quien las hace de determinada manera ($\alpha\delta\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$). En este sentido, observa Aristóteles, la injusticia no está simplemente en cohabitar con mujer ajena, herir al prójimo o sobornar, pues se pueden hacer estas cosas sin ser malo. En efecto, se pueden hacer por ignorancia y no por maldad. Por ejemplo, se puede herir a otro queriendo solo gastar una broma (*EN* V, 8). Por eso, continúa Aristóteles, es un error común pensar que el justo es tan capaz o incluso más que el injusto de cometer injusticias. Si ser cobarde (injusto) consiste en arrojar el escudo y correr, esto también puede hacerlo más cabalmente el justo. Pero quien piensa así se equivoca, pues olvida que obrar como obra el injusto nace de un *estar dispuesto* de una cierta manera, disposición que no tiene quien es justo. En el cómo y el porqué se hace algo reside lo esencial de la virtud y del vicio, únicos bienes y males *morales*.

En consecuencia, sufrir una injusticia es un mal físico, porque es un mal que *acontece* al sujeto al margen y en contra de su querer. Cometer una injusticia, en cambio, es un mal moral porque el sujeto, por su omisión o su acción, *trae al ser* un mal de naturaleza no moral para sí o para otro. Dado que el vicio es el peor de los males, la consecuencia perversa de causar daño es el daño moral que sufre quien causa daño¹⁹.

Ahora estamos en condiciones de preguntarnos si los bienes humanos de naturaleza no moral, aunque moralmente relevantes, son bienes independientes de la virtud (bien moral).

19. Según Aristóteles, *de por sí* ($\kappa\alpha\theta'\alpha\upsilon\tau\acute{o}$), la mentira es perversa y reprobable: *EN* IV, 7, 1127a 28-29 (Palacios 2021, 185-198). Hay acciones y pasiones que son siempre malas (*EN* II, 6, 1107a 9-17, cf. III, 1, 1110a 4-7). En el mismo sentido (y más contundente) que en la *EN*, sobre el adulterio, lo afirma en *EE* II, 3, 1221b 20-22. La interpretación de Hardie del pasaje de *EN* no hace justicia al texto, ni hace referencia al texto paralelo de *EE* que hemos señalado (Hardie 1968, 137). Natali acepta esta interpretación (Natali 1999, 466, nota 149). Seguimos aquí al primer comentario a la *EN* de que disponemos, el comentario de Aspasio (Heylbut 1889, 61, líneas 26-29). Hay traducción al inglés (Aspasio 2014). Aspasio sostiene la obligación moral de no ceder nunca en las acciones y pasiones señaladas por Aristóteles (Finnis 1992, 40-41).

6. DOS TESIS ALTERNATIVAS

6.1. *Los bienes naturales dependen de la virtud*

La tesis que afirma que no existen verdaderos bienes (no morales) vinculados a la felicidad e independientes de la virtud se encuentra en la *EE* VIII, 3, 1248b 30-34, que enfatiza que los bienes diferentes de la virtud

son bienes naturales, pero pueden ser perjudiciales para unos, debido a sus hábitos: ni los imprudentes, ni los injustos ni los intemperantes podrían sacar algún provecho usando esos bienes, como tampoco el enfermo puede beneficiarse de la comida de una persona sana o el hombre débil y lisiado puede beneficiarse del ajuar del sano y en posesión de todos los miembros²⁰.

La bondad de estos bienes les viene como prestada del bien sin restricción que es únicamente la virtud (*EE* VIII, 3, 1248b 34-36). Por ejemplo, la salud o la riqueza son bienes genuinos solo para el bueno. Lo peor que puede suceder al tirano y a los tiranizados es que aquel tenga una salud de hierro. ¿No es verdad que sería preferible que el tirano padeciera la enfermedad más grave posible? Desde luego que al tirano su salud le parece un bien, pero no es un bien sin más (*ἀπλῶς*) tampoco para él. En efecto, para el tirano su buena salud puede ser la condición de la que se sigue para él el peor de los males: la persistencia de la corrupción de su carácter, pues gracias a su buena salud podrá cometer durante más tiempo fechorías terribles, agrandando el pozo de su vicio del que ya no podrá salir, como no se puede detener la piedra lanzada voluntariamente (*EN* III, 5, 1114a 11-22).

Pero también podría seguirse de esa buena salud el mayor de los bienes: por tener más años para reflexionar, podría cambiar su mala vida y hacerse moralmente bueno. En ambos casos la salud resulta un bien o un mal solo en dependencia del bien por excelencia, la virtud, o del mal por excelencia, el vicio. Es decir que para el vicioso la salud puede ser fuente de males morales (porque puede llevarle a cometer más injusticias) o de bienes morales (si el transcurrir del tiempo le lleva a mudar de vida). Igualmente, la enfermedad puede ser fuente de bienes morales (si le permite reflexionar y cambiar de vida) o de males morales (si la amargura por estar enfermo le vuelve todavía más malvado). En cambio, el virtuoso siempre actuará del mejor modo po-

20. El tema de la riqueza como fuente de males para el hombre depravado es muy común, por ejemplo en Platón (*Apología* 29d 4-30b 4; *Leyes*, II, 661 d), Aristóteles (*Constitución de Atenas*, XII, 2) y en el estoicismo (Seneca 1946, cap. XV). Incluso la *buena* suerte puede ser un mal (Rivera 2003, 66-67).

sible en la salud y en la enfermedad, porque sacará de toda circunstancia lo mejor para sí y para los otros. El virtuoso es el único que hace que los bienes (externos y del cuerpo) sean verdaderamente tales siempre y en toda circunstancia. Así como el buen zapatero hace el mejor calzado con el cuero que se le da, el hombre virtuoso actúa siempre del mejor modo posible en las circunstancias que le toca vivir, sea que impliquen bienes o males no morales²¹.

Esta tesis afirma, primero, que los únicos bienes *propriadamente* deseables por sí mismos son las virtudes y, segundo, que en el ejercicio de las virtudes en relación con los bienes naturales consiste *propriadamente* la felicidad (objetiva) digna de un ser humano.

6.2. *Los bienes naturales son independientes de la virtud*

Pero cabe pensar la tesis alternativa: afirmar que, además de las virtudes, existen otros bienes deseables por sí mismos vinculados a la felicidad, pero independientes de las virtudes. Tales bienes son los que Aristóteles clasifica como bienes del cuerpo y bienes exteriores. Cabe considerar aquí dos tesis que especifican la alternativa 4.2 (ver apartado 4):

- 4.2. Ser virtuoso es condición necesaria, pero no suficiente para ser feliz. De ello se sigue que quien no sea bueno no puede ser feliz, pero el bueno no será necesariamente feliz.
 - 4.2.1. Tesis A: La virtud es condición necesaria (pero no suficiente) de la felicidad y es condición necesaria de que los demás bienes naturales sean realmente bienes. Es decir:
 - 4.2.1.1. Solo el virtuoso puede ser plenamente feliz pues gracias a su virtud puede gozar de verdaderos bienes. Pero no basta con ser virtuoso para ser feliz, pues los avatares de la fortuna pueden privarle de otros bienes necesarios para la felicidad.
 - 4.2.1.2. El malvado (tirano, injusto, vicioso) no puede ser verdaderamente feliz, pues, aunque posea abundancia de otros bienes distintos de la virtud, dichos bienes no son *propriadamente* tales, por lo que su felicidad habrá de ser solo aparente (subjetiva).

21. *EN* I, 10, 1101a 4-5 (Joachim 1951, 58).

- 4.2.2. Tesis B: La virtud es condición necesaria de la felicidad, pero no es condición de que los demás bienes sean realmente tales. Es decir:
- 4.2.2.1. Solo el virtuoso puede ser plenamente feliz, si, además de su virtud posee otros verdaderos bienes. Pero no basta ser virtuoso para ser feliz plenamente, pues los avatares de la fortuna pueden privarle de bienes auténticos que darían plenitud a su felicidad.
 - 4.2.2.2. El vicioso podría gozar de una cierta felicidad (verdadera, no aparente) en la medida en que posea bienes (auténticos) tales como una buena familia (no necesariamente moralmente buena) o riquezas.

La tesis B *pareciera* ser la posición defendida por Aristóteles: existen bienes independientes de la virtud, pero vinculados a la felicidad. Precisamente por ello Aristóteles amplía el concepto de felicidad aceptado por la primera tesis: también el malvado puede ser feliz *en cierto sentido*. En definitiva, la felicidad, como el ser, se dice en sentidos diversos.

A favor de esta posición hablaría el sentir común (ἔνδοξα): la muerte de un hijo pequeño por enfermedad es un mal tanto para el tirano (el malvado por excelencia) como para el hombre bueno. Perder bienes diferentes e independientes de la virtud (como los hijos) compromete la felicidad de quien se ve privado de ellos.

Si fuera verdad lo que acabamos de afirmar, entonces habríamos de admitir que el malvado puede ser todavía más infeliz si pierde bienes del cuerpo y exteriores. Además, y, por el contrario, tendríamos que admitir que el malvado que posee bienes del cuerpo y exteriores goza de algún tipo de verdadera felicidad, por muy débil y frágil que ésta sea. El malvado podría apreciar la belleza, el conocimiento, la salud, disfrutar de sus hijos y del resto de los bienes (que esta tesis supone independientes de la virtud). Gozando de ellos participaría de un cierto tipo de verdadera felicidad, pues se asienta en el disfrute (polo subjetivo) de verdaderos bienes (polo objetivo).

CONCLUSIÓN

¿Es sostenible esta posición (4.2.2: tesis B)? Parece que no. Dos razones pueden aducirse.

En primer lugar, esta tesis sostiene que quien poseyera alguno de estos bienes naturales, incluso en el caso extremo de carecer de toda virtud, goza-

ría de algún tipo de verdadera felicidad, dado que la felicidad está vinculada con lo bueno en general, tanto si es de naturaleza moral como si es un bien natural. Sin embargo, esto me parece imposible. En efecto, el vicioso aristotélico está incapacitado para reconocer bienes que sean verdaderamente tales, es decir, bienes naturales deseables por sí mismos (independientes de la virtud). El malvado solo atiende a lo que es útil para sus propios intereses. Pero, en cuanto alguien admita la existencia de bienes físicos *deseables por sí mismos* ya no puede ser completamente malvado. Si alguien admitiera la existencia de la belleza de un cuerpo humano esbelto como un bien sin más, entonces aceptaría que esta belleza, al margen de sus propios intereses (los deseos que *de hecho* tiene), merecería ser preservada. Del mismo modo, si alguien acepta que es un bien *por sí mismo* saber cómo son de hecho las cosas en el mundo (conocer la verdad), entendería que este conocer es algo valioso, independientemente de si ese conocimiento le proporciona beneficios o no (si sirve a sus deseos al margen de la justificación racional de los mismos). La verdad merece ser conocida *por sí misma*. De este modo estaría objetivando bienes tales como la belleza o el conocimiento de la verdad y reconociendo la independencia de la belleza o el conocimiento de la verdad frente a sus intereses (económicos, por ejemplo). Al hacer así, estaría *objetivando* sus propios intereses. Quien sea capaz de caer en la cuenta de todo esto ya no puede ser completamente malvado, pues no se guía *solo* por lo que le satisface aquí y ahora, es decir, no convierte los deseos que *de hecho* experimenta en *guía* de la razón práctica, en vez de que la razón práctica guíe y conforme sus deseos (esta es la virtud de la *φρόνησις*). Puede que, reconociendo todo esto, no lo ponga por obra. Ciertamente que sí, pero entonces es un incontinente (*ἀκρατής*), no un vicioso.

En segundo lugar, y más importante. El punto de vista ético no es un punto de vista más en el mundo, sino que es *el* punto de vista que ordena los bienes en su jerarquía respectiva. Por ello, el punto de vista ético no puede ser a su vez jerarquizado o colocado al lado de otros puntos de vista. Precisamente la bondad moral permite mirar al mundo con (cierta) objetividad. En este sentido se puede leer el inicio de la *EN* como el intento de buscar ese conocimiento arquitectónico de ordenación de todas las artes y ciencias y que Aristóteles identifica con la prudencia política, para la ciudad, y con la prudencia individual, para el ciudadano (Dirlmeier 1991, 267). Solo al bueno el bien le aparece como lo que es: el vicio, en cambio, hace perder la percepción clara del bien (*EN* VI, 5, 1140b 11-19). En este sentido, como hemos mantenido, solo al bueno le parece que es preferible sufrir una injusticia (un mal físico) antes que cometerla (adquirir un mal moral trayendo al mundo un mal físico).

En conclusión, habría que decir que la posición aristotélica es la siguiente: la virtud es condición necesaria, pero no suficiente para ser feliz. La bondad moral es un requisito imprescindible de la felicidad, pero no su causa²². Quien puede ser verdaderamente dichoso es el hombre bueno que posea, además, una cierta suficiencia de bienes naturales. La virtud es condición para que los bienes naturales aparezcan como bienes y resulten ser verdaderamente tales, por lo que el malvado solo puede llevar una vida *aparentemente* feliz: se puede *sentir* feliz, en el mejor de los casos, es decir en el caso de que posea suficiencia de bienes naturales al margen de la virtud. Dado que no existen verdaderos bienes independientes de la virtud, por paradójico que parezca, es preferible la *infelicidad* del justo a la *felicidad* del injusto. Hay una alternativa a esta conclusión. Si no hay nada *realmente* bueno en la vida moralmente buena, la pregunta *por qué ser moral* (pregunta inmoral por excelencia) recibe la respuesta cínica del inmoral: la vida moral es la vida que eligen los débiles (Bassham y Bronson 2003, 21).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACKRILL, John Lloyd. «Aristotle on Eudaimonia». En *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley-Los Ángeles-Boston: University of California Press, 1980.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomaquea*. Trad. Antonio Gómez Robledo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1954.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Trads. Julio Pallí Bonet y Emilio Lledó. *Biblioteca clásica Gredos*. Madrid: Gredos, 1985.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Trads. María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1989.
- ASPASIO. *On Aristotle's «Nicomachean Ethics 1-4, 7-8»*. Trad. David Konstan. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 2014.
- BASSHAM, Gregory, y Eric BRONSON. *El Señor de los Anillos y la filosofía*. Barcelona: Ariel, 2003.
- BURNET, John. *The Ethics of Aristotle*. Londres: Methuen, 1900.
- CONDERANA CERRILLO, Jesús Manuel. *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2002.

22. Quedaría por explorar la tesis de si la felicidad como experiencia de estabilidad y satisfacción profunda pudiera ser el motivo o la condición de la bondad moral, de tal manera que es el verdaderamente feliz quien es verdaderamente bueno. Esta tesis, sostenida por Scheler, es indecible en el lenguaje aristotélico (Rodríguez Duplá 2001, 206-7).

- DIRLMEIER, Franz. *Aristóteles Werke in deutscher Übersetzung. Bd.6, Nikomachische Ethik*. Berlín: Akademie Verlag, 1991.
- FINNIS, John. *Absolutos morales: tradición, revisión y verdad*. Trad. Juan José García Norro. *Ética y sociedad*. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, 1992.
- GAUTHIER, René Antoine, y Jean Yves JOLIF. *Aristote. L'éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*. Lovaina: Publications Universitaires, 1959.
- GRANT, Alexander. *The ethics of Aristotle*. Londres: Longmans, Green and co., 1885.
- HARDIE, William Francis Ross. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- HEYLBUT, Gustavus. (ed.). *Aspasii in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria in Aristotelem Graeca. Commentaria in Aristotelem Graeca. Voluminis XIX. Pars I*. Berlín: Academiae Litterarum Regiae Borussicae, 1889.
- JOACHIM, Harold Henry. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Ed. D. A. Rees. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- KENNY, Anthony. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- KOLNAI, Aurel. «Deliberation is of Ends». En *Ethics, Value and Reality. Selected Papers of Aurel Kolnai*, 44-62. Londres: The Athlone Press, 1977.
- MARÍAS, Julián. *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- NAGEL, Thomas. *The view from nowhere*. Nueva York: Oxford University Press, 1986. <http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0638/85031002-d.html>.
- NAGEL, Thomas. *Mortal questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107341050>.
- NATALI, Carlo. *La saggezza di Aristotele*. Nápoles: Bibliopolis, 1989.
- NATALI, Carlo. *Aristotele. Etica Nicomachea*. Trad. Carlo Natali. Bari: Laterza, 1999.
- NUSSBAUM, Martha Craven. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- PALACIOS, Juan Miguel. «Millán-Puelles y el problema de la mentira». En *Ser y no ser. Estudios sobre el pensamiento de Millán-Puelles*, eds. Juan José García Norro y Rogelio Rovira, 185-98. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2021.
- REEVE, Charles David Chanel. *Practices of Reason: «Aristotle's Nicomachean Ethics»*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- RESCHER, Nicholas. *Luck. The brilliant randomness of everyday life*. Vol. 73. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press and Farrar, Straus and Giroux, LLC, 1995.
- RIVERA, Juan Antonio. *Lo que Sócrates diría a Woody Allen: cine y filosofía*. Madrid: Espasa, 2003.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo. «La recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea». *Diálogo filosófico* 17, 50 (2001): 194-226.
- ROSELL, Sergi. «Nagel y Williams acerca de la suerte moral». *Revista de Filosofía* 31, 1 (2006): 143-165.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Sergio. «La felicidad según Max Scheler». *Anuario Filosófico* 45, 1 (2012): 97-120.

- SANDEL, Michael Joseph. *Contra la perfección: la ética en la era de la ingeniería genética*. Barcelona: Marbot, 2007.
- SCHOLER, Max. *Del formalismo en la ética y la ética material de los valores. Un nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, 2001.
- SCHOLER, Max. «La traición a la alegría». En *Amor y conocimiento*, 115-20. Madrid: Palabra, 2010.
- SENECA, Lucio Anneo. *De vita beata*. Trad. Eugenio Hernández Vista. Madrid: Gredos, 1946.
- SPAEMANN, Robert. *Felicidad y benevolencia*. Trad. José Luis del Barco. Madrid: Rialp, 1991.
- WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge, Londres, Nueva York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1981.
- WOLF, Ursula. *Aristoteles' «Nikomachische Ethik»*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.

VARIA

MODOS DE INMERSIÓN. TEORÍA ROMÁNTICA Y CRÍTICA INMANENTE

Modes of Immersion. Romantic Theory and Immanent Critique

José Manuel CUESTA ABAD
Universidad Autónoma de Madrid (España)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3770-1674>

Recibido: 15 de febrero de 2026

Aceptado: 2 de marzo de 2026

RESUMEN

Este ensayo plantea una nueva aproximación a la idea de «crítica inmanente» que, remontándose a las fuentes históricas de dicha idea en la teoría y la estética del primer Romanticismo alemán, presta atención a las respuestas divergentes que Schlegel, Novalis y Hölderlin dieron a los postulados fichteanos. Si la correlación entre reflexión y crítica constituye el mito fundacional de la filosofía moderno-ilustrada, tal correlación, aunque parece poseer una potencia autocomprensiva supuestamente inagotable, no llega nunca a ser objeto de una desmitificación terminante. De ahí que este trabajo considere la imagen de la «inmersión» una metáfora atávica que cifra el procedimiento principal de la crítica inmanente y evidencia los contenidos místico-dialécticos asociados a la reflexión como mitologema intelectual por excelencia del pensamiento moderno. El ensayo aborda así los «modos de inmersión» crítica de los que, debido a su ascendencia romántica más o menos polémica, son ejemplo las obras de Walter Benjamin, Theodor Adorno y Peter Szondi.

Palabras clave: Reflexión; Mito; Desmistificación; Teoría romántica; Crítica inmanente; Inmersión/*Versenkung*; Hölderlin; Benjamin; Adorno; Szondi.

ABSTRACT

This essay proposes a new approach to the idea of «Immanent Critique» which, drawing on the historical sources of this idea in early German Romantic theory and aesthetics, pays attention to the divergent responses of Schlegel, Novalis and Hölderlin to Fichtean postulates. If the correlation between reflection and critique constitutes the founding myth of modern-enlightened philosophy, such a correlation, although it seems to possess a supposedly inexhaustible self-explanatory power, never becomes the object of a definitive demystification. Hence, the essay considers the image of «immersion» to be an atavistic metaphor that encapsulates the main procedure of Immanent Critique and highlights the mystico-dialectical contents associated with reflection as the intellectual mythologem par excellence of modern thought. This paper thus addresses the «modes of critical immersion» exemplified, due to their more or less controversial romantic ascendancy, by the works of Walter Benjamin, Theodor Adorno and Peter Szondi.

Keywords: Reflection; Myth; Demystification; Romantic Theory; Immanent Critique; Immersion/*Versenkung*; Hölderlin; Benjamin; Adorno, Szondi.

1. MITO Y REFLEXIÓN

Como el Barón de Münchhausen, que logró sacarse a sí mismo de la ciénaga en la que se hundía tirando con fuerza de su coleta hacia arriba, la conciencia crítica cree poder salir del error y la falsedad sirviéndose de su propia potencia reflexiva. Del proceso mismo de la reflexión parece depender la posibilidad de «autoesclarecimiento», y éste constituye un momento de la verdad a la que ninguna crítica que se precie renuncia. En tiempos modernos el prefijo *auto-* ha llegado a ser como un tic nervioso del idioma filosófico, no ya por el inconsciente metafísico más o menos reprimido que implica, sino porque delata una voluntad de poder nunca del todo satisfecha. Esta insatisfacción, como en tantos otros casos, aboca a un gesto de repetición (unas veces pulsional, otras inercial) en virtud del cual ese prefijo, a fuerza de significar demasiadas cosas, al fin no se sabe muy bien qué significa. Así, «autoconciencia», «autonomía», «autorreferencia», «autocomprensión», «autosuficiencia», «autodeterminación» vienen proliferando desde que el vocabulario filosófico kantiano comenzara a prodigar tales lexemas. En términos generales, *auto-* suele emplearse como el índice verbal de la potencia reflexiva de un agente. Se entiende que dicha potencia consiste al mismo tiempo en po-

ner en crisis (escindiendo el ser en sujeto y objeto) todo aquello sobre lo que recae o repercute su acción. Si la reflexión –por cuanto tiene de *krisis*– separa, divide o aliena, es porque se presume fundada en una unidad que ha perdido o arruinado y que, desiderativa e idealmente, ella misma aspira a restituir o reconquistar. A modo de un remedio homeopático, la reflexión crítica puede curar la enfermedad crónica que la propia reflexión ha causado o, cuando menos, tiene en su mano paliar la terca ofuscación que la conciencia se inflige a sí misma.

Se trata de un motivo recurrente, por no decir obsesivo, de la filosofía moderno-ilustrada. Partiendo de premisas intelectuales dispares y de propósitos ideológicos muy diversos, desde el período de entreguerras obras como *La crisis de la conciencia europea* de Paul Hazard, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Edmund Husserl o la *Dialéctica de la Ilustración* de Theodor Adorno y Max Horkheimer insisten en atribuir a una racionalidad crítica cada vez más voraz e hipertrofiada la enfermedad histórica que estaría padeciendo la moderna civilización occidental. Tan es así que más tarde Reinhart Koselleck todavía pudo añadir al título del libro derivado de su disertación académica, *Crítica y crisis*, este subtítulo impactante y severamente morbosos: *Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. En sus páginas el espíritu crítico de la burguesía ilustrada actúa como un agente patógeno que primero infecta subrepticamente el cuerpo social del estado absolutista y se propaga después por doquier causando toda clase de trastornos destructivos. Se ha llegado a suponer que las escisiones y las contradicciones a que ha dado lugar la reflexión crítica encuentran una base material «última» en la separación económica, social y política entre *bourgeois* y *citoyen* –de la que no estaría lejos una abstracción filosófica como la que distingue, no sin una acribia algo bizarra, entre el hombre «fenoménico» y el «nouménico»–. Pero lo que cabe poner en cuestión es precisamente que la reflexión pueda hallar una *base última* para explicar las escisiones y las contradicciones que genera. Si la crítica es la virtud por excelencia de la Ilustración, como quería Foucault, la falsa conciencia sobre el fundamento de dicha virtud resulta inseparable del despliegue histórico de la crítica. No por azar el penúltimo capítulo del cuestionamiento de la autorreflexión moderna lleva el título de *Crítica de la razón cínica*, donde Peter Sloterdijk parte de la tesis según la cual «cinismo es la falsa conciencia ilustrada». Puesto que esta conciencia acaba por reconocerse transparente al delirio de grandeza que le sirve de base, ella misma halla su verdad en la propia falsedad, eso sí, reflexivamente inmunizada contra toda crítica de la ideología (Sloterdijk 2003, 40-41). *Lo saben, pero lo hacen*, fórmula que desvirtúa –si es que no reduce al absurdo– aquella otra marxiana («No lo saben, pero lo hacen») sobre el su-

jeto alienado *de facto* en su inconsciencia, podría ser la divisa de la ecuación entre el espíritu crítico y el cínico. Al fin y al cabo, la conciencia que se hace cargo críticamente de su falsedad y la exhibe como un trofeo define el verdadero carácter de la reflexión ilustrada, personificado de manera insuperable en la locura histriónica del sobrino de Rameau de Diderot, de la que Hegel se ocupó en unas páginas sumamente esclarecedoras de la *Fenomenología del espíritu*.

Es sabido que en Kant la facultad crítica forma parte esencial del llamamiento de la razón a «autoconocerse» (*Selbsterkenntnis*), un destino que ha de pasar, según reza aquella nota célebre del prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, por la rectificación de los principios del conocimiento y que, entre tanto, debe empezar por someter dichos principios a un examen público y libre. Los tiempos que en esa misma nota reciben el título de «época de la crítica» (*Zeitalter der Kritik*) no son sino los del presente histórico en curso, el momento *moderno* de la autorreflexión de la razón, de la que sería exponente máximo el propio criticismo kantiano. El muy fatigado diagnóstico de las *Lecciones sobre la Estética* de Hegel, según el cual «el arte es para nosotros algo del pasado», se basa igualmente en la evidencia del triunfo epocal de «la formación reflexiva y la crítica» (*die Bildung der Reflexion, die Kritik*), de cuya hegemonía se hace derivar, al final de la «fase romántica», nada menos que «la pérdida de la auténtica verdad y vitalidad» del arte. La famosa carta que el joven Marx dirige en septiembre de 1843 a Arnold Ruge, escrita bajo el influjo todavía poderoso del idealismo hegeliano, contiene casi todos los ingredientes del recetario crítico moderno-ilustrado. He aquí los últimos párrafos de la misiva, donde el argumento principal se concreta en que el mundo tome conciencia, lo quiera o no, de su deplorable estado de inconsciencia:

La reforma de la conciencia consiste *sólo* en hacer que el mundo tome conciencia de sí, en despertarlo del sueño de sí mismo, en *explicarle* sus propias acciones. Nuestro objetivo total no puede ser otro que, como también sucede en la crítica de la religión de Feuerbach, llevar las cuestiones religiosas y filosóficas a la forma humana autoconsciente (*in die selbstbewußte menschliche Form*).

Nuestro lema debe ser entonces: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino a través del análisis de la conciencia mística, oscura para sí misma, ya se manifieste de manera religiosa o política. Pues se hará evidente que el mundo ha estado soñando durante mucho tiempo con la posesión de una cosa de la cual, para poseerla realmente, debe tener conciencia. Se hará evidente que no se trata de trazar una gran línea mental entre el pasado y el futuro, sino de la *consumación* (*Vollziehung*) de los pensamientos del pasado.

Se hará evidente, finalmente, que la humanidad no está comenzando una *nueva* tarea, sino llevando a cabo de manera consciente su antigua tarea.

En pocas palabras, podemos formular la tendencia de nuestra publicación de la siguiente manera: la autocomprensión (*Selbstverständigung*) (filosofía crítica) de las luchas y los deseos del tiempo presente. Ésta es una tarea para el mundo y para nosotros. Sólo puede ser la tarea de fuerzas unidas. Precisa de una *confesión* (*Beichte*) y nada más. Para asegurar el perdón de sus pecados, la humanidad solo debe declararlos tal y como son (Marx 1974, 346).

En esta misma carta Marx se opone al tipo de crítica que sustituye una teoría por otra para seguir izando «una bandera dogmática» y desprecia todos los programas ideológicos que exhortan al mundo a arrodillarse ante principios que le son enteramente ajenos y extraños, en lugar de indagar en la índole misma de ese mundo los factores intrínsecos de su transformación. Frente a las variedades de crítica dogmática, se alza la «filosofía crítica» como *Selbstverständigung*, «autoentendimiento» que revela y resuelve las discordias de la conciencia consigo misma: no sólo elucidación inmanente del surgimiento, la génesis mental interna y la lógica peculiar del objeto abordado, sino también iluminación del presente en lo que atañe a sus propias luchas y a sus deseos de realizar una tarea emancipatoria que viene de antiguo. Una crítica similar del potencial transformador ínsito en las estructuras sociales dominantes es la que aplica Tocqueville en *El Antiguo Régimen y la Revolución*, donde muestra que las mayores innovaciones de la Revolución francesa estaban ya incubándose en las contradicciones internas de la sociedad anti-guorregimental. La conciencia mística, *mystisches Bewußtsein*, está atrapada en el lazo de un momento ilusorio urdido por la propia reflexión, cautiva de las falsas apariencias, y en consecuencia necesita ser redimida por una autorreflexión que la desgarre de sí y de su embaucadora inmediatez a fin de destruir el espejismo en el que ella misma cree reflejarse fielmente. La conciencia mística representa por tanto una forma enquistada de *Selbstentfremdung* o «autoalienación» contra la que debe rebelarse la autocomprensión desmisticadora que lleva a cabo la verdadera filosofía.

En los modelos de inspiración idealista y sus secuelas la crisis reflexiva desempeña una función análoga a la del mito, en el sentido de que encierra una especie de fabulación etiológica y una promesa escatológica y soteriológica. La perspicacia heroica de Edipo, gracias a la cual éste vence a la Esfinge y asciende al trono de Tebas, es tanto la fuente de su *hybris* cegadora como la fuerza que puede liberarlo de su autoengaño llevándolo a la auténtica clarividencia. Si la reflexión es culpable de la caída como pérdida del origen y la unidad natural, si es causa eficiente del encantamiento y la alienación del ser

humano, la autorreflexión sería el *phármakon* que puede salvarnos de la actual existencia errática, falsificada y escindida. Para obtener el perdón de los pecados, basta con confesarlos tal cual son, ironiza muy seriamente el joven Marx. En su proyecto crítico nuestra capacidad autorreflexiva sigue siendo la mediación entre la «conciencia mística» y la «conciencia desmistificada». Pero al plantear esta cuestión en los términos de una dialéctica entre la conciencia falsa y la verdadera, el problema que pasa a un primer plano es, como ha señalado Paul de Man a otro respecto, el del «grado de transparencia» de una conciencia a su propia luz o a su potencia de autoesclarecimiento. Sea cual fuere dicho grado de transparencia, la simple constatación de que existe la «conciencia mística» presupone necesariamente un grado de opacidad comitante en el mismo sistema:

El mito es el de la posibilidad de la conciencia; de ahí el giro desde la comprensión general de un tema mítico (o desmitificación) a los mitos particulares mediante los cuales el yo oculta deliberadamente su propio ser (o *desmistificación*). Al denominar mito a este movimiento de auto-encubrimiento (Husserl habla de *Selbstverhülltheit* [autovelamiento]), suponemos al mismo tiempo que la principal entidad mediante la cual tiene lugar esta dialéctica de ocultación y revelación es el lenguaje. El mito particular que se examina se convierte entonces en el de un lenguaje privilegiado que pertenecería a un sujeto verdaderamente autónomo, un mito que se define históricamente como el mito central de la literatura romántica (De Man 1993, 9).

Lo que Marx llama «conciencia mística» es (no es posible sin) lenguaje, y lo mismo puede decirse de la conciencia desmistificada. El análisis de las mistificaciones que la propia conciencia produce sólo puede efectuarse a través del discurso, que tendría que demostrar su capacidad de autoesclarecimiento erigiéndose en una suerte de «lenguaje privilegiado» o metalenguaje. Para esclarecerse, una conciencia tiene primero que determinar *clare & distincte* en el discurso las formas y los contenidos de su propio discurrir. Ahora bien, la pretendida transparencia de la conciencia a su propia fuente de luz en el despliegue de la autoconciencia, como la del lenguaje a sus «estructuras profundas» o esenciales a través del metalenguaje, es precisamente el mitologema que hace posible la desmistificación *ad infinitum*. Este proceso infinito, que para los primeros románticos alemanes (Hölderlin, Novalis, Friedrich Schlegel) adviene en la forma hipostática de la reflexión, lleva consigo que el conocimiento tenga que desenvolverse como «crítica inmanente»¹. De modo

1. Si bien la ideación de un análisis inmanente de la razón o de los conceptos y los objetos del conocimiento ha solido atribuirse a Kant y, más aún, al método filosófico

que el (auto-)esclarecimiento de un objeto mediante la inmersión de un sujeto en el proceso formativo interno de lo esclarecido describe la tarea principal de la crítica inmanente. Por «inmersión» cabe entender la reflexión *de* lo conocido *en* el conocedor y viceversa, para lo cual es imprescindible un medio conjuntivo en el que ambos sean, por así decir, «miscibles» o puedan fundirse de algún modo. Avancemos que ese medio no puede ser otro que el lenguaje. En lo que concierne al arte y la literatura, se considera inmanente bien sea la crítica que está contenida en la obra (en forma, pongamos, de autocomentario), o bien la crítica que no atiende más que a las estructuras internas de su objeto, a «la obra en sí», haciendo abstracción de toda consideración externa, es decir, ignorando las referencias biográficas, sociológicas e históricas (Genette 2001). Basta con percatarse del ascendiente romántico de estas dos acepciones para darse cuenta de que ambas se reducen a una sola idea: la de la obra y la crítica como momentos de una reflexión desdoblada. Por un lado, la tesis de que la obra literaria se critica a sí misma está ya en la recensión de *Wilhelm Meisters Lehrjahre* que Fr. Schlegel publicó en 1798 en el primer volumen de la revista *Athenäum*, donde se lee que la novela de Goethe constituye un «libro nuevo y único que sólo desde sí mismo se puede comprender (*aus sich selbst verstehen kann*)», o que tal libro «no sólo se juzga a sí mismo, también se representa a sí mismo» (Schlegel 1967, 133-34). Por otro, la teoría schlegeliana afirma que la crítica no debe juzgar las obras según un ideal universal, sino que debe buscar el ideal individual y único de cada obra, su *carácter*, inscrito en su formación singular y aún por transformarse desde ésta². Pero si el canon que permite criticar o juzgar a la obra sólo

de Hegel (*Aufhebung*, «negación determinada»), sin olvidar la contribución decisiva de Friedrich Schlegel desde la crítica literaria, la entrada «Immanente Kritik» del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (vol. 4, p. 1292) establece como el lugar donde se documenta por vez primera en alemán ese sintagma la obra de Walter Benjamin *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, cuya publicación data de 1920. Se ha observado, no obstante, que dicha fórmula aparece ya antes, ocasionalmente, en textos de autores anti- y prohegelianos como Friedrich A. Trendelenburg y Karl Rosenkranz (Finlayson, 2014). Sobre las fuentes idealistas de la crítica inmanente véase De Boer (2004). Para un examen riguroso de la relación entre el inmanentismo crítico de Hegel y el de Marx puede leerse el excelente artículo de Buchwalter (1991); y para una visión de conjunto de la crítica inmanente de la sociedad es recomendable el libro de Stahl (2013). Salvo indicación contraria (que se hace constar *in situ* o en las Referencias bibliográficas), las traducciones de los textos citados son mías.

2. «La crítica compara la obra con su propio ideal», escribirá después Paul Valéry en un fragmento de *Tel quel*. Este ideal *característico* nunca coincide plenamente con la obra, no la precede como intención más o menos lograda ni la excede como un mero canon situado en el cielo de las Formas artísticas. Tal ideal sería más bien la forma-en-

está en ella, resulta evidente que la obra contiene su propia crítica y provee de los criterios para ahondar reflexivamente en su comprensión. Todos los malentendidos que arrastran consigo los intentos sucesivos de fundamentar una crítica inmanente estriban en cómo entender el *en-sí* de las obras, ese interior más o menos enclaustrado, monadológico, que depende de una conceptualidad metafísica en virtud de la cual regresan y prevalecen las nociones problemáticas de *esencia*, *totalidad* e *identidad* del objeto, a las que se suma la condición reflexiva del conocimiento.

Gesto intelectual por excelencia de la modernidad, la crisis reflexiva alcanza su apogeo en la filosofía ilustrada y perdura, hipostasiada por el arte y las teorías románticas, como un fetiche ideológico en las formas ulteriores de criticismo. La propiedad de la reflexión (propiedad de por sí «inapropiable») estriba en producir un *mito originativo*³ que, en sus investiduras diversas, ella misma puede des-mistificar una y otra vez críticamente, pero nunca desmitificar de una vez por todas y para siempre. De ahí que los intentos de lograr una desmitificación definitiva conduzcan antes o después a toda clase de dogmatismos, idolatrías y fanatismos totalitarios. En la medida en que considera factible la regresión «progresiva» a un origen hipotético, a menudo fingido o fantaseado, la crítica inmanente constituye un mito fundacional de la conciencia autorreflexiva «moderna». Mito no significa por fuerza algo falso, sino la fabulación de algo, verdadero o no, verosímil tal vez, quizá impensable. La reflexión, lo mismo que otros mitos originarios, comprende los momentos *separativo* y *reunitivo*, situados ambos, respectivamente, en el principio y el fin de un decurso temporal o de un proceso dialéctico. Entre estos dos momentos oscila, sin llegar al resultado último, el impulso perpetuo de los primeros románticos alemanes.

devenir que la propia obra genera *en-sí-fuera-de-sí* (éxtasis dialéctico de la obra como enajenación de su supuesta unicidad). El ideal es inmanente no como un contenido, una estructura acabada o una forma esencial, sino más bien como una especie de potencia (re-)generativa o una fuerza efectual por la que una obra crea otras –críticas o poéticas– y es re-creada en ellas una y otra vez, indefinidamente. No habría crítica si no hubiera una diferencia de la obra respecto de su propio ideal defectivo. La crítica es así el intento repetido de unificación de las obras con su concepto en devenir, futurible, *in progress*.

3. El mito originativo adopta multitud de nombres: Ser, Logos, Idea, Primer Motor, *Deus sive Natura*, Fundamento, Intuición intelectual, Yo absoluto, Espíritu Absoluto, Dogma de fe, Nación, Raza, Modo de producción, Sociedad sin clases, etc. Por *des-mitificación* se entiende aquí un acto en virtud del cual la conciencia podría ir más allá de todo lenguaje para contemplar, pura y sin mezcla, su fuente de auto-iluminación. En otras palabras, «des-mitificar» supone tanto como absolutizar (i. e., *mitificar críticamente*) una hipótesis o una creencia con pretensiones fundacionalistas.

«La esencia de lo moderno es la escisión (*Spaltung*), su impulso principal es la unificación (*Vereinigung*). La voluntad de superar las contradicciones y de unificar lo separado determina las declaraciones más diversas de Friedrich Schlegel», ha escrito Peter Szondi (1996, 15)⁴. Dado que existen tantas nociones de lo romántico como autores empeñados en definir el concepto, para no sobreabundar en un repertorio ya demasiado nutrido, me limitaré a tomar la de Szondi, basada a su vez en la filosofía de la historia de Schlegel, cuya triple raíz sería ésta: «la experiencia de la Antigüedad, el sufrimiento por la reflexión sobre lo moderno, la esperanza en el advenimiento del reino de Dios. Clasicismo, crítica epocal y escatología se unen para formar un conjunto en tres partes» (Szondi 1996, 11). Esta definición tiene la ventaja de implicar aspectos históricos, metacríticos y proféticos, es decir, contiene tres caracteres intelectuales señaladamente temprano-románticos. De la conciencia agónica de las escisiones y las contradicciones nace el *imperativo romántico*, según una expresión que Schlegel utiliza en torno a 1797 en sus cuadernos de notas sobre literatura (Beiser 2003). Dicho imperativo –que como el categórico en Kant supone la inclinación a cumplir un deber universal e incondicional dictado por la razón– se resume como sigue: «El imperativo romántico exige la mezcla de todos los géneros poéticos. La naturaleza y la ciencia deben convertirse en arte – el arte debe convertirse en naturaleza y en ciencia» (Schlegel 1980, 76; cf. *Athenäum-Fragmente* 115 y 116⁵). La exigencia de la que habla este pasaje continúa siendo tan crítica como mítica, toda vez que apunta asin-

4. El primer ensayo crítico de Szondi vio la luz en 1954 bajo el título de «Friedrich Schlegel y la ironía romántica»; el último de sus escritos publicados en vida, «La hermenéutica de Schleiermacher», apareció en 1970 traducido al francés. Schlegel y Schleiermacher, dos de los primeros románticos alemanes –uno, el más relevante teórico de la crítica; otro, el más eminente teórico de la hermenéutica– están presentes al principio y al final de la producción intelectual de Szondi. Entre medias, el autor de *Teoría del drama moderno* (1956) dedica numerosos estudios y cursos a las teorías poéticas de Schlegel, Schiller, Hölderlin, Schelling y Hegel. Los programas idealistas y temprano-románticos constituyen pues el hilo conductor de la obra crítica szondiana, de modo que ésta debe mucho al, llamémoslo así, *romanticismo hermenéutico*, es decir, a una revisión que prosigue algunos de los postulados metódicos e interpretativos de los primeros románticos alemanes.

5. «Universalpoesie heißt nach Schlegel endlose Potenzierung der Reflexion» [La poesía universal significa en Schlegel la potenciación infinita de la reflexión], señala Karl Heinz Bohrer, que destaca también el sesgo místico de los conceptos temprano-románticos (y su *aggiornamento* en Benjamin), entre los que sobresalen el *Witz* y la *Kritik* en tanto que medios de la intuición intelectual (Bohrer 1989, 28 y 32 ss.). Por lo demás, «la poesía no puede ser criticada más que por la poesía», afirma Schlegel en el fragmento 117 del *Lyceum*; sobre esta crítica «auto-meta-poética» de los románticos véase Lacoue-Labarthe & Nancy (1978, 377-392).

tóticamente a una re-unión de lo escindido y separado, unificación que la conciencia reflexiva prescribe e imposibilita al mismo tiempo. La experiencia del origen deviene así en un futuro pasado que sólo cabe recordar como *un evento ya-siempre sido todavía-no*.

La gracia natural se revela tanto más pura cuanto más se debilita en el mundo orgánico la reflexión, concluía Kleist en *Sobre el teatro de marionetas* (1810). Para la autoconciencia el origen tiene lugar en la pérdida del origen, de donde es posible colegir que sólo una cierta pérdida de la conciencia (si se quiere, una *Aufhebung* o superación de ésta) restituirá lo originario en un nuevo estado de plenitud consumada. Schiller ofrece una variación sobre este tema cuando, en una nota al pie del tratado *Sobre poesía ingenua y sentimental* (1795-96), sostiene que lo opuesto a la ingenuidad natural no es el ánimo sentimental, sino «el entendimiento reflexivo», *der reflektierende Verstand*, siendo así que lo sentimental surge del estado de ánimo suscitado por (la pérdida de) lo ingenuo en su intento de restaurarse a sí mismo bajo las condiciones adversas y antitéticas de la reflexión⁶. Es conocida la postulación radical de la separación como evento originario que expone Hölderlin en el fragmento «Juicio y Ser» («Urtheil und Seyn»). A diferencia de Fichte, que parte de la unidad prerreflexiva de sujeto y objeto en la autoconciencia, el poeta suabo pone el origen en la separación o partición (*Trennung, Ur-Theilung*) entre sujeto y objeto en el juicio, una división que ciertamente presupone la unidad de la que procede dicho dualismo (unidad precaria que el autor de *Hyperion* denomina, a la manera fichteana, «intuición intelectual»). La experiencia del origen se sigue de su pérdida, y –contra toda expectativa plausible– no ésta de aquélla. La reflexión (*se*) origina así (*en*) la pérdida de la supuesta unidad primordial de sujeto y objeto: solamente puede triunfar arruinando su hipotético fundamento. De suerte que un juicio como «Yo soy yo» no expresa ninguna unidad prejudicativa de la autoconciencia, sino la partición en la que ésta tiene lugar como pérdida de la unidad y la totalidad. La re-unión entre sujeto y objeto que la cópula («soy») enuncia no representa entonces otra cosa que una identidad mediada por la diferencia entre los dos términos, y una tal identidad *de-mediada* no puede tenerse por absoluta ni debe confundirse sin más con el «mero Ser» (*Seyn schlechthin*; Hölderlin

6. Para un tratamiento más detallado de la «dialéctica sentimental» en Schiller y su ascendiente sobre las teorías temprano-románticas me permito remitir a otro lugar (Cuesta Abad 2010, 28 ss.). El inicio de la teoría moderna de la literatura a partir de las reacciones de los primeros románticos a la filosofía de Kant y de Fichte ha sido estudiado con rigor y perspicacia por Andrew Bowie (1997), que se ocupa detenidamente del legado romántico en Benjamin y Adorno.

2019-II, 49-50). El fundamento, la unidad originaria se presenta únicamente en el modo privativo de la ausencia, la retracción, el olvido esencial. Es del todo inaccesible para la conciencia, es lo que el pensamiento discursivo no puede pensar en modo alguno, aquello indecible en todo lenguaje enunciativo y conceptual. El Ser sólo se nos entrega a través del estar-no-siendo (*¡vive la différance!*)⁷.

Hölderlin comparte con los primeros románticos alemanes una cierta reacción contra las premisas fundacionalistas del idealismo de Fichte y, en consecuencia, la convicción de la inaccesibilidad del origen o el fundamento absoluto⁸. «Buscamos lo incondicionado, y sólo encontramos cosas», sentenciaba Novalis en el primer aforismo de *Blüthenstaub* (*Granos de polen*). En

7. En la filosofía de Hegel la reflexión viene a ser la miseria y la grandeza de la filosofía (sobre todo en sus versiones kantiana y fichteana). Inseparable del entendimiento, la reflexión *tout court* tan sólo determina antinomias a través de su actividad posicional, aunque se refiere a lo absoluto por cuanto tiene de potencia aniquiladora cuya negatividad se re proyecta sobre sí misma: la reflexión debe hundirse en lo irreflexivo suprimiendo o superando así su consistencia en el entendimiento, que se limita a separar y contraponer. La especulación, *sensu hegeliano*, sería entonces la reflexión absoluta como auto-destrucción de la reflexión misma en aras de la unidad presupuesta en todas las oposiciones. Sobre el lenguaje como *medium* de la especulación en el idealismo absoluto y el tratamiento sucesivo de la reflexión en la filosofía de Derrida véase Gasché (1997, 38-59).

8. Manfred Frank ha propuesto una distinción entre *Frühromantik* e idealismo alemán basada en la siguiente contraposición: por «idealismo» se entiende una forma de pensar que reduce las estructuras de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) a las capacidades del espíritu (*Geist*) o que, a la inversa, deduce estas capacidades de las evidencias asumidas por un sujeto; en cambio, «romanticismo temprano» designa la convicción de que tanto el sujeto como la conciencia a través de la que se conoce se basan en una presuposición de la que no es posible tener experiencia alguna (Frank 2007, 67-70). En Hölderlin, Novalis y Fr. Schlegel, astros de la «constelación temprano-romántica» (según la fórmula inspirada en la *Konstellationsforschung* de Dieter Henrich), el Ser o el fundamento incondicionado constituye más bien una idea regulativa *kantiano modo*, únicamente susceptible, por tanto, de una «aproximación infinita» (*unendliche Annäherung*); véase también al respecto Frank 1998. («Eine unendliche Annäherung» es, por cierto, fórmula de Hölderlin en una carta a Schiller del 4 de septiembre de 1795.) Conviene recordar que en Fr. Schlegel la idea de «prueba alternativa», *Wechselerweis*, lanza una andanada contra del idealismo fichteano. Basada en la lectura que Jacobi hizo del spinozismo, la prueba alternativa o recíproca schlegeliana sostiene que todo principio o concepto debe ser fundamentado a través de otro principio o concepto contrapuesto (sin que ninguno de los dos sea «más fundamental» que el otro), y así *ad infinitum*. Un principio se funda pues «contra» otro que a su vez se funda en otro... No se trata sólo de una discrepancia dialéctica o especulativa, sino de una apertura de los principios teóricos a la pluralidad, la variación y el desarrollo históricos. Como ha destacado Robert S. Leventhal, para Fr. Schlegel la filosofía misma debe ser complementada a través de otras disciplinas, especialmente la filología y

las teorías temprano-románticas el Yo de cuño fichteano resulta ser menos la causa que el efecto de la reflexión, y ésta es concebida como el medio absoluto del pensar, en cuya dinámica el sujeto y el objeto son extremos recíprocos de un solo y el mismo acto de autoconocimiento que al fin nada tiene de egocéntrico. Según hizo notar Walter Benjamin, los objetos naturales participan del autoconocimiento en la medida en que devienen *centros de la reflexión* no necesariamente subjetivos, cosas pensables que sólo pueden ser conocidas (y, por eso mismo, «autoconocidas») como esencias nodales y relativas en las que se refleja y se conoce el pensamiento que las refleja y las conoce.

Como indican los fragmentos de Novalis, el conocimiento está por todas partes anclado en la reflexión: el ser conocido de una esencia por otra coincide con el autoconocimiento del ser conocido, así como con el del ser cognoscente, y con el ser conocido del cognoscente por aquella esencia que él conoce. Esta es la forma más exacta del principio fundamental de la teoría romántica del conocimiento de objetos (Benjamin 2006, 58-59)⁹.

Estas líneas resumen la *teoría gnoseo-mística* de los primeros románticos alemanes. En ella –advierte lúcidamente Benjamin valiéndose de los fragmentos de Novalis– la «auto-actividad» del sujeto cognoscente es al mismo tiempo una receptividad para el objeto de la cognición, así como la perceptibilidad pasiva del objeto de cognición supone una actividad «atencional» (*Aufmerksamkeit*) simultánea hacia el sujeto cognoscente. Las cosas naturales son (auto-)conocidas desde el momento en que se convierten en centros de la reflexión para una esencia pensante, de modo que la observación atenta se vuelve experimento, y éste cifra su logro en una co-implicación lo más perfecta posible entre la cosa observada y el autoconocimiento. «El éxito del experimento depende de hasta qué punto es capaz el experimentador, mediante la intensificación de su propia consciencia, mediante la observación mágica se podría decir, de aproximarse al objeto y acabar introduciéndolo en sí [*in sich einzubeziehen*]» (Benjamin 2006, 60). ¿Cómo podríamos exorcizar una «conciencia mística» si ésta no fuera penetrada y despertada por un auto-conocimiento capaz de desenmascarar y disolver su mistificación? La desmistificación sólo resulta posible si se presupone el mito según el cual hay un medio privilegiado –la reflexión, la crítica– en el que finalmente la mediación o la distancia entre la consciencia y la esencia (i.e., la realidad, la verdad, lo absoluto) logra ser superada de algún modo, al menos eventual o progre-

la historia, en virtud de las cuales todo principio teórico sólo resulta de veras comprensible en su carácter plural, relativo e histórico (Leventhal 2007, 113 y 120 ss.).

9. Véase a este propósito Menninghaus (2002, 41).

sivamente. Al límite, tal mito no es otro que el de un Super-Meta-Discurso más allá de lo inmediato y lo mediado, capaz de incorporar en su interior «la cosa misma» o de constituirse en portador de aquella realidad nouménica que (*pace* Kant) ningún lenguaje discursivo concibe ni puede siquiera soñar con decir.

La poesía que Fr. Schlegel dio en llamar *trascendental*, o «poesía de la poesía»¹⁰, encierra esa forma mítica y desmistificadora de una conciencia que no cesa de presuponer y negar a la vez la posibilidad de un lenguaje inmediato, o sea, el acceso a una experiencia de lo incondicionado pensable y expresable (*accessus* ilimitadamente *in fieri*). En la literatura contemporánea las formas más sofisticadas de la metaficción tenida por «fantástica» deben mucho al misticismo reflexivo de los primeros románticos. Baste con recordar aquella insólita observación de Novalis citada por Benjamin, una máxima que contiene en quintaesencia la fórmula del *realismo mágico* romántico: «En todos los predicados en los que vemos al fósil, él nos ve a nosotros de nuevo»¹¹. El fragmento habla de *Prädikate*, no del fósil tal como se puede ver o percibir a primera vista, por lo que es lícito inferir que los enunciados funcionan como una especie de membrana osmótica y transparente a través de la cual vemos las cosas y somos vistos por ellas. Laberintos recursivos, simetrías contradictorias, figuras especulares, estructuras quiasmáticas, esquemas reversibles y estampas *en abyme* abundan en la literatura «moderna», supuestamente caracterizada por una intensificación de sus procedimientos reflexivos y autocríticos. En algunos casos la máxima de Novalis sobre el fósil parece retornar transformada en una fábula se diría que paródica. Pienso en aquel relato alucinatorio de Julio Cortázar titulado «Axolotl» (*Final de juego*, 1956), donde el narrador, absorto día tras día en la observación hip-

10. Para una definición de la *Traszendentalpoesie* léase el fragmento 238 del *Athenäum* (Schlegel 1967, 204).

11. Cf. Benjamin 2006, 56. *In allen Prädikaten, in denen wir das Fossil sehen, sieht es uns wieder* (Novalis 1943, fr. 792). En el capítulo XXII de la novela de Thomas Hardy *Unos ojos azules* (*A Pair of Blue Eyes*, 1873), Henry Knight descubre, mientras se aferra peligrosamente a la roca de un acantilado, un fósil de trilobites que con su mirada pétrea parece responder a la que el personaje le ha lanzado: «Por una de esas familiares conjunciones de elementos con que el mundo inanimado seduce la mente del hombre cuando éste se halla en momentos de incertidumbre, delante de los ojos de Knight había un fósil incrustado que sobresalía muy levemente de la roca. Era una criatura con ojos. Los ojos, muertos y pétreos, incluso le miraban. Era uno de esos crustáceos llamados trilobites. Separadas sus vidas por millones de años, Knight y ese animal insignificante se habían encontrado para morir en el mismo lugar» (trad. Damián Alou Ramis). Debo esta feliz referencia literaria a Julián Jiménez Heffernan.

nótica de unos anfibios de aspecto larvario llamados «ajolotes» en el *Jardin des Plantes* de París, él mismo observado a su vez fijamente por los ojos sin párpados de aquellos pequeños bichos, se transforma de pronto en uno de ellos, se ve visto por ellos desde el otro lado del cristal del acuario, se piensa pensado por una de aquellas larvas, que empieza a hablar de él igual que él habla de ella, en un bucle ambiguo (es decir, «anfibio»), en un vaivén cruzado de perspectivas, pensamientos y palabras que provocan el vértigo metamórfico del lector frente al cuento-axolotl.

Más abismático, si no más irónico, es el trasfondo romántico que se atisba en el arranque de *Thomas l'Obscur* (1941, 1950)¹² de Maurice Blanchot. La primera frase de la novela dice así: «Thomas se sentó y miró el mar». La mirada da ocasión a una reciprocidad que, trayendo consigo el presentimiento de lo desconocido, obra prodigios en quien ve y en lo avistado. El mar parece devolver la mirada que ha sido lanzada sobre él en la forma de una atracción por la que Thomas baja la pendiente de arena y se desliza «en medio de los remolinos, que lo sumergieron enseguida». En efecto, de lo que se va a tratar en estas primeras páginas de la novela es del sumergirse, el hundirse y el anegarse (*se submerger, s'enfoncer, se noyer*) en las aguas donde el personaje nada como en un fluido que brotara de su pensamiento y fuera reabsorbido en él sin resto: «Perseguía, nadando, una especie de ensoñación en la que se confundía con el mar. La ebriedad de salir de sí, de deslizarse en el vacío, de dispersarse en el pensamiento del agua le hacía olvidar todo malestar». La escena de natación marina deja paso a una fantasía de disolución en la propia interioridad (como si ésta se hubiera reducido a aquel «sentimiento oceánico» de que habló Freud a instancias de Romain Rolland), hasta el punto de que el mar interior en el que Thomas imagina estar nadándose y el mar exterior en el que siente estar ahogándose parecen confundirse en una indiferenciación casi perfecta. «¿Estar sumergido? ¿Ahogarse amargamente en sí?» El fondo abisal del mar y del pensar que el personaje presiente es «una región vaga y sin embargo infinitamente precisa, algo como un lugar sagrado, tan apropiado a sí mismo, que le bastaba con estar allí para ser; era como un hueco imaginario donde se hundía porque, antes de que él estuviera ahí, ya estaba marcada su impronta». Difícil resistirse a evocar –leyendo un texto donde el anegamiento en el mar apenas se distingue del hundimiento del sujeto en la autoconciencia– un poema emblemáticamente romántico como «L'Infinito» de Leopardi, donde alguien otea el horizonte sentado en lo alto de una colina y, fascinado por los espacios ilimitados que imagina más allá

12. Los pasajes de esta novela, extraídos de la nueva versión publicada en 1950, pertenecen a los capítulos I y IV, pp. 9-13 y 27-29 de la edición citada (Blanchot 1992).

de lo visible, queda sumido en una ensoñación que oscila entre los sentidos y la mente, en cuyos pensamientos el yo se figura y se refleja (*io nel pensier mi fingo*) mientras naufraga en la inmensidad de un mar soñado.

«Cuando miras largamente un abismo, también éste mira dentro de ti», advierte Nietzsche (*Más allá del bien y del mal*, 146). El abismo que mira Thomas, el que mira Blanchot como narrador y trasunto de su personaje, es el que descubre en las palabras. El capítulo cuarto de la novela pone en escena un trance de abismamiento reversible. Del personaje, que lee con la mayor atención y minuciosidad un libro, se nos dice que «estaba, frente a cada signo, en la situación en que se encuentra el macho cuando la mantis religiosa va a devorarlo». La frontalidad de la mirada amenaza (¿irónicamente?) con una fagocitación. Sólo que no se sabe a ciencia cierta quién fagocita a quién en esta escena de canibalismo textual. Las palabras, como el mar del primer capítulo, ejercen «una atracción dulce y apacible» sobre la mirada que las toca. El lector, habiendo despertado un destello de vida en los signos inertes que tiene ante sí, «se veía con placer en ese ojo que le veía», entregado al quiasmo incesante —casi un embrollo— de quien observa a otro mientras se observa observado por él en una fuga interminable de imágenes que se repiten sobre espejos enfrentados.

[Thomas] se percató de toda la extrañeza que había en ser observado por una palabra como por un ser vivo, y no solamente por una palabra, sino por todas las palabras que se encuentran en esa palabra, por todas las que la acompañaban y que contenían a su vez otras palabras, como una serie de ángeles abriéndose al infinito hasta el ojo de lo absoluto; [...] entró con su cuerpo vivo en las formas anónimas de las palabras, dándoles su sustancia, formando sus relaciones, ofreciendo a la palabra ser su ser. Durante horas, se mantuvo inmóvil con, en el lugar de los ojos, de vez en cuando la palabra ojos: estaba quieto, fascinado y desvelado.

Vértigo y fascinación de la lectura: no es otra la experiencia que Blanchot describe en estas líneas. Literalmente (¡?), la palabra *ser* da al lector el ser que, leída, él le da a ella. Experiencia especular, solitaria, ajena a todo trato que no sea el mantenido con el ámbito liminal y espectral de las palabras, la lectura tiene sin duda el poder de seducir, de llevar aparte, a un espacio secreto, ni fuera ni dentro de uno mismo, espacio en cierto modo utópico, zona de sombra, no-lugar donde tiene lugar el encuentro con los fantasmas y las ficciones de otro que es yo, es alguien y es ninguno. Inmersión de quien lee en el mundo de la novela que lee, y por la que es leído, un mundo intermedio que pertenece en parte a la ficción fijada en las palabras, en parte a la fantasía del

lector, sin surgir enteramente de la una ni de la otra, como si sólo consistiera en un estado de duermevela y, en definitiva, no condujera sino a un dominio ilocalizable cuya existencia es y no es de este mundo. Si hay algo así como un fondo o una inmanencia de las palabras en la que nos es dado entrar tal que en nuestro interior, al igual que uno se adentra en las aguas de un mar en calma o encrespado, ¿cómo no ver en la lectura un acto de inmersión infinita del lector en el texto y de éste en aquél? Y si no es otro el acto reflexivo en que se funda la crítica inmanente, ¿qué significa «sumergirse» en una conciencia, en un objeto o en la lectura de un texto?

2. GENEALOGÍA DEL MODO INMERSIVO

La palabra «inmersión» goza hoy en día de gran predicamento. Prueba de la fortuna que ha tenido son todas esas expresiones de moda que hablan de «inmersión lingüística» y de «aprendizaje inmersivo», o que acreditan la existencia de no pocas «prácticas inmersivas» encaminadas, en el ejercicio de algún tipo de *training*, a la inserción de los sujetos en entornos virtuales o escenarios simulados. Aunque el submarinismo y el buceo no carecen de prestigio, el éxito del término parece deberse más bien a la divulgación de cierto léxico psicológico y sociológico de raigambre filosófica. Los filósofos gustan de recurrir a las palabras del vocabulario común siempre que sean susceptibles de un uso anfibológico, es decir, a condición de que puedan aplicarse con alguna consistencia empírica a un objeto metaempírico: cualquier cosa que esté más allá de la experiencia considerada posible u ordinaria, o que no tenga nombre y, por innominada, permanezca todavía impensable. Con las metáforas y las catacrexis del lenguaje filosófico sucede algo parecido a lo que ocurre con las parábolas bíblicas y su régimen de doble verdad: manifiestan un sentido material o «literal», eminentemente sensible, pegado a la tierra, en el que se refleja o se subsume otro sentido paralelo, éste ideal o «espiritual», etéreamente suprasensible, caído del cielo. El precio que la filosofía debe pagar por este uso llamado (a falta de un adjetivo menos vago) metafórico es el de una equívocidad indomable. La semántica acostumbra a zanjar la cuestión en estos casos hablando de ambigüedad, disemia o polisemia; y la retórica, de metáfora o de expresión tropológica. Pero el análisis filosófico parece tenerlo algo más difícil. Para Kant la anfibología de los conceptos implica la mezcla o la confusión del uso empírico y trascendental de nuestras facultades. En consecuencia, supone la remisión indiferente de una representación dada a los conceptos puros del entendimiento o a los conceptos empíricos de la sensibilidad. Quiere esto decir que la anfibología no distingue claramente

entre la mera abstracción intelectual y la referencia fenoménica en el uso de un concepto (indistinción que, por lo demás, da pábulo a cualquier obnubilación ideológica). Corresponde a la *reflexión trascendental* comparar las representaciones y discriminar si se relacionan y se distinguen como pertenecientes al entendimiento puro o a la intuición sensible.

El concepto de «inmersión en el mar» sería a la intuición sensible lo que el concepto de «inmersión en la conciencia (propia o ajena)» al entendimiento puro. En la *Crítica del juicio* (§ 59) Kant trata de resolver el problema de este tipo de uso traslaticio mediante el recurso a la analogía como mecanismo de las expresiones *simbólicas* (Blumenberg 2003). La «inmersión» en una conciencia o en un objeto del conocimiento obtendría legitimidad filosófica sólo como, expresado en términos kantianos, «transporte de la reflexión sobre un objeto de la intuición a otro concepto totalmente distinto, al cual quizá no pueda jamás corresponder directamente una intuición». Pero si se tiene en cuenta la difusión y la tenacidad con las que aparece la metáfora de la «inmersión» en los textos religiosos, filosóficos y literarios de muy distintas épocas, podría pensarse que dicho símbolo se explica, no ya por un resorte analógico fundado en la experiencia universal, sino por un paralelismo ontológico (de índole, digamos, spinoziana) entre series diferentes de la realidad¹³. Luego, «el orden y la conexión» inherentes tanto a la idea suprasensible como a la experiencia sensible de inmersión tendrían una raíz común en dos series autónomas. En ambas, «sumergirse» es *penetrar* una sustancia, *profundizar* en ella y *compenetrarse* con ella de modos y en grados diversos que suponen un movimiento descendente en un medio fluido, aéreo y hasta inmaterial. Así, sumergirse en las aguas, en una atmósfera, en el sueño, en los propios pensamientos, etcétera, no serían sino modos dispares de un mismo acto sustancial de inmersión. Esta hipótesis preserva todavía alguna diferencia entre los modos de inmersión y, por eso mismo, no suprime totalmente la equivocidad en el uso de este concepto. ¿Qué significa entonces *genealógicamente* hablar de «inmersión»?

13. «Por su estricto paralelismo Spinoza rechaza toda analogía, toda eminencia, toda forma de superioridad de una serie sobre otra, toda acción ideal que supondría una preeminencia: no hay más superioridad del alma sobre el cuerpo que del atributo pensado sobre el atributo percibido» (Deleuze 1996, 103). No es éste el lugar donde reparar en la importancia que la idea de inmanencia ha tenido en el pensamiento de Deleuze (su *plano-plan de inmanencia* de estirpe spinoziana y nietzscheana) y en las propuestas de otros filósofos y teóricos del llamado «postestructuralismo» francés, entre los que destaca François Laruelle y su idea de la «inmanencia radical» a la que corresponde una *no-filosofía* que cuestiona todos los dualismos contruidos por vía reflexiva en la tradición metafísica.

«Quiero sumergirme en ti; / y si para ti el mundo es pequeño, / serás tú solo para mí / más que el mundo y el cielo», cantan los versos de Picander, sobrenombre del poeta y libretista Christian Friedrich Henrici, en una de las arias para soprano (Parte I, n.º 19) de la *Pasión según san Mateo* de Bach. El lamento de la canción nupcial (*Brautgesang*) que inicia el oratorio se modula ahora en ansias de amor declaradas dulcemente por el ruego de que el Amado entre en el corazón de la amante, que desea entregarse en cuerpo y alma a Aquél. El primero de los versos citados suena así en alemán: *Ich will mich dir versenken*. La palabra clave es el verbo *versenken*, «sumergir» (derivado de *senken*, de igual raíz que *sinken*, «bajar», «descender», «hundirse», más el prefijo intensivo *ver-*), *immergere* o *submergere* en latín¹⁴, *affondare* o *sprofondare* en italiano, *plonger* o *enfoncer* en francés, etc. El Diccionario de los Grimm observa que en su forma reflexiva ese verbo es usado por lo general en sentido traslaticio («in übertragenem sinne gebraucht») para designar estados y procesos psíquicos, tales como «abismarse», «ahondarse», «estar absorto» (*sich vertiefen*), y añade a modo de posible equivalente el sintagma latino *deliquium animi*, que significa ensimismamiento errático o desvanecimiento. En el contexto religioso del aria escrita por Picander para el oratorio de Bach, *versenken* connota, a través del simbolismo nupcial, el anhelo de una compenetración amorosa elevada a lo divino. Unión mística, en efecto, pero no forzosamente extática y anonadante, dado que la teología luterana pone el acento en que dicha unión comienza ya a consumarse en la *inhabitatione Christi*, la gracia divina infusa en el corazón del creyente, que por la fe es justificado y entra en comunión íntima con Dios¹⁵. Ahora bien, el contenido espiritual del verbo *versenken* y del sustantivo correspondiente es muy anterior. *Versenkung*, «inmersión», es un término alemán para *contemplatio* o *meditatio*, y está sobrecargado de connotaciones teológicas y místicas. De hecho, el concepto de inmersión es capital en las obras de los místicos renanos de los siglos XIII y XIV, en los que cifra el momento unitivo en la práctica meditativa y en la contemplación de lo divino (Schönfeld 2003, 123 ss.).

En el Maestro Eckhart la idea de inmersión rebosa de sentidos contemplativos y místicos. Sumergirse en sí mismo y en la deidad son experiencias entrelazadas, pues Dios está oculto en «lo más profundo del alma» (*grunde*

14. En el griego neotestamentario βαπτίζειν (frecuentativo de βάπτειν, «hundir en un líquido», «sumergir»), de donde procede ciertamente el verbo «bautizar», significa el sacramento por inmersión y, por tanto, el lavamiento como purificación expiatoria del pecado, imprescindible para la renovación y la salvación del alma. Este sentido catártico y transformador de los ritos por inmersión no se limita a la tradición cristiana.

15. Sobre esta *unio mystica* sin misticismo extático y su resonancia en la *Matthäus-Passion* de Bach remito al esclarecedor artículo de R. Marquard (2018).

der sêle), y el ejercicio contemplativo comprende tanto la fase de la elevación anímica, que conduce al desasimiento y la humildad, como el instante de la inmersión por la que el espíritu humano, desprendido de sí, se une al ser de la deidad: «el espíritu debe elevarse con todas sus fuerzas y únicamente sumergirse en su Dios» (*der geist sol sich mit ganzen kraft erheben und lediclichen in sinen got versenken*)¹⁶. Para elevarse es necesario descender. Elevación e inmersión, *erheben* y *versenken*, son los extremos en cierto modo reversibles de la vía contemplativa que culmina con el anonadamiento del yo en aras de la unión mística. Este significado teológico-espiritual condicionó sin duda la adopción de *Versenkung* como concepto del vocabulario filosófico alemán. Lo mismo sucedió con un término como «reconciliación» (*Versöhnung*) –asumido por la dialéctica hegeliana para significar la superación de las contradicciones–, que procede de la versión luterana del griego *katallagē*, empleado por san Pablo en sus epístolas para referirse a la reconciliación salvífica del ser humano con Dios a través de Cristo. Por inmersión cabe entender ahora no sólo un auto-abismamiento reflexivo (*redditio ad seipsum*), sino también una exapropiación o enajenación del yo con vistas a la re-unión del sujeto consigo mismo y con la otredad humana, natural o divina. No es de extrañar que Schopenhauer se sirva del verbo *versenken* cuando se ocupa en su obra mayor de la doctrina del yo en Fichte, en la que la unidad de sujeto

16. *Traktat 2*, 20 (Eckhart 1963, 271). *Versenkung* y *versenken* se repiten con multitud de matices en las prédicas y los sermones de Heinrich Seuse, para quien el alma humana se hunde y se mezcla con la esencia divina como la gota de agua en el vino, y en los de Johannes Tauler, que concibe la perfecta contemplación como una inmersión mutua del alma en Dios y de Éste en lo más hondo de aquélla. Expresiones e ideas muy parecidas se encuentran en Mechthild de Magdeburgo y en otras autoras espirituales bajomedievales. Esta tradición metafórico-mística llega en el siglo XVII a Angelus Silesius, cuya lírica sacra incluye títulos como «Anhela [el alma] sumergirse en el dulce abismo de Dios» («Sie sehnt sich in den lieblichen Abgrund Gottes zu versenken», en *Heilige Seelenlust oder geistliche Hirtenlieder*, L. III, 123; estrofa 4, v. 2: *wann wirst du mich in dich mit Leib und Seel versenken?*: «¿Cuándo me sumergirás en ti en cuerpo y alma?»); y en su obra más conocida, *Cherubinischer Wandersmann* (*Peregrino querubínico*), leemos fragmentos como éste: «Ama a Dios quien ama la libertad. / A quien se sumerge en Dios / Y aleja todo de sí, a ese tal Dios se la otorga» (*Wer Freyheit liebt / liebt Gott: wer sich in Gott versenkt / Und alles von sich stößt / der ist / dem Gott sie schenkt*, L. II, 27, trad. de Lluís Duch). En *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer utiliza el verbo *versenken* justo cuando caracteriza la mística cristiana por «el total olvido de la propia persona y el sumergirse en la intuición de Dios (*gänzlich Veressen der eigenen Person und Versenken in die Anschauung Gottes*)» (L. IV, § 68) Ni que decir tiene que la teología mística de ascendencia eckhartiana ejerció una influencia notoria en las tendencias «auto-abismáticas» y espiritualistas del idealismo alemán, especialmente en Hegel y Schelling.

y objeto sólo puede ser intuita intelectualmente, o experimentada «sumergiéndose en ella» (*El mundo como voluntad y representación*, L. I, § 7). En una nota de los complementos a dicha obra, donde la experiencia mística se define como supresión de la dualidad sujeto-objeto, se lee lo siguiente:

Quien haya comprendido esto no considerará sobremanera insensato que los faquires se sienten y, mirando fijamente la punta de su nariz, intenten conjurar todo pensamiento y representación, y que en algunos pasajes del *Upanisad* se recomiende pronunciar internamente el misterioso *Om* y sumirse [lit., «sumergirse», *versenken*] en la propia interioridad, donde desaparecen el sujeto, el objeto y todo conocimiento (Schopenhauer 2003, 667).

La inmersión se orienta pues a suprimir o superar la separación entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Tal vez en ningún otro lugar alcanza esta idea una expresión filosófica más profunda que en los últimos pasajes de la *Fenomenología del espíritu*, dedicados al «saber absoluto». Hegel prodiga allí el vocabulario catabático y abunda en fórmulas que sugieren el descenso de la autoconciencia en su movimiento de intro- y extroversión. Es en este punto culminante de su discurso donde introduce la palabra *Versenkung*, en las formas nominal y verbal, dotándola además de una acepción ambivalente. De una parte, inmersión quiere decir el «ir-dentro-de-sí» (*Insichgehen*) o el ensimismarse del yo, por el cual el sí mismo efectúa la primera reflexión a partir de la immediatez, diferenciándose de este modo de su substancia mediante la actividad pura como sujeto (yo = yo); y, de otra, significa la «enajenación» (*Entäußerung*) del sí mismo en tanto que se exterioriza y se hunde en el contenido objetual de su propia substancia (naturaleza e historia). En este movimiento en vaivén la exteriorización es realización del espíritu, y la interiorización, el retorno a sí de la autoconciencia que ha tenido que pasar por el trance de la enajenación en la exterioridad¹⁷.

17. El Hegel del *Differenzschrift* (1801) veía ya en la especulación la inmersión reflexiva de la razón en el abismo del que esta misma ha surgido como manifestación de lo absoluto: «la especulación exige asimismo, en la síntesis suprema de lo consciente y de lo inconsciente, la aniquilación de la conciencia misma y, por ende, la razón hunde [*versenkt*] su reflexión sobre la identidad absoluta y su saber, y se hunde a sí misma, en su propio abismo...» (Hegel 1990, 37). Aunque en otros lugares –por ejemplo, en las *Lecciones sobre la Estética*– aplica *versenken* y *vertiefen* al hundirse en los objetos y el ahondar en los fenómenos, Hegel parece poner sobre todo el énfasis en la idea de una inmersión del sí-mismo en el *In-sich-gehen* o «ir-dentro-de-sí». En cualquier caso, conviene citar aquí dos pasajes cruciales de las páginas finales de la *Fenomenología*: «Pero el espíritu no se ha mostrado ante nosotros ni como el simple repliegue de la autoconciencia en su pura interioridad, ni como el mero hundimiento [*die bloße Versenkung*: «la mera inmersión»]

La crítica inmanente inspirada en la tradición místico-filosófica alemana prosigue esta doble vía inmersiva trazada ya por Hegel. Se inclina hacia el «ensimismamiento» como autorreflexión metódica que explicita las premisas y problematiza las operaciones del conocimiento; y prescribe el «enajenamiento» como absorción del sujeto cognoscitivo en la concreta fisonomía material y formal del objeto. Reflexión crítica y análisis dialéctico van de la mano en los métodos inmersivos de Benjamin, Adorno y Szondi. Lo místico, lo romántico y lo dialéctico confluyen de manera singular en el primero, que emplea muy pronto la palabra «inmersión» en referencia al procedimiento que debe llevar a cabo la crítica. En la presentación de la revista *Angelus novus* (1921-22) leemos que la crítica tiene que ceñirse a las obras individuales «con más empeño aún de lo que lo hizo entre los románticos. Pues, contra lo que suele decirse, la crítica grande no tiene en absoluto que instruir mediante la exposición histórica, sino que está obligada a conocer a través de la inmersión (*durch Versenkung erkennen*)». Esta obligación es la que Benjamin trató de satisfacer en algunas de sus obras juveniles, como el escrito dedicado a «Dos poemas de Hölderlin» o el ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe. Una frase del «Prólogo epistemo-crítico» al *Trauerspielbuch* retoma la misma idea al afirmar que el contenido de verdad del drama barroco alemán «sólo se deja captar mediante la minuciosa inmersión (*genauester Versenkung*) en los detalles particulares del contenido fáctico». Y en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (3.^a redacción; XIV-XV) el término comparece, desmistificado, a propósito de la provocación bufonesca con la que las obras de los dadaístas escandalizaban toda pretensión de una *kontemplative Versenkung*¹⁸.

de la autoconciencia en la substancia y en el no-ser de su diferencia, sino como *este movimiento* del sí mismo (*Selbst*) que se enajena de sí mismo (*sich seiner selbst entäußert*) y se hunde (*sich versenkt*) en su sustancia, que, como sujeto, se ha adentrado en sí partiendo de ella y convirtiéndola en objeto y contenido...»; «Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en saber lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí* (*Insichgehen*), en el que abandona su ser allí (*Dasein*) y confía su figura al recuerdo (*Erinnerung*). En su ir dentro de sí se hunde (*ist versunken*) en la noche de su autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se conserva en ella; y este ser allí superado –el anterior, pero renacido desde el saber–, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu» (Hegel 1966, 470 y 473).

18. El Benjamin maduro, de tendencia marxista (*ma non troppo*), parece haber dejado atrás su filiación romántica y su tenaz defensa de la *Versenkung* como procedimiento de una crítica inmanente. De ahí que plantee una relación paradójica entre *Versenkung* y *Sammlung* (esta última, concentración o recogimiento) y que contraponga parcialmente el sentido espiritual y contemplativo del acto de inmersión a la conducta dispersa de las masas: «Dispersión y recogimiento (*Zerstreuung und Sammlung*) están incluidos en

La inmersión busca llegar al fondo donde se halla enterrado el tesoro, pero antes tiene que seguir algún rastro que conduzca hasta él. La pieza en pos de la cual el crítico se sumerge es siempre un detalle, algo particular y concreto. Este interés micrológico es un modo de proceder que el análisis inmanente comparte con la filología y otras disciplinas «detectivescas» que Carlo Ginzburg ha subsumido bajo un mismo *paradigma indiciario*. En Adorno son frecuentes expresiones como «inmersión en lo particular / en el detalle / en lo peculiar» (*Versenkung ins Einzelne / ins Detail / ins Besondere*) para referirse a la observación atenta y pormenorizada de las obras. En distintos momentos de sus escritos sobre estética y literatura retorna el concepto de inmersión, que significa «la capacidad de ver las obras desde dentro, en la lógica de su ser producidas –una unidad de acción y reflexión que ni se esconde detrás de la ingenuidad ni volatiliza apresuradamente sus determinaciones concretas en el concepto general» («Desviaciones de Valéry»; Adorno 2003, 155)¹⁹. Son estas mismas líneas adornianas las que Szondi evocará al final de su tratado

una oposición que permite la fórmula siguiente: quien ante la obra de arte se recoge, se sumerge en ella (*versenkt*); penetra en esa obra tal como nos cuenta la leyenda que le ocurrió a un pintor chino que contemplaba su cuadro ya acabado. Pero en cambio la masa dispersa sumerge por su parte la obra de arte dentro de sí» (*La obra de arte...*, 3.^a redacción; XV; Benjamin 2008). Benjamin sabía muy bien que «el prototipo teológico de esta inmersión [que se habría ido degradando con la decadencia histórica de la burguesía] es la conciencia de estar a solas con su Dios» (*Das theologische Urbild dieser Versenkung ist das Bewußtsein, allein mit seinem Gott zu sein*), según indica en una nota al pie de la sección XIV en la tercera redacción. Sobre el aparente rechazo de lo contemplativo en favor de «lo dispersivo» en el Benjamin de orientación sociológica véase la crítica de Peter Bürger (1996, 161-69), que delata, por su parte, una evidente pobreza en el tratamiento del concepto de contemplación

19. Son muchos los textos en los que Adorno recurre al término, y no es éste el espacio donde inventariarlos. Baste con señalar que en las lecciones sobre estética del semestre de invierno de 1958/59 afirma, en tono programático, que la comprensión objetiva de lo estético sólo se alcanza mediante «inmersión en la obra misma» (*in die Kunstwerk selber sich zu versenken*; Adorno 2009, 14). En el «Discurso sobre lírica y sociedad» (*Notas sobre literatura*), considera que el poema lírico sólo integra lo general (su contenido social) a través de la inmersión radical en lo individual: «la inmersión en lo individuado (*die Versenkung ins Individuierte*) eleva al poema lírico hasta lo general por el procedimiento de poner de manifiesto algo no deformado, no aprehendido, aún no subsumido, anticipando así espiritualmente algo de una situación en la cual ninguna mala generalidad, que es profundísima particularidad, encadenara a lo otro, a lo humano» (Adorno, 2003:). Y en un pasaje de la *Teoría estética* habla de una *betrachtende Versenkung*, inmersión contemplativa, que desencadena el proceso inmanente de la obra y, por así decir, la vivifica bajo la mirada que sobre ella lanza la experiencia estética (Adorno 1973, 262). Sobre la idea de inmersión en la filosofía de Adorno puede leerse la monografía de Litterst (2023).

«Sobre el conocimiento filológico», cuando concluye que la ciencia literaria, *Literaturwissenschaft*, cuyo método no puede ser otro que el análisis del proceder poético, «sólo puede aspirar a un verdadero conocimiento por la inmersión en las obras, en «la lógica de su ser producidas»» (Szondi 1970, 34)²⁰. No importa que el intérprete, para sumergirse en esta lógica productiva, deba recurrir a los servicios de la crítica genética, o de cualquier otro método auxiliar que quizá desborde los límites estrictamente inmanentes de la obra. Lo particular es el objeto primero de la inmersión crítica; la totalidad, su fin último.

El detalle es el pecio que guía hacia el fondo donde yace sepultado el resto del tesoro. Es *pars totalis* en tanto que deviene aprehensible sólo en el movimiento comprensivo del círculo hermenéutico. Bajo la mirada interpretativa, el detalle es relevante si funciona como una sinécdoque (*pars pro toto*) capaz de iluminar el espectro de una totalidad inaparente: llámese ésta la obra, la lengua, la psique, la vida, la sociedad o la historia «enteras» de un autor. «Un detalle de estilo constante ha de corresponder a un elemento del alma de la obra de un escritor», sostiene un maestro filológico de la crítica inmanente como Leo Spitzer en la carta dirigida a Georges Poulet a propósito de la *Vie de Marianne* de Marivaux. En la tradición hermenéutica la parte es símbolo, síntoma o indicio, esto es, participa de un Todo por mantener con él una relación de consustancialidad, efectualidad o contigüidad. De modo que sumergirse en lo particular sería ya semihundirse en el fondo de la totalidad buscada. Pero la inmersión en el detalle trae consigo al mismo tiempo la emersión de lo particular como interrupción de la totalidad conjeturada o intuita.

20. Páginas atrás del mismo texto, Szondi observa que los estudios históricos al uso dan la impresión de que el autor evita una «inmersión intensiva» en la obra particular, y asocia dicha inmersión con la *Intimität* que esos estudios parecen rechazar bajo el pretexto de preservar la *Distanz* que todo método científico debe mantener. Ergo, *Versenkung/Intimität* frente a *Distanz*. La filología o ciencia literaria, añade, sólo puede comprender la obra como obra de arte sumergiéndose en ella, siendo así que el único modo de lograr la cientificidad requerida (la adecuación al objeto) pasa por renunciar a la distancia que por lo general se considera preceptiva en otras ciencias (Szondi 1970, 23). Conviene precisar que para Szondi el contenido histórico de la obra no se sitúa fuera de ella, ni a una distancia que desborde los límites de la inmersión en su inmanencia. En palabras suyas: «Hoy la interpretación inmanente ya no debería significar abstraerse de la historia en aras de algo que parece feliz en sí mismo; debería significar que la historia no se entiende como algo trascendente a la obra artística que se revela en la obra individual, que la obra individual produce o a lo que muchas obras se unen —como las teselas del mosaico para formar una imagen— sino como algo que es inmanente a la obra de arte y que la interpretación revela en esta inmanencia» («Das lyrische Drama»; Szondi 1975, 17).

Resulta admirable el alcance crítico e interpretativo que esta paradoja tiene en los ensayos coetáneos que Adorno y Szondi dedican al estilo de los himnos tardíos de Hölderlin. El primero ve en la *parataxis* o yuxtaposición no sólo una tendencia de la sintaxis de los himnos, sino también un procedimiento constructivo que afecta a distintos planos de los poemas²¹. El fraseado suelto o desligado de la parataxis, aunque no supone forzosamente la interrupción, sin duda la propicia suprimiendo nexos jerárquicos y favoreciendo una discontinuidad temática y tonal que por momentos se asemeja al montaje. Este *cursus interruptus* se adecua a la negación de la síntesis y de la función tética o proposicional del juicio que caracteriza al lenguaje de la lírica tardía de Hölderlin. Negación que se vuelve contra la subjetividad y su falsa soberanía en aras de una despersonalización que libere al lenguaje de toda pasión finita y superflua con vistas al verdadero canto. Lo que asoma por entre las cesuras y los saltos bruscos de los himnos es la crisis de un sujeto que debe purificarse y, por tanto, sacrificar su individualidad para dar a su voz la pureza (ni subjetiva ni objetiva) del lenguaje himnico genuino. Con sus hiatos y sus cesuras, con su inacabamiento, los himnos tardíos serían la consecución de ese sacrificio en el modo del fracaso. La imperfección de lo inacabado es la contrapartida por la renuncia radical a un lenguaje discursivo y a una subjetividad dueña de sí. Es, si se quiere, *la locura*.

Para Adorno la lucidez de esta locura estriba en resistirse a la identidad cosificada del juicio, a la falsa totalidad de la síntesis construida a través de la jerarquización lógica y gramatical del lenguaje sensato. El acierto de su lectura es haber subrayado que los vacíos, los saltos y las fracturas del estilo tardío de Hölderlin lanzan un desmentido contra la pretensión sintética y totalizadora que aún proyectan sobre él interpretaciones como la de Heidegger. Si, al decir de éste, lo inacabado e interrumpido del himno «Como cuando en día festivo» (*Wie wenn am Feiertage*) responde tan sólo a la sobreabundancia que fluye desde el principio del poema, y si tal sobreabundancia se debe a una proximidad de lo sagrado, cuya ilimitación se cierne oscuramente sobre las palabras, entonces hablar de incompletud resulta más bien ocioso, pues el poema tan sólo puede ser interminable. Es lo que sostendrá, desde otros su-

21. En «Parataxis» Adorno define la crítica inmanente como sigue: «así como el modelo hegeliano de análisis inmanente no se detiene en sí mismo, sino que atravesando el objeto con la propia fuerza de éste lleva más allá de la cohesión monadológica del concepto respetándolo, así debería suceder también con el análisis inmanente de las obras literarias», a lo que añade líneas después: «La verdad de un poema no existe sin su estructura, la totalidad de sus momentos; pero al mismo tiempo es lo que excede a esa estructura...: no desde fuera, a través de un contenido filosófico enunciado, sino gracias a la configuración de los momentos, lo cuales, tomados en su conjunto, significan más que lo que la estructura denota» (2003, 433).

puestos teóricos «más profanos», Valéry: ninguna obra poética está necesariamente acabada. Sin embargo, en Hölderlin la interrupción del himno tiene que ver más bien con las limitaciones fatales del *sujeto poético* y con su lenguaje. Reparemos en las últimas estrofas de «Como cuando en día festivo»:

Y por eso beben ahora fuego celeste
sin peligro los hijos de la tierra.
Pero nos corresponde a nosotros, oh poetas,
estar con la cabeza descubierta bajo la tormenta
del dios, asir con nuestra propia mano el rayo mismo
del Padre y hacer entrega al pueblo
del don del cielo velado en la canción.
Pues sólo siendo puros de corazón,
como niños, sólo siendo inocentes nuestras manos,

el rayo del Padre, el puro, no quema
y sacudido en lo hondo, compartiendo las penas
del más fuerte, al precipitarse de lo alto la tormenta
del dios, cuando se acerca, permanece firme el corazón.
Pero ¡ay de mí! si de...

Y si digo de pronto

que me he acercado a ver a los celestes
ellos mismos me arrojan a lo hondo, entre los vivos,
a mí, el falso sacerdote, a la oscuridad, para que
cante al que aprende la canción de advertencia.
Allí...²²

Adorno interpreta estos versos en términos poco menos que idealistas. El poeta que ha osado acercarse a los dioses, comenta, se convierte en un «falso sacerdote» que pretende revelar una verdad absoluta: sus palabras fal-

22. «Und daher trinken himmlisches Feuer jetzt / Die Erdensöhne ohne Gefahr. / Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern, / Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen, / Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigener Hand / Zu fassen und dem Volk' ins Lied / Gehüllt die himmlische Gaabe zu reichen. / Denn sind nur reinen Herzens, / Wie Kinder, wir, sind schuldlos unsere Hände, // Des Vaters Strahl, der reine versengt es nicht / Und tieferschüttert, die Leiden des Stärkeren / Mitleidend, bleibt in den / hochherstürzenden Stürmen / Des Gottes, wenn er naht, das Herz doch fest. / Doch weh mir! wenn von [...] Und sag ich gleich, // Ich sei genaht, die Himmlischen zu schauen, / Sie selbst, sie werfen mich tief unter die Lebenden / Den falschen Priester, ins Dunkel, daß ich / Das warnende Lied den Gelehrigen singe. / Dort» (Hölderlin 2019-I, 262-64).

sean esa verdad y quedan reducidas a un canto de advertencia para quienes aprenden o son aún inexpertos: «El castigo de la *hybris* es la revocación de la síntesis desde el movimiento del espíritu mismo», concluye Adorno (2003, 467). Pero si la pretensión de decir la sobreabundancia de lo sagrado constituye una *hybris*, también lo será la vocación misma del poeta (léase, en este sentido, el poema «Dichterberuf»), con lo cual la revocación de la síntesis no representa ya un castigo, sino el destino que ha decidido afrontar Hölderlin. Este destino es poético, es al fin trágico, pero no filosófico, precisamente porque se expone desde el principio al riesgo de *perder el juicio*, asumiendo el peligro de abandonar el pensamiento discursivo y renunciar a la lógica conceptual del razonamiento. El sujeto logicista gobierna la síntesis sintáctica y está gobernado por ella. Es casi un truísmo afirmar que la tendencia paratáctica del estilo se rebela contra el usual orden jerárquico de los períodos por ser éste incompatible con el entusiasmo poético (*Begeisterung*). Paradójicamente, una no-totalidad funciona a modo de cierre totalizador en la exégesis de Adorno. La totalidad negada es aquí el lenguaje como síntesis: «La síntesis lingüística contradice lo que él [Hölderlin] quiere llevar al lenguaje» (Adorno 2003, 458). Se presuponen así dos totalidades: una negada y otra afirmada –inferible ésta del mismo acto de negación. La totalidad negada es la estructura sintético-conceptual del lenguaje, como si la naturaleza de lo lingüístico se redujera a las funciones semánticas y declarativas o fuera una invención de los lógicos y los gramáticos. Sólo vale decir que en la poesía «la síntesis sin concepto» (¿no es este *ohne Begriff* el de la experiencia estética en Kant?) se vuelve contra el medio si se supone que la lengua en general es y no puede ser más que un sistema sintético-conceptual. La segunda totalidad es la música: «La gran música es síntesis sin concepto; ésta [es] el arquetipo de la poesía tardía de Hölderlin» (Adorno 2003, 452). Es cierto que el himno «Como cuando en día festivo» se propone emular la Olímpica VII de Píndaro, con sus modulaciones rítmicas, su curso entrecortado y su sintaxis caileidoscópica. Sin embargo, el canto de Hölderlin es eminentemente poético, no miméticamente musical, y afirmar lo contrario arroja más oscuridad que luz sobre su peculiar «musicalidad». No hace falta acudir a la música para dar cuenta de las discontinuidades ligadas a la parataxis. La lengua hablada conoce las «perturbaciones» sintácticas que el poeta tiene en su mano potenciar artísticamente: anacolutos, hipérbatos, aposiciones, anástrofes y toda suerte de cambios abruptos de tono y de registro expresivo. Se diría que en Adorno «la gran música» da nombre al mito de la unidad primigenia a la que el poema tardío hace finta de retornar, aunque jamás logre realizar esta querencia. Ahora bien, lo que Hölderlin quiere llevar al lenguaje es aquello que en éste es intimidad y distancia, una lejanía insalvable que nos interpela desde el corazón de la palabra.

3. UN CANTO DE CISNES: LA INMINENCIA CRÍTICA

«El himno «Como cuando en día festivo» es un poema sobre el poeta y su obra», sostiene Szondi en «La otra flecha» («Der andere Pfeil»), el primero de los estudios que dedica a la lírica tardía de Hölderlin. Su interpretación se centra (o, más bien, se des-centra) en un vacío virtualmente elocuente, en el *no-final* de un texto que permaneció inacabado. La pregunta sobre las causas de este inacabamiento constituye el punto de partida de una indagación que se propone reconstruir la totalidad fantasmal del himno a través de las pesquisas sobre la historia de su génesis (*Entstehungsgeschichte*). Escrito al final de 1799, el himno es el primer poema de clara inspiración pindárica –al que seguirían después los otros himnos tardíos– y marca una inflexión en la producción lírica de Hölderlin, que por aquellos años traduce también algunas odas de Píndaro, el prólogo de *Las Bacantes* de Eurípides y *Edipo rey* y *Antígona* de Sófocles, sobre las que redacta unas anotaciones que arrojan luz sobre su propia poética.

Existe la angustia holística del intérprete, un ansia de totalización del sentido, y el poema ha estado expuesto a ella en su no poco accidentada historia editorial. La primera edición del himno vio la luz en la antología poética de la época de Goethe publicada en 1910 por Stefan George y Karl Wolfskehl, donde el texto termina con los versos de la incompleta estrofa final (que dicen «y sacudido en lo hondo, compartiendo las penas / del más fuerte, al precipitarse de lo alto la tormenta / del dios, cuando se acerca, permanece firme el [eterno] corazón»), omitiendo los últimos siete versos deshilvanados que constan en la cara posterior de la hoja 17 de los manuscritos de Stuttgart (*Stuttgarter Foliobuch*). En el volumen correspondiente (1916) de la edición histórico-crítica de Norbert von Hellmuth, el poema termina del mismo modo, aunque el editor agrega los versos finales del manuscrito en un apéndice. Heidegger da por bueno ese final en su lectura del himno, pero no sin indicar de paso que en la edición de Franz Zinkernagel de 1922 el poema incluye los siete versos esbozados. «¿Qué se dice en estos versos para que hayan sido siempre negados?», se pregunta Szondi (1970, 46); y a reglón seguido cita las siete líneas (más el comienzo de una octava) según la edición crítica de Friedrich Beißner:

Pero ¡ay de mí! si de...

¡Ay de mí!

Y si digo de pronto

que me he acercado a ver a los celestes
ellos mismos me arrojan a lo hondo, entre los vivos,
a mí, el falso sacerdote, a la oscuridad, para que
cante al que aprende la canción de advertencia.
Allí...²³

La interpretación de estos versos que propone Szondi se basa sobre todo en un esbozo en prosa donde Hölderlin parece sugerir el motivo del lamento que contiene este *no-final* y, oblicuamente, la causa de la interrupción del poema. He aquí la conclusión del esbozo en prosa:

Pues si somos de corazón puro, si somos inocentes como niños o están purificadas de sacrilegio nuestras manos, entonces no mata, no consume lo divino y el hondo corazón, profundamente conmovido, permanece, sin embargo, firme, compadeciendo el padecer de la vida, el furor divino de la naturaleza y sus delicias, que el pensamiento no conoce. Pero si [en el manuscrito, tachado, *¡ay de mí!*] el corazón me sangra de una herida por mí mismo causada [antes: *me sangra por otra flecha*], y la paz está profundamente perdida, y el humilde contento, y el desasosiego, y la carencia me empuja a la abundancia de la mesa de los dioses, si alrededor mío

[*¡ay de mí!*, tachado]

y aunque diga que me he acercado para mirar a los celestiales, ellos mismos me arrojan / a lo profundo entre los vivientes todos, / cual falso sacerdote, para que desde las noches / el temeroso canto de advertencia / a los no experimentados entone (*apud* Szondi 1970, 48).

La lectura de Szondi repara en esa herida por la que sangra el corazón del poeta. El texto original habla de «una herida autoinfligida», *selbgeschlagener Wunde*: importa conservar el prefijo *selb-* / *auto-* por las consecuencias interpretativas que de él se desprenderán. En una redacción anterior el corazón del poeta sangra «por otra flecha» (*von anderem Pfeile*), metáfora que corresponde, en el orden de lo humano, al fuego del cielo o al rayo del dios que los poetas, purificados, pueden aferrar con su propia mano y, aun así, permanecer indemnes (Szondi 1970, 50-51). Frente a la firmeza del corazón

23. «Doch weh mir! wenn von [...] / Weh mir! // Und sag ich gleich, // Ich sei genant, die Himmlischen zu schauen, / Sie selbst, sie werfen mich tief unter die Lebenden / Den falschen Priester, ins Dunkel, daß ich / Das warnende Lied den Gelehrigen singe. / Dort». El himno debía seguir el patrón ternario de las odas pindáricas, de manera que habría debido tener nueve estrofas en tres bloques de tres integradas por nueve versos de metro variable. La incompletud de este modelo triádico es un argumento más que sólido sobre el inacabamiento material del poema que se ha conservado.

que soporta la tormenta del dios (según reza el verso con que terminan las primeras versiones publicadas), irrumpe el corazón que sangra por la herida que él mismo se ha infligido. Frente al rayo del dios que ilumina por mediación de los poetas a los hijos de la tierra, surge la otra flecha que viene del hombre mismo y lo hiere en el centro de su ser. El contraste no puede ser más drástico. Szondi sostiene que la herida en cuestión no es otra que el sufrimiento y la desdicha por la pérdida de Susette Gontard, la Diotima del período de *Hyperion*, amor malogrado del que surgieron los poemas elegíacos consagrados desde entonces al duelo personal. Este sufrimiento subjetivo sería incompatible con la apertura y la receptividad impersonales que requiere el himno, de manera que el yo luctuoso que comparece abruptamente en los siete versos finales trae consigo la interrupción del poema, el fracaso de la dicción himnica debido al retorno implacable del sentimiento elegíaco. «Lo elegíaco no desemboca pues propiamente en lo himnico, sino que ambas formas están separadas por un salto cualitativo: el que va de la lírica de la vivencia a la desprendida alabanza de los dioses» (Szondi 1970, 60).

«Lo sagrado sea mi palabra» (*das Heilige sei mein Wort*), se lee en un verso capital del himno. Para Hölderlin lo sagrado es lo puro, lo originario, la fuente natural de la que ha de brotar el canto y, en definitiva, la esfera más alta, que exige la renuncia al yo y sus limitaciones. En este sentido, parece convincente entender que la irrupción de un yo en duelo significa la interrupción súbita del himno. Sin embargo, reducir la lírica vivencial (*Erlebnislyrik*), como hace Szondi, a un evento biográfico y a su resonancia en el temple emocional del poeta equivale a suplantarse el final inacabado del himno mediante un cierre referencial que es extraño al sentido último de la vocación poética de Hölderlin. El yo empírico de éste carece de relevancia poética, su experiencia vital, aun siendo decisiva por su profundidad anímica, sólo es poetizable transfigurada en los símbolos de un *pathos* transcendental. Si es cierto que «Como cuando en día festivo» está a punto de precipitarse, en los versos finales esbozados, al fondo de un abismo, también lo es que este abismo, lejos de ser sorteado posteriormente, como quiere la hipótesis szondiana, es el que todavía amenaza con arruinar los himnos sucesivos, también inacabados, traspasados por un conflicto infinito entre la indefectible condición subjetiva de la lírica y la desubjetivación que reclama una voz puramente poética²⁴.

24. Böschenstein ha destacado este conflicto constitutivo de los himnos tardíos de Hölderlin, en contra de la posición de Szondi, y ha señalado que en todos ellos es necesaria *una falta* (*ein Fehl*) sobre la que, por así decir, se construye el poema y se destruye su posible finalización. «La correspondencia entre la subjetividad del poeta aprisionado en

La disonancia entre el tono elegíaco y el ingenuo o el heroico es característica de buena parte de la lírica madura de Hölderlin. Entre unos y otros tonos sentimentales no media tanto un salto cualitativo como una especie de *concordia discors*. Más aún: lo elegíaco lleva consigo sus armónicos antitéticos, lo que implica que lamentación y celebración, duelo y alegría puedan y deban ser reunidos en un mismo poema. Es lo que parece sugerir el epigrama que lleva por título «Sófocles», según el cual en el duelo se expresa al fin la pretensión de «decir alegremente lo más alegre» (*das Freudigste freudig zu sagen*; Hölderlin 2019-I, 271). Es lo que encontramos en una elegía como «Lamentaciones de Menón por Diotima», cuya última parte contiene un canto de acción de gracias exultante y esperanzado. No será otra, un siglo después, la emoción final de la Décima Elegía Duinesa de Rilke, donde la lluvia cae en primavera sobre la tierra fúnebremente oscura como algo feliz. Szondi está en lo cierto cuando afirma que el himno exige la alabanza desprendida o desinteresada (*selbstlos*) de los dioses. Pero este requisito de autodesprendimiento, este de-simismamiento (*Selbstlosigkeit*), concierne proporcionalmente al duelo que entona el yo elegíaco, que sólo puede alzarse al canto sacrificando la particularidad vital en aras de una idealidad pasional cuyo impulso es tanto más celebratorio cuanto más luctuoso. La *hybris* que impide poner fin al himno tiene que ver, de una parte, con un anhelo excesivo de cercanía a lo divino y, de otra, con esa herida *autoinfligida* de que habla el esbozo, es decir, con una herida causada por la tendencia del sujeto a la reflexión sobre sí mismo. Que el sujeto (yoico y temático) del himno reflexiona sobre su propia condición, o que el poema trata del poeta y de su propia obra, lo evidencia ya el hecho de que la palabra *Dichter*, «poeta», aparece cinco veces y funge de nombre al que se atribuye una misión poco menos que heroica. El largo símil que abre la Olímpica VII se pone al servicio de la exaltación del poeta y de su tarea de cantar las grandes hazañas, como sucede en otras odas pindáricas, pero la tematización del yo poético queda allí relegada a una posición proemial. En el poema de Hölderlin la figura del yo lírico, semioculta tras el nombre común de «el poeta», protagoniza el conjunto del canto y desempeña un papel análogo al del héroe. Lo heroico consiste en la máxima proximidad a lo sagrado, que el himno asocia ora a la «omnipresente y divi-

su texto y las encarnaciones momentáneas de los dioses, hechas gracias a una constelación histórica pasajera, revela la dialéctica entre la creación y el fondo que la condiciona, el vínculo especial entre el texto de la historia, representada por los dioses presentes, y el ser increado de los dioses, que precede al signo en el que éstos han devenido durante su aparición en la historia y lo sobrevive» (Böschstein 1985, 201-202). Para otra lectura del himno que revisa críticamente la de Szondi véase De Man (1993, 66-73).

namente hermosa» naturaleza inspiradora del canto, ora a «los nuevos signos y hechos del mundo» (la Revolución francesa y la propagación bélica de sus ideales), que encienden un fuego igualmente divino en la historia en curso y en el alma de los poetas. Pero este heroísmo tiene algo de aquel otro que representa el personaje de Empédocles en la tragedia inacabada de Hölderlin: el poeta-filósofo que se propone ir más allá de su secreta intimidad con la naturaleza y se declara sagrado confidente del dios ante su pueblo comete una falta que sólo podrá expiar con una muerte *autoinfligida*.

La falta tiene su raíz en una carencia que ansía colmarse de abundancia simulando una imposible cercanía a lo divino. «Si la carencia empuja a la abundancia de lo divino», dice el esbozo en prosa del himno, entonces esa falta (*der Mangel*), convertida en compulsión, puede hacer que al poeta le suceda lo que le ocurrió a Tántalo, «que recibió más de los dioses de lo que podría digerir», según confiesa temer Hölderlin en la carta dirigida a Böhlendorff el 4 de diciembre de 1801. En el borrador de otra carta de aquellos años el poeta observa: «la poesía, que en toda su esencia, tanto en su entusiasmo como en su sencillez y sobriedad, es el más jovial don divino, nunca hace de los hombres dioses o de los dioses hombres, nunca comete una impura *idolatría*, sino que sólo debe acercar más entre sí a dioses y hombres» (Hölderlin 2019-II, 851). Pero quien se acerca a los dioses movido por su falta, quien se arroga captar en su palabra la presencia divina, se arriesga a ser arrojado por ellos a lo más hondo como un falso sacerdote, reza el fragmento final del himno. La cercanía a lo divino expone ciertamente al peligro: «Cerca está / y difícil de aferrar el dios. / Pero donde hay peligro crece / también lo que salva»²⁵, escribirá el poeta en la primera redacción del himno «Patmos». Peligro de confundir la cercanía con la presencia, la distancia con la inmediatez o el presentimiento con la visión directa del dios. Los versos del himno que evocan el mito de Sémele son reveladores: «Así, cuentan los poetas, cayó en casa de Sémele, / cuando quiso ver al dios visible, su rayo, / y la ceniza de aquel contacto divino alumbró / al fruto de la tormenta, al sagrado Baco»²⁶. Conviene recordar ahora el comienzo del poema:

25. «Nah ist / und schwer zu fassen der Gott./ Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch» (Hölderlin 2019-I, 447).

26. «So fiel, wie Dichter sagen, da sie sichtbar / Den Gott zu sehen begehrte, sein Bliz auf Semeles Haus / Und die Asche der göttlichgetroffenen gebahr, / Die Frucht des Gewitters, den heiligen Bacchus». Hölderlin traduce por entonces el prólogo a *Las Bacantes* de Eurípides, en el que el propio Dionisos evoca la historia de su madre Sémele fulminada por el rayo de Zeus.

Como cuando en día festivo a ver el campo
 va un labrador por la mañana, cuando
 han caído de la cálida noche los refrescantes rayos
 todo el tiempo y lejos retumba aún el trueno,
 y a su cauce vuelve la corriente,
 y fresco verdea el suelo,
 de los cielos gozosa lluvia
 gotea de las vides y esplendentes
 al sol sereno se alzan los árboles del soto:

así se alzan bajo un tiempo propicio
 los que no educa ningún maestro solo, sino
 maravillosa, omnipresente, con su leve abrazo
 la potente, la divinamente hermosa naturaleza²⁷.

El simil inicial despliega las imágenes naturales de un movimiento doble, en cierto modo circular, descendente y ascendente, caída desde lo celeste y subida o crecida desde lo terrestre. Como el rayo de Zeus que cae sobre Sémele alumbrando a Baco, la lluvia de la tormenta fecunda las vides y el suave sol naciente hace erguirse a los árboles. Hölderlin explota el simbolismo báquico de las vides por cuanto tiene de unificación de lo uránico y lo telúrico: el fruto dionisiaco es vástago de la unión del seno de la tierra con la luz del cielo. Al recibir los dones celestes, la tierra crece, se alza, deviene *eminente*, entendido este adjetivo como impulso ascensional y elevación vital. El cielo, en cambio, se torna *in-minente* al recaer sobre la tierra en forma de sol, lluvia o rayo de la tormenta. En otras palabras, el modo de relacionarse o comunicarse de lo celeste es la inminencia (a la que corresponde la eminencia terrestre), no ya la caída desde lo más alto de los dones divinos, sino el *cerminimiento* o la lejana incoación de un advenimiento retenido en la demora de su presencia. De un peligro (y de lo que salva) se dice que es «inminente» en el sentido de que está a punto de «caer» o de acaecer como un advenimiento que, en cuanto tal, queda anunciado y prorrogado en ese *ad-* direccional de una venida aún por venir a la plena presencia. Tal es «el dios venidero» (*der kommende Gott*) del que habla la elegía «Brod und Wein». El himno no

27. «Wie wenn am Feiertage, das Feld zu sehn / Ein Landmann geht, des Morgens, wenn / Aus heißer Nacht die kühlenden Blize fielen / Die ganze Zeit und fern noch tönet der Donner, / In sein Gestade wieder tritt der Strom, / Und frisch der Boden grünt / Und von des Himmels erfreuendem Regen / Der Weinstock trauft und glänzend / In stiller Sonne stehn die Bäume des Haines: // So stehn sie unter günstiger Witterung, / Sie die kein Meister allein, die wunderbar / Allgegenwärtig erzieht in leichtem Umfängen / Die mächtige, die göttlichschöne Natur».

canta la presencia del dios, sino su advenir vicario en lo sagrado. Lo sagrado sólo se da como inminencia, y la inminencia es impresencia, mediación que anuncia ya siempre algo haciéndolo advenir *aún no*²⁸. Este «todavía-no» dictamina la inminencia misma del canto como lugar donde se dice o puede decirse *todo-lo-aún-no-dicho*. Poética sería así la palabra que dice lo hasta ahora jamás dicho, todo eso nunca dicho todavía de lo que depende la dicción única e inaudita del poema (*Ich glaube an Alles noch nie Gesagte*, «Creo en todo lo nunca dicho todavía», escribe el joven Rilke). Decir lo aún no dicho no significa simplemente decir algo nuevo u original, sino decir la inminencia de todo lo decible, totalidad que jamás podrá ser dicha por ningún participio de perfecto. Este doble régimen de demora y premonición, esta distancia que anuncia la pura presencia a la que ya siempre se renuncia, «es» lo sagrado en la palabra. «Lo sagrado dona la palabra y viene él mismo en esa palabra», entiende lúcidamente Heidegger. En la medida en que la palabra es el acontecimiento propio de lo sagrado (*das Ereignis des Heiligen*), y esto se revela en ella como heraldo de «lo venidero» (*das Kommende*) que llama desde su «todavía-no», el poema deviene llamada inicial de aquello que está aún siempre por venir²⁹.

De la naturaleza dice el himno de Hölderlin que es «omnipresente» (*allgegenwärtig*), pero esa presencia total y ubicua no es sino premonitoria, *ahnend*, está llena de presagios, entraña e incuba la mediación que cumple realizar a lo sagrado. No hay que olvidar cuáles son los cuatro términos que en el himno llevan el calificativo de «sagrado», *heilig*. En el modo optativo, *sea* sagrada mi palabra, ruega el poeta; en el indicativo, son calificados de sagrados, por este orden, «el Caos», «el rayo» y «Baco». Todos ellos se refieren, de una forma u otra, a la mediación entre lo celeste y lo terrestre, lo divino y

28. Puede decirse que lo sagrado se temporaliza como aquello que se hace presente sólo en la fulguración del *aún-no*. A propósito de la palabra sagrada de Hölderlin, ha escrito Blanchot esta observación iluminadora: «no habría poeta si éste no tuviera presente sin cesar, si no tuviera que vivir su imposibilidad misma [...]: el poeta debe existir como presentimiento de sí mismo, como futuro de su existencia. Todavía no es, pero tiene que ser ya como lo que será más tarde, en un «todavía no» (*pas encore*) que constituye lo esencial de su duelo, de su miseria y también de su gran riqueza» (Blanchot 1949, 121).

29. Véase el comentario a «Como cuando en día festivo» de Heidegger (1981, 77). Recordemos que para el filósofo alemán el lenguaje llama a la palabra lo lejano y lo ausente, lo acerca manteniéndolo en la lejanía y la ausencia: «El llamar trae cerca lo llamado. Sin embargo, este hacer cercano no trae lo llamado para ponerlo en un ámbito más próximo de lo presente e incorporarlo a ello [...]. El llamar-aquí llama a una cercanía (*in eine Nähe*). Pero la llamada no arranca sin embargo a lo llamado de la lejanía, en la que permanece retenido por el llamar-a-dónde» (Heidegger 2007, 21).

lo humano. El Caos aparece como sagrado toda vez que, potencia puramente primordial, engendra un nuevo entusiasmo (*Begeisterung*) por medio del cual todo es creado de nuevo; el rayo representa la mediación fulgurante del dios inminente; y Baco es el dios mediador nacido del rayo divino que fulmina a la humana Semele. La experiencia espaciotemporal que corresponde a la inminencia es la de una cercanía en el *a-lejamiento* (al modo de la *Ent-fernung* heideggeriana), pero nunca la de una presencia perfecta o consumada. Por eso quien dice haberse acercado a contemplar a los dioses, como si éstos fueran visibles cara a cara, sin mediación alguna, se convierte en un impostor arrojado por aquéllos a la oscuridad. Desde el momento en que solamente sabe cantar lo sagrado como inminencia, y en tanto vuelve una y otra vez sobre este su saber, el poema queda atrapado en una oscilación perpetua entre lo elegíaco y lo himnico. Pero al ceder al impulso autoelegíaco, al convertirse en canto de duelo cuyo objeto no es otro que el duelo por el propio canto, el lenguaje poético participa de lo trágico. En el lenguaje trágico lo divino (su ausencia) sólo accede a la expresión humana en el modo de un colapso de todo lo expresable. Como ha señalado Werner Hamacher a propósito del Hölderlin tardío, la paradoja trágica de todo lenguaje consiste en ser *origen* de un nuevo lenguaje en la aniquilación y la pérdida del lenguaje (*Sprachlosigkeit*): «El lenguaje es original sólo cuando es lenguaje de la pérdida del lenguaje» (Hamacher 2004-5, 103).

Lo autoelegíaco es el contragolpe de la euforia himnica. En ésta la inmediatez (de lo más alto), la presencia pura (de los dioses), en lugar de ser únicamente deseada o presentida, se da por realizada o en trance de realizarse. El entusiasmo responde a esta realización heroica de la idealidad que el himno parece imaginar consumada. Si las oposiciones y contradicciones de la realidad resultan suprimidas con la consumación de lo ideal, a su vez lo ideal no puede ser sino suprimido como tal en su realización pretendidamente efectiva. En la estética dialéctica de Solger la supresión del entusiasmo recibe el nombre de ironía, y la unificación de lo entusiástico y lo irónico constituye la tarea por excelencia del arte. Mientras que la *Begeisterung* surge de la certeza de que nuestra realidad no existiría si no fuera manifestación de la idea, la *Ironie* consiste (pensemos en el contraste quijotesco) en la evidencia de que en dicha manifestación la idea deviene algo nulo que se suprime a sí mismo. «Si la idea debe transformarse en realidad, es preciso que resida en nosotros la conciencia de que con ello la idea a la vez se desvanece en la nulidad (*Nichtigkeit*)». De otro modo, añade Solger, el artista se perdería en la mera presencia de la idea realizada, y la obra de arte sería al fin suplantada por «un tipo de fanatismo, una superstición» (*eine Art Schwärmerei, ein Aberglaube*)

que cree hallar perfectamente determinada la idea en la realidad sensible³⁰. Ciertamente que la poesía de Hölderlin no puede ser reducida a la nulidad de lo ideal y lo real que Solger sitúa en el centro de su estética negativa. Pero hay algo de esa negatividad en la interrupción del himno «Como cuando en día festivo» y, más aún, en aquellos últimos versos rotos donde entra en escena un yo abiertamente elegíaco. No es indiferente que la cara posterior de la hoja manuscrita del himno contenga también en esbozo una composición breve que habría de titularse más tarde «Hälfte des Lebens» («Mitad de la vida»). Este poema –que en su versión definitiva fue escrito por Hölderlin entre 1800 y 1803 y después publicado en el *Taschenbuch auf das Jahr 1805* de Friedrich Wilman junto con otros «Cantos nocturnos» (*Nachtgesänge*)– tan sólo comparte con los versos finales del himno una expresión: *Weh, mir* («Ay de mí»). Se trata de una fórmula tópica y enfática, inusual en la lírica hölderliniana, pero de un alcance hermenéutico no menor. El poema entero, uno de los más aclamados de la poesía alemana de la época, dice así:

Con peras amarillas
y lleno de rosas silvestres
pende el terreno sobre el lago,
vosotros, graciosos cisnes,
ebrios de besos
sumergís vuestras cabezas
en las sobrias aguas sagradas.

¡Ay de mí! ¿Dónde cogeré las flores
cuando llegue el invierno, dónde
la luz del sol
y la sombra de la tierra?
Los muros se alzan
sin palabras y fríos, al viento
chirrían las veletas³¹.

30. Al decir de Solger: «Con toda percepción de lo divino está necesariamente conectado el sentimiento de nuestra nulidad. Así sucede en la religión, donde la humildad o negación de sí consiste en este sentimiento de nulidad, inseparable de la fe en el más alto sentido. De igual modo son inseparables entusiasmo e ironía, el uno como percepción de la idea divina en nosotros, la otra como percepción de nuestra nulidad, de la decadencia de la idea en la realidad» (Solger 1980, 242; cf. pp. 198-199).

31. «Mit gelben Birnen hängen / Und voll mit wilden Rosen / Das Land in den See, / Ihr holden Schwäne, / Und trunken von Küssen / Tunkt ihr das Haupt / Ins heilighüchtern Wasser. // Weh mir, wo nehm ich, wenn / Es Winter ist, die Blumen, und wo /

En medio del camino de la vida se abre, también en este caso, una cesura que conduce al abismo. El poema de Hölderlin precede de cerca a la *Umnachtung* o el «anohecimiento» de la locura y es, en este preciso sentido, tardío en grado sumo. El contraste entre las dos estrofas es extremo. En la primera se nos presenta una estampa aparentemente idílica, en la que la naturaleza prodiga su belleza y los cisnes se entregan al amor en las aguas apacibles del lago. Lejos de los himnos pindáricos y su sintaxis épica, zigzagueante, frondosa, el poeta opta ahora por la concisión del verso «adónico», cuya combinación de dáctilos y troqueos (— ∪ ∪ | — ∪ = «Hälfte des Lebens») era típica de las odas sáficas y alcaicas y había sido cultivada con éxito en la lírica alemana de entonces por Klopstock. No olvidemos que el nombre de *adoneus* proviene del griego *Ὁ τὸν Ἀδὼνιν...* («¡Ay de Adonis!»), fórmula ritual de lamento por la muerte del amado de Afrodita tomada de Safo. Quiere esto decir que Hölderlin está cifrando en la forma métrica la connotación amorosa y al mismo tiempo luctuosa de su poema. La primera estrofa no sólo canta la plenitud de la vida y la efusión del amor del que son emblema los cisnes. En éstos, en su ebriedad amorosa (*trunken von Küssen*: «ebrios de besos»), en la suave inmersión de sus cabezas en el agua del lago (*tunken*, «hundir-empapar», es el verbo empleado), resuenan fusionadas las figuras de Adonis y Narciso³². Es bien sabido que este último era tenido por el arquetipo mítico de la reflexión en la filosofía idealista. Los cisnes que arquean sus largos cuellos para hundir sus cabezas en el lago figuran un icono de la reflexión como inmersión. El agua que el poema califica de «sagrada y sobria» (*heilig-nüchtern*) representa idealmente la fusión del entusiasmo sagrado y la sobriedad reflexiva. Pero este ideal unificador se frustra en el gesto narcisista que acompaña a la ebriedad autorreflexiva que los cisnes simbolizan. El amor entusiasta y el anhelo reflexivo no habrían dado ocasión sino a un exceso que muy poco tiene de sobrio y nada de sagrado. Lo mismo sucede con la dicha excesiva del poeta al que han amado mucho los dioses, según se lee en la primera versión de *La muerte de Empédocles*. De éste cuenta Hermócrates que, habiendo olvidado «las diferencias» demasiado, «sólo se sentía / a sí mismo» (...*sich allein / Nur fühlte*), de manera que fue castigado por los dioses a un desierto sin límites (Hölderlin 2019-I, 776). Así como Narciso destroza su

Den Sonnenschein, / Und Schatten der Erde? / Die Mauern stehn / Sprachlos und kalt, im Winde / Klirren die Fahnen.» («Hälfte des Lebens»; Hölderlin 2019-I, 445).

32. Sobre la metafórica de los cisnes y otros aspectos simbólicos del poema véase el estudio de Jakob (2000, 240-268). Para una interpretación del lugar que ocupa el poema en la lírica tardía de Hölderlin es obligada la lectura del libro de Menninghaus (2005). Las implicaciones filosóficas de la *reflexión* como figura central de la primera parte del texto han sido abordadas por Cooper (2022).

propia imagen al tratar de asirla hundiendo sus manos en el agua, así también la reflexión rompe en pedazos el ídolo idílico de la sobria unidad sagrada soñada por el poeta. A la inmersión de la cabeza de los cisnes en aquellas aguas ideales sigue el salto mortal que separa la primera estrofa de la segunda. *Web mir*, «¡Ay de mí!»: la *interjección* no sólo marca la repentina irrupción auto-elegíaca del yo, sino también la *interrupción* de la primera parte del poema y de la vida misma del poeta. El invierno oscuro y yermo, con sus muros fríos, sin palabras, sin más sonido que el lúgubre chirriar de las veletas al viento adverso de la historia, traza un panorama radicalmente contrapuesto al del inicio³³. ¿Cómo no ver en el giro inesperado, casi violento, que media entre la primera y la segunda estrofa la cesura trágica que separa al entusiasmo de la ironía y une a ambos fatalmente en esta separación?

En Hölderlin la ironía elegíaca tiene que ver tanto con el entusiasmo desmedido como con una sobriedad atenazada por la autorreflexión luctuosa. «Allí donde la sobriedad te abandona, allí está el límite de tu entusiasmo», se lee en uno de los aforismos de Fráncfort conocidos bajo el título de «Reflexión». En ellos la contraposición entre el entusiasmo y la sobriedad, *Begeisterung* y *Nüchternheit*, cifra un binomio fundamental de las ideas poéticas hölderlinianas³⁴. La crítica ha hecho notar que el entusiasmo del poeta no está lejos del concepto de *Enthusiasmus* en Kant, una disposición vehemente a llevar a término el sentimiento moral a través de la acción (de la que sería paradigma histórico el ímpetu de los revolucionarios franceses en la consecución de la Libertad). No es casual que Hölderlin compare en los aforismos el más alto grado de la *Begeisterung* al genio mesurado del general (*Feldherrn*) en medio de la batalla. Pero lo heroico del entusiasmo, la inmediatez de la acción que aspira a devenir ejecución de la idea o hazaña consagrada, puede derivar en *Schwärmerei*, en un fanatismo que pretende transgredir los límites de la razón humana y erigirse en fiel portavoz de lo divino. El contrapeso a semejante heroísmo fanático (ajeno al poeta) se sitúa

33. Los intérpretes del poema han destacado el significado histórico de las imágenes de esta segunda estrofa. Si la aspiración sagrada del poeta naufraga debido a la tendencia narcisista de la reflexión subjetiva y su hiperestesia sentimental, el ideal de libertad que hiciera ondear las banderas de la Revolución francesa fracasa igualmente y queda reducido a ese ruido chirriante de las veletas que giran al albur de los vientos contrarios de la historia.

34. Binomio de inspiración schilleriana, como sugiere la carta que Schiller envía desde Jena a Hölderlin el 4 de noviembre de 1796, donde aquél aconseja al joven poeta que «permanezca más cerca del mundo de los sentidos (*Sinnenwelt*) y correrá menos peligro de perder su sobriedad por el entusiasmo (*die Nüchternheit in der Begeisterung zu verlieren*) o de caer en una expresión artificial» (Hölderlin 2019-II, 641).

en esa sobriedad a la que Hölderlin concede la mayor importancia. De ahí que en las «Notas sobre *Edipo*» recomienda a los poetas de su tiempo elevar su tarea a la altura de la μηχανή de los antiguos, la regla calculable, la técnica adquirible con vistas a la creación artística (Hölderlin 2019-II, 309). Lo opuesto a esta mecánica cismundana de lo factible que define la sobriedad es lo irrealizable, *amēchanon*, *Untunliches*. No es otro el término griego que Ismene emplea para reprochar a Antígona su impulso «fanático» a transgredir la ley humana (ἀμυχανών ἐρῶς, v. 90: «deseas lo infactible»), ni es otra la palabra alemana que traslada dicho término en la singular versión que hizo Hölderlin de la tragedia de Sófocles (*Untunliches versuchts du*). La sobriedad es medida, regla, cálculo, factibilidad y, en el orden trascendental, *reflexión*. Benjamin destacó sagazmente esta conexión entre lo reflexivo y lo sobrio (o «lo prosaico») como un postulado capital de la teoría temprano-romántica del arte: «En cuanto postura pensante y circunspecta, la reflexión es de hecho lo contrario del éxtasis, lo contrario de la μανία de Platón» (Benjamin 2006, 102). Más aún: la sobriedad ligada a la reflexión es la crisis prosaica de lo poético, la crítica «inmanente» que expone (*pone-fuera-de-sí*) y conjura irónicamente el éxtasis que dio origen al poema. Un entusiasmo del que la crítica no puede prescindir, aunque sólo sea como origen espectral o totalidad perdida de la que es resto la obra (in-)acabada.

Lo que corta la palabra al himno «Como cuando en día festivo» es lo mismo que separa en dos momentos contrapuestos el poema «Mitad de la vida»: la ironía. Por ironía hay que entender no ya el tropo basado en la antífrasis (decir algo y significar lo contrario), sino 1) la irrupción de un giro reflexivo en el discurso que 2) provoca la interrupción delirante del tema, el estilo o el tono expresivo, hasta el punto de que 3) suscita un fuerte contraste o una contraposición a lo que antecede. En definitiva, lo inacabado del himno obedece a la lucidez y la consecuencia extremas de un poeta como Hölderlin, que afronta críticamente la impostura última de una aspiración a lo sagrado que no puede liberarse de la reflexión subjetiva. El yo y su lamento traen consigo, al aparecer como un melancólico *diabolus ex machina* que arruina el entusiasmo hímico o idílico, una desviación que se asemeja a la parábasis de la comedia antigua. El sujeto poético se dirige a sí mismo como el actor o el coro de la comedia se vuelve hacia el espectador. Dirigirse a sí mismo (*Weh mir...*) es ya dirigirse a otro, al público espectral en el que uno mismo se convierte por el mero hecho de reflexionar sobre sí y su cuita. «La ironía es una permanente parábasis», se lee en Schlegel («Zur Philosophie», fr. 668). «La parábasis es la interrupción de un discurso en virtud de un desplazamiento en el registro retórico», ha glosado Paul de Man, que interpreta esta desviación en términos de anacoluto, es decir, como una ruptura brusca e imprevista de

las expectativas sintácticas por la que nos encontramos de pronto algo completamente diferente de lo que nos había hecho esperar la frase anterior (De Man 1996, 178-179). La lírica tardía de Hölderlin se torna trágica por cuanto tiene de fatal interrupción irónica (y de crisis *histórica*) del entusiasmo. Lo sagrado, siendo mediación, no puede ser llevado a la palabra más que en la forma precaria de la contrariedad y la contradicción. En el poema los tonos ingenuo, heroico e ideal se suceden unos a otros, deben contrastar, compensarse, volver sobre sí y, en definitiva, anularse antes que fundirse en una falaz armonía. Para la filosofía romántico-idealista la experiencia trágica enseña que la idea solamente accede a la realidad como contradicción destructiva que alcanza su máxima potencia creadora en el arte. «En el momento de la caída se encuentra a la vez la elevación más consoladora, pues la caída no es otra cosa que la manifestación de la divinidad revelándose en esta aniquilación» (Solger 1980, 98-99). En las ideas de Solger sobre la tragedia quizá habría encontrado el último Hölderlin un consuelo o una respuesta afín a su vocación poética, aunque sólo sea porque el filósofo de la estética veía en el antiguo destino trágico la exaltación de lo divino, que no se transforma en apariencia fenoménica sino en la aniquilación (*Vernichtung*) ni se muestra más que a quien está dispuesto al sacrificio. La ironía es aquello que le sale al paso al entusiasmo y lo sacrifica antes de que el poema se convierta en la palabra de un idólatra o de un falso profeta.

* * *

«Sólo ha alcanzado su destino la interpretación que se disuelve en la obra misma», anota el joven Szondi al final de las lecciones que impartió en Zúrich (1955) sobre las *Elegías de Duino* de Rilke. Cualquiera que sea la «elucidación» (*Erläuterung*) elegida, advierte, importa que ésta nunca ocupe «el lugar de la poesía misma»: *die Stelle der Dichtung selber* (Szondi 1975, 494). Antes bien, la interpretación ha de ser olvidada, pero de tal modo que lo dicho en ella parezca formar parte del poema desde siempre. Como si la elucidación crítica fuera una emanación de la inmanencia de la obra. Pocos años antes, en el breve prólogo a la segunda edición (1951) de las *Erläuterungen* sobre la poesía de Hölderlin, consideraba Heidegger que el último y más difícil paso de la interpretación (*Auslegung*) consiste en que todas las elucidaciones desaparezcan «ante la pura presencia del poema» (*vor dem reinen Dastehen des Gedichtes*), por más que, al volver a leerlo, tengamos la impresión de haberlo comprendido siempre de ese modo. Blanchot se hacía eco más tarde de las observaciones heideggerianas en un texto donde se preguntaba qué sentido tiene la crítica concebida como relación ancilar con la pura afirmación y pre-

sencia del poema: «La palabra crítica tiene esto de singular: cuanto más se realiza, se desarrolla y se afirma, más debe borrarse [...]; es el sentido mismo de su cumplimiento el que hace que, al realizarse, desaparezca» (Blanchot 1963, 10). Parece más o menos evidente la ascendencia romántico-idealista de estos corolarios hermenéuticos: la interpretación no es sino potenciación, intensificación o despliegue expositivo de los momentos reflexivos –*momentos de la verdad*– inmanentes a la obra. Toda crítica no puede ser entonces sino crítica inmanente: debe partir de la estructura interna de su objeto para regresar finalmente a ella iluminándola aún más. Ahora bien, ¿cómo entender esa presencia que Heidegger expresa con la idea de un alzarse o sostenerse-ahí (*Dastehen*) de la obra ante el que toda interpretación tiene que desaparecer? ¿Dónde situar ese «ahí» en el que las elucidaciones se disuelven como reabsorbidas en la fuente emanativa que las produjo? Para Szondi tal lugar presencial se sitúa «en la obra misma»: *in das Werk selbst*. Disolverse en la obra misma sería tanto como sumergirse en ella hasta consumir una especie de *unio mystica* de la interpretación con lo interpretado. Pero «selbst» es precisamente el signo de una mismidad reflexiva, y quien dice reflexión dice también crisis: la mismidad en cuestión es por tanto imperfecta, defectiva, insuficiente. La crítica pone de manifiesto la crisis de esa supuesta mismidad, expone de una manera u otra la insuficiencia constitutiva de la obra como «obra-en-sí» y como «sí misma». Por su constitución reflexiva, crítica, la obra está «en-sí-fuera-de-sí». La mismidad señalada por ese *selbst* tan tenazmente repetido no es otra cosa que el tropo gramatical para una unidad, una totalidad y una identidad siempre presupuestas, siempre por venir, pero nunca dadas ni aprehendidas definitivamente.

No existe, pues, ninguna mismidad de la obra en la que la interpretación podría disolverse, ninguna unidad o totalidad ante la cual deban desaparecer las elucidaciones. Más bien al contrario: la aparente literalidad sujeta a objetivación, la estricta fisonomía material de la obra es muda, opaca, insignificante, tercamente impenetrable, y el sentido sólo se ofrece en el modo de una crisis que arruina la pretendida plenitud de su presencia *misma*. Toda crítica que merezca tal nombre tiene que empezar por «sumergirse» en la lógica inmanente de su objeto. Pero esta inmersión en la inmanencia conduce una y otra vez a la *inminencia* del sentido, choca repetidamente con el *aún-no* de la obra como unidad, totalidad e identidad. De esta tozuda imperfección surge la crítica, y de la insuficiencia de la crítica resurge a su vez la obra como «ella-misma-otra» en cada caso. De ahí que toda interpretación inmanente apunte a una virtual superación de su objeto en un proceso ilimitado de re-creación del *interpretandum*. Así como no hay presencia alguna en la que hundirse sin dejar rastro, así tampoco podrá la interpretación más penetrante acceder

a ninguna inmediatez que agote para siempre la interpretabilidad de la obra. Ésta es ya siempre una mediación y, por ende, la integración de momentos contrapuestos que no se resuelven necesariamente en una síntesis o en una armonía superior.

Toda obra de arte, todo *poema*, constituye una forma de mediación entre entusiasmo y reflexión. Estos dos momentos son concomitantes e incommensurables al mismo tiempo. Sin entusiasmo la obra queda reducida a la sobriedad prosaica, cuando no trivial, de un conjunto de procedimientos técnicos a la postre calculables y previsibles. Sin reflexión interna la obra no sería más que un simulacro de endiosamiento, una especie de efusión enteógena (*éntheos*) que finalmente cobra el aspecto de un galimatías paroxístico y se presta a la idolatría fanática o al solipsismo quietista del receptor. Es la mediación entre esos dos extremos lo que hace verdaderamente susceptible de crítica a una obra de arte. La crítica es la exposición discursiva e irónica de la mediación entre entusiasmo y reflexión implícita en las obras: es, por así decir, el extático pero prosaico *fuera-de-sí* de la supuesta *obra-en-sí*. He aquí, en definitiva, el legado vigente y el reto más difícil, si no utópico, de la teoría romántica. Hacer del entusiasmo un contenido sobriamente inteligible, y de la reflexión una forma entusiásticamente experimentable. No es otra la tarea infinita de una crítica que aspire a ser creadora.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. *Ästhetische Theorie*. Eds. Gretel Adorno & Rolf Tiedemann. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1973.
- ADORNO, Theodor W. *Notas sobre literatura*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2003.
- ADORNO, Theodor W. *Ästhetik (1958/59)*. Ed. Eberhard Ortland. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2009.
- BEISER, Frederick. *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, Mass. y Londres: Harvard University Press, 2003.
- BENJAMIN, Walter. *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán y El origen del 'Trauerspiel' alemán*. En *Obras*, L. I, vol. 1, 7-122 y 217-459. Eds. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2006.
- BENJAMIN, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. En *Obras*, L. I, vol. 2, 7-85. Eds. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2008.
- BLANCHOT, Maurice. «La parole «sacrée» de Hölderlin». En *La part du feu*, 114-132. París: Gallimard, 1949.

- BLANCHOT, Maurice. «Qu'en est-il de la critique?». En *Lautréaumont et Sade*, 9-14. París: Minuit, 1963.
- BLANCHOT, Maurice. *Thomas l'Obscur [Nouvelle version, 1950]*. París: Gallimard (L'Imaginaire), 1992.
- BLUMENBERG, Hans. *Paradigmas para una metaforología*. Trad. Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Minima Trotta, 2003.
- BÖSCHENSTEIN, Bernhard. «Les études sur Hölderlin de Peter Szondi». En Mayotte Bollack (ed.), *L'acte critique. Un colloque sur l'oeuvre de Peter Szondi*, 193-211. Lille: Presses Univ. de Lille / Maison des Sciences de l'Homme, 1985.
- BOHRER, Karl Heinz. *Die Kritik der Romantik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1989.
- BOWIE, Andrew. *From Romanticism to Critical Theory. The Philosophy of German Literary Theory*. Londres y Nueva York: Routledge, 1997.
- BUCHWALTER, Andrew. «Hegel, Marx, and the Concept of Immanent Critique». *Journal of the History of Philosophy* 29, 2 (1991): 253-279.
- BÜRGER, Peter. *Crítica de la estética idealista*. Trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid: Visor, 1996.
- COOPER, Ian. «Hölderlin's 'Hälfte des Lebens' and the Fate of Reflection». *Publications of the English Goethe Society* 9, 13 (2022): 176-192.
- CUESTA ABAD, José Manuel. *La transparencia informe. Filosofía y literatura de Schiller a Nietzsche*. Madrid: Abada, 2010.
- DE BOER, Karin. «Hegel's Conception of Immanent Critique: Its Sources, Extent and Limit». En Ruth Sonderegger (ed.), *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, 83-100. Londres: Palgrave, 2004.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. Horst Vogel. Barcelona: Muchnik Editores, 1996.
- DE MAN, Paul. *Romanticism and Contemporary Criticism. The Gauss Seminar and Other Papers*. Eds. E. S. Burt, Kevin Newmark & Andrzej Warminski. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- DE MAN, Paul. «The Concept of Irony». En *Aesthetic Ideology*, 163-184. Ed. Andrzej Warminski. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- ECKHART DE HOCHHEIM (Meister). *Traktate*. Ed. Josef Quint. Stuttgart: Kohlhammer, 1963.
- FRANK, Manfred. *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1998.
- FRANK, Manfred. «Philosophie als «unendliche Annäherung». Überlegungen im Ausgang von der frühromantischen «Konstellation»». En *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, 67-87. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2007.
- FINLAYSON, James Gordon. «Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism». *British Journal for the History of Philosophy* 22, 6 (2014): 1142-1166.
- GASCHÉ, Rodolphe. *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Mass. y Londres: Harvard University Press, 1997.

- GENETTE, Gérard. «Peut-on parler d'une critique immanente?». *Poétique* 126 (2001): 131-150.
- HAMACHER, Werner. «Parusie, Mauern. Mittelbarkeit und Zeitlichkeit, später Hölderlin». *Hölderlin-Jahrbuch* 34 (2004/2005): 93-142.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: F.C.E., 1966.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Trad. M.^a del Carmen Paredes Martín. Madrid: Tecnos, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe*, vol. 4. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1981.
- HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2007.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke und Briefe*, 3 vols. Ed. Michael Knaupp. München: Carl Hanser Verlag, 2019.
- JAKOB, Michael. «Schwanengefahr». *Das lyrische Ich im Zeichen des Schwanns*. München & Viena: Carl Hanser Verlag, 2000.
- KOSSELICK, Reinhart. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Ed. Julio A. Pardos. Trad. Jorge Pérez de Tudela y Rafael de la Vega. Madrid: Trotta-UAM, 2007.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe, y Jean-Luc NANCY. *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*. París: Seuil, 1978.
- LEVENTHAL, Robert S. «Transcendental or Material Oscillation? An Alternative Reading of Friedrich Schlegel's Alternating Principle (*Wechselerweis*)». *Athenäum [Jahrbuch der Friedrich Schlegel Gesellschaft]* 17 (2007): 93-134.
- LITTERST, Tobias. *Das Problem der dialektischen Versenkung in die Sache: zur Beziehung von Subjekt und Objekt in der Philosophie Theodor W. Adornos*. Berlín: Metzler, 2023.
- MARQUARD, Reiner. ««Ich will mich in dir versenken» – Die Lehre von der *Unio mystica* in der *Matthäus-Passion* von Johann Sebastian Bach». *Bach-Jahrbuch* 104 (2018): 155-169.
- MARX, Karl. «Brief an Arnold Ruge (IX-1843)». En Marx K. & Engels Friedrich, *Werke*, vol. I, 343-346. Berlín: Dietz Verlag, 1974.
- MENNINGHAUS, Winfried. «Walter Benjamin's Exposition of the Romantic Theory of Reflection». En Beatrice Hanssen y Andrew Benjamin (eds.), *Walter Benjamin and Romanticism*, 19-50. Londres-Nueva York: Continuum, 2002.
- MENNINGHAUS, Winfried. *Hälfte des Lebens. Versuch über Hölderlins Poetik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2005.
- NOVALIS [Friedrich von Hardenberg]. *Briefe und Werke*, vol. III. *Die Fragmente*. Berlín: Verlag Lambert Schneider, 1943.
- SCHLEGEL, Friedrich. *Charakteristiken und Kritiken. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, vol. II. Eds. Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett & Hans Eichner. München-Paderborn-Viena: Ferdinand Schöningh, 1967 [1.^a 1958].
- SCHLEGEL, Friedrich. *Literarische Notizen 1797-1801*. Ed. Hans Eichner. Fráncfort del Meno-Viena-Berlín: Ullstein Materialien, 1980.

- SCHÖNFELD, Andreas. *Meister Eckhart. Geistliche Übungen*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2003.
- SLOTERDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Trad. Miguel Ángel Vega. Madrid: Siruela, 2003.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I / II. Complementos*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2003 y 2004.
- SOLGER, Karl Wilhelm Ferdinand. *Vorlesungen über Ästhetik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- STAHL, Titus. *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Fráncfort del Meno: Campus Verlag, 2013.
- SZONDI, Peter. *Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1970. [*Estudios sobre Hölderlin*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 1992].
- SZONDI, Peter. *Das lyrische Drama des Fin de siècle*. Studienausgabe der Vorlesungen, vol. 4. Ed. Henriette Beese. Fráncfort del Meno: Suhrkamp (Taschenbuch), 1975.
- SZONDI, Peter. *Schriften II* [Satz und Gegensatz – Lektüren und Lektionen – Celan Studien]. Ed. Jean Bollack con Henriette Beese *et al.* Fráncfort del Meno: Suhrkamp (Taschenbuch), 1996.

ALBERT CAMUS, UNA LITERATURA FILOSÓFICA. SOBRE LA PRESENCIA NIETZSCHEANA EN *EL EXTRANJERO* Y *CALÍGULA**

*Albert Camus, a Philosophical Literature:
On the Nietzschean Presence in The Stranger and Calígula*

Martín BUCETA
Universidad Católica Argentina (Argentina)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0679-641X>

Recibido: 29 de julio de 2025
Aceptado: 7 de octubre de 2025

RESUMEN

La obra de Albert Camus en general, y su obra literaria en particular, está plagada de referencias nietzscheanas desde su comienzo hasta su abrupto final. El artículo tiene por objetivo señalar la presencia solapada del pensamiento de Friedrich Nietzsche en *El extranjero* y *Calígula*. A partir de un análisis filosófico de la novela y de la obra de teatro se intentará delimitar la presencia de algunas tesis propias de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, texto póstumo del pensador alemán, para advertir el desarrollo literario de estas ideas en los personajes de Meursault y Calígula, sus visiones de la sociedad y el funcionamiento de la justicia que los condena.

Palabras clave: Camus; Nietzsche; Absurdo; moral; verdad; Extranjero; Calígula.

*. Artículo realizado durante la ejecución del Proyecto de Investigación «El carácter simbólico de la naturaleza en la obra de Albert Camus» radicado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina (ACTA 06-0001-2024).

ABSTRACT

The work of Albert Camus in general, and his literary work in particular, is filled with Nietzschean references from its beginning to its abrupt end. This article aims to highlight the subtle presence of Friedrich Nietzsche's thought in *The Stranger* and *Caligula*. Through a philosophical analysis of the novella and the play, the article seeks to identify the presence of certain theses from *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*, a posthumous text by the German thinker, in order to trace the literary development of these ideas in the characters of Meursault and Caligula, their views on society, and the workings of the justice that condemns them.

Keywords: Camus; Nietzsche; Absurd; Morality; Truth; Stranger; Caligula.

INTRODUCCIÓN

En un atinado artículo de Enrique Cejudo Borrega, leemos que a Camus se le asocia a menudo –y con bastante imprecisión– con Jean-Paul Sartre, y no tan a menudo con Friedrich Nietzsche. Sin embargo, es sobre todo el autor alemán el que le cimienta y nutre. Los dos, Camus y Nietzsche, han sido malentendidos hasta la náusea, y la sombra de la palabra nihilismo ha caído sobre ellos, convirtiéndolos en filósofos del no, en pura negatividad, en destructores tan sólo, por lo que han terminado por disolverse en una serie de fragmentos mal leídos y peor entendidos. Más en el caso de Nietzsche, sin duda; sobre Camus más bien ha caído la semántica opaca pero biensonante del existencialismo, empapándolo de uniformidad sartreana. Lectores de tapas y tópicos han creado pensadores inexistentes. (2003, 277).

Albert Camus reconocía en Nietzsche a uno de sus grandes maestros (Todd 1996, 967)¹ y admitió sin reparos que el pensador alemán había sido «el único hombre cuyos escritos ejercieron, en el pasado, una influencia sobre mí» (Todd 1996, 703). Es posible advertir a lo largo de toda su obra en general, y de su obra literaria en particular, un sinnúmero de referencias nietzscheanas. Pueden advertirse en sus ensayos filosóficos, como ejemplos explícitos, las menciones de Nietzsche en *El mito de Sísifo* en función de la idea de la muer-

1. Todos los pasajes citados de obras escritas en francés han sido traducidos por el autor del artículo. En el caso de los textos de Nietzsche se han utilizado las traducciones indicadas correspondientemente. No obstante, cuando el caso lo ameritaba, se ha indagado y consultado a especialistas en determinados conceptos fundamentales en relación con el argumento del artículo.

te de Dios y su concepción del arte² o, en *El hombre rebelde*, aquel apartado titulado «Nietzsche y el nihilismo» (Camus 2008a, 116-138) y el capítulo final en el que se anuncia un «pensamiento del mediodía» que propicia avanzar «más allá del nihilismo» (2008a, 313-324). No obstante, es mucho más notoria su presencia implícita en la producción literaria del Premio Nobel. Las referencias saltan a la vista, principalmente en los (anti)héroes literarios de las obras camusianas. Meursault, Rieux, Calígula, y los apropiados de la obra de Dostoievsky: Stavroguin y Kirilov, entre otros³. Estos personajes encarnan problemáticas inauguradas por el pensamiento nietzscheano que, como bien señala Cejudo Borrega, debe ser asociado al pensador franco-argelino en cuyas obras su presencia es significativa.

En este artículo nos centraremos, primordialmente, en los dos personajes que juzgamos «más nietzscheanos» dentro de la producción de Camus, a saber, Meursault y Calígula. Este abordaje nos permitirá advertir el emplazamiento literario de ciertas tesis nietzscheanas que estructuran ideas fundamentales de la filosofía camusiana.

Tanto en *El extranjero*, publicada en 1942, como en *Calígula*, representada por primera vez en 1944, puede distinguirse la expresión literaria de ciertas ideas transversales del texto póstumo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, escrito por el filósofo alemán en 1873, y también de otros escritos posteriores como *Humano, demasiado humano*, *La gaya ciencia* y *El crepúsculo de los ídolos*. Meursault y Calígula saben –primero difusamente y luego de modo explícito– que la verdad es una convención necesaria para sostener el orden social y otorgar un sentido a las prácticas humanas que, acaecida la muerte de Dios, carecen de fundamento. En esta línea Luis González García afirma que Meursault,

2. Las referencias a Nietzsche en *El mito de Sísifo* son variadas y aparecen desde la primera página al considerar su filosofía como encarnada en su vida (Camus 2006a, 221) hasta en el excluido Apéndice de la primera edición en que se señalaba que Nietzsche parece ser el único artista que sacó las consecuencias extremas de una estética de lo Absurdo (2006a, 314). No obstante, en relación con nuestra temática, la apropiación camusiana de los razonamientos nietzscheanos que más nos interesan son aquellos que pueden hallarse, principalmente, en el apartado sobre «La creación absurda» en que refiere al arte como herramienta para no morir de la verdad (2006a, 283) y en su interpretación de Kirilov a quien emparenta en su razonamiento sobre las consecuencias de la muerte de dios con el pensador alemán (2006a, 293).

3. Sobre el concepto de (anti)héroe en la obra de Camus puede verse el excelente artículo Luis González García (2019).

antihéroe por excelencia, es un «extraño» desbaratado de un afán de trascendencia, des-acostumbrado y desarraigado del profundo sentido humano. Tal es el desarraigo de corte nihilista que embarga a Meursault, que incluso la estimación valórica y emocional de la muerte de su madre quedaría reducida a una nimiedad que no sobrepasará en mucho la significación de lo realizado habitualmente (2019, 5).

La idea central que intentaremos sostener a lo largo de este artículo es que tanto Meursault como Calígula son personajes que evidencian, por la vía absurda, la tesis sobre el pacto social ficticio que elaboramos para vivir gregariamente y en cierto ambiente general de seguridad, tranquilidad y coherencia elaborada por Nietzsche en su texto de 1873 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Nuestra exposición se desarrollará en tres partes: en primer lugar, expondremos sucintamente las tesis principales del texto nietzscheano; en segundo lugar, analizaremos *El extranjero* y *Calígula*, y en particular los personajes de Meursault y Calígula, para identificar, por contraste, el peligro y las consecuencias de un individuo que no suscribe al pacto ficcional elaborado por la sociedad. Por último, esbozaremos algunas conclusiones sobre el análisis realizado y la perspectiva filosófica propia de Albert Camus sobre las líneas de acción posibles frente al problema del absurdo de la existencia previamente expresado de modo literario.

1. LA FICCIÓN COMO NECESIDAD VITAL: SOBRE LA NECESIDAD DE MENTIR

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, texto póstumo de Nietzsche escrito en 1873, el autor sienta las bases de lo que será su crítica al conocimiento y al concepto de verdad. A su vez, desde nuestra perspectiva, las ideas allí expresadas son la clave para comprender el resto de las críticas nietzscheanas a los «gigantes con pies de barro» que son atacados con su martillo a lo largo de su obra: Dios, la razón, la moral cristiana, etc. En *Sobre verdad y mentira* la tesis fundamental sostiene que el lenguaje no tiene nada que ver con las cosas y que el conocimiento se funda en la capacidad ficcional del intelecto humano para poder permanecer en la vida.

En las primeras páginas del texto, Nietzsche afirma que el intelecto es el medio para la conservación del individuo que despliega su mayor fuerza en la ficción porque es el recurso con el cual se mantienen en la existencia los individuos más débiles que carecen de cuernos o garras (2019, 27). Esta capacidad propia de la humanidad es la que permite que se forje un tratado de

paz que propicie la desaparición del estado de guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*).

En ese momento se fija, por ejemplo, lo que desde ahí en adelante será «verdad», es decir, se inventará una designación de las cosas válida general y obligatoria, y la legislación del lenguaje da también las primeras leyes de la verdad. Allí surge por primera vez el contraste entre verdad y mentira: el mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para que aparezca como real lo que no es tal. [...] Si hace esto en provecho propio y además produciendo daño, no será más creído por la sociedad, y será expulsado de ella. De este modo los hombres tratan de evitar, no tanto el ser engañados sino el ser perjudicados por el engaño. En este nivel, no odian en el fondo al engaño, sino a las consecuencias malas y hostiles de ciertos tipos de engaño. En un sentido limitado en forma parecida, *el hombre tampoco quiere la verdad. Desea las consecuencias apropiadas y conservadoras de la vida que pueda traer la verdad* (Nietzsche 2019, 29, cursivas nuestras).

Para que este tratado de paz se forje y el lenguaje permita establecer el límite entre lo que es verdadero y falso, es preciso que operen el olvido y la repetición. Si el lenguaje no tiene nada que ver con las cosas, con el mundo, la relación del significante con el significado es arbitraria, entonces, para que cuando alguien dice alguna palabra todos podamos entender lo mismo se necesita que, implícitamente, hayamos consensuado que al proferir determinado vocablo nos estamos refiriendo a determinada realidad.

Para Nietzsche el lenguaje es algo totalmente arbitrario. Los idiomas se limitan a designar las relaciones de las cosas con los hombres y recurren a las metáforas más audaces: en primer lugar, un estímulo nervioso es traspuesto en una imagen –primera metáfora– y, luego, la imagen es transformada en un sonido –segunda metáfora–. El filósofo alemán afirma que «creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores; y sin embargo tenemos sólo metáforas de las cosas, que de ningún modo corresponden a su carácter natural» (Nietzsche 2019, 31). El lenguaje no refleja el mundo, prueba de esto –nos aporta Nietzsche– es que los diferentes idiomas muestran que en las palabras nunca importan la verdad ni la expresión adecuada: ya que de otro modo no habría tantos idiomas (2019, 30). Pero ¿cómo se llega al sentimiento de verdad? ¿Cómo es que cuando alguien dice «esto es una rosa» o «ese animal es un mamífero» nadie señala que el lenguaje no tiene nada que ver con la realidad y que en la palabra «rosa» no hay nada de la rosa?

Nietzsche nos explica que «el hombre ciertamente olvida que ello es así, por lo tanto miente [...] no consciente, y justo por esa inconciencia, por ese

olvido llega al sentimiento de verdad» (2019, 34). La sociedad está obligada a establecer estas metáforas corrientes para poder existir, es decir, está obligada a mentir según una firme convicción. Estas reflexiones son las que mueven a Nietzsche a afirmar que la verdad es

un flexible ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en breve, una suma de relaciones humanas que, reforzadas, transmitidas y adornadas poética y retóricamente, y que después de un uso prolongado le parecieron a un pueblo firmes, canónicas y obligatorias. Las verdades son ilusiones de las cuales se ha olvidado que son tales (2019, 33).

Entonces, si el lenguaje no tiene que ver con el mundo y cuando hablamos no decimos las cosas y, por otro lado, la verdad es mentira, entonces ¿por qué sigue presente en nosotros un impulso y sostenimiento de «la verdad» (ya entrecomillada)? Lo que ocurre es que frente a una existencia imprevisible, insegura –tal como lo advertía Nietzsche en relación con la creación del Olimpo por parte de la cultura griega⁴– necesitamos una pequeña balsa con que mantenernos a flote, un orden estable, seguro, en el que nuestra existencia pueda comprenderse y avanzar. La necesidad de orden, de un marco regulador, es la posibilidad de desarrollo de la vida, por ello el hombre ficcional⁵, su intelecto está lanzado a la aventura de crear un conjunto de normas

4. En *El nacimiento de la tragedia. O Grecia y el pesimismo* Nietzsche explica, con excepcional claridad, la necesidad de orden y previsión de la que surge todo el Olimpo para proveer seguridad y coherencia a la existencia. Nietzsche escribe: «El griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los olímpicos. [...] Para poder vivir tuvieron los griegos que crear, por una necesidad hondísima, estos dioses: esto hemos de imaginarlo sin duda como un proceso en el que aquel instinto apolíneo de belleza fue desarrollando en lentas transiciones, a partir de aquel originario orden divino titánico del horror, el orden divino de la alegría: a la manera como las rosas brotan de un arbusto. Aquel pueblo tan excitable en sus sentimientos, tan impetuoso en sus deseos, tan excepcionalmente capacitado para el *sufrimiento*, ¿de qué otro modo habría podido soportar la existencia, si en sus dioses ésta no se le hubiera mostrado circundada de una aureola superior? El mismo instinto que da vida al arte, como un complemento y una consumación de la existencia destinados a inducir a seguir viviendo, fue el que hizo surgir también el mundo olímpico, en el cual la «voluntad» helénica se puso delante un espejo transfigurador. Viviéndola ellos mismos es como los dioses justifican la vida humana –¡única teodicea satisfactoria!–» (2004, 54-55). Para profundizar en la consideración nietzscheana de la tragedia y la relación con el nihilismo en su obra puede verse el artículo de Barrios Casares (2025) «Nihilismo y tragedia en Nietzsche. Una lectura a partir de Walter Benjamin».

5. La palabra a la que Nietzsche se refiere y que está traducida por «ficción» es *Verstellung*. Otros traductores eligen «acto de fingir» o «engaño» y también «disimulo».

regulatorias para poder permanecer en la existencia. En su libro *Nietzsche*, Virginia Cano explica que

Tras la máscara de la verdad (y de la mentira) Nietzsche encuentra nuestra humana, demasiado humana, necesidad de crear un mundo habitable; nuestra fuerza inventiva trabajando para producir un mundo que permanece, que no cambia y que, por lo tanto, se torna previsible.

Es nuestra necesidad de seguridad [...] lo que ha movido a filósofos, religiosos y moralistas (2015, 33).

Esta breve exposición de algunas tesis fundamentales del texto póstumo de Nietzsche nos hace comprender aquella frase más arriba citada en que el pensador alemán explicitaba que a la verdad se la desea no en sí misma sino por las consecuencias conservadoras de la vida que pueda traer: creamos una verdad, la repetimos y la sostenemos porque, en el fondo, queremos conservar la vida⁶. Necesitamos forjar un pacto, que supone la utilización de un lenguaje común y de ciertas ficciones compartidas, para poder vivir gregariamente y, como también afirma Nietzsche, «en una tranquilidad, seguridad y coherencia» (2019, 38). En otras palabras, tenemos la necesidad de mentir (ficcional) para poder vivir. Ese es el arma que tenemos para sobrevivir, la ficción es nuestra garra, nuestro cuerno, nuestra herramienta para subsistir. Por esto, las categorías de «bueno» y «malo» no responden a una profunda reflexión ética, sino que se considera bueno aquello que conserve la vida y malo aquello que atente contra ella, que la pone en riesgo. Así lo prefiguraba Nietzsche cuando sostenía que

La diferencia fundamental que ha llevado a los hombres a distinguir lo moral de lo inmoral, lo bueno de lo malo, *no* es la diferencia entre «egoísta» y «altruista», sino entre *el apego a una tradición, a una ley, y la tendencia a emanciparse de ella*. La manera en que ha nacido esta tradición es indiferente, desde este punto de vista; en todo caso, ha nacido sin consideración al bien o al mal o cualquier imperativo inmanente y categórico, sino ante todo en vista a la

En una entrevista a Laura S. Carugati (profesora, investigadora y traductora argentina que ha traducido numerosas obras del alemán al español) realizada por el autor de este artículo, ella señala que, en su forma de sustantivo y con el desarrollarse de una filosofía de la narración o del narrarse a sí mismo, *Verstellung* refiere al operar de la imaginación productiva como configuradora del mundo humano.

6. Sobre la utilidad de las ficciones en la conservación de la vida puede verse nuestro artículo Buceta (2025c). También, para una profundización, es recomendable el texto de Boyd 2009, en que se indaga en diversas funciones clave de la ficción para la supervivencia como la cohesión social (*social glue*), la cognición social, la imitación, entre otras.

conservación de una comunidad, de una raza, de una asociación, de un pueblo; toda costumbre supersticiosa que deba su nacimiento a un accidente interpretado erróneamente, produce una tradición que es moral seguir; emanciparse de ella es, en efecto, peligroso, más nocivo aún a la *comunidad* que al individuo (2012, 95-96).

Las fronteras entre el bien y el mal no se trazan fruto de una reflexión de aquello que sea provechoso para los demás o «verdaderamente» bueno, sino que responden al apego a una tradición, a una costumbre establecida. Cualquier amenaza contra el contrato que tenemos entre todos y que nos permite permanecer en la existencia es más perjudicial para la comunidad que para el individuo, por ello debe ser expulsada del núcleo social, condenada, asesinada y, de ser posible, públicamente. Esta idea es la puerta de entrada para comprender las peripecias de los (anti)héroes Meursault y Calígula, la manzana que está podrida debe ser retirada del cajón porque su mera existencia hace peligrar a todas las demás.

2. MEURSAULT Y CALÍGULA, PERSONAJES CON RASTROS NIETZSCHEANOS

2.1. *Meursault: El extranjero peligroso*

El extranjero es una obra oportuna para realizar el análisis que acabamos de esbozar y constituye el terreno propicio para la exploración de las principales tesis nietzscheanas. La pequeña novela de Camus tiene por protagonista a Meursault, personaje por antonomasia nietzscheano. Este (anti)héroe camusiano encarna, sin saberlo a lo largo de casi todo el relato, ciertas ideas fundamentales de la filosofía nietzscheana (que son también aquellas ideas que Camus se apropia de su maestro alemán). Pero es menester recorrer algunos pasajes de la novela para advertir el emplazamiento literario de dichas ideas⁷.

7. Nos ocuparemos aquí en particular de la relación del personaje principal de *El extranjero* con algunas tesis y conceptos nietzscheanos, principalmente los expresados en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y, secundariamente, en algunos otros textos. No obstante, la producción en torno a la relación de la novela camusiana con la obra de Nietzsche es significativa y ha sido explorada ya en otras direcciones y en relación con otros conceptos. Puede verse, por ejemplo, el texto de Simon 2020, en el que explora la mentada relación y profundiza, en el tercer apartado de su capítulo, en los vínculos de Meursault con el ideal ascético y el *superhombre* (292-304), también nuestro artículo (Buceta 2025a) y, por último, el texto de Brescia López (2025) que, en su cuarto aparta-

La dinámica diaria de Meursault se ve repentinamente interrumpida por la llegada de un telegrama que anuncia la muerte de su madre. Casi cualquier persona, salvo escasas excepciones, ante tamaña noticia se vería desestabilizada. Sin embargo, el primer pensamiento de Meursault es organizar el viaje para llegar al asilo de su madre y, por otro lado, justificarse ante su jefe por tener que ausentarse dos días de su trabajo. Más aún, piensa, ante el gesto insatisfecho de su patrón, que la muerte de su madre no es su culpa. Meursault, a lo largo de toda la novela, pero más precisamente durante el proceso del velatorio y entierro de su madre, se muestra indiferente. Dormita frente al féretro y presta especial atención al último novio de su madre que se muestra devastado mientras él no siente nada en particular; se detiene a reflexionar sobre el café con leche que se le sirve y en ningún momento siente tristeza o angustia; fuma frente al cadáver y tiene otras actitudes que pueden ser consideradas inoportunas. En cambio, los pensionados compañeros de la difunta lloran y él se siente juzgado.

Luego, Meursault conocerá a María, se acostará con ella, comenzará una relación que le es indiferente. Ella le preguntará si la ama, querrá casarse con él y, a todo esto, Meursault siempre se mostrará *indiferente*. Raimundo, un vecino, quiere ser su amigo y a Meursault también le da lo mismo. Tampoco reacciona ante las sucesivas palizas que Raimundo le propina a su pareja. Finalmente, en un episodio confuso y teñido por un sol que encandila y obnubila, Meursault asesinará, casi sin querer, a un árabe y terminará en prisión a la espera de su juicio.

Pero ¿qué le ocurre?, ¿por qué esta apatía injustificada? Meursault aún no descubre ni se pregunta por su actitud, pero nosotros tenemos una pista en el ensayo de Camus del mismo año, *El mito de Sísifo*. Allí, entre los dibujos que Camus nos propone para pensar al hombre absurdo, nos habla del conquistador, aquel que sabe que la existencia no tiene sentido y se apropia de su condición, advierte que, aunque humillada, la carne es su única certeza. Solo puede vivir de ella, la criatura es su patria (2006a, 279). Y, finalmente, entre la historia y lo eterno elegirá la historia porque le gustan las certezas. Este modelo que nos propone Camus es el Sísifo actual que conoce su destino sin sentido y lo abraza apropiándose de lo único que tiene, su piedra, su vida humana y, como tal, el único valor. Por ello, será un conquistador de su propia condición. Este proceso es al que asistimos en *El extranjero*. El descubrimiento de Meursault de su condición absurda, que se manifestaba

do, «*El hombre rebelde*: la propuesta de Camus para la superación del absurdo», recoge, en diálogo con este autor, la apropiación camusiana de algunas reflexiones morales de Nietzsche (Brescia López 2025, 237-243).

sin ser advertida por él, sucederá sobre el final de la novela. Sin embargo, antes acaece todo el proceso judicial que evidencia la amenaza que supone el *outsider* para su sociedad y justifica su condena a muerte. En ese proceso aparecen los mencionados vestigios nietzscheanos.

En primer lugar, Meursault representa aquel mundo fragmentado y en crisis en que nos encontramos luego de la muerte de Dios anunciada por Nietzsche en el famoso parágrafo 125 de *La gaya ciencia*. En *El hombre rebelde* Camus afirma que «contrariamente a lo que piensan algunos de sus críticos cristianos, Nietzsche no ha concebido el proyecto de matar a Dios. Lo ha encontrado muerto en el alma de su época» (2008a, 118). Esta muerte, en términos filosóficos, supone la pérdida de todo fundamento y la ausencia de legitimación de las normas morales que hasta ese momento regían la vida humana y la contextualizaban. En ese sentido tiene que comprenderse aquel grito del Loco que profiere: «¿Sigue habiendo un arriba y un abajo? ¿No vamos errando como a través de una nada infinita? [...] ¿No viene continuamente la noche, y más y más noche? ¿No es necesario encender faroles por la mañana?» (Nietzsche 2011, 185).

Esta pérdida de fundamento, esta muerte de Dios que, como anuncia Iván Karamazov, implica que todo está permitido es la que encarna, sin advertirlo plenamente, Meursault. Cuando el juez de instrucción lo interroga le pregunta si cree en Dios, él responde que no y el juez

Se sentó indignado. Me dijo que era imposible, que todos los hombres creían en Dios, aun aquellos que le daban la espalda. Esa era su convicción, y si alguna vez llegara a dudar, su vida no tendría sentido. «¿Quiere usted», exclamó, «que mi vida no tenga sentido?» según mi opinión aquello no me concernía y se lo dije (Camus 2006a, 181).

Se encuentran en este pasaje dos posturas frente al problema de la muerte de Dios (en una terminología nietzscheana podríamos hablar del hombre y el último hombre), por un lado, el juez, que exige que Dios siga vivo, ya que es la idea que ordena y da sentido a la existencia humana y, por el otro, Meursault, que intuye la falta de sentido producida por la muerte de Dios pero aún no sabe qué hacer con tamaña novedad. En el pasaje «De las tres transformaciones», Nietzsche nos habla del camello como el espíritu paciente que se arrodilla para que lo carguen y se somete al imperativo divino del «Tú debes» (2009, 49-50). El juez, el hombre, es quien no acepta la muerte de ese imperativo, es quien se sigue arrodillando frente al ídolo que rige la sociedad. En cambio, Meursault aparece, ahora, como el espíritu del león

que se forja la libertad matando a Dios, el último hombre⁸. Pero si Dios está muerto entonces todo está permitido, no hay regla, no hay sentido a partir del cual deba comprenderse la existencia de los hombres⁹. Meursault afirma que Dios no existe y eso, aunque no parezca, concierne al juez, ya que si uno no cree socava el consenso, pone en riesgo la idea (la verdad) que rige y ordena nuestra vida social. Así debe comprenderse esa pregunta que le dirige el juez de instrucción a Meursault en forma de protesta: «¿quiere usted que mi vida carezca de sentido?». Meursault no se presta al juego de la mentira social establecida que otorga seguridad, tranquilidad y coherencia a nuestras practicas cotidianas y contribuye a la construcción conjunta de un sentido ficticio, de un pacto social que nos permita vivir gregariamente. Al final de ese capítulo el juez lo llamará «Anticristo» (Camus 2006a, 182), en una solapada referencia a la obra de los últimos años de vida de Nietzsche.

Sin embargo, la referencia más significativa a las ideas del pensador alemán se advierte en las audiencias del juicio en que Meursault será interrogado en relación con el asesinato y el velatorio de su madre. El director del asilo en que estaba su madre relata que Meursault no había querido verla, que no había llorado ni una sola vez y que después del entierro había partido enseguida sin antes pasar por la tumba, entre otras cosas cuestionables de su comportamiento. Las declaraciones del portero van en la misma dirección al explicitar que él no había querido ver a su madre, había fumado, había dormido y tomado café con leche. Luego de esto leemos: «Sentí entonces que algo agitaba a toda la sala y, por primera vez, comprendí que era culpable» (Camus 2006a, 193). Entonces el Procurador resalta a los jurados que «un extraño podía proponer tomar café, pero un hijo debía rechazarlo delante del cuerpo que le había dado la vida» (Camus 2006a, 194).

Ahora bien, ¿de qué se acusa a Meursault? ¿De asesinato o de su actitud en el velatorio de su madre? El Procurador, luego de llamarlo «monstruo de la moral» explicita: «yo acuso a este hombre de haber enterrado a una madre con corazón de criminal» (Camus 2006a, 197). Cuando se presentan los alegatos finales Meursault piensa: «se habló mucho de mí y quizá más que de mi crimen» (Camus 2006a, 198). Luego, el Procurador pondrá en palabras la

8. El momento en donde esta actitud se hace patente es casi al final de la novela en que Meursault toma de la sotana al Capellán de la cárcel y se despoja del yugo que quiere oprimirlo, ese discurso del hombre que aún está sometido al imperativo del «tú debes» (Camus 2006a, 211-212).

9. Para indagar en la posibilidad de la fundación de una moral en la obra de Albert Camus acaecida la muerte de Dios puede verse Buceta (2025b), en que se profundiza, a partir de la idea de camusiana de la santidad si Dios, en las bases posibles de una moral.

tesis fundamental de *Sobre verdad y mentira* cuando decide caracterizar el alma de Meursault:

Decía que, en verdad, yo no tenía alma en absoluto y que nada humano ni ninguno de los principios morales que custodian el corazón de los hombres me era accesible. «Sin duda» agregó, «no se lo podemos reprochar. No podemos lamentar que le falte aquello que no está en condiciones de adquirir. Pero cuando se trata de este tribunal, la virtud enteramente negativa de la tolerancia debe convertirse en la menos fácil pero la más elevada de la justicia. Sobre todo cuando el vacío de un corazón, tal como se descubre en este hombre, se transforma en un abismo en el que la sociedad puede sucumbir» (Camus 2006a, 200).

He aquí la real amenaza que supone Meursault. El problema no es el asesinato sino, precisamente, su actitud en el velatorio de su madre. Esa actitud contraria a lo que la moral social establecida manda, a lo que el pacto ficticio por todos aceptado impone, deja en evidencia que él carece de «los principios morales que custodian el corazón de los hombres» y, por lo tanto, el vacío de su corazón, la indiferencia ante las normas por todos aceptadas, «se transforma en un abismo en que la sociedad puede sucumbir». Nietzsche explicitaba que el problema de la mentira no era esta en sí misma sino el perjuicio social que generaba. O, en su contra cara, señalaba que uno no quiere la verdad en sí misma sino que «desea las consecuencias apropiadas y conservadoras de la vida que pueda traer la verdad» (Nietzsche 2019, 29).

Esa «verdad» es la que amenaza la actitud de Meursault y por ello, como al mentiroso se lo expulsa del seno de la sociedad, es preciso eliminar a quien asedia nuestro consenso porque las consecuencias de que un elemento anómalo permanezca son inimaginables. Estas consecuencias son en parte sugeridas por el Procurador cuando en su alegato contra Meursault –considerando también un parricidio que habría de juzgarse al día siguiente– afirma:

Un hombre que mataba moralmente a su madre se sustraía de la sociedad de los hombres por el mismo título que el que levantaba la mano asesina sobre el autor de sus días. En todos los casos, el primero preparaba los actos del segundo. [...] [Por esto] el hombre que está sentado en este banco es también culpable de la muerte que este Tribunal deberá juzgar mañana (Camus 2006a, 200).

Esa actitud de Meursault es el germen de la desestabilización social: quien es indiferente ante la muerte de su madre, quien no se apega a una tradición, aquel que no ha introyectado el código moral que a todos nos rige, es la

manzana podrida, el elemento que contamina el conjunto de la sociedad. Si permitimos sus actitudes estamos habilitando la posibilidad de cosas peores: la postura de Meursault es la que fomenta acciones como el parricidio que se juzgaría al día siguiente, por ello él también es, de algún modo, un potencial autor intelectual de tal crimen. Dicho esto, no nos parece para nada casual que en sus *Carnets* Camus anote en relación con *El extranjero*: «quería que mi personaje llegara al único gran problema por el camino de lo cotidiano y de lo natural. [...] Conclusión: la sociedad necesita gente que llore en el entierro de su madre» (2006b, 950-951).

2.2. *Calígula: el emperador lógico*

Después de una lectura atenta de *Vida de los doce césares* de Suetonio, Camus emprende la escritura de *Calígula*, obra que sería representada en octubre de 1945 pero había sido escrita a los 25 años en 1938 (2006a, 444-446). Camus afirma que «se trata, pues, de una tragedia de la inteligencia» (2006a, I 447) pero ¿a qué se refería Camus con esta expresión: «tragedia de la inteligencia»? Esta caracterización que el autor da a la obra en el prefacio para la edición americana se relaciona con el fracaso total del proyecto del héroe de la pieza teatral. Acaecida la muerte de Drusila (hermana y amante del emperador), Calígula queda frente a la pregunta más acuciante de la condición humana: ¿qué sentido tiene la existencia? La muerte de Drusila no es la razón de la pregunta, sino lo que ocasionalmente pone al héroe frente al interrogante.

Creo recordar, es cierto, que hace unos días murió una mujer a quien yo amaba. ¿Pero qué es el amor? Poca cosa. Esa muerte no significa nada, te lo juro; sólo es la señal de una verdad que me hace necesaria la luna. Es una verdad muy simple y clara, un poco tonta, pero difícil de descubrir y pesada de llevar (Camus 2006a, 332).

La muerte de su hermana aparece como la señal de una verdad «difícil de descubrir y pesada de llevar», aquella que le hace necesaria la luna. ¿De qué verdad habla Calígula? Esa verdad es la que constituye la respuesta a la pregunta por el sentido de la existencia, o, formulada en términos de Calígula, esa verdad reza que «los hombres mueren y no son felices» (Camus 2006a, 332). No obstante, el «drama intelectual» que esta obra expone no es simplemente aquel de la ausencia de sentido (condición necesaria para vivir una vida feliz) sino la de una pasión por lo imposible que caracteriza la condición

humana¹⁰. Así lo formulaba ya Camus en *El mito de Sísifo* cuando sostenía que «a partir del momento en que es reconocido, lo absurdo es una pasión, la más desgarradora de todas. Toda la cuestión reside en saber si se puede vivir con pasiones, en saber si se puede aceptar su ley profunda, que es quemar el corazón que al mismo tiempo exaltan» (2006a, 234). Esto es lo que el autor afirma estar buscando en su obra cuando escribe el citado prefacio:

Pero busco en vano la filosofía en estos cuatro actos. O, si existe, se encuentra en el nivel de esta afirmación del héroe: «los hombres mueren y no son felices». Una ideología bastante modesta, como se ve, y que tengo la impresión de compartir con el señor de La Palice y con toda la humanidad. No, mi ambición era otra. La pasión por lo imposible es, para el dramaturgo, un objeto de estudio tan válido como la codicia o el adulterio. Mostrarla en su furia, ilustrar sus estragos, hacer estallar su fracaso: ese era mi proyecto. Y es en función de él que debe juzgarse esta obra (Camus 2006a, 447).

Esa pasión por lo imposible queda simbolizada por la necesidad que, a lo largo de todo el drama, Calígula tiene de obtener la luna. Nuestra condición humana nos impide poseer la luna, tenerla junto a nosotros es *imposible*. Esta imposibilidad de otorgar sentido a la existencia humana, esta pasión que nos mueve a buscar algo que es inhallable¹¹, es lo que delimita el proyecto de Calígula y lo que él mismo explicita inmediatamente luego de advertir esa verdad tan clara: «Entonces todo a mi alrededor es mentira, y yo quiero que vivamos en la verdad. Y justamente tengo los medios para hacerlos vivir en la verdad. Porque sé lo que les falta, Helicón. Están privados de conocimiento y les falta un profesor que sepa lo que dice» (Camus 2006a, 332).

¿Qué es vivir en la verdad? ¿Por qué Calígula descubre que todo a su alrededor es mentira? La conexión con *Sobre verdad y mentira* es directa, vivimos en una mentira, aquella de la convención social que hace que este mundo tenga sentido, sea «razonable». Vivir en la verdad, para Calígula, consistirá en convertir la única certeza en ley: si nada tiene sentido, entonces lo

10. Si se quiere ahondar en el problema de la búsqueda de sentido en la obra de Camus y la evolución este problema hacia el establecimiento de una naturaleza humana en que fundar una comunidad solidaria puede verse nuestro trabajo Buceta (2022).

11. Aunque obvio, es ineludible referir que esta es la certeza sobre la gira el ensayo del autor de 1942, *El mito de Sísifo*, en el que la verdad profunda del hombre es «estar encadenado. En este universo indescifrable y limitado, el destino del hombre cobra en adelante su sentido. [...] Yo decía que el mundo es absurdo e iba demasiado rápido. Este mundo en sí no es razonable, es todo lo que se puede decir. Pero lo que es absurdo es la confrontación entre este irracional y ese deseo desbordado de claridad cuyo llamado resuena en lo más profundo del hombre» (Camus 2006a, 233).

más lógico es actuar de cualquier modo, ya que no existe una lógica humana que obligue; de una cosa no se sigue necesariamente otra, sino aquello que a uno le plazca. Eso es lo que Cayo viene a enseñarnos: ante la ausencia de lógica lo lógico es obrar absurdamente. Calígula es el emperador lógico porque hace de lo absurdo una regla y obra sabiendo que nada tiene sentido: «yo he decidido ser lógico, y como tengo el poder, verán lo que les costará la lógica» (Camus 2006a, 335-336). Su obrar desquiciado hace patente el absurdo y eso hace estremecer los cimientos de la comunidad. Calígula se siente el único hombre libre en el mundo porque conoce su verdad: la vida no tiene sentido, por ello los hombres mueren y no son felices. «Este mundo no tiene importancia, y quien así lo entienda conquista su libertad» (Camus 2006a, 337).

En el drama teatral el autor presentará a Quereas como la antítesis de Cayo. Este patricio es el primero en advertir la lógica del emperador y lo que ella pone en peligro. En diálogo con otros patricios Quereas resume la amenaza que simboliza Calígula:

QUEREAS. — [...] Ya conocimos emperadores locos. Pero este no es bastante loco. Y lo que detesto de él es que sabe lo que quiere.

PRIMER PATRICIO. — Quiere la muerte de todos nosotros.

QUEREAS. — No, porque eso es secundario. Pone su poder al servicio de una pasión más elevada y mortal, nos amenaza en lo más profundo que tenemos. Y sin duda no es la primera vez que entre nosotros un hombre dispone de poder sin límites, pero si la primera vez en utilizarlo sin límites, hasta negar el hombre y el mundo. Eso es lo que me aterra en él y lo que quiero combatir. Perder la vida es poca cosa, y tendré coraje cuando sea necesario. Pero *ver disiparse el sentido de esta vida, desaparecer nuestra razón de existir, eso es lo que resulta insoportable. No se puede vivir sin razón.*

PRIMER PATRICIO. — La venganza es una razón.

QUEREAS. — Sí, y la compartiré con ustedes. Pero sepan que no lo hago para tomar partido por sus pequeñas humillaciones. Lo hago para *luchar contra una gran idea cuya victoria significaría el fin del mundo*. Puedo admitir que los pongan en ridículo; no puedo aceptar que Calígula haga lo que sueña y todo lo que sueña. Transforma su filosofía en cadáveres, y para desgracia nuestra, es una filosofía sin objeciones. Hay que golpear cuando no se puede refutar (Camus 2006a, 342-343, cursivas nuestras).

Quereas encarna la voz de la lucidez¹² no porque finja que en el mundo hay un sentido que Calígula no logra comprender (más adelante quedará

12. Quereas suele ser considerado como el personaje que representa el *alter ego* del autor y esta suposición está bien fundada en tanto que puede emparentarse al patricio con la búsqueda camusiana de la medida. No obstante, es menester considerar a Escipión

en claro esto en su diálogo con el emperador), sino porque entiende que sin sentido el mundo se torna caótico, «no se puede vivir sin razón». El proceder lógico de Cayo amenaza con disipar el sentido de esta vida, nuestra razón de existir. Cayo, como Meursault al final de su vida, representa la idea de lo absurdo, la diferencia es que el primero es emperador y no será eliminado inmediatamente. Por esto puede ser símbolo de lo absurdo ante el mundo durante un período más extenso (Meursault solo lo es al final, en el momento de su ejecución). Quereas comprende que el peligro no está en perder la vida, sino las razones que la hacen posible¹³. Esta es la amenaza que Calígula supone, su proceder hace pensar que «las bases de la sociedad están minadas» (Camus 2006a, 343) poniendo en jaque el consenso social que sostiene un sentido que, aunque ficticio, permite vivir en «tranquilidad, seguridad y coherencia» (Nietzsche 2019, 38). De lo contrario, y tal como advierte Quereas, si la idea que encarna Calígula prevalece, se impone, eso supone el fin del mundo humano. Dicha idea, que «nos amenaza en lo más profundo que tenemos», ataca el consenso, la ficción compartida que nos permite coexistir y elaborar un sentido que, aunque contingente, hace posible la supervivencia.

La escena fundamental de la obra es la sexta del tercer acto, allí se da el diálogo de Calígula con Quereas en que las posturas contrapuestas se confrontan. Por un lado, la lógica de Cayo, que sostiene la verdad de lo absurdo y la necesidad de hacer de ello regla de vida, una pasión que se sostenga hasta el final. Por el otro, la lucidez de Quereas que, conociendo lo absurdo, comprende la necesidad de la seguridad que permite el establecimiento y el sostenimiento de un sentido común y de una ley moral que rija los destinos humanos para que vivan en tranquilidad y aspiren a cierta felicidad. Es menester citarla para realizar luego un análisis preciso:

como posible *alter ego* de Camus. Este personaje a veces olvidado es un poeta que sabe que la revolución definitiva puede hacerse si se logra amar a Cayo tal como se lo sugiere Cesonia en la escena XII del II acto (Camus 2006a, 413-414).

13. Muchos años más adelante, en *El hombre rebelde*, Camus elaborará esta misma idea en relación con el absurdo que supone la muerte de los niños (tema que lo obsesiona y está desperdigado por toda su obra) afirmando que: «El rebelde no pide la vida, sino las razones de la vida. Rechaza la consecuencia que trae consigo la muerte. Si nada dura, nada está justificado; lo que muere está privado de sentido. Luchar contra la muerte equivale a reivindicar el sentido de la vida, a combatir en favor de la regla y de la unidad. [...] No es el sufrimiento del niño lo indignante en sí mismo, sino el hecho de que ese sufrimiento no esté justificado. [...] A los ojos del rebelde, lo que le falta al dolor del mundo, como a los instantes de su felicidad, es un principio de explicación» (2008a, 146).

CALÍGULA. — Entonces, ¿por qué quieres matarme?

QUEREAS. — Ya te lo dije: te juzgo nocivo. Me gusta la seguridad y la necesidad. La mayoría de los hombres son como yo. Son incapaces de vivir en un universo donde el pensamiento más perturbador puede en un segundo entrar en la realidad; donde, la mayoría de las veces, entra en ella como un cuchillo en el corazón. Tampoco yo quiero vivir en semejante universo. Prefiero la seguridad.

CALÍGULA. — La seguridad y la lógica no marchan juntas.

QUEREAS. — Es cierto. No es lógico pero es sano.

CALÍGULA. — Continúa.

QUEREAS. — No tengo nada más que decir. No quiero entrar en tu lógica. Tengo otra idea de mis deberes de hombres. Sé que la mayoría de tus súbditos piensa como yo. Eres molesto para todos. Es natural que desaparezcas.

CALÍGULA. — Todo eso es muy claro y muy legítimo. Para la mayoría de los hombres hasta sería evidente. No para ti, sin embargo. Eres inteligente y la inteligencia se paga caro o se niega. Yo pago. Pero tú, ¿por qué no la niegas y no quieres pagar?

QUEREAS. — Porque tengo ganas de vivir y de ser feliz. Creo que no es posible ni lo uno ni lo otro llevando lo absurdo hasta sus últimas consecuencias (Camus 2006a, 369).

Este diálogo, que continúa más allá del pasaje referido, contiene de modo explícito el problema emplazado por Nietzsche en su escrito póstumo ya referido. Quereas sabe como Calígula que el mundo es absurdo, sabe también que un obrar lógico implica actuar aleatoriamente dado que no hay sentido. No obstante, entiende, como Nietzsche señala, que es fundamental el pacto social y la ficción compartida que delimite lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, lo normal y lo anormal, etc. Quereas expone que todos los hombres precisan para existir un mundo seguro, previsible. Por ello, es natural que Calígula desaparezca, dado que él representa una amenaza significativa a la estabilidad del consenso. Cuando Calígula le señala a Quereas que él, un hombre inteligente, no puede obviar el hecho de que el mundo es absurdo y que, por lo tanto, debe negarlo o pagar, Quereas da dos «razones» que pueden contraponerse a la fría lógica del emperador. La primera de ellas, la salud. «No es lógico pero es sano». Para vivir en un mundo común, para hacer del mundo un lugar habitable, previsible y seguro, es menester no obrar según una lógica estricta. La ficción compartida posibilita la vida, la «filosofía sin objeciones» del emperador de prevalecer supone un caos generalizado que obtura cualquier proyecto vital. Por esto, sostener un consenso, aunque sea fingido, ilógico, es sano. La segunda «razón» es la felicidad. Si la lógica absurda es llevada a sus últimas consecuencias no se puede ser feliz. Calígula

sabe esto: «Los hombres mueren y no son felices» (Camus 2006a, 332). Pero Quereas tiene «ganas de vivir y de ser feliz» y también ese impulso vital tiene voz y voto en la disputa sobre el sentido que el obrar del emperador pone de manifiesto. Ya en *El mito de Sísifo* Camus afirmaba que «el juicio del cuerpo vale tanto como el del espíritu y el cuerpo retrocede ante la aniquilación. Nos acostumbramos a vivir antes de adquirir el hábito de pensar» (2006a, 224). Quereas tiene razones que exceden la lógica, son razones encarnadas, aquellas del impulso vital y la necesidad de felicidad. El patricio sabe que el mundo no tiene un sentido claro pero ello no supone la imposibilidad de asumir la contingencia, la finitud, la opacidad y de transitar una existencia en la que se pueda vivir y ser feliz. Una felicidad humana, sí, pero felicidad al fin, aquella misma que se podía vislumbrar en el rostro de Sísifo cuando Camus escribía que había «que imaginarse a Sísifo feliz» (2006a, 304).

El final del emperador es previsible, la conspiración ha de lograr su objetivo tarde o temprano, Cayo tiene que ser asesinado porque es nocivo, molesto y es natural que desaparezca. Si Quereas no lo mata otros lo reemplazarán. La conspiración de los patricios es previsible. En su ensayo sobre la rebelión Camus enseñaba que: «La rebelión más elemental expresa, paradójicamente, la aspiración a un orden» (2008a, 80). Esa rebelión de los súbditos del emperador no es otra cosa que la aspiración a un mundo seguro, tranquilo y coherente; los que se rebelan contra Calígula reivindican tal necesidad de orden y esta actitud refuerza la mencionada tesis nietzscheana de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

3. CONCLUSIÓN. EL ABSURDO DEBE MORIR O JUGAR EL JUEGO

«En este universo indescifrable y limitado, el destino del hombre cobra en adelante su sentido. Una multitud de irracionales se ha alzado y lo rodea hasta su fin» (Camus 2006a, 233). Estas palabras de Camus en *El mito de Sísifo* plantean la situación del hombre absurdo, aquel que ha descubierto que el universo es irrazonable, que retrocede ante todo esfuerzo humano de clarificación. El destino de ese hombre cobra entonces sentido: Camus explica que si esta vida no tenía otra faz que la de lo absurdo –y la posibilidad de equilibrio radicaba en la perpetua oposición entre nuestra rebelión consciente y la oscuridad en que la vida se debate– entonces nuestra libertad solo tiene sentido con relación a su destino limitado y ya no es menester cuestionarse si ello es vulgar o descorazonador, elegante o lamentable; los juicios de valor desaparecen en beneficio de los juicios de hecho (Camus 2006a, 260). Los hechos indican que para vivir y ser feliz es preciso encontrar cierta seguri-

dad; si ella no está dada habrá que imaginarla como la hace Quereas en tanto lúcidamente busca una postura mesurada. O, como también puede pensarse de Escipión, quien no conspira contra el emperador porque logra comprenderlo. Aquellos que como estos personajes imaginamos esa seguridad, esa convención que nos permite existir, somos esa «multitud de irracionales» que rodea al «extranjero» y al «emperador» hasta su fin. Ellos tendrán que decidir entre dos opciones posibles: o bien, juegan el juego, o bien, mueren.

Quereas le comunica a Cayo: «eres molesto para todos. Es natural que desaparezcas» (Camus 2006a, 369). Si no se pliega a la ficción compartida, si no es funcional, si permanece siendo un escollo, entonces, tarde o temprano, habrá de desaparecer. Meursault, representante ilustre del absurdo de la existencia, también tiene su última advertencia en las palabras del capellán que lo incita a arrepentirse y acoplarse a la ficción propia de su comunidad (Camus 2006a, 209-211).

Ambos personajes deben jugar el juego o morir. El elemento extraño, peligroso, subversivo, *debe* ser negado, expulsado, eliminado, suprimido, en nombre de Dios y en nombre del pueblo. Meursault será guillotinado en una plaza pública, Calígula asesinado por los patricios. Pero ¿por qué deben ser ejecutados? Y ¿por qué la pena capital ha de ser pública y publicitada en el caso de Meursault?

En un breve artículo titulado «La ejecución en Albert Camus: El mal en el cuerpo» Rodrigo Díaz Flores explica que

En la ejecución el hombre es un animal que se sacia con la sangre que emana del mal que se condena, y esto sin que se ponga en duda su humanidad. El asesinato se convierte en un espectáculo, no existe el individuo sino la colectividad. A estos eventos los caracteriza una euforia colectiva, y así el ritual de la ejecución se torna revelador para la sociedad que lo alimenta, es decir, los individuos que participan se justifican ante los pecados cometidos, el bien y el mal trazan sus fronteras, el mal está por allá, la guillotina, y el bien por acá, la muchedumbre. El espectáculo redime a quien lo observa, le otorga la razón a una sociedad que puede equivocarse. Es un elogio para los que creen que todavía existe algo por lo que vale la pena vivir, y también por lo que vale la pena castigar (2013).

Meursault *tiene que* ser ejecutado públicamente para validar el pacto social, para subrayar las fronteras del bien y del mal. La sociedad que lo condena está expulsando de su seno al elemento peligroso. Sin embargo, Meursault, que ha descubierto la única «verdad» que hay, se siente tranquilo. Hacia el final de la novela –y de la vida del protagonista–, luego de discutir con el capellán en su celda, Meursault descubre que «estaba seguro de mí, seguro de

todo, más seguro que él, seguro de mi vida y de esta muerte que iba a llegar. Sí, no tenía más que esto. Pero, por lo menos, poseía esta verdad» (Camus 2006a, 211). Esta certeza propia del hombre absurdo, que en Meursault permaneció latente y se hizo explícita fruto de la intervención del Capellán, es la que le induce, cerca de su final, el siguiente pensamiento:

me abría, por primera vez, a la tierna indiferencia del mundo. Al encontrarlo tan semejante a mí, tan fraternal, comprendía que había sido feliz y que lo era todavía. Para que todo sea consumado, para que me sienta menos solo, me quedaba *desear* [*souhaiter*] que el día de mi ejecución haya muchos espectadores y me reciban con gritos de odio (Camus 2006a, 213, cursivas nuestras).

Este final, que puede parecer enigmático, se esclarece a la luz de las ideas nietzscheanas. Meursault encuentra que el mundo es indiferente a él y que a él le es indiferente el mundo. Esta indiferencia se limita al rol del humano en el gran concierto universal resaltado por Nietzsche al comienzo de su escrito póstumo, en que habla de la insignificancia de nuestra condición (2019, 25). Pero esta no es una actitud moral, sino metafísica: no hay valores, lo único que poseemos es esta vida; por esto Meursault sabe que fue feliz y lo era aún, porque la había vivido «sabiendo» esto. Y, justamente, por esto también, Meursault espera que el día de su ejecución haya muchos espectadores y que lo reciban con gritos de odio, porque quiere ser signo del absurdo de la existencia, quiere que su muerte sea de alguna manera un acto pedagógico en que se simbolice el absurdo de la existencia en contraste con aquellos odiadores que reivindican un régimen legal ficticio. No es casual que el último pensamiento de Meursault sea el de «desear» algo, precisamente él a quien todo le parecía indiferente. El deseo es la llama propia de la vida, hay vida allí donde hay deseo. Meursault, en su último grito, es como Nietzsche, es como Camus, un vitalista.

Por otro lado, en *Calígula* se da el camino contrario. El emperador sabe desde el comienzo de la obra que la vida no tiene sentido, que los hombres mueren y no son felices. Decide vivir en consecuencia y esa lógica infalible, aunque sabe que habrá de llevarlo a la muerte, es la que él elige. No obstante, en el final, Calígula advierte su error: «No tomé el camino que debía, no llego a nada. Mi libertad no es la buena» (Camus 2006a, 388). Con la muerte golpeando a su puerta Cayo descubre que, ante la ausencia de sentido, no existía como único camino aquel de vivir lógicamente, sino que uno podía, como Quereas, aspirar a la felicidad. Así lo expresa Camus en una entrevista para *Figaro* el 25 de septiembre de 1945 cuando se refiere al protagonista de la pieza teatral: «Pero si su verdad consiste en negar a los dioses, su error

consiste en negar a los hombres. No comprendió que no se puede destruirlo todo sin destruirse a uno mismo. Su historia es la de un suicidio superior. Es la historia del más humano y del más trágico de los errores» (Camus 2006a, 443). Se abre así la dimensión comunitaria que permite vivir y ser feliz, por la que Quereas abogaba frente a Cayo, y que es aquella que el mismo Camus ve posible cuando advierte que la tragedia de Calígula reside en llevar esa lógica del absurdo hasta sus últimas consecuencias que propician la destrucción de todo y, consecuentemente, de sí mismo.

Para finalizar recojamos la lúcida reflexión del autor cuando, en el prólogo a la versión americana de *El extranjero*, explicaba el sentido de la obra. Camus afirmaba: «sólo quise decir que el héroe del libro es condenado exclusivamente porque no forma parte del juego» (2006a, 215). Ahora bien ¿qué supone no ser parte del juego? Y ¿por qué *El extranjero* y *Calígula* pueden ser adscriptas a una concepción nietzscheana de la verdad y el sentido? Camus, en ese prólogo, lo deja muy claro al profundizar en la figura de Meursault:

Sin embargo, se tendrá una idea más exacta del personaje, más conforme en cualquier caso a la intención de su autor, si nos preguntásemos de qué manera Meursault no juega el juego. La respuesta es simple: rechaza mentir. Mentir no es tan sólo decir lo que no es. También es, especialmente, decir más de lo que es y, en lo referente al corazón humano, decir más de lo que se siente. Es lo que hacemos todos nosotros, todos los días, para simplificar la vida. Meursault, en contra de las apariencias, no quiere simplificar la vida. Dice lo que es, rechaza enmascarar sus sentimientos e inmediatamente la sociedad se siente amenazada (2006a, 215).

Meursault y Calígula rechazan mentir, rechazan jugar el juego de la ficción social compartida que nos permite vivir en tranquilidad, seguridad y coherencia. ¿Cuál es entonces la actitud viable para encarar la existencia absurda? Creemos que esa actitud es la que representa, principalmente, Quereas. El patricio conoce que el pacto es una ficción pero suscribe a ella porque quiere ser feliz. Esto no implica una actitud ingenua o ignorante sino, al contrario, lúcida. La lucidez supone advertir las limitaciones de nuestra condición y obrar en consecuencia. Camus sostenía en *El mito de Sísifo* que «la muerte y lo absurdo son aquí, se siente claramente, los principios de la única libertad razonable: aquella que un corazón humano puede experimentar y vivir» (2006a, 260). Quereas sabe que el mundo es absurdo, que ha de morir, pero eso no le impide suscribir a un consenso social que le permite vivir en cierta tranquilidad, seguridad y coherencia, en el que podrá vivir y ser feliz.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRIOS CASARES, Manuel. «Nihilismo y tragedia en Nietzsche. Una lectura a partir de Walter Benjamin». *Azafea: Revista de Filosofía* 27 (2025): 45-67. <https://doi.org/10.14201/azafea2025274567>.
- BOYD, Brian. *On the origin of stories: Evolution, cognition, and fiction*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2009.
- BRESCIA LÓPEZ, Marco. «La evolución moral del pensamiento de Albert Camus». *Azafea: Revista de Filosofía* 27 (2025): 225-246. <https://doi.org/10.14201/azafea202527225246>.
- BUCETA, Martín. «Entre filosofía y literatura: Albert Camus y la transición de la existencia absurda hacia la comunidad solidaria». *Revista de Humanidades* 2 (2022): 1-10. <https://doi.org/10.15517/h.v12i2.50759>.
- BUCETA, Martín. «Albert Camus y la descripción fenomenológica: un acercamiento literario-fenomenológico al problema del sentido de la existencia». *Revista de Humanidades* 51 (2025a): 441-463. <https://doi.org/10.53382/issn.2452-445X.882>.
- BUCETA, Martín. «Albert Camus y la santidad sin dios: sobre la posibilidad de la no violencia». *Logos: Revista de Lingüística, Literatura, Filosofía* 35, 2 (2025b): 637-648. <https://doi.org/10.15443/RL3549>.
- BUCETA, Martín. «Sobre la utilidad de las ficciones literarias. Un abordaje desde la filosofía y la neurociencia de la narrativa». *Tábano* 25 (2025c): 1-15. <https://doi.org/10.46553/tab.25.2025.e10>.
- CAMUS, Albert. *Oeuvres complètes I: 1931-1944*. París: Gallimard, 2006a.
- CAMUS, Albert. *Oeuvres complètes II: 1944-1948*. París: Gallimard, 2006b.
- CAMUS, Albert. *Oeuvres complètes III: 1949-1956*. París: Gallimard, 2008a.
- CAMUS, Albert. *Oeuvres complètes IV: 1957-1959*. París: Gallimard, 2008b.
- CANO, Virginia. *Nietzsche*. Buenos Aires: Galerna, 2015.
- CEJUDO BORREGA, Enrique. «Albert Camus y la filosofía del límite (lectura casi nietzscheana de *El hombre rebelde*)». *Éndoxa. Series filosóficas* 1, 17 (2003): 277-296. <https://doi.org/10.5944/endoxa.17.2003.5073>.
- DÍAZ FLORES, Rodrigo. «La ejecución en Albert Camus: el mal en el cuerpo». *Es lo cotidiano*. (2013, 3 de agosto). Recuperado de: <https://www.eslocotidiano.com/articulo/tachas-009/ejecucion-albert-camus-mal-cuerpo/20130803064754004557.html>.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Luis. «Antiheroísmo y nihilismo en la obra literaria de Albert Camus». *Nueva Revista del Pacífico* 70 (2019): 1-17.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia. O Grecia y el pesimismo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Trad. Juan Carlos Mardomingo. Madrid: Edaf, 2011.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Prólogo y cronología de Dolores Castrillo Mirat. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. Alfredo Tzveibel. Buenos Aires: Miluno Editorial, 2019.
- SIMON, Lea. «Mensch to *Übermensch*: Asceticism and the ascetic ideal in *A happy death* and *The stranger*». En *Brill's companion to Camus. Camus among the philosophers*, eds. Matthew, Sharpe et al., 285-304. Boston: Brill, 2020.
- TODD, Olivier. *Albert Camus, une vie*. París: Gallimard, 1996.

METAFÍSICA ANALÍTICA: DE SUS PROBLEMAS Y UNA POSIBLE SOLUCIÓN*

Analytic Metaphysics: On its Problems and a Possible Solution

Sebastián BRICEÑO
Universidad de Santiago de Chile (Chile)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3040-4869>

Recibido: 2 de septiembre de 2025

Aceptado: 25 de marzo de 2026

RESUMEN

El artículo examina la concepción de la metafísica desarrollada por A. W. Moore (2012; 2017; 2025) y su capacidad para enfrentar dos problemas que han afectado a la metafísica de raigambre analítica desde sus orígenes: cientificismo y conservadurismo conceptual. Como estos dos problemas presuponen la existencia de una brecha insalvable entre nosotros y el mundo, solo una metafísica que se entiende a sí misma en términos más creativos que representacionales podría estar en posición de superarlos. Una concepción semejante, más propia de la tradición continental que de la tradición analítica, parece distanciarse claramente del cientificismo. Sin embargo, no es claro que ella esté libre de conservadurismo conceptual, pues suele incurrir en cierto antropocentrismo básico que, en principio, pone límites a la creatividad. Esta tensión podría disolverse apelando a la idea deleuziana según la cual la perspectiva humana es algo ontológicamente derivado de la creatividad. Aunque no es claro que esta vía esté libre de dificultades, al menos tiene el mérito de abrir un diálogo fructífero entre dos tradiciones filosóficas aparentemente divergentes.

Palabras clave: Metafísica analítica; Cientificismo; Conservadurismo conceptual; Creatividad.

*. El presente artículo fue escrito como parte del proyecto ANID Fondecyt Regular N.º 1240005 (Chile).

ABSTRACT

This article examines A. W. Moore's (2012; 2017; 2025) conception of metaphysics and its capacity to address two problems that have plagued analytic metaphysics since its origins: scientism and conceptual conservatism. Since these two problems presuppose an unbridgeable gap between ourselves and the world, only a metaphysics that understands itself in creative rather than representational terms could be in a position to overcome them. Such a conception, more characteristic of the continental than the analytic tradition, seems to clearly distance itself from scientism. However, it is not clear that it is free from conceptual conservatism, as it often falls into a certain basic anthropocentrism that, in principle, limits creativity. This tension could be resolved by appealing to the Deleuzian idea that the human perspective is ontologically derived from creativity. Although it is not clear that this path is free of difficulties, it at least has the merit of opening a fruitful dialogue between two seemingly divergent philosophical traditions.

Keywords: Analytic metaphysics; Scientism; Conceptual conservatism; Creativity.

1. LA METAFÍSICA SEGÚN A. W. MOORE

A. W. Moore entiende que la metafísica «es el intento más general de dar sentido a las cosas» (2012, 1)¹. La definición de Moore pretende ser lo suficientemente amplia como para garantizar que distintas tradiciones se sientan acogidas bajo ella y que la práctica de la metafísica sea al menos posible. A continuación sintetizo sus elementos centrales (cf. Moore 2012, 2-8).

Es el intento «más general», pues su alcance es irrestricto y los conceptos que utiliza son generalísimos (e. g., *ser*, *existencia*, *identidad*, *objeto*, *propiedad*, *necesidad*, etc.). El carácter generalísimo, conforme a la concepción de Moore, puede calificar al intento, a la forma de dar sentido, a las cosas mismas, o a todo lo anterior. Este rasgo no necesariamente marca una distinción de tipo entre la metafísica y otras actividades, pero sí marca al menos una distinción de grado: entre todos los posibles intentos por dar sentido a las cosas, la metafísica ocupa el grado más alto. No hay nada, en principio, que escape a sus ambiciones, pues incluso la naturaleza y los métodos de la metafísica han de ser considerados como parte del objeto de la misma. En tanto se

1. Todas las traducciones de los pasajes citados en el presente artículo son de mi autoría. Para traducir la expresión *make sense of things*, utilizo la expresión «dar sentido a las cosas», la cual debe entenderse en el sentido amplio que se explicará a continuación.

trata de una actividad de alcance irrestricto, se trata también de una actividad autoconsciente o reflexiva. Sostener que hay una disciplina filosófica distinta, llamada «meta-metafísica», que se ocuparía de estudiar la naturaleza y los métodos de la metafísica, no solo es incurrir en cierta pedantería verbal, sino derechamente desconocer la naturaleza y la historia de la metafísica. Intentar dar sentido a las cosas en términos generalísimos implica incluir dentro de dichas cosas a la metafísica misma, su naturaleza y sus métodos. Así lo han hecho todos los grandes metafísicos (e. g., Platón, Aristóteles, Kant, Hegel).

La metafísica es un intento por «dar sentido a las cosas». La expresión «dar sentido», según Moore, puede ser entendida como revelar el propósito o significado de algo, comprender o explicar algo, y ha de ser entendida en términos amplios o neutrales sobre cuán pasiva o activa es dicha actividad. Es posible que las cosas ya tengan sentido y que a nosotros solo nos quepa descubrirlo o revelarlo; o es posible que nosotros literalmente seamos creadores de sentido. La definición de metafísica no debiese prejuzgar en esta materia. En particular, es posible que la metafísica no añada nuevo conocimiento o nuevas verdades, sino que nos otorgue una visión más clara de las cosas, o que el tipo de conocimiento que otorgue no sea susceptible de ser expresado en oraciones asertóricas.

Por último, la expresión «cosas» ha de entenderse en un sentido amplísimo. En principio, cualquier entidad (e. g., oraciones, ideas y estados de cosas, conceptos y objetos, sustancias y procesos, prácticas culturales y la vida misma, etc.) cuenta como cosa. La única condición a la que está sometido este «dar sentido» es que ha de ser generalísimo.

Como puede notarse, esta concepción amplia de metafísica podría llamarse también «filosofía». En la medida en que nos abstengamos de parcelarla en subdisciplinas (e. g., filosofía del lenguaje, filosofía moral, filosofía del derecho, etc.), la filosofía conserva ese alcance generalísimo propio de la metafísica en el sentido arriba esbozado. Si la filosofía es el intento generalísimo por dar sentido a las cosas, entonces hacer filosofía es hacer lo mismo que hacer metafísica en el sentido amplio aquí escogido. Por tanto, en lo que sigue, salvo que se especifique algo distinto, se usarán los términos «metafísica» y «filosofía» como expresiones sinónimas.

La concepción de la metafísica de Moore recién esbozada da espacio para al menos cuatro preguntas o familias de preguntas relevantes (cf. Moore 2012, 8-16):

- (i) La pregunta por la *trascendencia*. ¿Podemos dar sentido a las cosas trascendentes o estamos condenados a dar sentido a las cosas inma-

- nentes? ¿Tiene siquiera sentido la distinción entre lo inmanente y lo trascendente?
- (ii) La pregunta por la *novedad*. ¿Podemos intentar dar sentido a las cosas en formas radicalmente nuevas o estamos de alguna forma obligados a recurrir a los conceptos familiares disponibles, aquellos constitutivos de la forma de vida de la cual somos partícipes? La pregunta está estrechamente ligada a la distinción de Strawson (1959, 9-11) entre metafísica *descriptiva* y *revisionista*. Como el mismo Strawson admite, no es fácil determinar cuándo la metafísica deja de describir y comienza a revisar, pues la introducción de nuevos conceptos suele ser gradual y venir de la mano de viejos conceptos. Por otro lado, incluso el más radical quietismo exige cierto esfuerzo: destruir la mala metafísica, preservar nuestra forma de vida ordinaria en contra de fuerzas disolventes, despejar malentendidos, etc.
- (iii) La pregunta por la *creatividad*. Esta pregunta está estrechamente relacionada con la pregunta anterior, pues, como ya señalé, es ambiguo qué significa «dar sentido a las cosas». ¿Estamos limitados a descubrir y revelar el sentido que las cosas hacen o podemos ser creadores de sentido? ¿Nos importa sumar verdades o entender las verdades ya existentes o tal vez hacer algo totalmente distinto? El conocimiento metafísico, ¿es un *saber-qué* o un *saber-cómo*? ¿Es posible siguiera distinguir entre teoría y praxis tratándose de una actividad que consiste básicamente en pensar? ¿Pero qué es, exactamente, pensar?
- (iv) Por último, está la pregunta clave cuya respuesta es presupuesta por las respuestas que demos a las otras preguntas. ¿Quiénes somos *nosotros*? ¿Quiénes somos los que participamos de ese intento por dar sentido a las cosas?

Cómo respondamos las preguntas anteriores es clave para entender lo que podemos exigir y esperar de la metafísica. En particular, las respuestas que demos a las preguntas anteriores configurarán un horizonte normativo que nos permitirá determinar qué se requiere hacer para hacer metafísica *bien*.

2. METAFÍSICA EN LA TRADICIÓN ANALÍTICA

Me incluyo entre quienes sostienen que la distinción entre metafísica analítica y continental es, por decir lo menos, algo oscura e inútil, y que filosofaríamos mejor deshaciéndonos de ella. Pero la distinción se usa con regularidad y, aunque sea torpemente, a ella se asocian ciertas formas paradigmáticas

y distintas de filosofar. Por tanto, aquí asumiré la distinción, aunque espero que mis conclusiones ayuden también a trascenderla.

Para comprender el fundamento de los problemas que aquejan a la metafísica de raigambre analítica resulta fundamental revisar algo de su historia. Suele señalarse como uno de los hitos que marcó el surgimiento de lo que hoy conocemos como tradición analítica la rebelión que, a fines del siglo XIX, encabezaron Moore y Russell en contra de las formas de idealismo holista o monista que entonces dominaban en Inglaterra, ejemplificadas en figuras como Bradley y Green (cf. Hylton 1990; Candlish 2007). Mientras Moore se enfocó en rechazar el idealismo, Russell se enfocó en rechazar el holismo y el monismo. Pero ambas tesis estaban estrechamente relacionadas: no eran más que las dos caras de las formas de idealismo absoluto entonces dominantes. La doctrina común a ambas tesis era lo que Moore llamó «el dogma de las relaciones internas» (1920; cf. Russell 1959, 54). El contenido exacto de esta doctrina es bastante discutido (cf. Ewing 1934, cap. IV), y su atribución a Bradley es errada, pues Bradley rechazó la realidad última de todas las relaciones, tanto externas como internas (cf. Bradley 1930, caps. 2 y 3; Apéndice B; 1935, 641-646; Candlish 2007, cap. 6). Rechazó la realidad última de las relaciones porque consideraba que cualquier situación relacional carecía de una explicación suficiente. Su argumento podría resumirse así. No hay relaciones ni términos «libremente flotantes»: relaciones y términos se presuponen mutuamente. Una situación relacional presupone más de un término y al menos una relación de hecho relacionándolos. ¿Pero cómo es que las relaciones, en general, relacionan sus términos? Dada una situación relacional Rab , si intentamos explicar cómo es que ella tiene lugar, siempre enfrentamos una suerte de trilema de Agrippa: (i) Rab existe como hecho bruto; (ii) Rab existe en virtud de otros hechos que últimamente remiten a Rab ; o (iii) Rab existe en virtud de otro hecho, digamos R^*Rab , y éste en virtud de otro hecho, digamos $R^{**}R^*Rab$, y así, *ad infinitum*. Es decir, si intentamos explicar cómo es que las relaciones relacionan obtenemos una explicación dogmática, una explicación circular o un regreso infinito vicioso (regreso de Bradley). Por tanto, como Bradley condiciona la existencia última de algo a su explicación suficiente, últimamente no hay relaciones ni términos. Relaciones y términos no son más que abstracciones viciosas de una unidad supra-relacional, el Absoluto.

Con independencia de la posición idiosincrática de Bradley, lo cierto es que un contenido mínimo común del dogma de las relaciones internas sí fue rechazado por Russell y Moore, a saber: la idea de que no hay relaciones puramente externas y, consecuentemente, la idea de que no hay relaciones o situaciones relacionales entendidas como hechos brutos o arbitrarios. La

rebelión de Russell y Moore en buena medida consistió en admitir varias de dichas relaciones o situaciones relacionales sin más. Desde ya, admitieron la existencia de varias entidades ontológicamente independientes, accidentalmente dispuestas una al lado de la otra, y en particular admitieron que el mundo estaba externamente relacionado a nosotros y nuestras formas de pensarlo. En lugar de presuponer o imponer una sola identidad real supra-relacional (i. e., el Absoluto), presupusieron o afirmaron varias identidades reales brutas externamente relacionadas entre sí.

Es mérito de Russell haber dimensionado dos cuestiones de suma importancia: (i) Que «el dogma de las relaciones internas», o al menos el rechazo de las relaciones puramente externas, estaba fundado en el Principio de Razón Suficiente (PRS), i. e., el principio según el cual todo es explicable (cf. Russell 1910). Fue de hecho el PRS lo que llevó a Bradley a negar la inteligibilidad de las relaciones y a abrazar una forma de monismo radical donde ninguna relación es últimamente real. (ii) Que la cuestión de las relaciones tenía profundas implicancias:

La cuestión de las relaciones es una de las más importantes que se plantean en filosofía, ya que la mayoría de las demás cuestiones giran en torno a ella: el monismo y el pluralismo; la cuestión de si algo es totalmente verdadero salvo la totalidad de la verdad, o totalmente real salvo la totalidad de la realidad; el idealismo y el realismo, en algunas de sus formas; tal vez la propia existencia de la filosofía como materia distinta de la ciencia y poseedora de un método propio. (Russell [1924] 1956, 333)

Russell y Moore se opusieron justamente a la búsqueda de fundamentos o explicaciones para las relaciones y el pluralismo. Que hay cosas externamente relacionadas es un hecho bruto y primitivo, un punto de partida que toda filosofía sana y sensata ha de respetar más que subvertir.

En cualquier caso, el entusiasmo que al menos a Russell le produjo «la nueva filosofía» no se debió solo a la novedad lógica de su doctrina de las relaciones externas, sino especialmente al hecho de que abrazarla le produjo una sensación de libertad, como el salir de un cuarto en el cual uno ha estado largo tiempo encerrado. Se liberó de lo que consideró «una prisión subjetiva» y se transformó en un realista ingenuo. Aceptó que el pasto era realmente verde. Y aunque con el tiempo dejó esta forma de realismo ingenuo, mantuvo la voluntad de no volver a encerrarse en esa prisión subjetiva, y aceptó el corazón de la doctrina realista según la cual el mundo existe y es lo que es con independencia de nuestras formas de dar sentido al mismo. Rechazó en algún momento todos los argumentos destinados a probar que el tiempo, el cam-

bio, los números, la materia, etc., no eran reales. Esos argumentos estaban fundados últimamente en alguna forma del dogma de las relaciones internas. Al rechazar el dogma, recuperó la realidad de todas esas cosas y obtuvo «un universo muy completo» (Russell 1959, 62).

Las consecuencias filosóficas de esta rebelión fueron varias. Pero quisiera detenerme en tres de ellas que sobreviven, con altos y bajos, hasta nuestros días, tal como lo ha mostrado Della Rocca (2020, cap. 7). Todas ellas descansan en alguna forma de la doctrina de las relaciones externas abrazada por Russell y Moore, esto es, en un rechazo explícito o implícito del PRS:

- (i) *Pluralismo*: el mundo es, en gran medida, una pluralidad de cosas o estados de cosas independientes, sin conexiones necesarias entre sí, precisamente en virtud de que son unidades autocontenidas, bruta-mente idénticas a sí mismas y distintas entre sí. Este rasgo por cierto estuvo presente en el atomismo lógico de Russell ([1918] 2010) y Wittgenstein ([1921] 2001), y hoy sigue presente en la supervenien-cia humeana de Lewis (1986), en el fragmentalismo de Fine (2005) y en buena parte de la metafísica de raigambre analítica. En general, abordamos las cosas o estados de cosas como si fueran entidades on- tológicamente independientes de aquellas con las que se encuentran relacionadas. Esto opera a todo nivel: significados, creencias, even- tos, individuos, propiedades. Entendemos que tales entidades están externamente relacionadas entre sí y que estas situaciones relacio- nales son últimamente brutas. De acuerdo con van Inwagen, la idea según la cual hay varios individuos ontológicamente independientes es parte de lo que él llama la «metafísica occidental común» (cf. van Inwagen 2015, cap. 2).
- (ii) *Realismo*: una consecuencia particular del pluralismo es un dualismo mínimo que distingue entre sujeto y objeto, nosotros y el mundo. La realidad, en buena medida, es *externa* a nuestras formas de darle sentido: existe y es lo que es con independencia de nuestras formas o intentos de concebirla, pensarla o entenderla. La realidad está allá afuera, disponible para ser representada aunque no lo hagamos. No- sotros no hacemos la realidad, sino que la descubrimos. De acuerdo con van Inwagen, la idea según la cual el mundo es externo o inde- pendiente de la mente y del lenguaje también es parte de la «meta- física occidental común» (cf. van Inwagen 2015, cap. 3; ver también Williamson 2007, cap. 1).
- (iii) *Método de las intuiciones*: a partir de la rebelión de Russell y Moo- re, nuestras tesis filosóficas están sometidas a estricto control, pues

últimamente no está permitido que una tesis filosófica atente contra nuestras intuiciones, típicamente agrupadas en eso que llamamos «sentido común». El fin de este método es precisamente prevenir los excesos que nos llevaron a dicha rebelión. Así, si un razonamiento filosófico nos lleva a concluir que el cambio no existe, o que el mundo externo no existe, o que solo existe un ser y que este ser es de naturaleza mental o espiritual, etc., entonces el método de las intuiciones nos ordena deshacernos de la tesis filosófica y no abrazar la conclusión. El argumento falla, sin importar dónde falla, si es que ese tipo de conclusiones se sigue de él. G. E. Moore, S. Kripke, P. F. Strawson, K. Fine, D. Lewis, T. Sider, J. J. Thomson, G. Bealer, J. Rawls y N. Goodman, por nombrar solo algunas figuras relevantes de la tradición, han usado o defendido el método, mostrando una particular lealtad hacia las creencias del sentido común o hacia ciertas visiones o aprehensiones intelectuales puramente pasivas (cf. Della Rocca 2020, 184-187, 263-267; nótese que el llamado «método del equilibrio reflexivo», no es más que una forma sofisticada del método de las intuiciones: es un método que no hace más que permitir que las intuiciones interactúen con principios racionales, pero garantizándoles a las primeras el rol decisivo en el ajuste que se haga necesario en caso de tensión interna con los segundos).

Vale la pena destacar dos puntos sobre esta metodología. En primer lugar, sus adeptos admiten que las intuiciones son, al mismo tiempo, el estándar último de corrección y falibles. Esto es de suyo problemático: si ese es el caso, ¿cómo no va a ser arbitrario entonces trazar una distinción entre creencias más privilegiadas que otras? En segundo lugar, se trata de un método claramente funcional al realismo al que nos referimos en el punto anterior. La confianza en el método de las intuiciones como guía solo es coherente si presuponemos que nuestras facultades son pasivas y que hay un mundo independiente de ellas. Si no confiamos en que tales facultades pasivas son (¡milagrosamente!) capaces de dar sentido a un mundo que es totalmente independiente de ellas, lo que nos queda como alternativa al realismo no es más que el escepticismo.

Por último, recordemos que tras estos tres rasgos hay algo en común: relaciones e identidades brutas, rechazo al PRS. Distinciones típicamente presupuestas por la tradición analítica (e. g., filosofía/arte; filosofía/historia de la filosofía; filosofía analítica/no-analítica, etc.) quedarían en entredicho si es que decidiéramos volver a sospechar de la realidad última de las relaciones. Solo el nuevo dogma abrazado por Russell y Moore, el dogma de las relacio-

nes externas, permite ver tales distinciones como algo viable, real y valioso (cf. Della Rocca 2020, cap. 11).

3. PROBLEMAS DE LA METAFÍSICA DE RAIGAMBRE ANALÍTICA

El legado recién descrito trajo consigo ciertos problemas o peligros difíciles de controlar. Estos problemas han sido denunciados separadamente, en mayor o menor medida, por varios filósofos pertenecientes a la misma tradición analítica. Paradójicamente, estos problemas parecen coincidir con problemas que el propio Russell pensó haber dejado atrás al abrazar el pluralismo y las relaciones externas. Pero se trata de problemas que justamente están fundados en su idea de aceptar identidades y relaciones como hechos brutos o arbitrarios. Aquí me centraré en dos, que han sido identificados, entre otros, por Moore (2017), Putnam (1992) y Williams (2006): cientificismo y conservadurismo conceptual.

3.1. *Cientificismo*

La metafísica de raigambre analítica ha pecado de lo que Williams llama «cientificismo», y que define como «un malentendido de las relaciones entre la filosofía y las ciencias naturales que tiende a asimilar la filosofía a las metas, o al menos a las maneras, de las ciencias» (Williams 2006, 182).

El cientificismo es problemático porque en cierta medida traiciona el carácter generalísimo y, por tanto, autoconsciente que debiese tener la metafísica. Hacer metafísica cientificista es, en el mejor de los casos, hacer una metafísica parcial o trunca, una metafísica poco reflexiva, desconectada de quienes la practican, indiferente a nosotros y nuestras actividades. La que el mismo Williams (1978) llamó la «concepción absoluta de la realidad», que es la que inspira a quien practica física, carece de dicha dimensión antropocéntrica o autoconsciente. Si el mundo está ahí, con independencia de nosotros, el punto de vista humano no tiene mucho que decir sobre él. Si lo representado es independiente de la perspectiva humana, entonces la tarea de dar con una «concepción absoluta de la realidad» ya no es tarea de la metafísica, y lo natural es asignársela a las ciencias. A lo más, en esta tarea, la metafísica sería una sirvienta de las ciencias, la encargada de hacer limpieza y orden conceptual al interior de las teorías científicas. Putnam identificó el problema de esta forma:

La filosofía analítica ha estado crecientemente dominada por la idea de que la ciencia, y solamente la ciencia, describe al mundo como es en sí mismo, independiente de las perspectivas particulares. Seguramente, hay dentro de la filosofía analítica figuras importantes que combaten ese cientificismo [...] No obstante, la idea de que la ciencia no deja espacio a una empresa filosófica independiente ha alcanzado el punto en que los practicantes líderes a veces sugieren que todo lo que queda para la filosofía es tratar de anticipar qué apariencia tendrán las presuntas soluciones científicas a todos los problemas metafísicos. (Putnam 1992, x)

Williams, que justamente discute este pasaje de Putnam, entiende, a mi juicio correctamente, que el razonamiento de Putnam es un *non sequitur* (cf. Williams 2006, 184). Digamos, para efectos del argumento, que solo la ciencia es capaz de describir al mundo como es en sí mismo, con independencia del punto de vista humano. De ahí no se sigue que no haya tarea alguna para la metafísica. Solo si la tarea de la metafísica fuese exclusivamente ofrecer una «concepción absoluta de la realidad» o «el saber absoluto del mundo» podría haber competencia o conflicto. Pero nadie nos obliga, en principio, a aceptar eso. Desde luego, es posible cuestionar la coherencia de la idea misma de una concepción absoluta de la realidad o de la idea misma de una metafísica puramente descriptiva del mundo como es en sí mismo. Pero incluso si estas ideas son coherentes, ¿por qué la metafísica tendría que encargarse exclusivamente de esas tareas? ¿O por qué asumir que si la metafísica no es capaz de ofrecer una concepción absoluta del mundo, entonces es en cierto sentido «inferior» a la ciencia? ¿Por qué una representación del mundo depurada de perspectiva humana sería mejor? Desde luego, tal representación absoluta no sería mejor *para nosotros*, para comprendernos a nosotros mismos, para dar sentido a nuestras actividades, etc. Para esto es necesario apelar a intentos por dar sentido a las cosas que consideren nuestro lugar histórico, nuestra cultura, nuestras prácticas, etc. Para la concepción humanística o antropocéntrica defendida por Williams es central justamente el no perder, el no abandonar el punto de vista humano en nuestros intentos por dar sentido a (al menos algunas de) las cosas. La concepción absoluta del mundo, en la medida en que no considera nuestra perspectiva, deja todavía espacio para una metafísica entendida como una disciplina humanística o antropocéntrica: como el intento, hecho por humanos, desde su particular perspectiva, por dar sentido a ellos mismos y su posición.

El cientificismo no es solo un problema desde el punto de vista de quienes abogan por una perspectiva humanista o antropocéntrica de la metafísica, sino que es un problema para la tradición analítica desde su autoimagen de

lo que la metafísica *debe ser*. Conforme a su autoimagen, la metafísica de raigambre analítica debiese estar especialmente empeñada en dar un sentido *claro* a las cosas. *Claro* para *nosotros*, por cierto. Pero muchas veces las conclusiones de la tradición analítica parecen estar dirigidas a nadie en particular. O parecen no presuponer ningún punto de vista compartido con su audiencia. A veces sus conclusiones llegan incluso a borrar a la audiencia del mapa, a sostener que los supuestos destinatarios del mensaje no existen (cf. Moore 2017, 47-48).

Una expresión también propia de este cientificismo es cierta forma de ahistoricismo o cierto desdén por la historia de la filosofía que ha cundido al interior de la tradición analítica desde sus orígenes (cf. Della Rocca 2020, 189-196). Si el mundo existe y es como es con independencia de nuestras formas de dar sentido a las cosas, entonces, ¿qué sentido tiene estudiar los intentos de nuestros antepasados por comprenderlo? En particular, ¿qué sentido tiene estudiar las visiones de esos filósofos del pasado que abordaban directamente el mundo, sin constreñimientos fundados en intuiciones (e. g., Bradley, Hume, Leibniz, Spinoza, Parménides)? Si, tal como entiende la tradición analítica, estamos provistos de intuiciones que sirven de mecanismos para controlar excesos filosóficos, ¿por qué no abordar el mundo nosotros mismos, sin la ayuda de nuestros antepasados, particularmente cuando los intentos de dichos antepasados parecen a ratos tan reñidos con nuestras intuiciones? Por último, si el presente es completamente distinto, separable e independiente del pasado, tal como el pluralismo lo ordena, ¿qué significancia pueden tener las visiones del pasado para las visiones del presente? La metafísica analítica contemporánea ha pecado de ahistoricismo o aislacionismo histórico. Ciertamente hay notables excepciones, y la autoconsciencia histórica ha crecido con el tiempo, pero el punto es que esa ha sido la tendencia general.

3.2. *Conservadurismo conceptual*

Como ahora estamos separados del mundo y el método que gobierna nuestros intentos por dar sentido a las cosas es el de las intuiciones, sucede que terminamos atrapados en una forma de conservadurismo conceptual (cf. Moore 2017, 45-46), el segundo problema que quiero discutir.

Si nuestras intuiciones son el estándar de corrección al cual ha de sujetarse la metafísica, estamos de entrada impedidos de practicarla en formas radicalmente nuevas. Naturalmente, la metafísica tenderá a dar prioridad a la descripción de nuestros esquemas conceptuales más que a la creación de nuevos

conceptos, tal como recomienda Strawson (1959). En el extremo, si uno sigue al segundo Wittgenstein (2001), la presuposición fundamental o *lo dado* será, ya no el Absoluto ni algo radicalmente nuevo o distinto, sino nuestra forma de vida, y la metafísica no podrá dar sentido a las cosas transgrediéndola: deberá, en último término, describir tal forma de vida y dejar todo tal como está. En este sentido, al conservadurismo conceptual subyace una forma de antropocentrismo *básico* o *fundamental*, pues no solo es incapaz de ser subvertido por consideraciones metafísicas sino que es presupuesto y estándar de corrección de toda consideración metafísica. Pero esto es filosóficamente problemático en al menos dos sentidos. En primer lugar, parece ser una actitud arbitraria o dogmática. Se trata de un tipo de deferencia injustificada a las formas ordinarias de dar sentido a las cosas. En segundo lugar, si insistimos en hacer metafísica, nuestro objeto directo de estudio termina siendo condicionado radicalmente por el método de las intuiciones. Nuestro objeto de estudio ya no son las cosas mismas, sino un velo de intuiciones, es decir, ciertos hechos psicológicos individuales o sociales. ¿Pero por qué estos hechos psicológicos tendrían que ser puerta de entrada a otros hechos, no necesariamente psicológicos, que serían el supuesto contenido de tales intuiciones? Una metafísica que es guiada por el método de las intuiciones termina privándonos del mundo, termina encerrándonos de vuelta en una «prisión subjetiva», precisamente lo que Russell quería evitar.

Cabe notar que los filósofos que dan la espalda a las cosas mismas y se vuelcan hacia nuestras formas familiares de dar sentido a las cosas suelen sostener que no hacen metafísica, sino algo distinto, una suerte de «antropología filosófica», una actividad que busca dar sentido exclusivamente a nosotros mismos y a lo que nos constriñe. Así, por ejemplo, no es raro que destacados filósofos prácticos de raigambre analítica sostengan que ellos hacen «filosofía moral» o «filosofía política» *sin* metafísica, e. g., Rawls (1985) y Putnam (2004), por nombrar solo a un par. Pero esta toma de distancia solo tiene sentido si presuponemos que la metafísica es de suyo de carácter cientificista, esto es, una actividad que deja poco o nulo espacio para dar sentido a las cuestiones normativas y humanas. Si, en cambio, nos deshacemos del prejuicio cientificista, no hay razón para excluir estas cuestiones del generalísimo ámbito de preocupaciones de la metafísica.

Como sea, lo cierto es que, paradójicamente, contra las intenciones emancipadoras de Russell y Moore, el método de las intuiciones nos conduce a caer en una forma extremadamente antropocéntrica de hacer metafísica, pues nuestro punto de partida suele ser también nuestro punto de llegada: podemos construir sobre la base de nuestro sentido común, pero no podemos subvertirlo. Así, más que permitirnos recuperar el mundo, la doctrina de las

relaciones externas parece habérselo quitado. Si la realidad es independiente de nuestras formas o intentos de concebirla, pensarla o entenderla, entonces este vuelco antropocéntrico no es más que una forma de ceder ante la constante amenaza del escepticismo. El realismo solo es mantenido recurriendo, en último término, a estrategias dogmáticas. Por cierto que ha habido intentos por cerrar la brecha entre nuestras creencias y el mundo, pero últimamente estas estrategias no son capaces de cerrar de manera inteligible dicha brecha, pues la pregunta «¿en virtud de qué es que nuestras creencias están en especial relación con el mundo?», sigue sin respuesta. Una vez abierta esa brecha es imposible cerrarla en forma inteligible si insistimos, al mismo tiempo, que el mundo y nuestras creencias sobre él son identidades brutas externamente relacionadas.

Nótese que tanto el problema del conservadurismo conceptual como el antropocentrismo básico que le subyace, son totalmente compatibles con cierta forma extrema de historicismo filosófico. Este historicismo no es más que la otra cara de la moneda del cientificismo que ha afectado tradicionalmente a la tradición analítica. Pues una historia de la filosofía historicista es el único tipo de historia de la filosofía que puede permitirse hacer un filósofo históricamente aislado, escindido o «externalmente relacionado» con su pasado. Se trata de una historia que se despliega más como una historia de las ideas que como una historia de la filosofía; una historia que es historia antes que filosofía; una historia que honra a los metafísicos del pasado como quien pule estatuas antiguas, pero que no honra lo que esos mismos metafísicos estaban haciendo: metafísica.

4. METAFÍSICA CREATIVA: DISOLVIENDO TENSIONES

¿Qué debería hacer la metafísica de raigambre analítica frente a sus problemas? ¿Es posible practicarla sin caer en el cientificismo? ¿Es posible respetar el punto de vista humano sin caer en el conservadurismo conceptual?

Una alternativa, que uno puede ver encarnada en la propuesta de Della Rocca (2020), consiste en llevar adelante una contrarrevolución: volver a abrazar el PRS y dejar nuevamente atrás las notas distintivas de la metafísica de raigambre analítica, i. e., pluralismo, realismo y método de las intuiciones. ¿Pero qué implica esto? Según la posición de Della Rocca, fuertemente inspirada por Bradley, un compromiso con el PRS exige rechazar la realidad de las relaciones y el pluralismo, y abrazar, en su lugar, una forma de monismo radical, pues cualquier intento por explicar cómo es que las relaciones relacionan nos lleva a explicaciones insuficientes. De esta forma, volveríamos a

estar en contacto con el mundo y su historia, pues ya no habría distinción real entre nosotros y el mundo y su historia.

Esta ruta no parece promisoría. Podemos hacer nuestras las demoledoras críticas de metafísicos como Bradley en contra de ciertas formas de dogmatismo, pero no podemos abrazar sus conclusiones positivas sin más. De hecho, estas conclusiones –i. e., la idea de que las relaciones y el pluralismo son últimamente inexistentes y que solo hay *Ser* indiferenciado– son contraproducentes, pues la idea misma de *dar sentido a las cosas* parece consistir en relacionar unas cosas con otras, o en hacer explícitas ciertas relaciones entre unas cosas y otras, o en crear ciertas cosas a partir de otras, o en intentar actuar de cierta forma a partir de la orientación ofrecida por distintos conceptos, etc. De hecho, la idea misma de un *argumento* destinado a demostrar el monismo radical –i. e., una estructura proposicional compleja, con premisas y conclusiones en relación– sería un contrasentido. Por lo demás, la idea misma de *Ser* indiferenciado de Della Rocca, o de una unidad no relacional o supra-relacional como el Absoluto de Bradley, solo produce un falso consuelo. Pues, ¿cómo es que a partir de esa supuesta realidad se producen las apariencias relacionales? ¿Cómo es que ella puede explicar suficientemente, o estar en alguna relación con, las apariencias plurales? ¿Por qué el *Ser* parmenídeo habría de sentirse insatisfecho consigo mismo para luego dar lugar a contradictorias apariencias? ¿Cómo es que apariencias y realidad pueden coexistir sino mediante una o más relaciones? Los problemas, más que solucionarse, parecen multiplicarse.

Tampoco parece sensato insistir en el camino opuesto al de Bradley, el camino inaugurado por Russell y Moore. Ya hemos visto las nefastas consecuencias del pluralismo, el realismo y el método de las intuiciones. Se abre una brecha insalvable entre nosotros y el mundo. El cientificismo y el antropocentrismo son problemas derivados de esta brecha. A estas consecuencias podemos agregar algo todavía más importante, aunque pocas veces destacado: la rebelión de la tradición analítica en contra de su pasado no fue tan radical como parece. De hecho, el pluralismo radical sobre el cual se construyó la tradición analítica, el pluralismo de unidades reales brutaamente idénticas a sí mismas y coexistiendo en relaciones externas, tiene mucho en común con el monismo radical. Ambas metafísicas comparten los presupuestos de lo que Deleuze (1994, cap. 3) llama la «imagen dogmática» o «imagen tradicional» del pensamiento, que prioriza la identidad por sobre la diferencia, la identidad por sobre el cambio y la novedad. Lo que distingue a dichas posiciones aparentemente tan opuestas es una cuestión más cuantitativa que intensiva.

Frente a este *impasse*, creo que mirar hacia la tradición no-analítica, como propone Moore (2017), puede resultar esperanzador. La tradición no-analíti-

ca, en tanto entiende la filosofía en general en términos más antropocéntricos o afines al punto de vista humano, es más proclive a abrazar una concepción artística o creativa de la metafísica (cf. Moore 2017, 46). Una metafísica artística o creativa de la metafísica, por su parte, parece menos proclive a caer en el problema del cientificismo. De hecho, es una metafísica que en buena medida busca cerrar la brecha entre nosotros y el mundo por la vía de entendernos como creadores de sentido más que como sujetos pasivos que solo representan un mundo externo a ellos. Además, a diferencia de lo que aparentemente sucede en la tradición analítica, no vemos en la metafísica de raigambre continental una tensión interna entre autoimagen y práctica, pues, en principio, la segunda se ve a sí misma como antropocéntrica y así también es practicada. En efecto, metafísica es fenomenología, «filosofía es ontología fenomenológica universal» y el intento por dar sentido a las cosas ha de ser llevado adelante por el particular tipo de ser que somos—el *Dasein* (Heidegger 1962, 62; cf. Moore 2017, 48).

Aunque esta concepción de la metafísica parece menos expuesta a caer en el problema del cientificismo, ¿cómo puede evitar caer en el problema del conservadurismo conceptual, típicamente asociado a un antropocentrismo básico? Este riesgo puede evitarse si, dentro de la concepción artística o creativa de la metafísica, uno distingue el componente humano del componente creativo y luego da prioridad a este último por sobre el primero. Así, en la actividad metafísica, podemos hacer que el *Dasein* de Heidegger pase a un plano ontológicamente secundario o derivado. La actividad metafísica, de este modo, sería actividad creativa, pero no necesariamente actividad conceptualmente conservadora víctima de un antropocentrismo básico. Esta forma de creatividad prioritaria es la que encontramos en la concepción metafísica de Deleuze (1994; 1995; ver también Deleuze y Guattari 1997 y Williams 2003) o en posibles variantes deleuzianas. Influida particularmente por las metafísicas de Spinoza, Nietzsche y Bergson (cf. Moore 2012, 545-549), Deleuze afirma el carácter fundamental de la novedad incesante e irreductible, y celebra las ideas mismas de vitalidad y actividad sin un centro fijo y persistente del cual ellas dependan. En semejante concepción, la metafísica es producto de la actividad creativa, y nosotros, sus practicantes, no somos creadores últimos de sentido, pues también somos productos derivados de la creatividad, subproductos metafísicos de lo dado. El sujeto, el «yo», no es ni puede ser algo dado, no puede ser algo que sirva de fundamento del pensamiento, pues el «yo» presupone procesos que lo producen y socavan (Williams 2003, cap. 8). Lo mismo vale para el «nosotros». Lo dado no somos nosotros, ni nuestra forma de vida, ni ninguna unidad idéntica a sí misma, sino la diferencia, el cambio, la creatividad, la novedad incesante. Para Deleuze no hay ninguna

identidad o unidad dada que sirva de fundamento ontológico a la actividad de dar sentido a las cosas, ni siquiera la identidad o unidad de algo así como los «datos de los sentidos». La actividad misma de dar sentido a las cosas ha de esperar a que, a partir de y con posterioridad a lo dado, i. e., la diferencia, se constituyan quienes dan sentido, nosotros (cf. Deleuze 1991, cap. 6).

Para Deleuze, lo dado nunca consiste en una unidad. Así, la actividad creativa contrasta con la idea misma de un término idéntico a sí mismo que simplemente está en relación de representación con otro término idéntico a sí mismo. En contraste con Bradley y Della Rocca, Deleuze no cree que exista algo como una unidad supra-relacional que sea presuposición o fin de la investigación metafísica. En contraste con Wittgenstein, Deleuze no cree que exista una forma de vida que constituya un límite a la creatividad conceptual. Con todo, para Deleuze sí parece haber una relación bruta o «libremente flotante»; pero esta relación es previa o prioritaria a toda identidad o unidad, previa o prioritaria a las ideas mismas de *relatum* y *relata* (cf. Moore 2025, 343-344). Se trata de la relación de *diferencia*: «La diferencia no es diversidad. La diversidad es algo dado, pero la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado, aquello por lo que lo dado se da como diverso» (Deleuze 1994, 222).

De esta forma, hay un sentido en el cual Deleuze estaría de acuerdo con Della Rocca y su idea de *Ser* indiferenciado, a saber: no hay distintos sentidos o tipos de ser; *ser* es unívoco (cf. Moore 2025, 344). Pero, a diferencia de Della Rocca, Deleuze no está dispuesto a inferir de tal univocidad la negación de toda diferencia, pues la univocidad que tiene en mente Deleuze es precisamente que el ser que es unívocamente es el ser de la diferencia:

En efecto, lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga en un único e idéntico sentido, sino que se dice, en un único e idéntico sentido, *de* todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El Ser es el mismo para todas estas modalidades, pero estas modalidades no son las mismas. Es 'igual' para todos, pero ellos mismos no son iguales. Se dice de todos en un único sentido, pero ellos mismos no tienen el mismo sentido. La esencia del ser unívoco es incluir las diferencias individuantes, mientras que estas diferencias no tienen la misma esencia ni cambian la esencia del ser, así como el blanco incluye diversas intensidades, sin dejar de ser esencialmente el mismo blanco. No hay dos 'camino', como sugiere el poema de Parménides, sino una única 'voz' del Ser que incluye todos sus modos, incluidos los más diversos, los más variados, los más diferenciados. El Ser se dice en un único e idéntico sentido de todo aquello de lo que se dice, pero aquello de lo que se dice difiere: se dice de la diferencia misma. (Deleuze 1994, 36)

No es posible explorar aquí todos los detalles de la fascinante propuesta de Deleuze, ni ofrecer una exégesis que haga justicia a los cambios, matices y sutilezas que pueden encontrarse a lo largo de su obra. Las pretensiones

de este artículo son distintas y más acotadas. Aquí solo buscamos detectar ciertos problemas característicos de la metafísica analítica, rastrear sus causas y, ante el agotamiento de los recursos internos de la tradición, apuntar hacia afuera de ella para la búsqueda de soluciones. Por tanto, aunque el bosquejo ofrecido sea incompleto y de trazos gruesos, al menos sirve para abrir un diálogo entre dos tradiciones que nos permita apuntar hacia algo distinto. Al hacerlo, mostramos que es posible encontrar en una tradición los principios para solucionar problemas que aquejan a otra tradición, tal vez justamente porque la divergencia entre ellas es más aparente que real. De paso, ampliamos el alcance del «nosotros» que practica metafísica. No es necesario que la solución se corresponda exactamente con la que uno puede encontrar en la metafísica de Deleuze; es suficiente con que sea deleuziana o análoga en los aspectos relevantes para nuestros objetivos. Bajo una concepción semejante, la metafísica no es una actividad que posea una identidad última y paralela a la identidad de sus objetos de atención; no es una actividad meramente contemplativa o pasiva que se limite a desentrañar el sentido que las cosas ya tienen por sí mismas. Por el contrario, la metafísica es entendida como actividad que en parte es derivada de lo dado y en parte creadora de formas de pensar que transforman tanto lo dado como lo derivado de lo dado; es decir, es una actividad capaz de transformarse a sí misma y a sus practicantes. Según Deleuze (1995), la metafísica no es estrictamente arte, pues la primera crea conceptos mientras que el segundo crea formas estéticas. Pero pensar *es* crear; y la creación no es algo idéntico a sí mismo, sino algo que difiere de sí mismo en forma recurrente. *Crear algo* no es lo mismo que *reflexionar sobre algo*. Esto vale también para esos peculiares sujetos-objetos que hacen metafísica y a los que la metafísica trata de dar sentido: nosotros. Hacer metafísica es literalmente algo transformador. Por tanto, saber hacer metafísica *bien* es más un *saber-cómo* que un *saber-qué*.

Bajo esta concepción deleuziana de la metafísica, hay cosas más importantes que coleccionar verdades, representar correctamente y evitar soluciones falsas (cf. Deleuze 1994, cap. 3). No es que estas últimas cosas carezcan de importancia, sino que su importancia es secundaria o derivada. La buena metafísica *crea* consigo nuevos problemas, nuevas formas de pensar y, por tanto, también crea nuevas soluciones. Pero su tarea no es tanto dar soluciones verdaderas a problemas preexistentes como plantear problemas bien, en forma precisa, clara, correcta. Pues un problema bien planteado no solo es un acto creativo o de invención, sino que también trae consigo el criterio que determina qué soluciones cuentan como verdaderas y qué soluciones cuentan como falsas. Evitar plantear falsos problemas es más difícil y demandante que evitar dar con soluciones falsas a un problema bien planteado.

Resumiendo, podemos apreciar que una concepción antropocéntrica de la metafísica puede traer consigo una tensión entre conservadurismo conceptual y creatividad, dos rasgos que parecen coexistir en su interior. Para evitar esta tensión, es necesario desacoplar la creatividad de toda unidad presuntamente dada, como podría ser nuestra forma de vida o el punto de vista humano, y luego darle prioridad ontológica y carácter básico a la creatividad. Toda unidad ha de entenderse como derivada o subproducto de la actividad creativa, que es lo único dado.

Una metafísica que es prioritariamente creativa trae consigo delicadas consecuencias. Como tiene el potencial para crear conceptos que subviertan nuestros conceptos actuales, podemos terminar abrazando un resultado que diste de ser antropocéntrico, es decir, podemos terminar abrazando un punto de vista que ya no es el *nuestro* (i. e., trans-humano, post-humano, etc.). Como *nosotros* ya somos productos de la creatividad, ontológicamente posteriores a la diferencia, bien podemos transformarnos otra vez en el camino. Como podrá apreciarse, lo que está en juego aquí dista de ser un problema meramente teórico. Tal como nos advierte Moore, una concepción creativa de la metafísica como la deleuziana conlleva un peligro ético, en la medida en que tiene el potencial de transformarnos en algo diferente a lo que somos (cf. Moore 2017, 49-53). Esto no quiere decir que la metafísica creativa no debe ser practicada, o que debemos abrazar abiertamente presuposiciones científicas o antropocéntricas que tomen el lugar de lo dado. Pero la existencia de tal peligro sí parece acarrear consigo cierta responsabilidad: la metafísica debe ser practicada con cuidado, pues lo que está en juego no es mera teoría, sino típicamente la creación o el descubrimiento de conceptos que hacen una diferencia práctica relevante. Practicarla con cuidado conlleva la obligación de revisar críticamente la idea, típicamente moderna y fáustica, conforme a la cual la metafísica debe llevarse adelante sin presuposiciones absolutas que trasciendan el punto de vista científico o el punto de vista humano (i. e., en particular, sin presuposiciones teológicas). Pero esta revisión deberá quedar para otra ocasión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRADLEY, Francis Herbert. «Relations». En *Collected essays*, vol. 2, 628-675. Oxford: Clarendon Press, 1935.
- BRADLEY, Francis Herbert. *Appearance and reality: A metaphysical essay*. Oxford: Clarendon Press, 1930.

- CANDLISH, Stewart. *The Russell/Bradley dispute and its significance for twentieth-century philosophy*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007.
- DELEUZE, Gilles, y Félix GUATTARI. *¿Qué es filosofía?* Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1997.
- DELEUZE, Gilles. «On philosophy». En *Negotiations, 1972-1990*, 135-155. Trad. Martin Joughin. Columbia University Press, 1995.
- DELEUZE, Gilles. *Difference and repetition*. Trad. Paul Patton. Nueva York: Columbia University Press, 1994.
- DELEUZE, Gilles. *Empiricism and subjectivity: An essay on Hume's theory of human nature*. Trad. Constantin V. Boundas. Nueva York: Columbia University Press, 1991.
- DELLA ROCCA, Michael. *The Parmenidean ascent*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- EWING, Alfred C. *Idealism: A critical survey*. Londres: Methuen & Co., 1934.
- FINE, Kit. «Tense and reality». En *Modality and tense: Philosophical papers*, 261-320. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and time*. Trad. John Macquarrie y Edward Robinson. Nueva York: Harper & Row, 1962.
- HYLTON, Peter. *Russell, idealism and the emergence of analytic philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- LEWIS, David. *On the plurality of worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.
- MOORE, Adrian W. «Back down». *European Journal of Philosophy* 33, 1 (2025): 339-353.
- MOORE, Adrian W. «Sense-making from a human point of view». En *The Cambridge companion to philosophical methodology*, eds. Giuseppina D'Oro y Søren Overgaard, 44-55. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- MOORE, Adrian W. *The evolution of modern metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- MOORE, George E. «External and internal relations». *Proceedings of the Aristotelian Society* 20, 1 (1920): 40-62.
- PUTNAM, Hilary. *Ethics without ontology*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- PUTNAM, Hilary. *Renewing philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- RAWLS, John. «Justice as fairness: Political not metaphysical». *Philosophy and Public Affairs* 14, 3 (1985): 223-251.
- RUSSELL, Bertrand. «Logical atomism». En *Logic and knowledge*, 321-343. Londres: George Allen & Unwin, [1924] 1956.
- RUSSELL, Bertrand. «Some explanations in reply to Mr. Bradley». *Mind* 19, 1 (1910): 373-378.
- RUSSELL, Bertrand. *My philosophical development*. Londres: George Allen & Unwin, 1959.
- RUSSELL, Bertrand. *The philosophy of logical atomism*. Londres: Routledge, [1918] 2010.

- STRAWSON, Peter F. *Individuals: An essay in descriptive metaphysics*. Londres: Routledge, 1959.
- VAN INWAGEN, Peter. *Metaphysics*. Boulder: Westview Press, 2015.
- WILLIAMS, Bernard. *Descartes: The project of pure enquiry*. Londres: Routledge, 1978.
- WILLIAMS, Bernard. *Philosophy as a humanistic discipline*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- WILLIAMS, James. *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A critical introduction and guide*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2003.
- WILLIAMSON, Timothy. *The philosophy of philosophy*. Oxford: Blackwell, 2007.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. Trad. Elizabeth Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 2001.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trads. David Pears y Brian McGuinness. Londres: Routledge, [1921] 2001.

SOBRE LA DIGNIDAD DE LOS ANIMALES EN LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL*

On the Dignity of Animals in Transcendental Philosophy

Josué Nazahed FRANCO BONIFAZ
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4089-7030>

Recibido: 13 de marzo de 2026

Aceptado: 1 de mayo de 2026

RESUMEN

En este artículo indagamos si detrás de la pregunta por la existencia del *cogito* en los animales se oculta otra cuestión *digna* de consideración. A través de la exposición de ciertas filosofías clásicas orientadas al pensamiento trascendental, como las de Descartes y Husserl, mostramos que no atienden el *valor* del *animal en cuanto animal*, pues siempre proyectan, consciente o inconscientemente, determinaciones del ser consciente. Reforzamos esta tesis al evidenciar problemas en la teoría de P. Singer. El reto consiste en pensar al animal en cuanto animal, sin determinación alguna del pensamiento, pero desde la apodicticidad del *ego cogito* o de un *sujeto trascendental*. El idealismo de Fichte y Schelling se dedica a tal empresa, aunque el animal siempre resulta subsumido por la inteligencia eterna. Al constatar estas fallas, proponemos una solución a esta aparente aporía.

Palabras clave: Cogito; Lejana otredad; Dignidad; Trascendencia; Inmanencia.

*. El presente artículo ha sido realizado en el marco de una estancia posdoctoral de la SECIHTI (México) para llevar a cabo una investigación titulada «La Ética como precedente del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia de J. G. Fichte, y su reestructuración para la fundamentación de una doctrina contemporánea».

ABSTRACT

In this article we investigate whether, behind the question of the existence of the *cogito* in animals, there lies another issue worthy of consideration. Through the exposition of certain classical philosophies oriented toward transcendental thought, such as those of Descartes and Husserl, we show that they do not address the animal as such, since they always project –consciously or unconsciously– determinations of the conscious subject. We reinforce this thesis by highlighting problems in P. Singer’s theory. The challenge lies in thinking the animal as animal, without any determination of thought, yet starting from the apodicticity of the *ego cogito* or of a *transcendental subject*. The idealism of Fichte and Schelling is devoted to such an enterprise, although the animal is always subsumed by eternal intelligence. In light of these shortcomings, we propose a solution to this apparent aporia.

Keywords: *Cogito*; Distant otherness; Dignity; Transcendence; Immanence.

1. INTRODUCCIÓN

La filosofía teórica trascendental inaugurada por Kant, retomada y ampliada inmediatamente por Fichte en sus diversas Doctrinas de la ciencia (entre 1794 y 1814), así como en los primeros sistemas del joven Schelling (entre 1795 y 1800), se distingue por el rechazo decisivo de la *cosa en sí*. Para esta filosofía no hay ser u objeto sino en relación recíproca con un sujeto. El mundo y sus determinaciones son el resultado constitutivo de la autorreferencialidad de la Razón misma¹. No hay un mundo de las cosas sin un yo o conciencia que lo perciba. En este sentido, estas filosofías suelen autoproclamarse con la etiqueta general de *idealismo trascendental*, aunque no exentas de un cierto *realismo* (entendido como *realitas phaenomenon*), del que aquí no me ocuparé².

1. «Se puede, pues, proceder de modo que se profundice y exponga aquella originaria unidad del ser y la conciencia (§ 2) en lo que ella es en sí e independientemente de su división en ser y conciencia. – (Yo llamo esta unidad *razón*, λόγος, *ut in Evangelio Joannis*, *saber*, que ciertamente no hay que confundir con la *conciencia*, y que es un miembro inferior de la disyunción, solamente situado frente al ser; de ahí, el sistema *Doctrina de la ciencia*, λογολογία» (Fichte 2009, 84). El idealismo trascendental busca el principio de la unidad-Razón entre conciencia-entendimiento y objeto en el sujeto, pero sin ser ella misma objeto ni sujeto. Esta idea general constituye nuestra posición teórica con la que investigaremos.

2. La cuestión del realismo depende de la concepción de la cosa en sí en cada filósofo.

Para los idealistas como Fichte o Schelling se desprende del rechazo de las cosas en sí un razonamiento tan sencillo como inexorable: si todo objeto o ser del mundo es siempre para un saber (*Razón-Vernunft* y entendimiento-*Verstand*), entonces los seres animales, en tanto que seres del mundo, son igualmente puestos por el saber. No hay, pues, ser animal que no esté puesto por y a través de un saber. Un ser animal no puesto por el saber del ser consciente es una contradictoria e imposible *cosa en sí*; así como un ser animal puesto como ser dotado de saber consciente constituye una figura inconcebible, una quimera lógica que desborda los límites de la razón trascendental. El saber del ser consciente, entre otras cosas, puede elevarse a la dimensión filosófica; los seres animales, no. No hay mundo animal sin un yo que lo perciba. Es contradictorio pensar, mediante el mero pensamiento, un mundo de las cosas y de los animales en donde no haya pensamiento.

La tarea de una filosofía clásica tal, de un temprano Idealismo trascendental post kantiano (1794-1800) en sentido fuerte³, puede resumirse en la búsqueda de un fundamento único del saber, y las consecuencias a las que este pueda llevar. La esencia general de estas filosofías es el primer principio incondicionado del saber, sin el cual es imposible tanto la realidad como el conocimiento. Entre el mundo y la conciencia es en el yo donde debe buscarse el principio de la realidad. El movimiento general de estos idealismos radica en la incesante búsqueda, bajo coherencia deductiva del fundamento absoluto o del *primer principio absoluto* del saber humano. Del primer principio se deriva la realidad. No se trata meramente de un fundamento lógico, sino de la condición originaria de posibilidad de toda positividad del mundo. Nosotros iniciamos nuestra investigación desde la aceptación de este precedente: el rechazo de la cosa en sí y la presuposición de un primer principio incondicionado en la inmanencia del ser consciente.

2. LA CUESTIÓN QUE SE QUIERE INVESTIGAR

Ante el rechazo de la cosa en sí (por parte del idealismo Fichte-Schelling en sus líneas teóricas generales), se impone una pregunta: ¿quiénes son los sapientes de los que hablamos? Un Yo, un Tú, un Nosotros, una Comu-

3. Con esta expresión entendemos la búsqueda *teórica* fichteana (*Doctrina de la ciencia*) o schellinguiana (*Sistema del idealismo trascendental*) de las condiciones universales o de conceptos *a priori* que hacen posible la experiencia humana en general a partir de un único principio absoluto y de la pura actividad del Yo, sin necesidad alguna de la cosa en sí.

nidad⁴, una Razón no empírica (física, psíquica, psicofísica), sino trascendental (universal y dadora de las condiciones para toda experiencia). Ahora bien, ¿son los seres animales una *Razón* (*Vernunft*) dotada de *entendimiento* (*Verstand*)? Evidentemente no, pues carecen de toda facultad teórica o posibilidad de pretensión científica. Por ello, el idealismo que busca el primer principio del saber y de su ciencia parte del saber dado en la inmanencia del ser consciente, no en la exterioridad bestial ni en lo ajeno al saber. Si no hay mundo sin yo, tampoco habrá animales, entonces es en el yo donde hay que buscar el principio del mundo de los animales, pero ¿tienen yo-pienso o no?

Ante el panorama de este pensamiento, se abren dos únicas vías: 1. Los seres animales que no somos nosotros –la lejana otredad– no saben; esto es, son seres sin *cogito*. Como veremos, Descartes los llama cuerpos móviles sin pensamiento. 2. Los seres animales saben, como quiera que lo hagan, y conforman una comunidad con nosotros; y todo lo que no es comunidad, sería no saber. Husserl atribuye a los animales la constitución de una subjetividad animada, corporal, protopresente, con sus respectivas apresencias.

No parece haber una tercera posibilidad; o toda otra posibilidad se encuentra ya co-determinada por una de las anteriores. Queremos saber si la *pregunta* sobre la existencia del *cogito* en los seres animales es lo esencial, o si hay alguna otra cosa *digna* que debamos considerar primero a partir de nuestro ya mencionado precedente introductorio.

3. EXPOSICIÓN GENERAL DE ALGUNAS DOCTRINAS CLÁSICAS SOBRE LOS ANIMALES

Frente al horizonte trascendental anteriormente descrito –que rechaza toda materia, toda naturaleza orgánica y a los seres animales como seres *en-sí* independientes del pensamiento–, pueden señalarse dos ejemplos de filosofías clásicas en cierto sentido *afines* al temprano Idealismo alemán. Por un lado, la de Descartes, quien excluye a los animales del *cogito*, reduciéndolos a cuerpos móviles sin pensamiento. Por otra parte, la de Husserl, quien concede al animal cierta capacidad de *cogito*, reconociéndoles una subjetividad animada, corporal, protopresente, aunque no espiritual. Ambas posiciones, en su divergencia, se inscriben en la tensión fundacional de un saber tras-

4. Términos y problemática del *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia* (1796-7) de Fichte, así como de la *Nueva deducción del derecho natural* de Schelling (1796), que se ocupan de investigar las condiciones que hacen posible la coexistencia del individuo con otros seres racionales desde una perspectiva trascendental.

cidental⁵. A continuación, expondremos el argumento nuclear de ambas posturas, más el de una teoría contemporánea.

3.1. *Descartes*

Para Descartes, los seres animales no humanos son seres *sintientes*, con la diferencia de que no sienten del mismo modo que nosotros, *egos pensantes*. El análisis que de los animales lleva a cabo se funda y se deriva de una visión cuantitativa o físico-matemática de la realidad. Actualmente, algunos especialistas (véase Raga 2022, 823; García 2020, 161-162) *rechazan* aquellas interpretaciones que sostienen que la teoría cartesiana se ocupa de comprender a los seres animales como frías máquinas (*bêtes-machines*), esto es, «meramente autómatas incapaces de sufrir» (Singer 1999, 13; Venuta 2023, 585).

En la actualidad existe el consenso de que la teoría cartesiana comprende a los seres animales como seres sintientes, aunque distintos de nuestro propio sentir, pues carecen de *emociones intelectuales* y de *cogito* (véase Harrison 1992, 227). Si bien la metáfora de ‘máquina’ permite a Descartes obtener una mejor comprensión de los seres animales, lo cierto es que –según confiesa el filósofo– los animales son una máquina «incomparablemente mejor ordenada (...) [que] posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que pueden inventar los hombres» (Descartes 2011, 138). En cuanto creación de Dios, los seres animales son máquinas más perfectas que cualquier máquina proyectada por la mente humana y hecha por su mano. Estas *máquinas incomparablemente mejores y admirables* son capaces de poseer impresiones en sus cerebros que pueden provenir de objetos externos o de las disposiciones internas de sus cuerpos, tales como «la percepción de los colores, de los sonidos, de los olores [lo externo-mecánico], del hambre, de la sed, del dolor, y otras por el estilo [lo interno-fisiológico]» (609). Las sensaciones externas son mecánicas, y las sensaciones internas son fisiológicas.

Los animales-máquinas son *creaciones maravillosas* de Dios que sobrepasan todo artificio humano, no son autómatas en el sentido técnico o tecnológico. El rango de su automatismo es ontológicamente especial. De ahí que el concepto de *animal-máquina* no apunte necesariamente a un cuerpo carente

5. Por su puesto, la filosofía cartesiana no es trascendental, el *ego cogito* no constituye su realidad; pero su descubrimiento abre la posibilidad para pensar la identidad del sujeto y el objeto. Ese yo pienso es el que Kant reinterpretará y considerará como aquél que acompaña todas las representaciones, cuya función es ser unidad de todas las síntesis de conceptos *a priori* aplicados a objetos.

de sensaciones y sentimientos. Descartes señala principalmente dos medios para distinguir entre los movimientos y acciones tanto del animal-máquina como de la máquina hecha por la mano humana, y los del verdadero *cogito*. El primero consiste en que los animales «nunca podrían hacer uso de palabras u otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar nuestros pensamientos a los demás» (138). El segundo radica en que «aun cuando hicieran varias cosas tan bien y acaso mejor que ninguno de nosotros, no dejarían de fallar en otras, por donde se descubriría que no obran por conocimiento, sino sólo por la disposición de sus órganos» (139); como las urracas y los loros, que pueden proferir palabras, mas no *piensan* lo que *dicen*.

Descartes añade y aclara que la condición para que se dé el movimiento –no del *cogito*, sino del cuerpo animal o humano– es poseer la disposición para el mismo, es decir, los órganos correspondientes que ejecutan los movimientos inmediatos de los miembros externos: «no es el espíritu (o el alma) el que mueve» (320), sino ese licor sutil al que llama *espíritus animales*, que viaja por los nervios sensoriales y motores⁶.

Ahora bien, puesto que los animales no usan palabras, o no *piensan* lo que *dicen*, ni obran por conocimiento, se deduce que el único principio de movimiento que rige a los animales es «la disposición de los órganos y la continua afluencia de los espíritus animales» (321). Así, puesto que tanto el ser humano como los animales dependen en sus movimientos de los espíritus animales, se ha creído erróneamente que el espíritu y el pensamiento –el otro principio del movimiento– también se da en ellos. Los animales no piensan, pero son autómatas distintos a lo convencional; poseen capacidades maravillosas, pero carentes del órgano excepcional o del concepto pensante; y comparten con el ser humano la afluencia de los espíritus animales, por lo que se ha mal creído que son seres pensantes.

3.2. *Husserl*

En esta línea del descubrimiento del *ego cogito* (cartesiano) *trascendental* (kantiano), Husserl elabora su concepción fenomenológica de los seres animales. Al abordar la cuestión de los animales en la obra husserliana, es crucial

6. Debe puntualizarse que existen movimientos evasivos y de respuesta inmediata que pueden *determinar* a los espíritus animales debido a un peligro en el ambiente, o movimientos internos que no dependen para nada del espíritu como el del corazón o la respiración, o movimientos irreflejos y externos tales como el canto y el caminar.

partir de la diferenciación que establece entre la *unidad del yo trascendental* (el yo puro) y la *unidad del sujeto anímico real* (el alma); ambos referidos, no obstante, a un «nexo de conciencia monádico» (Husserl 2014, 159; Hua IV, 120).

El *sujeto anímico* –o yo anímico, o ser psíquico– se caracteriza por estar vinculado al *cuerpo humano o animal* y constituye el *sustrato para propiedades personales*. Posee un *cuerpo* enlazado a las vivencias anímicas, y sólo en cuanto las posee tiene cuerpo y es unidad con él; sus estados y comportamientos rigen en la esfera de la realidad y se encuentran «causalmente referidos a circunstancias» (163; 124). El *yo puro o trascendental*, por el contrario, se caracteriza por la *abstracción del cuerpo*, de tal manera que el yo se encuentra a sí mismo como *yo espiritual* referido a sus vivencias, susceptible de ser llevado bajo «la mirada posible *a priori* de la reflexión fijadora» (133; 97), y, en este sentido, se advierte, nada místico.

El *yo puro* no tiene su raíz en el cuerpo ni mora en él. Es libre, aunque bajo ciertas condiciones: es siempre el mismo en la multiplicidad de actos, como un actuar espontáneo que dirige siempre nuevos *rayos del estar dirigido* hacia lo objetivo, con la posibilidad de que el objeto dirija, por su parte, *contra rayos* en dirección opuesta, como cuando el desear del yo es atraído por el objeto del deseo.

El *yo anímico* es una unidad real vinculada al cuerpo, constituida «mediante las dependencias fisiopsíquicas e idiopsíquicas» (178; 139); es decir, se halla condicionado psicofísicamente. Husserl aclara que el cuerpo es el portador de tales relaciones de dependencia, como sucede en el estado físico del nervio óptico que observa o percibe cierta imagen o sensación en la naturaleza física, como momento de la corriente de vivencias subjetiva. Aquí, la unión del yo anímico con el cuerpo como cosa material procura una *cua-sinaturaleza* que lo vincula a la *naturaleza* entendida como *realidad espacio-temporal*; y esa suma de *alma* y *cuerpo* es la que se opone a la mera realidad de la naturaleza material. En este sentido, se trata de una *segunda* especie de realidad: «*el sujeto humano (o animal)*» (178; 139).

Además de tales dependencias psicofísicas propias del *yo anímico*, existen también dependencias cósmicas y de personas o comunidades. Respecto de las dependencias cósmicas, Husserl se refiere a aquellos actos del yo que dependen o se dejan llevar por los bellos colores de las cosas, por su forma, por sus propiedades agradables o desagradables, etc.; mientras que por dependencias de comunidades entiende las instituciones –el Estado, la Iglesia, el Derecho, las costumbres–, en suma, *fuerzas espirituales* objetivas que determinan al ser humano y mediante las cuales éste se individualiza.

De este modo, en el *yo anímico* es el cuerpo el que lo vincula a la naturaleza real; en el *yo espiritual*, es el mundo externo el que ofrece las circunstancias reales. Ambos constituyen un solo yo. «El yo psíquicamente aprehendido es el anímico; el aprehendido científico-espiritualmente es el yo personal o el individuo espiritual» (182; 143). De aquí que se hable del hombre en un doble sentido: desde la *actitud naturalista* y desde la *actitud espiritual o personalista*. En el primer sentido, el hombre es objeto de los científicos naturales –zoología o antropología–; en el segundo, es miembro del mundo espiritual o del ámbito cultural, como objeto de los científicos espirituales.

El hombre, condicionado como *yo anímico* –no como *yo espiritual-personal*–, posee un *ser animal*. En este sentido, compartimos «un mundo común con ellos, nosotros podemos experimentar tanto el humano en animal y el animal en humano al mismo tiempo» (Marosan 2020, 28. Trad. mía). Pero «resulta importante no confundir estos dos términos: *seres animados* (*Animalien*) y *seres animales* (*Tiere*)» (Ayala 2023, 135). *Seres animados* son tanto animales humanos como animales no humanos; *seres animales*, en cambio, son *únicamente animales no humanos*. Por tanto, la «identidad de naturaleza» (135) que presenta el hombre (*Animalien*) respecto de los animales (*Tiere*) se da desde la esfera del *yo anímico*. Desde esta específica orientación, con exclusión del animal en cuanto animal (*Tier*), «la otredad de los seres animados tiene una corporalidad física protopresente con una interioridad apresente» (135).

En Husserl se da la siguiente anomalía: los seres animados humanos (espirituales) y no humanos (animales) constituyen una *subjetividad*, el uno y el otro figuran como una *otredad*, y en este fenómeno hay una *empatía intersubjetivamente común*⁷, pero únicamente en cuanto *sujetos anímicos* o bajo *actitud naturalista* –no espiritual, no personalista, ni meramente animal–⁸. De esta manera, Husserl parece cumplir la proeza que Descartes negaba y confesaba no poder llevar a cabo: la demostración del *cogito* animal, como un otro, a partir de la misma inmanencia del *ego puro*.

7. Se trata, en un primer momento, de una variación de la comprensión empática que sentimos entre hombres, una empatía anormal vinculada especialmente a la somaticidad. Un animal empatizado es un animal con esencia propia. «Hombres y animales son miembros de la intersubjetividad trascendental para quien el mundo es correlato» (Osswald 2012, 202).

8. En el ámbito de lo personal «lo que permite distinguir la forma de ser específicamente humana de la de otras especies tiene que ver con la *temporalidad* de nuestros actos egológicos, con nuestra capacidad para tomar una postura sobre nuestra vida *en su conjunto y sobre la vida de nuestra comunidad y especie*» (Venuta 2023, 585. Trad. mía).

3.3. P. Singer

Un movimiento coetáneo a nosotros y más allá del horizonte de la reflexión *a priori* del sujeto es la *ética de la liberación animal*. En efecto, P. Singer no se interesa por la evidencia *a priori* de la reflexión filosófica dada universalmente en el ser consciente, esto es, trascendental. Defiende una y otra vez, sin embargo, que su ética deriva del humanismo de la Ilustración y que se halla enmarcada en la tradición occidental. Más allá de esto, Singer es el pensador de la llamada «liberación animal» (Singer 2003, 61), que denuncia una de las formas camufladas de discriminación que aún le resta al hombre por abolir. La tesis nuclear de Singer es bien conocida: la ética es aplicable a todos los seres capaces de *sensación*⁹.

La capacidad de los animales de ser sensibles, de experimentar dolor o sufrimiento, placer o gozo, les confiere ciertos intereses que deben ser considerados en igualdad con los intereses de todo otro ser sensible que comporte tal capacidad. Según Singer, la posesión de intereses por parte de los seres sensibles exige reconocer en igualdad los intereses de todo ente dotado de sensibilidad. Todo ser capaz de sensación posee intereses, y esta facultad lo hace, en virtud de ello, definitivamente semejante al ser consciente, esto es, al hombre. Por el contrario, quien niegue esta *facultad sensitiva común entre las especies* se halla preso de prejuicio, y de él se dirá que otorga, sin justificación y con discriminación, preferencia a ciertos seres por sobre otros: un *especista*. La universalidad de los juicios éticos que propone la ética de la *liberación animal* consiste en la regla: «actúa respecto de los demás como quisieras que los demás actuaran respecto de ti» (Singer 1999, 12). Propone el concepto de *valor intrínseco*, que consiste en que «algo tiene valor intrínseco si es bueno o deseable en sí mismo [la felicidad o el gozo]» (7); en contraste con la noción de *valor instrumental*, que es el valor como medio para otro fin o propósito (el dinero o el útil como medio).

Más allá de los seres humanos, existe el valor intrínseco de los animales que, como aquellos, sienten dolor y, por tanto, se hallan relacionados o tienden por igual a la felicidad. La recomendación de Singer es no relegar estas necesidades de los seres animales para satisfacer necesidades menores nuestras. No puede trazarse el límite del valor intrínseco a nuestra especie sin

9. Duhau (2011, 54) considera que existen únicamente dos posturas en cuanto al estatus moral de los seres vivos: las teorías que consideran al animal y al humano con un mismo estatus y las que consideran al animal como menor al ser humano. Para ella, ambas posturas justifican los mismos juicios morales, por lo que no habría ninguna diferencia esencial entre ambas posturas.

incurrir en arbitrariedad: «en el caso de los seres humanos podemos ver que el dolor es dolor, y la medida en la que es intrínsecamente malo depende de factores como su duración e intensidad, no de las capacidades intelectuales del ser que lo experimenta» (10).

Basta recordar, por último, que la *ética de la liberación animal* se distingue de la *ética de los ecologistas profundos* en que aquella considera a todos los seres facultados con sensación como merecedores de una igual consideración de intereses, mientras que ésta «concede estatus moral a toda la naturaleza, incluyendo los sistemas ecológicos como un todo» (11). Así, reflexiona Singer, para la ética de la liberación animal, a un árbol carente de sensación no le importa su propia tala, sino que su impacto concierne a los seres animales y humanos que habitan su entorno; por el contrario, la ética de los ecologistas profundos denunciaría tal acto como un daño infligido al árbol o al ecosistema mismo¹⁰.

10. Como aclaración a lo venidero, cabe mencionar que una de las diferencias esenciales entre la posición de Singer y Descartes radica en lo siguiente. Descartes da *razones externas e internas* para hablar sobre el posible pensamiento en los animales. Las acciones externas se comprenden en términos mecanicistas –los animales no gozan de pensamiento porque carecen de capacidad discursiva; porque no se conducen, de hecho, mejor que nosotros; además, los movimientos de los animales pueden explicarse por el mecanicismo prescindiendo de los movimientos del alma; y porque no es posible que lo imperfecto pueda tener algo perfecto como el alma– (véase García 2020, 167). Por otra parte, las acciones internas pertenecen al ámbito del puro *cogito* (168). Así, Descartes niega el *cogito* en los animales a partir de las acciones externas, y respecto de las acciones internas admite «la imposibilidad de «acceder al corazón de los animales»» (170) para saber lo que muy dentro de ellos sucede. El espíritu puede experimentar su propio pensamiento, pero no experimenta el *interior* del corazón animal para saber si tienen pensamiento: este es el *límite* de la argumentación. En un polo totalmente opuesto se encuentra la posición de Singer, quien argumenta que ordenar con un criterio jerárquico el valor de la vida de distintas especies no constituye un acto especista. Este argumento «teóricamente posible» (Singer 1995, 132) supone las *razones internas* que Descartes consideraba sin evidencia y no experimentables: «imaginemos que poseo la peculiar propiedad de poder convertirme en un animal (...) Y supongamos que cuando soy caballo, realmente soy caballo, con todas y únicamente las experiencias psíquicas de un caballo (...) supongamos también que puedo entrar en un tercer estado en el cual puedo recordar exactamente lo que era ser un caballo y exactamente lo que era ser humano» (132). En ese tercer estado se compara la existencia equina con la humana. De esta manera podríamos decidir, a partir de una base neutral, entre el valor de la vida de una u otra especie. A partir del valor de una vida digna de un caballo, para el caballo, y el valor de la vida de un humano, para el humano, en caso de poseer ese tercer estado, puede observarse que algunas formas de vida son preferibles a otras. No todos los seres tienen el mismo valor de vida, ni «podemos defender esta afirmación diciendo que para todo ser su vida es fundamental» (133), pues al adoptar

4. OBSERVACIONES CRÍTICAS A LAS PRECEDENTES DOCTRINAS

Para Platón, la dialéctica es la intelección de los géneros supremos que permiten a la Idea ser una Idea. Esta intelección posee un movimiento peculiar que, en general, consiste en la aplicación dinámica de síntesis a tesis opuestas. En este sentido, el movimiento dialéctico de la exposición anterior consiste en un Husserl como *afirmación* de la subjetividad animal, pero distinta en lo fundamental respecto al yo puro del hombre; Descartes como *negación* del *cogito* en los animales; y Singer como una *síntesis* que correlaciona al animal con el hombre mediante el sentimiento o sintiencia. Pongamos ahora nosotros entre paréntesis el contenido de las anteriores intelecciones teórico-dialécticas, suspendamos su certeza y atengámonos únicamente a la evidencia de que el Yo puro *es*, de que la Razón *es*; es decir, de que la unidad del sujeto y el objeto es *unidad en el sujeto*, y más allá de ella, o fuera de ella, es imposible que algo *sea*, o que sea siquiera *pensable*, y mucho menos *discutible*, –tal como al inicio indicamos–. Luego, la *identidad*, la *oposición* y la *síntesis* han de provenir de la Razón o encontrarse dentro de su potestad. Pensar una *cosa en sí*, dijimos, es un contrasentido. Con la sola evidencia de que la Razón es la unidad del sujeto y el objeto en el sujeto emprendemos el siguiente cuestionamiento: ¿no es la Razón la que ha *puesto* (*setzen*) la negación, afirmación o cualquier otra determinación en la teorización sobre los seres animales? Y por tanto ¿no consiste la teorización de la *dignidad* del ser animal precisamente en la consideración de su *puro ser animal*, fuera de nuestra Razón y, no obstante, al mismo tiempo, *necesariamente puesta* por ella misma –puesto que no existe el en-sí–?

Esto quiere decir que: antes de la pregunta por el *cogito* en los animales se sobrepone la cuestión de su *dignidad*, la cual consiste en considerarlos como lejana otredad más allá de la razón, pero puesta por ella. La consideración de la dignidad es propia del ser humano, y no depende de las consideraciones externas del ambiente. La palabra *dignidad* proviene de *dignus*: merecedor o valioso; en griego la palabra *ἄξιος* *áxios* mienta el mismo significado de valioso o digno, lo que merece ser aceptado, y de ahí la palabra *axiología* como

este punto de vista teórico e intersubjetivo se «va más allá del valor de la vida de un ser considerado solamente desde el punto de vista de dicho ser» (133). Es decir, al elegir entre la vida de un caballo o la de un humano, sin importar cual, puede extraerse «algún sentido de la idea de que la vida de una clase de animal posee más valor que la vida de otro» (133) y, por tanto, al obtener *distintos sentidos* sobre la *misma idea*, la vida de todos los seres no poseería el mismo valor. Para ordenar el criterio jerárquico del valor de la vida entre especies es necesario *fantasear* con ser una clase diferente de ser. Singer acepta la *fantasía* que Descartes rechaza para la evidencia del *cogito*.

estudio de los valores. Por eso la palabra $\alpha\chi\acute{\iota}\omega\mu\alpha$ *axiōma* es lo que se considera digno o estimado, lo que merece aceptación y, por tanto, lo que se acepta por la sola evidencia de sí mismo o su valor intrínseco, sin necesitar demostración. La pregunta por la dignidad del animal es la pregunta por su axioma.

Pues bien, queremos pensar si es posible el *cogito* en los seres animales, y queremos saber cuál es el *axioma* que permite pensar a los animales en cuanto animales. Mas según los principios de la filosofía trascendental perteneciente al marco post-kantiano teórico-idealista-alemán encontramos que en toda posición *teorética* sobre el tema de los seres animales se *presupone* siempre e inevitablemente la *identidad*, la *oposición* o la *síntesis* respecto del *ego cogito*; con lo que no se llega a ahondar en el misterio del animal o de la *lejana otredad en cuanto lejana otredad*, es decir, de *Tier*: aquello determinado que, de inicio, *no es objeto ni sujeto, sino algo lejano a estos*. Un animal, como su concepto lo indica, supone algo dotado de anima o alma, pero la discusión filosófica se encuentra en su *lejanía*, a saber, en qué tipo de alma es ella, *desde ella misma*, y sólo *a través* de sí misma, cuál es su relación con el *cogito* y, por tanto, si acaso su alma *es*, o si *no es*. Descartes, Husserl y Singer son ejemplos de teorías sobre los seres animales que *presuponen* inadvertidamente en sus análisis la *aplicación de conceptos universales* como la *identidad*, la *oposición* o la *síntesis*, con los que anulan de antemano la *lejanía* peculiar de los seres animales o la *descripción pura* de *Tier en cuanto Tier*. En otras palabras, no llegan al valor intrínseco y dignificante del ser del *animal-no-humano en cuanto animal-no-humano* al *proyectar conceptos propios* del ser consciente en el objeto de sus investigaciones. Antes de la pregunta por los derechos y el *cogito* animal es menester preguntar por el ser animal en cuanto ser animal.

4.1. *Observación a Husserl*

Husserl presupone en la pregunta por la *lejana otredad* a la *identidad* entre los seres *anímicos* y los seres *animales*, con lo que no llega a cuestionar *tal lejanía*, bañada ya, en cambio, por los colores de la operación de nuestro propio espíritu, a saber: *la aplicación del concepto de identidad*. Al afirmar una *identidad de naturaleza* entre el hombre y el animal a través de lo que constituye al yo anímico (cuerpo, reacción fisiológica, psique, etc.), Husserl anula el concepto de lejana otredad y lo vuelve *sujeto* capaz de *objetividades*, y todo ello debido a la observación de una *semejanza* que comparte con el hombre, a saber: *la experiencia* (protopresente) *interna* (apresente) *anímica*. Husserl no parte del concepto animal como lejana otredad (*Tier*), sino como *cercanía* (*Animale*), y al hacerlo es que puede diferenciarse de *Tier*. O bien,

podrá comenzar e intentar hablar de *Tier*, pero siempre ha de volver a los seres *Animalien*, y sólo así pueden diferenciarse y definirse. Por tanto, la explicación esencial de *Tier presupone la identidad* del hombre como *Animale*.

Husserl ha resuelto a favor del *cogito* animal, pero a costa de *identificarlo* desde nuestro *yo anímico*, anulando con ello el concepto de *lejana otredad* o *Tier en cuanto Tier*. Considerar al animal como miembro de la subjetividad trascendental es un reconocimiento a su trascendencia absoluta, en efecto, pero este reconocimiento se funda en el *modo* en que accedemos a ella, y no en *ella misma* como pura animalidad. Creemos, por nuestra parte, que el concepto de lejana otredad debe ser respetado; según esta perspectiva, lo que le faltó hacer a Husserl fue explicar, desde el *inicio* y con *radicalidad*, la esencia del *Tier sin la cercanía de lo Animale*, *mantenerse* en ello, y todo *a partir de la inmanencia del yo puro*. Asunto que parece exceder los límites de la sana fenomenología, y también del sentido común.

4.2. *Observación a Descartes*

Algo semejante acontece con Descartes. Si se *rechaza* el *cogito* en los seres animales, como él lo hace, entonces se *niega* una posible experiencia que no es objeto ni sujeto: una experiencia X desconocida o *lejana otredad* que en modo alguno nos es propia ni entra en nuestra experiencia. Pero negar la existencia del *cogito* de una posible experiencia absolutamente desconocida *presupone* ya el contenido del concepto que se *pretende* negar, el *qué* del *cogito*, el cual tan pronto sea definido, adquiera peso y consistencia, al decir qué es lo que se niega (a saber, una *existencia* de un posible *cogito*), rompería con la lejana otredad, haciendo imposible pensar algo coherente, si es que se quiere pensar en la lejana otredad. La negación y su qué habrían sido *puestas* por nuestro *cogito*. En otras palabras, no puede *negarse* la *lejana otredad en cuanto lejana otredad* puesto que al negarla su concepto se disuelve en la *cercanía* de mi negación y mi existencia. Negar *a priori* la experiencia *cogitativa* y específica de los animales –esa lejana otredad– resulta inasimilable, incomprensible e improcedente. Y por cuanto es igualmente inasimilable el ser animal como cosa en-sí o simple ente como tal, el *rechazo* o la *afirmación* del *cogito* en los seres animales deberá hacerse *desde el saber* mismo del ser consciente, *desde la inmanencia del yo puro*. La pregunta que nace es profunda y de abismal dificultad: ¿cómo postular, sin caer en improcedencias, una lejana otredad *desde* la inmanencia del ser consciente?

4.3. *Observación a P. Singer*

En efecto, ningún ser humano puede experimentar la inmanencia del ser animal en cuanto animal, nadie puede mutar su *ego cogito* en el *posible ego cogito* de un animal. Nuestros instintos más bajos siguen siendo humanos: el mundo está lleno de símbolos y reflejos para-sí. La discusión sobre los derechos de los animales es infructuosa por cuanto la pregunta misma presupone la proyección-posición de identidad o negación, mis propios conceptos, saber, hábitos, simbolismos y nociones corporales. Un ser animal, en sí mismo, no posee, ni puede llegar a poseer algo semejante a la sintiencia o a los derechos, y se encuentra más allá de eso¹¹. Proponer distintos derechos y subjetividades para animales y hombres supone conceptos meramente de la Razón: es aplicar principios o categorías en un ser que por definición es una total lejanía respecto de nuestra especie. Por ejemplo, todo el primer capítulo de la *Liberación animal* (véase Singer 2018) pretende dar igual consideración

11. David Lagos y otros autores hacen una revisión histórica de los argumentos en defensa de los derechos los animales durante los últimos 13 años. Los «utilitaristas promueven los derechos de los animales bajo el argumento de poseer algún interés, entendiendo por tal algún deseo natural relacionado a la sensación» (2025, 134). Como hemos dicho, esto es una aplicación del *principio de identidad* sobre los animales (si poseen sensación como nosotros = A, entonces poseen interés como nosotros = A), de *negación* ($\neg A$ es no reconocer los intereses), y *limitación* (si $\neg A$, entonces un especista = B), que dejan sin atender al animal en cuanto animal. Otro de los argumentos es el panteísta: «1) Todos los animales que pertenecen al planeta Tierra tienen los mismos derechos; 2) el hombre es un animal como el resto de los animales y seres vivos; 3) El hombre y el resto de los seres vivos tienen los mismos derechos» (136). Creemos que esta posición aplica el concepto de *sustancia* (Gaia que sostiene), *accidente* (el hombre no es superior y es como los demás animales) y *determinación recíproca* (el derecho del hombre determina al del animal, y viceversa). La tesis positivista afirma, a su vez, que «lo justo y los derechos (también los derechos humanos) son creados por el acuerdo o convención social, establecidos por ley humana sin tener en cuenta la naturaleza del hombre» (138). Estos argumentos aplican el concepto de *unidad* (nexo de naturaleza y cultura en el acuerdo social), *pluralidad* (la diferencia entre animal y hombre es una decisión de la voluntad o las costumbres), y *totalidad* (la convención social es determinante). Por su parte, los actualistas sostienen que «los animales también poseen cualidades o rasgos que encontramos en los seres humanos, rasgos en los que se basan los derechos de los últimos» (139), por lo que no hay razón para no darle derechos a los animales si poseemos rasgos iguales. Aquí se aplica el concepto de *necesidad* (ciertas capacidades humanas son necesariamente compartidas con los animales), *posibilidad* (algunos rasgos de los animales pueden no estar en los humanos) y *existencia* (animales y humanos de hecho existen con cualidades). Podría hacerse un análisis detallado sobre la *presuposición categorial* en las distintas teorías sobre los seres animales, pero no es nuestro objetivo.

a los distintos intereses entre especies a partir de la mera *igualdad* o *identidad* entre ciertas determinaciones. ¿Alguien de nosotros ha osado, en pleno uso de sus facultades, penetrar en la mente del animal, sin artimañas, *fantasías*, analogías o análisis exclusivamente racionales y, por tanto, humanas, y ha logrado salir además de esa inmanencia bestial para darnos testimonio científico? La obra de Singer, y la de la gran mayoría de filósofos, se funda en la aplicación de distintos conceptos racionales a seres animales. No obstante, para nosotros la discusión filosófica es la de la animalidad del ser animal en cuanto ser animal, desde sí mismo, a través de sí mismo, y únicamente por sí mismo¹².

12. La noción de *hombre* que da P. Singer es muy parecida a la que se da en el Talmud: «el Rabino Shimon ben Yochai dijo: Las tumbas de los gentiles (no judíos) no transmiten impureza (ritual), como se dice: «Y ustedes, ovejas mías, ovejas de mi pastizal, son hombres (Adam)» (Ezequiel 34:31) –ustedes son llamados «hombres», pero los gentiles no son llamados «hombres»» (Talmud de Babilonia, Yevamot 61a). Esto quiere decir que el no-Adám se encuentra fuera del sistema técnico de leyes de pureza e impureza del Sinaí. Por otra parte, Adám está obligado a 613 leyes. Si falla, genera *impureza* porque rompió un nivel de santidad muy alto. El no-Adam, en cambio, no firmó ese contrato, solo tiene 7 leyes básicas. Su muerte no genera esa impureza técnica porque no estaba sujeto a esas reglas desde el principio. Pero el hombre-Adam tiene la carga (y el peligro) de la santidad extrema y la impureza ritual. El no-Adam vive bajo la ley natural y moral universal, sin las complicaciones de la pureza ritual. Adám consiste en una *jerarquía suprema*, un privilegiado con un nivel ontológico mayor que le permite estar más cerca de lo divino. Aquí no hay igualdad de dignidad porque el hombre (Adám) está más cerca de Dios que el no-hombre (no-Adám).

Pues bien, los defensores de la subjetividad y derechos de los animales, como Singer, también fundan sus argumentos en reflexionar y aceptar nuestra *propia* animalidad (*vida con alma no-humana* o *alma no-adámica*). En efecto, la tesis de Shimon no está lejos de comprenderse como la de Singer (que tiene su precedente occidental en la noción gradualista del alma tripartita aristotélica). La tesis de Shimon defiende que la humanidad no-adámica consiste en una humanidad no-consumada y, en este estadio, en una bestialidad *respecto* de la categoría adámica. Singer, por su parte, quiere que reflexionemos sobre nuestra propia condición sintiente, y a partir de ahí empatizar con el animal no-humano, con la vida dotada de alma no-adámica. Shimon y Singer relacionan al hombre con el animal desde la animalidad (alma no-adámica) del hombre. Para ellos es *imperativo aceptar la propia animalidad* (alma no adámica). De igual modo, si un gentil o un hombre en parte bestia (hombre o Adám incompleto, hombre no adámico) pretende elevarse hacia el éter (Torá), hacia el puro espíritu (lo cual es posible), entonces de antemano se encuentra en una *exclusión ontológica*: al menos de inicio este hombre no-adámico se encuentra más lejano de Dios que el hombre-Adám; y en el caso de Singer, si alguien proclama su pura humanidad sin valorización animal cae inmediatamente en una *exclusión moral*: merece ser llamado especista. Nosotros rechazamos estas *exclusiones*: dado que es *imposible* penetrar en la *lejana inmanencia* del animal (en algo no-humano) *desde* nuestra *propia*

Debido a la imposibilidad de penetrar en la mente de los seres animales nos vemos obligados a sostener que toda *semejanza sensitiva entre especies* es argumentada desde un punto de vista *externo*, no *interno*, y por cuanto la *inmanencia* mental del ser animal nos es inaccesible desde la nuestra, no podemos atender la inmanencia del ser animal en cuanto puro ser animal, pues siempre *median conceptos propios del ser consciente referidos a la exterioridad en el intento de llegar a tal interioridad lejana*.

4.4. *La exigencia teórica*

La relación entre el ser consciente y los seres animales debe describirse desde la interioridad o desde la inmanencia del *ego cogito*, si es que queremos la *apodicticidad* del mismo *ego cogito*; pero no queremos proyectar ni mediar conceptos entre el ser consciente y el ser animal externo que debería suponerse al principio de toda investigación como *lejana otredad*, como animal en cuanto puro animal, ¿qué haremos? Por cierto, no decimos por nuestra parte que la Ética es humana y sólo aplicable a humanos¹³, sino que una Ética aplicable universalmente a seres conscientes y seres animales debe trazarse, para tener certeza *a priori* y *a posteriori*, desde la inmanencia del saber trascendental con la finalidad de tratar *apodícticamente* al ser animal en cuanto puro ser animal. La aparente paradoja de tratar al ser del animal como puro ser animal a partir, no obstante, de la inmanencia del saber, es lo que debe explicarse¹⁴.

Debe haber una teoría que dé cuenta de la *dignidad* del ser del animal, es decir, que sea capaz de encontrar un *axioma* sobre el animal en cuanto puro ser animal más allá de toda propiedad del ser consciente, y que además posea evidencia universal *a priori* a partir del yo, es decir, que sea trascendental¹⁵.

inmanencia, la pregunta sobre el animal no-humano consiste en el *animal en cuanto animal* y no en el reconocimiento de nuestra propia animalidad. Ahora preguntamos: si sólo aceptamos nuestra humanidad ¿qué nos conectará con los seres animales?

13. En contra de una ética meramente humana, Singer escribe: «Hay algunos que intentan saltar del enunciado verdadero de que nuestros sistemas de ética son concepciones humanas, a la conclusión de que es imposible, o carente de significado, que tal moralidad dé lugar a obligaciones nuestras respecto de los animales no humanos» (Singer 1999, 13).

14. La discusión anterior sobre Descartes, Husserl y Singer, y la siguiente sobre Fichte y Schelling son necesarias para poner de manifiesto que aún no se ha pensado en el ser animal en cuanto animal desde el horizonte de la inmanencia del ser consciente. La *clave* para solución general a este conflicto será tratada a continuación.

15. Trascendental, como se indicó en la introducción: la explicación de los fenómenos a partir del rechazo de la cosa en sí y la búsqueda de condiciones universales *a priori* en la inmanencia del yo y deducibles a partir de un único principio absoluto.

El reconocimiento del *valor intrínseco* (la dignidad) de los seres animales en cuanto animales depende de ello. Hemos encontrado que por encima de la afirmación o negación de un *cogito* animal se encuentra el *valor del ser animal en cuanto puro ser animal*. Parece que esta exigencia no satisfecha por las precedentes teorías nos lleva a tener que explorar, en busca de éxito, las primeras teorías gestadas en el idealismo alemán post kantiano, que dan cuenta del mundo y de la totalidad de los seres a partir de la evidencia del *puro yo*. Es lo que veremos a continuación.

5. BREVE EXPOSICIÓN DE LA ESENCIA DE LA TEORÍA DE LOS ANIMALES EN EL IDEALISMO (ALEMÁN) TRASCENDENTAL

5.1. *Schelling*

En el *Sistema del Idealismo Trascendental* (SIT), Schelling nos habla de la génesis de la naturaleza en general, y de los animales, a partir del Yo trascendental puro y absoluto. Para deducir la naturaleza Schelling expone las construcciones dialécticas que la hacen posible a partir de la inmanencia del yo: 1) *primero* aparece como mera materia o materia inanimada (*Stoff*); 2) *luego* como materia fenoménica; 3) *después* aparece la materia expandida en sus tres dimensiones; 4) y, *por último*, como naturaleza orgánica. La deducción de ésta última es la que nos interesa, pues en esa esfera se encuentran los animales. Comprendamos, desde ahora, que «la materia no es otra cosa que el espíritu intuido en el equilibrio de sus actividades» (SIT, 255; SW 01 3, 453) es decir, no es pura materia atómica o subatómica, sino un *espíritu apagado*.

Recordemos que la filosofía del SIT comienza con un primer principio que se postula problemáticamente a efecto de su certera realización. Este principio es el yo=yo. Pero él no es pura identidad, sino que está compuesto originariamente como una identidad en la duplicidad: es a la vez sintético y analítico *a priori* y, por tanto, mediante una serie de deducciones puras¹⁶, otorga la condición de todo conocimiento del saber humano, de todo lo real, es el principio sintético *a priori sin el cual nada puede saberse ni experimentarse*, y contiene el acto de la *síntesis absoluta*.

16. «El sentido de esta síntesis (absoluta) es contraponer las dos «direcciones» del yo sintético, la del yo-ideal (tesis) dirigida hacia adentro, y la del yo-real (oposición) dirigida hacia afuera, por lo que el yo es una constante oposición que no es resuelta en una sola acción, «sino sólo en una serie infinita de acciones»». (Franco 2022, 101). La contención de las infinitas acciones de la autoconciencia es la síntesis absoluta.

El mundo externo no es más que el mundo intelectual entre límites, porque el principio es una intuición intelectual $yo=yo$. «Las categorías son modos de acción sólo por los cuales nacen para nosotros los objetos mismos» (SIT, 273; SW 01 3, 471). En este sentido, la *naturaleza* es la ligazón de todas las sustancias en una sola sustancia que está en acción recíproca consigo misma (279; 477-478). Con la relación entre la *sustancia* y el *accidente* se determina un único objeto, con la *causa* y el *efecto* se determina una pluralidad de objetos, y por la *acción recíproca* se vuelven a unir en un objeto, hasta la idea de la naturaleza. Esta *naturaleza* se corresponde con una *síntesis absoluta* encargada de fijar la sucesión necesaria de las representaciones.

La naturaleza o el universo es una acción recíproca universal de las sustancias, y nace de una sola vez, no poco a poco, sino por una única síntesis absoluta. Esto es así porque el yo es por una parte producción infinita y, por otra parte, tendencia a suprimir la producción; pero como le es imposible imponer la oposición, justo en esa tensión le surge un producto, el cual es una oposición suprimida sólo en parte, y fuera de esta supresión se encuentra algo no suprimido que se anula en un segundo producto, y así sucesivamente, de tal manera que todos los productos dependen del primero. Estos *productos originarios de la inteligencia eterna* corresponden a *limitaciones originarias que ponen el todo de la síntesis absoluta*, de las que nacerán las *limitaciones particulares* por las cuales aparece la *conciencia empírica comprendida en un momento presente* y determinado de la *serie temporal de la sucesión*.

En las sucesiones de las representaciones empíricas, la sustancia es intuita como lo permanente, y los accidentes como el cambio. Lo sustancial de la sucesión infinita es precisamente la síntesis absoluta, la naturaleza o el universo, que es eterno (SIT, 290; SW 01 3, 489). El *tiempo es el límite* entre la razón eterna e *inconsciente* (o el universo) y la conciencia empírica *consciente* en sucesión continua (285; 485). En este sentido, la sucesión es una línea recta que siempre «vuelve fluyendo hacia sí misma» (290; 490): es finita porque tiene límites, es infinita porque «constantemente retorna a sí misma» (290; 490). «La circunferencia es la síntesis originaria de la finitud y la infinitud, en la cual también ha de resolverse la línea recta» (290; 490).

En este nivel, cuando la inteligencia intuye a la sucesión volviendo a sí misma le surge el organismo. La inteligencia produce su materia y su forma: esto es lo «absolutamente orgánico» (291; 490). La organicidad es causa y efecto de sí misma, configurando desde el interior todo lo exterior; por eso el universo es el órgano más tosco y alejado de la autoconciencia» (293; 492). Cuando avanza la sucesión, la organización gana extensión y presenta en mayor medida al universo. En este sentido, el mundo de la planta es el más estrecho; sin embargo, «más amplio ya, pero aún limitado, es el círculo de

transformaciones que presentan en sí las clases inferiores del reino animal» (293; 492). «Lo que en los animales llamamos sentidos no designa algo así como una facultad de adquirir representaciones por impresiones externas, sino sólo su relación con el universo, que puede ser más amplia o limitada» (293; 492-493). Es decir, en la naturaleza es dada una ley de gradación en las sucesiones. En el SIT, el animal y la planta son *puestos* por la inteligencia y son una *parte* de su evolución o desarrollo, el cual presenta una parte todavía más grande del universo¹⁷.

5.2. *Fichte*

Mientras que *la filosofía de la naturaleza* como *complemento independiente* del SIT consiste en seguir la vía contraria al yo y comenzar por un principio absoluto = no-yo configurador de la realidad¹⁸, la filosofía de Fichte, al contrario, *sólo admite* la deducción de *todos los fenómenos* que se suceden unos a otros causalmente a partir de las *reglas puras del entendimiento*. Esta distinción es fundamental¹⁹.

En la *Deducción de la representación del Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* (FDC), Fichte explica que «toda realidad (...) sólo es producida por la imaginación» (FDC, 149; FSW I, 228). El yo es una actividad = A proyectada al infinito a la que le ocurre un choque en algún momento de la serie = C, mismo que le produce un movimiento inverso, hacia adentro, de C

17. En *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, Schelling establece la forma y materia organizante en la unidad del objeto mismo originaria y necesariamente; al contrario que para Fichte, quien piensa que la unidad es puesta exclusivamente en el Yo (Lauth 2000, 180). El principio de esa unidad en el objeto será, para Schelling, el Alma del mundo. La deducción de la naturaleza a partir de este principio es el mismo camino que se lleva a cabo en la deducción del Yo, pero en un camino inverso, como en un *espejo*: el filósofo de la naturaleza va del No-yo (naturaleza) al Yo (sujeto), mientras que en el idealismo teórico se va del Yo (sujeto) al No-yo (naturaleza). En ambas deducciones se respeta la *gradación* y *evolución* de los seres.

18. En el SIT afirma: «o se establece lo objetivo como lo primero y se pregunta cómo le adviene algo subjetivo que coincide con él (...) o se establece lo subjetivo como primero y la tarea es ésta: cómo le adviene algo objetivo que coincide con él» (SIT, 150-151; SW 01 3, 340-341). Lo primero es filosofía de la naturaleza o física especulativa, lo segundo es filosofía trascendental.

19. «Schelling relaciona al Yo=Yo, a partir de su constitución mediada/auto objetivante, con la aparición del límite/no-Yo originario, que posteriormente se vuelve materia muerta para el Yo. En cambio, Fichte intuye la actividad de un principio incondicionado: el Yo, Ser o Luz pura» (Franco y Romero 2025, 60).

hacia A (150; 229); lo que resulta en un conflicto de C hacia A, como *padecer*, y de A hacia C, como un *hacer*. En esta conciliación de actividades opuestas consiste la actividad de la imaginación. Esto constituye una *intuición* en un nivel primitivo y sólo visible para la reflexión filosófica porque: «intuir es un hacer que no es posible sin un padecer, y un padecer que no es posible sin un hacer» (151; 230).

La acción A del yo que pone al intuito C consiste en una actividad dirigida hacia afuera que se encarga de producir a lo intuito como producto. A su vez, el intuir A, en cuanto actividad del yo, se dirige hacia C y resiste la actividad de la dirección opuesta de C hacia A. Esta actividad que va de C hacia A es *reflexionada*, mientras que la actividad de A hacia C es *intuida*. A este doble movimiento se sumará otra actividad reflexionada, pero *absolutamente espontánea*: «la actividad del yo ha sido ya reflexionada una vez hacia A por el choque del exterior, y ahora ella debe ser reflexionada de nuevo en la misma dirección precisamente por espontaneidad absoluta» (152; 232). Una es reflexión por un choque exterior, la otra es reflexión espontánea. La facultad productora de la imaginación que da lugar al acto de la intuición (movimiento pendular de la producción-producto, lo intuito externo = A-C, y de la reflexión interna por el choque externo = C-A) exige que éste sea *fijado* para comprenderse en un mismo *acto unificado*. La oscilación A-C y C-A se suprime y lo que resta es la huella de estas direcciones opuestas compuesta por ambas.

Fichte menciona 3 condiciones para la fijación: «en su totalidad, el fijar acaece por espontaneidad para la reflexión» (154; 234), y pertenece a la razón, o sea, a la facultad absolutamente ponente en el yo; por otra parte, la imaginación que pertenece a la actividad que deviene limitada; y, por último, el producto de la imaginación en oscilación pendular. La fijación se da por una facultad intermedia entre la razón determinante y la imaginación productora: «es la facultad en la que lo que cambia subsiste y se encuentra asimismo entendido (igualmente establecido como presente), por lo cual se la llama justamente entendimiento» (154; 234). El entendimiento es «la imaginación fijada por la razón (...) la razón provista de objetos por la imaginación» (154; 234).

La realidad, lo *real efectivo*, es solo en el entendimiento. El entendimiento, por su parte, procura la esquematización de las categorías en oscilación con la imaginación originalmente productora. La oscilación pendular de la imaginación genera sensibilidad empírica en unidad, y

Proporciona la síntesis de lo puro y lo empírico en la intuición. A este producto suyo se aplican los principios del entendimiento y las ideas del Juicio reflexionante a fin de determinar la intuición y captar lo intuito como unidad.

Sólo gracias a las leyes del entendimiento, y en particular gracias a la ley de la causación recíproca, tenemos una naturaleza. (Lauth 2000, 182)

Originalmente, la naturaleza aparece de modo atómico-estática, y sólo posteriormente se realiza como organismo que actúa ordenadamente de acuerdo a fines. El yo *transfiere* a la naturaleza/no-yo el concepto de libertad, en la medida en que puede; sensibiliza la transferencia en la intuición y se vuelve experiencia. Todo esto se lleva a cabo por el *impulso teleológico* del yo que representa por etapas en el no-yo al yo. «El resultado final de esta etapa en estas transferencias de momentos prácticos es una naturaleza propia, orgánica, absolutamente cerrada sobre sí misma» (110). La naturaleza orgánica nace de una inversión categorial: cuando el juicio reflexionante invierte los conceptos de sustancia y accidente se da lugar al movimiento, por el intercambio de la causa y el efecto tiene ocasión la finalidad, y la unidad por efecto mutuo genera la organización en la naturaleza. La organización, cuyo ejemplo perfecto es la planta, se realiza merced a la actualización de fuerzas cualitativas (químicas) virtuales. Estas fuerzas entran en relación con otras manifestaciones de fuerzas que resultan de una totalidad, las fuerzas químicas producen efectos necesarios mediante los que se realiza el organismo, por ejemplo, cuando la planta crece (131).

Pero estas manifestaciones dependen de la actualización de un impulso, es decir, de nuestra libertad. La planta, previo a un estado determinado de la manifestación de su fuerza natural, en su indeterminación, posee una abundante multiplicidad de determinaciones, fundadas en su fuerza misma; «pero tales posibilidades no existen para ella, pues no es capaz de tener conceptos, no puede elegir. En ella no puede tener lugar su determinación previamente a su determinación» (117). Este es el impulso del yo por poner en el no-yo sensible a la actividad del yo; el efectivo hacer de este impulso se convierte en tendencia teleológica cuyo ideal es el fin práctico supremo del yo=yo. La organicidad reina por la atracción y repulsión químicas: la naturaleza atrae o repele. En la planta, «el producto natural mismo se mantiene quieto, atrae y repele sin ser él mismo atraído ni repelido» (136); mientras que en el animal «la organización atrae y es atraída, repele y es repelida» (136).

5.3. *El prejuicio que persiste en las anteriores doctrinas*

Con Fichte y Schelling se da, en efecto, lo que se buscaba: una teoría sobre los seres animales a partir del puro yo; no obstante, fracasan ante nuestra petición al no hablar del ser animal desde el puro ser animal. Para Schelling,

el sentido del tacto o «la receptividad para lo inmediatamente presente» (SIT, 293; SW 01 3, 492) que pertenece a los animales apenas se abre en estos, y representa sólo una fase del desarrollo de la inteligencia, la cual incluirá posteriormente el sentido del oído y el sentido divino de la vista²⁰. Para Fichte, la naturaleza es puesta por la inversión categorial del grupo de la modalidad, en una etapa determinada donde el yo se representa a sí mismo en el no-yo. En ambos, el yo puro es quien *pone* las acciones *a priori* por las que se generan los seres animales. Los seres animales no son un yo como tal, pero los pone el yo y tienen su génesis o transferencia en éste. Esta tesis de que son puestos por el yo es la que *persiste consciente o inconscientemente* en todas las doctrinas clásicas de los animales, les roe como un gusano y les impide penetrar en el ser animal en cuanto puro ser animal. Desde este punto de vista, un *dogmático* es quien presupone *consciente o inconscientemente* al animal como originalmente *existente dentro de nosotros*. ¿Qué podremos hacer si absolutamente todo pensar acerca del animal, considerado *con o sin cogito*, es puesto por el yo de alguna u otra manera?

6. SOLUCIÓN AL PREJUICIO PERSISTENTE EN LAS DOCTRINAS CLÁSICAS SOBRE LOS ANIMALES

6.1. *La presuposición problemática dignificante*

Queremos buscar un *axioma* que exprese la *dignidad* de los animales, la cual consiste en la consideración de su otredad en cuanto tal; y queremos respetar el principio idealista de que todo animal es puesto por el yo. Para tal fin, considérese ahora lo que se afirmó contra Descartes: negar la existencia de una experiencia cogitativa absolutamente otra, del animal en cuanto animal, presupone ya el concepto que trata de negar (a la experiencia desconoci-

20. La posición de Schelling sobre el animal como estrato de la subjetividad será también la de Husserl: en la fenomenología pueden tomarse dos vías de análisis: «aquellas que toman al noema animal como tema, esto es, como objeto de una ontología regional (fenomenología estática) y, por otra, las que encuentran en la animalidad un momento en el desarrollo teleológico de la monadología (fenomenología genética)» (Osswald 2012, 590) como estrato mismo de la subjetividad; la animalidad es una modalidad inmanente a nuestro ser más profundo. En el caso de Heidegger la diferencia entre hombre y animal es aún más tajante: «entre la piedra sin mundo y el ser humano formador de mundo, se encuentra el animal, considerado pobre en mundo (*weltarm*) e incapaz de ser, es decir, incapaz de acceder a las cosas como cosas». (Huth 2016, 158). Los animales no experimentan la muerte.

da del animal en cuanto animal) y, por tanto, es imposible tal negación. Toda negación semejante no logra explicar su propia negación al negar la experiencia *desconocida* desde su propia experiencia *conocida* reflexivo-conceptual, es decir, al anularse de antemano el concepto de experiencia *desconocida* por haberse originado desde lo *conocido* no se puede llegar a *negar* una experiencia tal. Negar *a priori* la *posible experiencia cogitativa e impropia* de los animales en cuanto animales es por ello inasimilable e incomprensible. Por otra parte, el ser animal como cosa en sí es, para el idealismo trascendental, algo imposible, por lo que el rechazo o la afirmación de la existencia de un saber puro en los seres animales deberá hacerse desde el mismo saber del ser consciente.

Por lo anterior, la *pregunta* por el origen de la conciencia desde el punto de vista de un idealismo trascendental y desde un principio absoluto deberá contener *de antemano, a priori*, la *posibilidad pura del saber de los seres animales*. Hemos encontrado el *axioma* que no puede demostrarse sino sólo aceptarse, y es el que nos permitirá ir más allá de las anteriores teorías clásicas, las cuales era necesario exponer para sacar a la luz lo que es en parte indemostrable: *al partir de un primer principio absoluto y al preguntar cómo es posible la conciencia, debe darse en esta pregunta la posibilidad de un saber lejano, pero independientemente de nuestra conciencia, este saber lejano o posibilidad pura será el animal cuyas determinaciones serán puestas sólo posteriormente por nosotros*. Es decir, la ciencia trascendental debería *suponer problemáticamente y a priori* la *posibilidad pura del cogito animal*, sólo para posteriormente *negarlo*, para *afirmarlo* o incluso para permanecer *indiferentes* ante él en el mundo empírico. El primer principio absoluto sería algo superior al animal y al ser consciente, y permitiría lograr la unidad clara y lúcida de la propiedad del yo respecto de los animales en cuanto animales.

Si acaso se contraargumenta con la afirmación de que esta *posibilidad pura* es *puesta*, a su vez, por nuestro ser consciente y que con ello no logramos hablar del animal en cuanto animal, debemos responder prontamente que tal planteamiento resulta imposible toda vez que esa *posibilidad pura* es *dignificada –no demostrada–* como *axioma coetáneo* a la pregunta de nuestra *propia posibilidad* de un saber puro o trascendental, es decir, *independientemente de toda nuestra posibilidad sapiente*²¹. Sobre ello no decimos nada más que el *punto de partida* para considerar al animal en cuanto animal, con o sin *cogito*,

21. La suposición del *cogito* animal en cuanto animal debe permanecer problemática, o sea, no demostrada, y esto debe ser así porque necesariamente es algo que está más allá de toda posible demostración. Por eso es un postulado que ha de ponerse al lado del postulado o del principio problemático (absoluto) de nuestra propia posibilidad sapiente.

con o sin *sentires*, y a partir de la evidencia de nuestra inmanencia consciente, es tener a la vista *otra posibilidad pura* en el *mismo momento* del *cuestionamiento* sobre una posible deducción de la nuestra, como *pura posibilidad*.

Al considerar una posibilidad pura (que puede ser sólo posteriormente negada, afirmada, o indiferente) de un saber lejano e independiente de nuestra propia posibilidad, se cumple el hecho de atender al animal en cuanto animal. Pero ¿de dónde proviene tal *dignificación*? Sin duda del ser consciente, que es quien piensa, pero piensa el posible pensar del animal tan pronto piensa su propio posible pensar, pues es inevitable, cuando se piensa correctamente, no pensar en la posibilidad del pensar lejanamente animal tan pronto quiere pensarse la *posibilidad* de nuestro propio pensar; y, por tanto, cuando nace nuestra *pregunta* por nuestra *posibilidad*, en cuanto seres pensantes, nace al mismo tiempo la *pregunta* por la *posibilidad* pensante de una auténtica lejana otredad. La mera *pregunta* por la *posibilidad a priori* del *ego cogito* hace *posible* la *consideración* de todo *otro cogito*. Qué es lo que se determina de esa lejana posibilidad es algo por ahora *indeterminado*. Es lícito, pues, caracterizar con un *puro punto (a priori)* a la posibilidad *a priori* del ser animal.

6.2. La concientización del dogma

Hemos dicho que la misma *pregunta kantiana-fichteana* sobre la posibilidad del entendimiento debe contener la consideración de la *posibilidad a priori* de un *cogito* como lejana otredad –sea para afirmarse o negarse posteriormente como tal, no importa–. Hemos dicho que el axioma que dignifica a los animales en cuanto animales consiste en aceptar la posibilidad de su saber como lejana otredad más allá de nuestro saber, en la misma pregunta de la posibilidad de nuestra conciencia. En este sentido, lo que hemos llamado el *puro punto* es tanto dependiente como un independiente = X respecto del del yo puro o Razón. En cuanto dependiente, el puro punto es puesto por el yo; como independiente, el puro punto es un = X, pero *desde el punto de vista de lo dependiente*. X es una *incógnita absoluta* porque es la mera *posibilidad pura* de la lejana otredad que *no puede negarse o afirmarse a priori*, y en cuanto *pura posibilidad a priori sin concepto* se trata del animal en cuanto animal (lo independiente), pero como *cuestionamiento* coetáneo de mi *propia posibilidad* es siempre puesta por el yo (lo dependiente).

El *dogma* o prejuicio que hemos denunciado en las anteriores doctrinas expuestas, y que consiste en hablar del animal en cuanto animal desde la posición del yo, no desaparece del todo, antes bien, a partir de la *plena conciencia* de este logramos hacer consciente lo que permanecía oculto e inconsciente

en la pregunta kantiana-fichteana sobre la posibilidad del conocimiento humano. Es menester admitir que el *dogma* es parte constitutiva de nuestro ser consciente y, en consecuencia, de los seres animales, ya que nada es puesto si no es puesto el ser consciente. Hay, pues, una doble serie: 1) los seres animales son puestos por el yo en la *pregunta* misma de la posibilidad del yo, 2) y lo que se pone es un *puro punto* o *incógnita absoluta* = X como *posibilidad a priori* que no depende ni es concebible por el yo.

Tan cierto como que el *ego* piensa, luego existe, resulta ser que el *ego* es, luego el *dogma* existe, es decir, *informa*. Pero la *información* que contiene el *dogma* no es ni puede ser un pensamiento o determinación del *ego cogito*, porque lo que *informa* es precisamente que hay una *posibilidad a priori lejana*, algo otro, una *lejana otredad* que escapa a la dimensión de la trascendencia inmanente del ser consciente, una trascendencia más allá de nuestra trascendencia (la otredad que es lejana porque *sobrepasa* a todo nuestro *sobrepasamiento*, nuestra actividad consciente volcada a los fenómenos o a las meditaciones filosóficas). Ahora bien, lo contrario de la trascendencia es la inmanencia, pero una *trascendencia más allá de la trascendencia en la inmanencia consciente* consiste en algo que excede su propio concepto y lo radicaliza: es la *extrema inmanencia* en trascendencia a la que llamaremos *in-trascendencia*. Si la trascendencia en la inmanencia es un *para-sí* (ser consciente) –y el *dogma* consiste en concebir a los animales como para-síes–, entonces lo que está *más allá* de ella, la *in-trascendencia* será un *para-sí radical* o *llevado fuera de su propio dominio*, es decir, un *en-sí*. Si el *para-sí* es un *posible saber*, entonces el *en-sí* o *puro punto* presupuesto *a priori* como *posible saber* por parte del *para-sí* será un *posible saber en-sí*.

6.3. La inconcebibilidad

Los resultados de la solución a la aparente *aporía* que resulta al tratar de dar explicación de una *lejana otredad* a partir de la *inmanencia del ser consciente* es tarea de una *filosofía de la naturaleza*. La suma de la *posibilidad del saber* del ser consciente o *para-sí* con la *posibilidad del saber en-sí* da el concepto del *saber absoluto*. El objeto de una filosofía de la naturaleza sería el saber como *saber absoluto*. Ahora bien, se reprochará tercamente que el saber en-sí no es sino una aplicación del principio de oposición al concepto del saber *para-sí* o saber no-en-sí, y que por tanto no hacemos sino seguir proyectando conceptos del saber del ser consciente en la absoluta incógnita = X. A ello respondemos con dos cosas: 1) ante la imposibilidad de negar o afirmar una posibilidad = X, esta X es una *posibilidad más allá de mi posibilidad*,

o sea, un *inconcebible*, y sólo *concebible* desde el momento en que cuestiono mi propia posibilidad. Es decir, al concebir mi posibilidad trascendental se hace concebible *lo inconcebible desde lo concebible*. 2) El saber absoluto se encuentra compuesto por la dualidad del saber en-sí para-sí, y al ir hacia la unidad pura y absoluta se va más allá de absolutamente todo lo concebible, hacia *lo Absoluto, lo absolutamente inconcebible o Dios*.

7. CONCLUSIONES

Podemos llegar a construir un idealismo trascendental completo, digno y ponderable al rechazar las *cosas en sí* y a los *seres animales* como *para sí* (seres meramente semejantes o disemejantes a nosotros de manera afirmativa o negativa). Pues es una verdad incuestionable que no existe ni puede aparecer la *cosa en sí*, pero puede y debe existir la consideración *a priori* de un *saber en sí: dependiente* de los conceptos del saber del ser consciente, pues de hecho se dice, e *independiente* de todo saber del ser consciente, pues estando más allá de nuestra posibilidad es un = X. La forma trascendental correcta de acceder a la naturaleza no es mediante la intuición del no-yo en sí independiente y contrapuesto a la inteligencia como Schelling alguna vez pensó, ni mediante la auto referencialidad del puro Yo como Fichte llegó a considerar, sino a través del *reconocimiento de la información del saber en sí + el saber para sí = el auténtico y omnímodo saber absoluto que nace del Absoluto (Dios)*.

Así como el idealista (Fichte y Schelling) que deduce la materia a partir del yo pero que por la naturaleza de nuestras representaciones aparecen en nuestra actitud natural como independiente de nosotros, así en nuestro caso, el idealista debería considerar a los animales puestos por el yo, pero deducidos solamente a partir de su lejana e *independiente* posibilidad *a priori*. Con ello, *el idealista deberá explicar cómo y por qué el saber en-sí llega inevitablemente a considerarse como para-sí por la configuración misma del para-sí, y cómo llega a perderse la dignidad de los animales o la consideración del en-sí en cuanto en-sí*.

Los *seres animales en cuanto animales* no son más o menos capaces que nosotros, más o menos perfectos, más o menos sufrientes y habilidosos, no merecen o poseen más o menos una ética, no se trata de que nos parezcan ora lejanos, ora cercanos, de que carezcan o rebosen de espíritu o que sean una parte de nuestro propio desarrollo, sino que más bien: *tienen en su ser la posibilidad de ser tan pronto como el yo pregunta por la condición y posibilidad de su propio ser*. Todo posible cuestionamiento sobre los seres animales está contenido en la pregunta por la posibilidad del ser consciente, y toda posible

respuesta sobre los seres animales se funda sobre su mera posibilidad *a priori* como absoluta *incógnita del animal en cuanto animal*. Así, somos *absolutos responsables* del mundo y de toda noción o determinación que poseemos sobre los seres animales que van más allá de lo que podemos concebir. Antes de la pregunta por el *cogito* (ética, anatomía, etc.) del animal es menester la suposición *a priori* de la *dignidad* de su posibilidad trascendental = X, de la cual debe explicarse cómo pierde necesariamente su dignidad pura para pasar a la constitución del rechazo, indiferencia o aceptación dignificante por parte de la Razón.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AYALA-COLQUI, Jesús. «El animal, ¿es una otredad posible? Indagaciones fenomenológicas a partir de Husserl y Heidegger». *Trans/Form/Ação* 46, 2 (2023): 133-158. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n2.p133>
- DUHAU, Laura. «El estatus moral de los animales: ¿igual o menor al de los humanos?». *Praxis filosófica* 32 (2011): 45-56. www.redalyc.org/articulo.oa?id=209022654003
- DESCARTES, René. *Descartes*. Trad. Cirilo Flórez Miguel. Madrid: Gredos, 2011.
- FICHTE, J. G. *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. Ed. I. H. Fichte. Berlín: De Gruyter, 1971.
- FICHTE, J. G. *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (1794)*. Trad. Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2005.
- FICHTE, J. G. *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*. Trad. Bernabé Navarro. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2009.
- FRANCO, Nazahed. «Sutil cotejo categorial del idealismo teórico de Schelling (1800) respecto del de Fichte (1794/5)». *Metafísica y Persona* 27 (2022): 93-119. <https://doi.org/10.24310/Metyper.2022.vi27.12784>
- FRANCO, Nazahed y Arturo ROMERO CONTRERAS. «La construcción matemática de la naturaleza en la filosofía de Schelling y Fichte». *ApareSER. Revista de Filosofía* 5 (2025): 35-67. <https://doi.org/10.35494/arf.v2i4.55>
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Sergio. «Descartes y el pensamiento animal: acciones exteriores vs. Acciones interiores». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 79 (2020): 161-176. <https://doi.org/10.6018/daimon.315391>
- HARRISON, Peter. «Descartes on Animals». *The Philosophical Quarterly* 42 (1992): 219-227. <https://doi.org/10.2307/2220217>
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziriñ Quijano. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- HUTH, Martin. «Interanimality and Animal Encounters: The phenomenology of Human-Animal Relations». *Phainomena* XXV, 98-99 (2016): 155-179.

- LAGOS, David, José ABELLÁN y Giovani SANDOVAL. «Los derechos de los animales. Una revisión de los argumentos de los últimos trece años a la luz de los presupuestos filosóficos del personalismo ontológico». *Bajo Palabra* 40 (2025): 131-148. <https://doi.org/10.15366/bp2025.40.007>
- LAUTH, Reinhard. *La Doctrina trascendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la Doctrina de la ciencia*. Trad. de Alberto Ciria y Jacinto Rivera. Madrid: UNED ediciones, 2000.
- MAROSAN, Bence Peter. «Husserl and the problem of Animal». *b@belonline* 6 (2020): 23-37. doi.org/10.13134/2531-8624/6-2020/3
- OSWWALD, Andrés Miguel. «Sobre la subjetividad animal o de la animalidad del sujeto: un recorrido por la reflexión husserliana sobre los animales». *Anuario Filosófico* 45, 3 (2012): 589-614.
- RAGA ROSALENY, Vicente. «El impenetrable silencio del corazón animal. A propósito de la concepción de los animales en la obra de Descartes». *Pensamiento* 78, 298 (2022): 821-840. <https://doi:10.14422/pen.v78.i298.y2022.029>
- SCHELLING, F. W. J. *Schellings Werke*. Ed. M. Schröter. München: C. H. Beck, 1927-1965.
- SCHELLING, F. W. J. *Sistema del idealismo trascendental*. Eds. Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.
- SINGER, Peter. «Ética más allá de los límites de la especie». *Teorema* XVIII, 3 (1999): 5-16.
- SINGER, Peter. «Animal liberation». *The New York Review of Books* 8, 50 (2003): 61-65.
- SINGER, Peter. *Liberación animal: el clásico definitivo del movimiento animalista*. Trad. Paula Casal. Madrid: Taurus, 2018.
- SINGER, Peter. *Ética práctica*. Trad. Rafael Herrera Bonet. Barcelona: Ariel, 1995.
- TALMUD de Babilonia. *Yevamot 61a*. Sefaria: (sefaria.org in Bing) Yevamot 61a | Sefaria Library
- VENUTA, Yamina. «Beyond the mere present: Husserl on the temporality of human and animal consciousness». *Continental Philosophy Review* 56 (2023): 577-593. <https://doi.org/10.1007/s11007-023-09610-6>

DEL SUJETO ONTOLÓGICO A LA AGENCIA FUNCIONAL: CRISIS ANTROPOCÉNTRICA E IMPUTACIÓN EN LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL *

*From Ontological Subject to Functional Agency:
The Crisis of Anthropocentrism in Criminal Law
and Hybrid Imputation for AI*

Fernando A. RAMOS-ZAGA
Universidad Privada del Norte (Perú)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6301-9460>

Recibido: 2 de octubre de 2025
Aceptado: 18 de febrero de 2026

RESUMEN

La irrupción de la inteligencia artificial autónoma no solo plantea un desafío regulatorio, sino que precipita una crisis ontológica en los fundamentos del derecho penal moderno. Este trabajo analiza filosóficamente la «brecha de responsabilidad» no como un mero vacío técnico, sino como el síntoma del agotamiento del paradigma antropocéntrico que vincula la imputación a la conciencia y la voluntad metafísica. En diálogo con la dogmática penal continental y la filosofía de la tecnología, se examinan las limitaciones de las categorías tradicionales (culpabilidad, acción) frente a la opacidad algorítmica. Como superación de esta aporía, se fundamenta epistemológicamente la categoría de «agencia penal funcional». El artículo propone transitar desde una metafísica del sujeto hacia una ontología jurídica relacional y sistémica, articulando un modelo de imputación híbrida que, mediante la responsabilidad distribuida, preserve las garantías liberales en un entorno posthumanista.

*. Se usó el modelo de lenguaje a gran escala GPT-5.1 de OpenAI para identificar posibles errores tipográficos y de redacción, empleando el comando «identifica y corrige los errores tipográficos y de redacción». Tras recibir la respuesta, se comprobó que el texto resultante conservara tanto el tono como la intención del borrador original.

Palabras clave: Inteligencia artificial; Filosofía del derecho; Agencia funcional; Ontología jurídica; Posthumanismo.

ABSTRACT

The emergence of autonomous artificial intelligence poses not only a regulatory challenge but also precipitates an ontological crisis in the foundations of modern criminal law. This article offers a philosophical analysis of the «responsibility gap», construing it not as a mere technical lacuna but as a symptom of the exhaustion of the anthropocentric paradigm that anchors attribution to consciousness and metaphysical will. Engaging continental criminal law doctrine and the philosophy of technology, the study examines the limitations of traditional categories, particularly culpability and action, in the face of algorithmic opacity. As a way beyond this aporia, it provides an epistemological grounding for the category of «functional criminal agency». The article advocates a transition from a metaphysics of the subject toward a relational and systemic legal ontology, articulating a hybrid model of attribution that, through distributed responsibility, preserves liberal guarantees within a posthumanist framework.

Keywords: Artificial intelligence; Philosophy of law; Functional agency; Legal ontology; Posthumanism.

1. INTRODUCCIÓN

La progresiva integración de sistemas de inteligencia artificial (IA) autónoma en infraestructuras críticas y procesos de toma de decisiones ha precipitado una crisis de gobernanza jurídica sin precedentes en la modernidad tardía. Fenómenos como la conducción automatizada, el diagnóstico médico algorítmico o la contratación financiera de alta frecuencia han desbordado la capacidad de contención de los marcos regulatorios tradicionales, generando resultados lesivos que, pese a su materialidad, carecen de un autor humano directo al cual atribuir reproche bajo los estándares clásicos. La emergencia de comportamientos estocásticos y no supervisados en redes neuronales profundas plantea una aporía fundamental para el derecho penal: la existencia de riesgos socialmente intolerables que operan en un vacío de imputación, desafiando la lógica causal y subjetiva sobre la que se ha erigido el control social formalizado.

Históricamente, la arquitectura dogmática de la responsabilidad penal se ha cimentado sobre un paradigma antropocéntrico de clausura ontológica, donde la capacidad de acción jurídicamente relevante se hace depender de atributos metafísicos exclusivos de la condición humana. Desde la teoría aristotélica de la acción voluntaria hasta la formulación kantiana de la autonomía moral, pasando por la construcción normativa de la culpabilidad en la dogmática contemporánea, el sistema presupone un sujeto dotado de conciencia, intencionalidad reflexiva y capacidad de motivación normativa (Aristóteles 2001, 1110a-1111a; Kant 1998, 28-35; Roxin 1997, 792-795). Tal configuración, si bien coherente para regular la conducta humana, impone una barrera epistemológica insalvable al intentar procesar la agencia de entidades que, aunque operativamente competentes, carecen de los estados mentales que actúan como condiciones de posibilidad del juicio de reproche.

Tal limitación del paradigma antropocéntrico encuentra un correlato ilustrativo en los imaginarios culturales sobre la tecnología. En el filme *Yo, robot* (Proyas, 2004), se muestra que la causación de muerte humana por parte de un autómatas no configura, *per se*, un homicidio en sentido jurídico. El orden normativo del relato circunscribe la responsabilidad penal a los sujetos humanos, entendiendo que el delito presupone agencia moral, autonomía volitiva e imputabilidad, atributos inexistentes en máquinas supeditadas a las Tres Leyes de Asimov. Al establecer que «un robot no puede dañar a un ser humano, bajo ninguna circunstancia y, como corolario, no debe permitir que un ser humano sufra daño por su inacción» (Asimov 1942, 100), la obra disocia la causalidad fáctica del evento dañino de la atribución normativa de culpabilidad, anticipando el dilema al que hoy se enfrenta la doctrina penal real.

En este sentido, el problema excede los límites de la dogmática penal aplicada para situarse en el terreno de la filosofía del derecho. La cuestión no es meramente cómo castigar a la máquina, sino si el concepto de ‘sujeto de derecho’ puede sobrevivir a su desvinculación del sustrato biológico-consciente. El presente análisis aborda dicha interrogante desde una perspectiva interdisciplinaria, poniendo en diálogo los rigores de la teoría del delito con la filosofía de la agencia y la tecnología. Se sostiene que el derecho penal debe abandonar su clausura ontológica para abrazar una comprensión funcional de la acción, redefiniendo las bases de la teoría jurídica para un contexto donde la agencia se encuentra distribuida en ensamblajes sociotécnicos complejos.

La intersección entre esta dogmática heredada y la fenomenología de la IA autónoma ha revelado una brecha de responsabilidad estructural. La opacidad epistémica inherente a los algoritmos de caja negra impide trazar un nexo causal inequívoco o establecer la previsibilidad exigida por el tipo im-

prudente respecto a los programadores humanos (Burrell 2016, 1-5; Matthias 2004, 175-177). A su vez, las soluciones analógicas disponibles, como la responsabilidad vicaria o la atribución de personalidad jurídica plena a sistemas artificiales, resultan insatisfactorias: unas, por debilitar el principio de culpabilidad mediante la imputación de hechos ajenos e imprevisibles; las otras, por incurrir en un antropomorfismo conceptual que proyecta cualidades éticas sobre meros procesos estadísticos (Aguirre Martínez 2019, 165-170). La disyuntiva entre impunidad técnica y ficciones subjetivistas define así un desafío teórico central para el derecho penal en la era digital.

La presente investigación parte de la tesis de que esta crisis no constituye una mera laguna normativa subsanable mediante ajustes técnicos, sino el síntoma de un agotamiento estructural del paradigma penal antropocéntrico. A partir de un análisis genealógico y dogmático, se argumenta que los presupuestos clásicos de la imputación penal, voluntariedad, conciencia, culpabilidad, operan bajo una lógica de clausura ontológica que excluye, por definición, a cualquier agente carente de conciencia fenomenológica. Por ello, no resulta viable ni «humanizar» a la máquina para forzarla dentro del molde del reproche ético, ni preservar una ficción de control humano absoluto que ya no se corresponde con la realidad técnica. En su lugar, se plantea la necesidad de transitar hacia una ontología jurídica relacional que reconozca la alteridad operativa de los sistemas algorítmicos, habilitando un modelo de imputación que no dependa de la subjetividad, sino de la funcionalidad sistémica.

La contribución teórica principal consiste en la formulación de la categoría de agencia penal funcional como núcleo de un modelo posantropocéntrico de responsabilidad distribuida. Tal categoría permite desacoplar imputación y dignidad, diferenciando la agencia funcional, entendida como la capacidad de actuar como fuente autónoma de riesgo, de la agencia moral propia del sujeto humano. En este marco, la «personalidad» del sistema artificial no es una proyección ontológica, sino una atribución jurídica instrumental que habilita medidas preventivas como la desactivación, reprogramación o restricción operativa, sin necesidad de recurrir a juicios de culpabilidad imposibles de aplicar a entes no conscientes (Giannini 2023, 145-152; Ellamey y Elwakad 2023, 94-96).

Desde una perspectiva normativa, este replanteamiento permite superar el bloqueo entre impunidad y antropomorfismo mediante un esquema de responsabilidad híbrida, en el que la imputación técnica al sistema se articula con deberes específicos asignados a los actores humanos involucrados en su ciclo de vida. Tales deberes incluyen el diseño seguro, la auditabilidad, la supervisión operativa y la implementación de mecanismos de intervención, configurando una arquitectura de autoría distribuida coherente con la

complejidad sociotécnica del Antropoceno (Arias Maldonado 2019, 60-65; Espinosa Rubio 2019, 18-25). El modelo preserva la legitimidad del derecho penal al mantener la responsabilidad humana cuando concurren elementos subjetivos relevantes, sin renunciar a gestionar los nuevos riesgos mediante herramientas diferenciadas.

En definitiva, el objetivo general del artículo es examinar las limitaciones ontológicas del paradigma penal vigente frente a la IA autónoma, para construir un modelo de imputación funcional que preserve la compatibilidad dogmática con los principios del derecho penal. Para ello, se reconstruyen los fundamentos del sujeto penal, se analizan las patologías imputativas que emergen ante la agencia artificial, y se propone una arquitectura normativa que integre sanciones técnicas, obligaciones de diligencia y mecanismos de imputación híbrida. La apuesta teórica consiste en dotar al derecho penal de una gramática operativa capaz de mantener su función protectora y garantista en una realidad mediada por agentes no humanos, sin traicionar sus compromisos normativos ni caer en reduccionismos tecnocráticos.

2. LOS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DEL SUJETO PENAL EN LA TRADICIÓN ANTROPOCÉNTRICA

La comprensión de las limitaciones que enfrenta el derecho penal contemporáneo ante la IA autónoma exige reconstruir los presupuestos metafísicos que han configurado históricamente el concepto de sujeto penal en la tradición jurídica occidental. Dicha reconstrucción genealógica permite evidenciar que el sistema de responsabilidad vigente no constituye una estructura neutral capaz de adaptarse a cualquier tipo de agente, sino un modelo ontológicamente cerrado cuya coherencia depende de atributos específicamente humanos que operan como condiciones de posibilidad del reproche jurídico.

Por tradición, el punto de partida sobre la responsabilidad moral y jurídica en Occidente se encuentra en la teoría aristotélica de la acción voluntaria. La distinción fundamental establece que, frente a lo forzoso, definido como «aquello cuyo inicio es externo siendo de tal clase que en ello no colabora el sujeto agente o paciente» (Aristóteles 2001, 1110a), la imputabilidad requiere que el principio de la acción resida en el sujeto. Así, Aristóteles concluye que «el acto voluntario es aquel cuyo inicio estaría en uno mismo sabiendo las circunstancias particulares en que se produce la acción» (1111a).

Con base en lo anterior, tal caracterización implica dos requisitos esenciales: la ausencia de coacción externa y el conocimiento de los elementos relevantes del acto. La noción de *prohairesis*, elección deliberada, resulta central

en este esquema, pues perfecciona la voluntariedad al designar el momento en que el agente, tras la deliberación, se determina a obrar, ya que «la elección es una inclinación deliberativa» (Aristóteles 2001, 1139a) que vincula el deseo con la razón. Por tanto, el sujeto aristotélico de la imputación es un ser que actúa por razones, capaz de representarse fines, evaluar medios alternativos y determinarse conforme al resultado de dicha evaluación (Romero 2025, 290-295).

A partir del giro moderno, la filosofía introduce una reconfiguración radical del sujeto mediante el dualismo cartesiano, que escinde la realidad en dos sustancias ontológicamente distintas: la *res cogitans* (sustancia pensante) y la *res extensa* (sustancia corpórea). Tal división metafísica tiene consecuencias decisivas para la teoría de la responsabilidad, pues sitúa el fundamento de la agencia en la conciencia como atributo exclusivo de los seres capaces de pensamiento reflexivo (Descartes 2010, 45-52). El *cogito* cartesiano establece que la certeza del propio existir como cosa pensante constituye el punto arquimédico desde el cual se construye todo conocimiento válido. En el ámbito práctico, dicha arquitectura implica que solo los entes dotados de esta interioridad consciente pueden ser considerados verdaderos agentes, mientras que los cuerpos extensos, incluidas las máquinas, operan según leyes mecánicas deterministas que excluyen cualquier forma de autodeterminación genuina.

En ese mismo marco, la culminación del paradigma antropocéntrico moderno se alcanza con la fundamentación kantiana de la autonomía moral. La ética crítica establece que la dignidad del ser racional reside en su capacidad de darse a sí mismo la ley moral, actuando no por inclinación sino por deber (Kant 1998, 28-35). La autonomía, entendida como autolegislación de la razón práctica, constituye el fundamento de la imputabilidad moral: solo puede reprocharse una conducta a quien tenía la capacidad de determinarse conforme al imperativo categórico y, pudiendo hacerlo, eligió actuar de otro modo. Esta estructura presupone no solo racionalidad instrumental, sino racionalidad práctica en sentido fuerte: la capacidad de reconocer obligaciones morales incondicionales y de motivarse por ellas con independencia de las inclinaciones empíricas. El sujeto kantiano de la responsabilidad es, en última instancia, un ser nouménico que trasciende el orden causal natural para instaurar series causales desde la libertad.

En contraste con este enfoque, la centralidad del sujeto autónomo como soporte exclusivo de la imputación encuentra una primera fisura crítica ya en la tradición materialista. La concepción marxiana temprana del ser humano permite mostrar que la agencia no es un atributo puramente interior ni una propiedad metafísica de la conciencia aislada, sino una forma históricamente

mediada de objetivación práctica. La acción humana aparece así inseparable de las estructuras materiales, pues «el producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo» (Marx 2001, XXII).

A partir de esa premisa, esta dinámica revela que la separación moderna entre sujeto responsable y mundo instrumental constituye una abstracción, dado que en la realidad material «el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica» (Marx 2001, XXIII), la cual opera como un cuerpo extendido del que no puede cortarse el nexo causal sin mutilar la comprensión de la agencia. Desde esta perspectiva, la imputación jurídica basada en la autosuficiencia volitiva del individuo presupone un sujeto ya escindido de los procesos objetivos, ignorando que «la actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal» (XXIV) precisamente porque su ser no se agota en la interioridad, sino que «es él un ser genérico» (XXIV) que se realiza únicamente en la transformación del mundo exterior.

Conviene advertir, sin embargo, que esta arquitectura metafísica no debe ocultar que la operación jurídica posee una independencia relativa respecto a la ontología material. La estructura de la imputación no recae necesariamente sobre hechos brutos, sino sobre lo que la teoría del objeto ha denominado *Objetivos*: entidades que, careciendo de existencia espacio-temporal en sentido estricto, poseen subsistencia como correlatos intencionales del juicio normativo (Niel 2015, 150-158). Desde esa óptica, la exclusión actual de la IA no responde a una imposibilidad ontológica absoluta, pues el derecho ya gestiona «no-objetos» como la omisión, el riesgo hipotético o la persona jurídica, sino a una decisión dogmática de restringir el catálogo de objetos admisibles para el reproche a aquellos que exhiben la cualidad fenomenológica de la conciencia.

En continuidad con dicha herencia, la dogmática penal contemporánea ha sistematizado estos presupuestos metafísicos mediante la elaboración de categorías técnicas que operacionalizan los requisitos de la imputación. La teoría finalista de la acción define la conducta penalmente relevante como ejercicio de actividad final, entendiendo por tal la capacidad humana de anticipar mentalmente las consecuencias de su obrar y dirigir el curso causal hacia la consecución de fines previamente representados (Welzel 2002, 39-45). Esta concepción excluye por definición a cualquier entidad incapaz de representación mental y anticipación teleológica, estableciendo un criterio ontológico que delimita el universo de posibles sujetos activos del delito.

En paralelo, el concepto normativo de culpabilidad sistematiza las condiciones bajo las cuales el injusto puede ser reprochado personalmente a su autor. La estructura tripartita que incluye imputabilidad, conocimiento de la

antijuridicidad y exigibilidad de conducta conforme a derecho presupone un sujeto capaz de comprender el carácter ilícito de su actuar y de determinarse conforme a esa comprensión (Roxin 1997, 792-810). La imputabilidad, entendida como capacidad de culpabilidad, requiere madurez psíquica y ausencia de alteraciones que impidan la comprensión o la autodeterminación. El conocimiento de la antijuridicidad exige que el autor haya podido representarse que su conducta contradice el ordenamiento jurídico. La exigibilidad, finalmente, supone que en las circunstancias concretas hubiera sido razonable esperar del autor una conducta diferente. Cada uno de estos elementos presupone atributos exclusivamente humanos: desarrollo psicobiológico, capacidad de representación normativa y sensibilidad a la presión motivacional de las normas.

Más aún, la función de la pena constituye otro elemento estructural del paradigma antropocéntrico. Las teorías retributivas fundamentan la sanción en la necesidad de restablecer el equilibrio moral perturbado por el delito, presuponiendo un agente capaz de merecer el castigo en virtud de su libre elección del mal (Duff 2007, 125-140). Las teorías preventivo-generales apelan a la capacidad de las normas penales para motivar a los potenciales infractores mediante la amenaza de sanción, lo cual requiere destinatarios capaces de cálculo racional y aversión al sufrimiento (Jakobs 1991, 9-14). Las teorías preventivo-especiales buscan la resocialización del delincuente, presuponiendo un sujeto susceptible de rehabilitación moral mediante procesos de aprendizaje y reflexión (Mir Puig 2016, 77-85). En cualquiera de estas variantes, la pena solo tiene sentido aplicada a entidades capaces de experimentar el castigo como tal, es decir, seres con conciencia fenomenológica y capacidad de sufrimiento.

En vista de que los fundamentos ontológicos del sujeto penal en la tradición antropocéntrica descansan sobre supuestos metafísicos que restringen la imputación a entidades dotadas de conciencia y racionalidad práctica, resulta necesario examinar cómo tales categorías se ven desbordadas por el surgimiento de sistemas de IA autónoma. La siguiente sección analiza, desde una perspectiva crítica, las insuficiencias estructurales que exhibe la gramática imputativa tradicional cuando se enfrenta a fenómenos técnicos que no se ajustan a los parámetros subjetivos heredados.

3. LA INSUFICIENCIA DE LA GRAMÁTICA IMPUTATIVA TRADICIONAL ANTE LA IA AUTÓNOMA

La confrontación entre las categorías dogmáticas heredadas y la fenomenología de los sistemas de IA autónoma revela fisuras estructurales que no

pueden subsanarse mediante ajustes interpretativos o extensiones analógicas. Lejos de tratarse de una dificultad meramente aplicativa, la crisis del paradigma antropocéntrico obedece a una incompatibilidad ontológica entre los presupuestos del sistema y la naturaleza de las entidades que ahora generan consecuencias jurídicamente relevantes. En este contexto, se examinan las dimensiones específicas de tal insuficiencia, con especial atención a la opacidad epistémica, la ruptura del nexo causal y el vaciamiento del concepto de culpabilidad.

Desde el plano técnico, la característica definitoria de los sistemas de IA basados en aprendizaje profundo es su opacidad epistémica, conocida como el «problema de la caja negra». No se trata aquí de una mera limitación práctica superable mediante mejores herramientas de análisis, sino de una propiedad estructural derivada de la alta dimensionalidad de los espacios de parámetros y de la naturaleza subsimbólica de los procesos de inferencia (Burrell 2016, 1-5). Un modelo de red neuronal profunda puede contener miles de millones de parámetros ajustados mediante optimización estocástica durante el entrenamiento, sin que exista correspondencia interpretable entre tales parámetros y conceptos humanos. El resultado es que ni siquiera los desarrolladores del sistema pueden explicar por qué se produce una determinada salida ante una entrada específica; únicamente pueden constatar que el sistema lo hace con determinado grado de precisión estadística.

En línea con esta constatación, la condición de inaccesibilidad no debe entenderse como un déficit técnico provisional, sino como manifestación contemporánea del encuadramiento tecnológico (*Gestell*) que caracteriza la modernidad. La eficacia predictiva del algoritmo descansa precisamente en su renuncia al pensar del fundamento; el sistema actúa mediante una proyección matemática que «no piensa» en sentido hermenéutico, constituyendo una racionalidad instrumental pura exenta de necesidad de sentido (Gilabert 2022, 190-195). De ahí que exigir explicabilidad causal a una tecnología cuya potencia se basa en la correlación ciega implique una contradicción performativa que desatiende la esencia misma del objeto regulado.

A fin de comprender con mayor precisión la dificultad de imputar responsabilidad en contextos algorítmicos, resulta útil abandonar la presuposición de que el derecho refleja directamente estructuras ontológicas del mundo social. Desde una teoría sistémica, el derecho no describe acciones en sentido causal, pues «para la ciencia del derecho se trata de un orden normativo [...] es decir, de algo que es como es» (Luhmann 2005, 7) solo en la medida en que el propio sistema lo construye internamente. La imputación, por tanto, no se dirige a hechos brutos, sino a la «función (fijada en el estilo normativo de

la expectativa)» (52), operando mediante comunicaciones que no pretenden explicar el mundo, sino estabilizarse frente a él.

En consonancia con esta lógica constructivista, «cómo es que algo inicia, es una construcción del propio sistema jurídico» (Luhmann 2005, 152), cuya función principal no es describir la realidad, sino «reducir, mediante información, la necesidad de más información: reducir el efecto sorpresivo de la decisión» (10). Cuando los sistemas técnicos introducen formas de producción de resultados que no pueden traducirse en tales expectativas estabilizadas, la gramática jurídica pierde operatividad, no por escasez de datos, sino porque «la sociedad no puede ser ya descrita [...] como un sistema que se adapta» (402) pasivamente a un entorno técnico que ha dejado de ser comunicativamente accesible.

Desde una perspectiva dogmática, esta opacidad compromete de modo profundo la imputación de responsabilidad por imprudencia. La estructura del delito imprudente presupone que el autor podía y debía prever el resultado lesivo, de modo que su falta de cuidado, su infracción del deber objetivo de diligencia, fundamenta el reproche (Roxin 1997, 997-1010). Sin embargo, en presencia de comportamientos emergentes no programados explícitamente, imputar negligencia a un desarrollador por resultados técnicamente imprevisibles se vuelve insostenible (Scherer 2016, 360-370). La previsibilidad exigida por el tipo imprudente remite a lo que un observador razonable en la posición del autor podría anticipar, pero los sistemas de aprendizaje profundo generan conductas que no estaban contenidas en sus instrucciones iniciales ni podían deducirse mediante inferencia lógica.

Con relación a ello, la noción de riesgo permitido, eje de la teoría de la imputación objetiva, presupone la posibilidad de delimitar *ex ante* qué niveles de riesgo son tolerables y cuáles exceden lo jurídicamente admisible (Jakobs 1991, 196-210). Tal delimitación requiere conocimiento sobre la distribución probabilística de los resultados potenciales de una conducta. No obstante, cuando el sistema opera mediante procesos estocásticos de propiedades emergentes e impredecibles, la distinción entre riesgo permitido y prohibido se vuelve inoperante. No es que el riesgo resulte difícil de calcular, como ocurre en otros entornos tecnológicos complejos, sino que la propia naturaleza del sistema impide trazar una frontera normativa clara entre lo aceptable y lo reprochable (Park 2024, 85-95).

A la par, la ruptura del nexo causal representa otra dimensión crítica. La imputación penal tradicional exige una conexión causal entre la conducta del autor y el resultado típico, complementada por criterios normativos de imputación objetiva que descartan resultados extraordinarios o imprevisibles. En contextos híbridos humano-máquina, esta cadena causal se fragmenta en

múltiples niveles de intervención que diluyen la contribución individual de cada agente (Nikolaïdis e Ionescu 2023, 49). El resultado dañoso puede ser fruto de decisiones de diseño tomadas tiempo atrás, de datos de entrenamiento seleccionados por distintos equipos, de configuraciones establecidas por operadores ajenos al funcionamiento interno del sistema o de interacciones imprevistas con el entorno.

Por consiguiente, el concepto de «muchas manos» describe con precisión esta fragmentación causal propia de sistemas tecnológicos complejos: múltiples actores contribuyen parcialmente al resultado dañoso, sin que ninguno de ellos posea dominio suficiente sobre el curso causal para que pueda afirmarse que su conducta lo causó en el sentido exigido por el tipo penal (Bashir Mangi *et al.* 2025, 2178-2182). La teoría de la *conditio sine qua non* resulta sobreinclusiva, pues cualquier contribución causal mínima bastaría, mientras que los criterios normativos de imputación objetiva, diseñados para excluir participaciones irrelevantes, carecen de parámetros claros en sistemas integrados donde ningún componente es prescindible pero tampoco decisivo de forma individual.

En ese marco, la figura de la autoría mediata, que tradicionalmente permite imputar al «hombre de atrás» los resultados producidos por un instrumento bajo su control, se ve profundamente cuestionada. Requiere, para su configuración, el dominio del hecho que la autonomía algorítmica excluye por principio (Çinici 2025, 45-55). El esquema clásico parte de un instrumento sin autonomía decisoria, de modo que la acción ejecutada representa la voluntad del autor mediato canalizada a través de un medio inerte. Cuando el supuesto «instrumento» toma decisiones no anticipadas, no programadas y no controlables por su usuario, dicha instrumentalidad se disuelve. El algoritmo, lejos de ser prolongación de la voluntad humana, se convierte en fuente autónoma de causalidad (Giannini 2023, 185-195).

Por otro lado, el vaciamiento del concepto de culpabilidad evidencia el grado más hondo de la crisis del modelo tradicional. La culpabilidad, concebida como reprochabilidad personal por actuar contrariamente a derecho pudiendo hacer otra cosa, requiere un sujeto que comprenda la norma y sea capaz de autodeterminación. Ninguna de estas condiciones puede predicarse de un sistema de IA en su estado actual (Corridori 2021, 78-85). Los algoritmos no comprenden normas en sentido fenomenológico; procesan datos y generan salidas mediante funciones matemáticas sin contenido semántico. La distinción entre lo lícito y lo ilícito no existe para el sistema como categoría significativa, sino, en el mejor de los casos, como una restricción funcional en su espacio de soluciones.

Adicionalmente, la exigencia de capacidad de actuar de otro modo, pilar de la culpabilidad desde el enfoque retributivo, se torna insostenible en entornos deterministas o estocásticos. Un algoritmo actúa como lo hace porque sus parámetros y los datos de entrada conducen necesariamente a esa salida. La idea de que podría haber actuado de otra manera carece aquí de sentido, salvo en la forma trivial de afirmar que otro sistema habría dado otro resultado (La Vattia 2023, 492-498). La pena, como instrumento expresivo y comunicativo, presupone un destinatario capaz de entender el mensaje de reproche. Sin embargo, los algoritmos no experimentan, no entienden y no reaccionan a la amenaza penal.

De ahí que la llamada «brecha de responsabilidad» se refiera a un vacío normativo estructural: existen daños causados por IA que no pueden imputarse a un ser humano sin vulnerar los principios de culpabilidad y proporcionalidad, pero tampoco pueden dirigirse contra la máquina sin incurrir en antropomorfismos incoherentes (Matthias 2004, 180-183). No se trata de un problema probatorio o procesal, sino de la imposibilidad técnica de identificar un responsable en el sentido penal estricto (Moch 2025, 295-298). Las víctimas de errores algorítmicos en vehículos autónomos, selección laboral o diagnósticos médicos quedan así sin respuesta penal.

En términos doctrinales, las soluciones intermedias propuestas resultan insuficientes. La responsabilidad objetiva del fabricante, válida en el derecho civil, prescinde de la culpabilidad pero no cumple la función simbólica y preventiva del derecho penal (Ibold 2024, 280-295). Los seguros obligatorios aseguran reparación, pero no reproche. La responsabilidad penal de personas jurídicas, donde se admite, se apoya en defectos organizativos humanos, no en procesos algorítmicos autónomos (Teubner 2006, 505-512). Estos modelos fueron concebidos para organizaciones humanas, no para entes sin voluntad ni comprensión.

Lejos de constituir una solución viable, la atribución de personalidad jurídica plena a la IA parece operar como mecanismo defensivo ante la ansiedad normativa generada por el daño sin autor. Al proyectar categorías humanas sobre el ente tecnológico, se intenta restablecer una ficción de control a través de un antropomorfismo injustificado (Aguirre Martínez 2019, 172-177). Tal estrategia, sin embargo, incurre en una falacia categorial que agrava la crisis, pretendiendo someter a lógicas de reproche a entidades estructuralmente inmunes al lenguaje normativo de la pena.

A partir del diagnóstico sobre la incapacidad del derecho penal vigente para gestionar las externalidades nocivas de la IA autónoma sin incurrir en fisuras dogmáticas o ficciones antropomorfizantes, se impone la tarea de repensar el fundamento mismo de la imputación. La sección que sigue propone

una reconstrucción conceptual orientada hacia una teoría posantropocéntrica de la responsabilidad penal, articulada en torno a la noción de agencia funcional como alternativa al modelo subjetivo clásico.

4. HACIA UNA AGENCIA PENAL FUNCIONAL DE CARÁCTER POSANTROPOCÉNTRICO

La construcción de un marco normativo capaz de gestionar los riesgos derivados de la IA autónoma sin incurrir en las aporías del antropocentrismo cerrado ni en las ficciones del antropomorfismo ingenuo exige una reconceptualización del fundamento mismo de la imputación penal. Con tal objetivo, se desarrolla la categoría de «agencia penal funcional» como modelo posantropocéntrico que sustituye la pregunta por la esencia del sujeto por una taxonomía gradual de fuentes autónomas de riesgo, definiendo los criterios que permiten reconocer a determinados sistemas de IA como centros de imputación técnica sin asimilarlos ontológicamente a las personas.

Desde un enfoque sistémico, la noción de agencia penal funcional puede fundamentarse teóricamente si se asume que la sociedad moderna se estructura como un conjunto de sistemas autopoieticos operativamente cerrados, cuya unidad operativa no es el sujeto biológico, pues «el proceso básico de los sistemas sociales [...] no puede ser bajo estas circunstancias más que la comunicación» (Luhmann 1998, 140). Bajo ese marco conceptual, los sujetos no preexisten como elementos sustanciales, sino que emergen porque «la acción se constituye por medio de la comunicación y de la atribución en una reducción de complejidad» (140).

En particular, el derecho no necesita conciencias para operar, sino direcciones imputativas; de hecho, el sistema social «se comprende a sí mismo como sistema de acción» (Luhmann 1998, 141) únicamente para facilitar su propia autoobservación y conectividad. A partir de esta lectura, reconocer a determinados sistemas de IA como centros de imputación técnica no supone antropomorfizarlos, sino admitir que, dado que «sólo mediante la acción, la comunicación queda fijada como acontecimiento simple en un punto del tiempo» (141), el derecho puede producir nuevas direcciones de imputación cuando las formas tradicionales resultan insuficientes. La agencia funcional aparece así como una solución sistémica a un problema de sobrecarga imputativa, no como una concesión ontológica a la máquina.

En esa misma línea, el tránsito hacia este nuevo marco no implica una degradación de lo humano ni una elevación indebida de lo artificial, sino la adopción de una perspectiva cosmomórfica que descentra la forma humana como medida única de la validez jurídica. La crisis de la imputación tradicio-

nal obliga a reconocer la alteridad radical de los sistemas técnicos, aceptando que la interacción con agencias no humanas requiere una ontología relacional capaz de integrar la diversidad operativa de los nuevos actores sin reducirlos a espejos imperfectos del sujeto biológico (Simonigh 2017, 175-180).

Conviene recordar que el punto de partida de esta reconceptualización es el reconocimiento de que la personalidad jurídica no es una propiedad natural que el derecho descubre en la realidad, sino una construcción normativa que el ordenamiento atribuye a determinadas entidades en función de consideraciones pragmáticas y valorativas (Waltermann 2021, 32-36). La historia del derecho ofrece múltiples ejemplos de esta plasticidad: los esclavos fueron durante siglos objetos de propiedad antes de ser reconocidos como personas; las corporaciones carecen de existencia biológica pero son titulares de derechos y obligaciones; los animales transitan actualmente de la categoría de cosas a la de entidades con cierto reconocimiento jurídico. En cada caso, la decisión de atribuir o negar personalidad responde a necesidades sociales, no a descubrimientos ontológicos sobre la «verdadera naturaleza» de las entidades en cuestión.

Cabe destacar que esta perspectiva constructivista no implica que cualquier atribución de personalidad sea igualmente justificable; los criterios de atribución deben ser coherentes con las funciones que el reconocimiento de personalidad cumple en el ámbito específico de que se trate. En el derecho penal, dichas funciones incluyen la protección de bienes jurídicos, la prevención de conductas lesivas, la expresión del reproche social y la estabilización de expectativas normativas (Jakobs 1991, 9-18). La pregunta relevante no es si la IA «es realmente» un agente en algún sentido metafísico, sino si tratarla como un centro de imputación contribuye a realizar estas funciones de modo más eficaz que las alternativas disponibles (Coeckelbergh 2020, 85-95).

En contraste con las posturas extremas, la propuesta de agencia penal funcional se distingue tanto del conservadurismo que niega cualquier forma de subjetividad a los sistemas algorítmicos como del expansionismo que les atribuye personalidad plena equiparable a la humana. La posición que aquí se defiende reconoce una forma específica de agencia, funcional, no moral, cuya extensión y consecuencias difieren cualitativamente de las que corresponden a los seres humanos. La agencia funcional no se fundamenta en atributos intrínsecos del sistema, sino en su posición dentro de redes sociotécnicas donde opera como fuente autónoma de riesgos que el ordenamiento jurídico tiene legítimo interés en gestionar.

Resulta fundamental precisar que esta atribución de agencia funcional no conlleva el reconocimiento de dignidad ontológica, pues dicha cualidad se encuentra indisolublemente ligada a la vulnerabilidad y a la capacidad de su-

frir el menosprecio. Al carecer de la fragilidad constitutiva que caracteriza a la condición humana, el agente artificial no es titular de derechos fundamentales en sentido sustantivo, lo que habilita la aplicación de medidas de intervención técnica que, de aplicarse a personas, resultarían violatorias de la integridad moral (Aranco Bagnasco 2022, 175-182). La imputación funcional opera, así, en un plano de pura gestión de riesgos, despojada de las garantías que protegen la subjetividad ética.

Para caracterizar adecuadamente la agencia funcional, resulta necesario identificar los criterios que determinan cuándo un sistema de IA alcanza el umbral a partir del cual resulta apropiado tratarlo como centro de imputación diferenciado. La literatura ha propuesto diversos indicadores que pueden sistematizarse en tres dimensiones: autonomía operacional, capacidad de ajuste normativo y grado de control humano residual (Floridi y Sanders 2004, 355-365). La autonomía operacional refiere a la capacidad del sistema para operar en entornos abiertos, adaptándose a condiciones no previstas en su programación original y generando respuestas que no están contenidas explícitamente en sus instrucciones. La capacidad de ajuste normativo designa la posibilidad técnica de incorporar restricciones que orienten el comportamiento del sistema hacia la conformidad con reglas, aunque esta orientación difiera cualitativamente de la motivación moral humana. El grado de control humano residual indica en qué medida existe supervisión efectiva y capacidad de intervención por parte de operadores que puedan corregir o detener el funcionamiento del sistema.

De ahí que la combinación de estos criterios permita construir una taxonomía gradual de sistemas algorítmicos según su relevancia para la imputación penal. En un extremo se sitúan los sistemas puramente instrumentales, carentes de autonomía significativa, cuyo comportamiento está completamente determinado por instrucciones humanas explícitas y cuya operación permanece bajo supervisión constante. Dichos sistemas no generan brecha de responsabilidad alguna, pues los resultados de su funcionamiento pueden rastrearse sin dificultad hasta las decisiones de sus diseñadores u operadores. En el otro extremo se ubicarían hipotéticos sistemas de IA general dotados de capacidades cognitivas equiparables a las humanas, respecto de los cuales la discusión sobre personalidad penal plena tendría sentido (Hammouri *et al.* 2024, 8787-8789). Entre ambos polos existe un espectro de sistemas con grados variables de autonomía, opacidad y desvinculación del control humano, cuya gestión normativa requiere herramientas diferenciadas.

De manera específica, la agencia penal funcional corresponde a sistemas que satisfacen umbrales mínimos en las tres dimensiones señaladas: operan con autonomía suficiente para generar comportamientos no programados

explícitamente; son técnicamente capaces de incorporar restricciones normativas aunque carezcan de comprensión moral; y han alcanzado un grado de desvinculación del control humano que impide imputar sus resultados a operadores específicos sin violentar el principio de culpabilidad. Estos sistemas constituyen lo que puede denominarse «fuentes autónomas de riesgo»: entidades cuya operación genera peligros para bienes jurídicos protegidos que no pueden gestionarse adecuadamente mediante los mecanismos tradicionales de responsabilidad individual (Giannini 2023, 210-225).

Vale subrayar que el reconocimiento de agencia penal funcional no implica atribuir a los sistemas las mismas capacidades ni las mismas protecciones que corresponden a las personas. La diferencia fundamental reside en que la agencia funcional carece de dimensión moral: el sistema no actúa por razones, no comprende normas, no es capaz de culpa ni de arrepentimiento. En consecuencia, las sanciones aplicables no pueden perseguir fines retributivos ni resocializadores, pues estos presuponen un sujeto capaz de experimentar el castigo como merecido y de modificar su conducta futura en respuesta al reproche. Las sanciones apropiadas para entidades con agencia funcional son exclusivamente preventivas y gestoras de riesgos: desactivación, modificación, restricción operativa, supervisión reforzada (Ellamey y Elwakad 2023, 97-99).

Gracias a esta distinción entre agencia moral y agencia funcional es posible superar la objeción de que castigar a las máquinas sería absurdo porque no pueden sufrir ni comprender el reproche. Tal objeción es válida contra quienes pretenden aplicar a la IA el mismo régimen de responsabilidad diseñado para seres humanos, pero no afecta a un modelo que reconoce desde el inicio la especificidad ontológica de los agentes artificiales y deriva de ella consecuencias normativas igualmente específicas. La sanción aplicada a un sistema de IA con agencia funcional no pretende infligir sufrimiento retributivo ni comunicar reproche moral, sino gestionar un riesgo mediante la modificación o eliminación de su fuente (Moch 2025, 298-300).

Ahora bien, el fundamento de la imputación a sistemas con agencia funcional no es la culpabilidad, categoría inaplicable a entidades sin conciencia, sino lo que puede denominarse «responsabilidad sistémica» o «imputabilidad técnica». Un sistema es imputable técnicamente cuando su operación satisface los criterios de autonomía, capacidad de ajuste normativo y desvinculación del control humano previamente señalados. Tal imputabilidad técnica fundamenta la aplicación de medidas preventivas sin necesidad de demostrar estados mentales inexistentes. La legitimidad de tales medidas deriva no del merecimiento del sistema, concepto sin aplicación aquí, sino de la necesidad de proteger bienes jurídicos frente a fuentes de riesgo que el ordenamiento no puede gestionar mediante otros instrumentos (La Vattiata 2023, 498-500).

Asimismo, la categoría de agencia penal funcional debe complementarse con mecanismos que impidan su utilización como escudo para eximir de responsabilidad a los actores humanos que efectivamente mantienen relaciones de control o beneficio respecto del sistema. El riesgo de que la personalidad algorítmica devenga en «cortafuegos de responsabilidad» para corporaciones y desarrolladores ha sido señalado reiteradamente como objeción contra cualquier forma de reconocimiento jurídico de la IA (Bryson *et al.* 2017, 280-288). Tal objeción resulta atendible y exige incorporar al modelo garantías que preserven la responsabilidad humana en los ámbitos donde efectivamente corresponde.

A modo de respuesta, la propuesta consiste en configurar la agencia funcional como complementaria y no sustitutiva de la responsabilidad humana. El reconocimiento del sistema como centro de imputación no excluye la responsabilidad concurrente de quienes participaron en su diseño, entrenamiento, implementación u operación, cuando dicha participación satisfaga independientemente los requisitos de la imputación tradicional. La estructura resultante es de responsabilidad distribuida: el sistema puede ser objeto de medidas preventivas en tanto fuente autónoma de riesgo, mientras que los actores humanos responden según los criterios ordinarios de culpabilidad cuando su conducta individual satisface los presupuestos del reproche (Teubner 2006, 515-520). Con ello, se evita tanto la impunidad derivada de la brecha de responsabilidad como la injusticia de sacrificar a chivos expiatorios humanos por fallos genuinamente sistémicos.

Una vez delineada la categoría de agencia penal funcional como instrumento teórico para integrar entidades no humanas en el campo de la imputación jurídica sin violentar los principios fundamentales del derecho penal, el paso siguiente consiste en traducir tal construcción conceptual en un diseño normativo operativo. En consecuencia, la sección siguiente presenta el modelo de imputación híbrida y responsabilidad distribuida, detallando su estructura regulatoria, los deberes correlativos de los actores involucrados y las medidas jurídicas aplicables a los sistemas algorítmicos con agencia funcional.

5. EL MODELO NORMATIVO DE IMPUTACIÓN HÍBRIDA Y RESPONSABILIDAD DISTRIBUIDA

La operacionalización de la agencia penal funcional requiere diseñar un marco normativo que articule los principios teóricos desarrollados en mecanismos institucionales concretos. En ese sentido, el modelo de imputación

híbrida y responsabilidad distribuida debe especificar los criterios de clasificación de sistemas según su nivel de autonomía, las obligaciones de los diversos actores del ciclo de vida algorítmico, las sanciones aplicables a cada tipo de entidad y los procedimientos para determinar la distribución de responsabilidades en casos concretos. El diseño debe garantizar simultáneamente la eficacia preventiva del sistema y su compatibilidad con los principios garantistas del derecho penal.

Con base en lo anterior, puede establecerse una taxonomía regulatoria de sistemas de IA según su relevancia para la imputación penal. La clasificación, inspirada en el enfoque basado en riesgos adoptado por el Reglamento Europeo de IA pero adaptada a las necesidades específicas del derecho penal, distingue cuatro categorías: sistemas instrumentales, sistemas asistidos, sistemas semiautónomos y sistemas autónomos de alto riesgo (Veale y Borgesius 2021, 100-108). Los sistemas instrumentales carecen de capacidad de aprendizaje y operan exclusivamente según instrucciones humanas explícitas; respecto de ellos aplican sin modificación las reglas tradicionales de responsabilidad por el producto. Los sistemas asistidos incorporan capacidades de aprendizaje pero operan bajo supervisión humana constante que retiene la decisión final; la responsabilidad recae en el supervisor salvo defectos de diseño imputables al fabricante. Los sistemas semiautónomos operan con autonomía en dominios delimitados pero mantienen mecanismos de intervención humana que pueden activarse ante situaciones anómalas; aquí comienza a ser relevante la agencia funcional del sistema como complemento de la responsabilidad humana residual. Los sistemas autónomos de alto riesgo satisfacen plenamente los criterios de agencia funcional y constituyen centros de imputación técnica diferenciados, sujetos al régimen de responsabilidad distribuida que a continuación se desarrolla.

En correspondencia con esta tipología, deben establecerse obligaciones diferenciadas para los actores del ciclo de vida del sistema algorítmico. Los desarrolladores asumen deberes de diligencia en el diseño, que incluyen la implementación de mecanismos de explicabilidad en la medida técnicamente posible, la realización de auditorías de seguridad y sesgo antes del despliegue, y la documentación suficiente de las capacidades y limitaciones del sistema (Weller 2021, 28-35). Los proveedores de datos de entrenamiento responden por la calidad, representatividad y licitud de los conjuntos de datos utilizados, debiendo implementar procedimientos de verificación que minimicen riesgos de sesgo discriminatorio o contenido ilícito.

Por otro lado, los implementadores, quienes adaptan sistemas genéricos a aplicaciones específicas, asumen responsabilidad por la adecuación del sistema al contexto de uso y por la configuración de parámetros operativos

dentro de rangos seguros. Los operadores responden por la supervisión continua del sistema durante su funcionamiento, la detección de anomalías y la activación de mecanismos de intervención cuando corresponda. Los usuarios finales, en tanto interactúan directamente con el sistema, asumen responsabilidad por el uso conforme a las instrucciones y limitaciones comunicadas (Yeung 2018, 512-518).

En línea con dicha distribución funcional, esta fragmentación de deberes refleja la condición estructural de la agencia en la era del Antropoceno, donde la capacidad de causar cambios en el mundo ya no reside en un sujeto soberano y unitario, sino que se encuentra diseminada en ensamblajes híbridos de humanos y no humanos (Arias Maldonado 2019, 68-74). En este contexto, la insistencia en mantener la responsabilidad humana no responde a una nostalgia humanista, sino a la necesidad política de evitar que la complejidad sistémica disuelva el vínculo entre decisión y consecuencia. El derecho penal debe asumir que la acción eficaz es hoy un producto colectivo y distribuido, lo que obliga a redefinir la autoría más allá de la ejecución material directa (Espinosa Rubio 2019, 25-30).

Ahora bien, la distribución de estas obligaciones no implica que todo incumplimiento genere automáticamente responsabilidad penal; este último paso requiere que la infracción del deber satisfaga adicionalmente los requisitos de imputación objetiva y subjetiva propios del tipo penal de que se trate. Lo que el modelo establece es un marco de deberes cuya infracción resulta relevante para el análisis de la responsabilidad cuando se producen resultados lesivos. La determinación de qué actor o actores responden en un caso concreto dependerá del análisis de las contribuciones causales, el cumplimiento o incumplimiento de los deberes específicos y la presencia de elementos subjetivos como dolo o imprudencia (Ibald 2024, 320-340).

En lo relativo a las sanciones aplicables a sistemas con agencia funcional, debe considerarse que estas sanciones, denominadas «medidas técnicas» para distinguirlas de las penas en sentido estricto, incluyen la desactivación temporal o permanente del sistema, la modificación obligatoria de parámetros o algoritmos, la restricción de ámbitos de operación, el reforzamiento de mecanismos de supervisión y la obligación de actualización de seguridad (Park 2024, 125-140). La graduación de estas medidas debe atender a la gravedad del daño causado o potencial, el grado de autonomía del sistema y la posibilidad técnica de corrección. La desactivación permanente, equivalente funcional de la incapacitación, queda reservada para sistemas cuya operación continuada representa riesgos intolerables que no pueden mitigarse mediante medidas menos invasivas.

En forma complementaria, las medidas técnicas pueden acompañarse de consecuencias patrimoniales que afectan no al sistema mismo sino a su titular o explotador. La constitución obligatoria de fondos de garantía o seguros de responsabilidad permite asegurar la compensación de las víctimas con independencia de la determinación de responsabilidades individuales, satisfaciendo la función reparadora sin perjuicio de las acciones de regreso que correspondan (Singh y Singh 2025, 8-15). La imposición de multas administrativas a las organizaciones que operan sistemas de alto riesgo sin cumplir las obligaciones de diligencia constituye un mecanismo de prevención general que incentiva la adopción de medidas de seguridad adecuadas.

En lo que respecta al procedimiento para determinar la distribución de responsabilidades cuando un sistema con agencia funcional causa un resultado lesivo, se requiere distinguir entre tres escenarios típicos: casos donde el daño deriva exclusivamente de decisiones autónomas del sistema que ningún actor humano podía anticipar ni evitar mediante el cumplimiento de sus deberes; casos donde el daño resulta del incumplimiento de deberes específicos por parte de uno o más actores humanos del ciclo de vida; luego casos mixtos donde concurren factores sistémicos y conductas humanas deficientes (Nikolaidis e Ionescu 2023, 50-51).

En el primer supuesto, la responsabilidad penal individual queda excluida por ausencia de base para el reproche, aplicándose exclusivamente las medidas técnicas respecto del sistema y, en su caso, las consecuencias patrimoniales derivadas de la responsabilidad objetiva del titular. Tal solución puede parecer insatisfactoria desde una perspectiva retributiva que exige identificar un culpable humano, pero resulta preferible a la alternativa de condenar injustamente a quienes no tenían control efectivo sobre el curso causal. En el segundo supuesto, la responsabilidad penal se imputa según las reglas ordinarias al actor cuya infracción del deber fundamenta el reproche, sin perjuicio de las medidas técnicas aplicables al sistema. En el tercer escenario, corresponde aplicar las reglas de concurrencia de causas y distribución de responsabilidades, pudiendo coexistir la sanción del actor humano con las medidas técnicas sobre el sistema y las consecuencias patrimoniales sobre el titular (Giannini 2023, 245-260).

Por lo que respecta a las reformas legislativas necesarias para implementar el modelo propuesto, estas deben operar en varios niveles: la modificación de la parte general del código penal para reconocer la categoría de agencia funcional y establecer las medidas técnicas como consecuencias jurídicas específicas; la creación de tipos penales específicos que sancionen las infracciones graves de los deberes del ciclo de vida algorítmico; la reforma procesal para establecer procedimientos adecuados de investigación de incidentes algorítmicos.

micos, incluyendo el acceso a registros y la colaboración técnica obligatoria; la creación o fortalecimiento de autoridades administrativas especializadas con competencias de supervisión, certificación y sanción en el ámbito de la IA (Maskur *et al.* 2025, 1820-1835).

Con todo, la compatibilidad del modelo con los principios del derecho penal liberal exige atención específica. El principio de legalidad requiere que tanto la clasificación de sistemas como las medidas aplicables y los deberes de los actores del ciclo de vida estén definidos con suficiente precisión en normas previas al hecho. El principio de culpabilidad se preserva respecto de los actores humanos, cuya responsabilidad penal sigue exigiendo la concurrencia de elementos subjetivos; respecto de los sistemas con agencia funcional, este principio se sustituye por el criterio de imputabilidad técnica que fundamenta medidas preventivas sin contenido retributivo. El principio de proporcionalidad gobierna tanto la graduación de las medidas técnicas como la determinación de las sanciones a actores humanos, exigiendo adecuación entre la gravedad del injusto y la intensidad de la respuesta. El principio de subsidiariedad o *ultima ratio* orienta la decisión sobre cuándo resulta apropiada la intervención penal frente a mecanismos alternativos de control (Borgesano *et al.* 2025, 18-25).

Desde una perspectiva institucional, la implementación del modelo requiere finalmente una infraestructura de control *ex ante* y monitoreo continuo. Las agencias reguladoras especializadas deben estar dotadas de competencias técnicas para evaluar la conformidad de los sistemas con los requisitos de seguridad y transparencia, de capacidad sancionadora para imponer medidas correctivas ante incumplimientos y de recursos para realizar auditorías independientes de sistemas de alto riesgo. La experiencia de regímenes de seguridad industrial, farmacovigilancia o supervisión financiera ofrece modelos institucionales cuya adaptación al ámbito algorítmico resulta pertinente (Tong 2025, 16-20). Además, la cooperación internacional deviene esencial dado el carácter transfronterizo del desarrollo y despliegue de sistemas de IA, requiriendo armonización de estándares y mecanismos de reconocimiento mutuo entre jurisdicciones.

6. CONCLUSIONES

La disrupción que la IA autónoma introduce en el sistema penal no puede reducirse a una mera carencia normativa ni subsanarse mediante extensiones analógicas de categorías vigentes. Representa, más bien, la manifestación sintomática de un agotamiento estructural del paradigma antropocéntrico que

ha organizado históricamente los supuestos del reproche penal. El análisis genealógico y dogmático confirma que los pilares conceptuales de la teoría del delito, desde la voluntariedad aristotélica hasta la culpabilidad como juicio de reproche normativo, operan bajo una lógica de clausura ontológica que excluye, por principio, a cualquier entidad carente de experiencia consciente. No resulta viable, por tanto, insistir en la ficcionalización de un control humano que ya no existe en términos materiales ni proyectar categorías éticas sobre estructuras que operan por pura inferencia matemática. La alternativa exige abandonar la ontología del sujeto soberano y avanzar hacia un modelo relacional que reconozca la alteridad operativa de los sistemas algorítmicos como condición para su integración normativa.

Desde esta perspectiva, la elaboración de la agencia penal funcional constituye la contribución conceptual más relevante. Se trata de una categoría dogmática autónoma, desvinculada de la agencia moral y de la dignidad ontológica, que permite imputar consecuencias jurídicas a sistemas no humanos en virtud de su capacidad para actuar como fuentes independientes de riesgo sistémico. La síntesis propuesta, una imputación híbrida, evita tanto la antropomorfización ingenua como la impunidad estructural, habilitando un modelo de responsabilidad distribuida donde la llamada «personalidad» del algoritmo no responde a una sustancia metafísica, sino a una atribución funcional ajustada a criterios operativos de autonomía, opacidad y desvinculación del control humano.

A nivel normativo, esta conceptualización se traduce en un mandato de reconfiguración institucional orientado hacia una lógica de prevención y gestión de riesgos. Las sanciones técnicas, como la desactivación, modificación forzosa o restricción funcional, reemplazan la finalidad retributiva de la pena, operando como mecanismos de neutralización de peligros. La asignación de deberes positivos de diseño, auditoría y vigilancia a los actores humanos involucrados en el ciclo de vida del sistema transforma la opacidad técnica en una zona jurídicamente gobernada. La propuesta no permanece en el plano especulativo, sino que ofrece una arquitectura normativa concreta, orientada a reformas legislativas capaces de articular mecanismos de control *ex ante*, como la certificación algorítmica, con respuestas *ex post* que no requieran el imposible rastreo de intenciones en procesos estocásticos.

No obstante, la robustez teórica del modelo no agota los desafíos pendientes. Será imprescindible avanzar en la validación empírica de los umbrales de autonomía funcional propuestos, explorar la viabilidad técnica de los mecanismos de explicabilidad como condición previa a la imputación, y evaluar las tensiones constitucionales que puedan derivarse de la imposición de medidas coercitivas sobre activos digitales dotados de valor económico.

La dimensión global del fenómeno tecnológico añade un nivel adicional de complejidad, pues la eficacia de la agencia funcional como categoría jurídica dependerá, en última instancia, de su adopción coordinada en el plano internacional. La amenaza de paraísos regulatorios que erosionen la efectividad del modelo obliga a pensar en marcos de armonización normativa transfronteriza, así como en protocolos de cooperación institucional sostenidos en estándares técnicos compartidos.

El desafío epistemológico que plantea la IA invita a una relectura profunda de la filosofía del derecho penal. Abandonar el privilegio ontológico del sujeto humano no implica renunciar a los principios garantistas, sino asumir la madurez de un orden jurídico que debe operar en una realidad híbrida. La propuesta de una agencia funcional, lejos de ser un mero artificio técnico, representa un giro hacia una comprensión del derecho penal menos metafísica y más sistémica. Por consiguiente, la justicia del futuro dependerá de nuestra capacidad filosófica para disociar la imputación de la culpa moral, reconociendo que en la era del Antropoceno, marcada por la expansión tecnológica, el poder de actuar, así como la capacidad de causar daño, ya no constituye un atributo exclusivo de la conciencia humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIRRE MARTÍNEZ, Guillermo. «Sobre los modelos encubiertos de antropocentrismo en nuestra relación con el medio orgánico». *Azafea. Revista de Filosofía* 21 (2019): 159-179.
- ARANCO BAGNASCO, Andrés. «Dignidad, constructivismo y fuentes de la normatividad: entre las experiencias del daño y las formas de menosprecio». *Azafea. Revista de Filosofía* 24 (2022): 165-186.
- ARIAS MALDONADO, Manuel. «La ética ecológica en el Antropoceno». *Azafea. Revista de Filosofía* 21 (2019): 55-76.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Trad. José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- ASIMOV, Isaac. «Runaround». *Astounding Science Fiction* 29, 1 (1942): 94-104.
- BASHIR MANGI, Danish; Irfan BUTRO y Tanveer AKHTAR MEMON. «AI and criminal liability: Theoretical dilemmas in applying criminal law to artificial intelligence». *The Critical Review of Social Sciences Studies* 3, 2 (2025): 2174-2186.
- BORGESANO, Francesco; Andrea DE MAIO; Pietro LAGHI y Roberto MUSMANNO. «Artificial intelligence and justice: A systematic literature review and future research perspectives on Justice 5.0». *European Journal of Innovation Management* (2025): publicación anticipada en línea.

- BRYSON, Joanna; Mihailis DIAMANTIS y Thomas GRANT. «Of, for, and by the people: The legal lacuna of synthetic persons». *Artificial Intelligence and Law* 25, 3 (2017): 273-291.
- BURRELL, Jenna. «How the machine ‘thinks’: Understanding opacity in machine learning algorithms». *Big Data & Society* 3, 1 (2016): 1-12.
- ÇINICI, Kaan. *KI als „Täter« oder Tatmittel: zur Strafbarkeit von Künstlicher Intelligenz*. Tesis de Diploma. Innsbruck: Universität Innsbruck, 2025.
- COECKELBERGH, Mark. *AI Ethics*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2020.
- CORRIDORI, Claudia. *Responsabilità penale per i reati commessi dall’Intelligenza Artificiale: «Machina delinquere non potest»*. Tesis de Maestría. Roma: LUISS Guido Carli, 2021.
- DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- DUFF, Robin Antony. *Answering for Crime: Responsibility and Liability in the Criminal Law*. Oxford: Hart Publishing, 2007.
- ELLAMEY, Youssef y Ahmed ELWAKAD. «The criminal responsibility of artificial intelligence systems: A prospective analytical study». *Corporate Law & Governance Review* 5, 1 (2023): 92-100.
- ESPINOSA RUBIO, Luciano. «Reflexiones sobre Antropoceno y colapso». *Azafea. Revista de Filosofía* 21 (2019): 11-31.
- FLORIDI, Luciano y Jeff W. SANDER. «On the morality of artificial agents». *Minds and Machines* 14, 3 (2004): 349-379.
- GIANNINI, Alessio. *Criminal behavior and accountability of artificial intelligence systems*. Tesis doctoral. Maastricht: Maastricht University / Florencia: Universidad de Florencia, 2023.
- GILABERT, Fernando. «Fundamentum scientiae: Heidegger y el no pensar de la ciencia moderna». *Azafea. Revista de Filosofía* 24 (2022): 187-199.
- HAMMOURI, Jihad Ahmad; Ahmad A. ALMAHASNEH; Khaled M. KHWAILEH y Mohammad M. AL-RAGGAD. «The criminal liability of artificial intelligence entities». *Pakistan Journal of Life and Social Sciences* 22, 2 (2024): 8785-8790.
- IBOLD, Victoria. «Strafrechtliche Produktverantwortung für KI-Produkte». En *Künstliche Intelligenz und Strafrecht: Zur strafrechtlichen Produktverantwortung in der Innovationsgesellschaft*, 219-422. Baden-Baden: Nomos, 2024.
- JAKOBS, Günther. *Strafrecht: Allgemeiner Teil*. 2.^a ed. Berlín: De Gruyter, 1991.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- LA VATTIATA, Franco Cataldo. «AI systems involved in harmful events: Liable persons or mere instruments? An interdisciplinary and comparative analysis». *Bio-Law Journal - Rivista di BioDiritto* 1 (2023): 485-502.
- LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general*. Trad. Silvia Pappe y Brunhilde Erker. Barcelona: Anthropos / México: Universidad Iberoamericana / Bogotá: CEJA, 1998.

- LUHMANN, Niklas. *El derecho de la sociedad*. Trad. Javier Torres Nafarrate. México: Universidad Iberoamericana / Barcelona: Herder, 2005.
- MARX, Karl. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Ed. Juan R. Fajardo. Biblioteca Virtual Espartaco, 2001.
- MASKUR, Muhammad Ali; Ali MASYHAR; Ratna DAMAYANTI; Dian Puspita RAMADA y Shubham SANYAL. «Reimagining criminal liability in the age of artificial intelligence: Toward a comparative and reform-oriented legal framework». *Journal of Law and Legal Reform* 6, 4 (2025): 1805-1838.
- MATTHIAS, Andreas. «The responsibility gap: Ascribing responsibility for the actions of learning automata». *Ethics and Information Technology* 6, 3 (2004): 175-183.
- MIR PUIG, Santiago. *Derecho Penal: Parte General*. 10.^a ed. Barcelona: Reppertor, 2016.
- MOCH, Eduard. «Autonomous systems (AI) and criminal imputability: Challenges for modern law». *International Journal of Research and Review* 12, 10 (2025): 291-301.
- NIEL, Luis. «Intencionalidad, objeto y sentido en la Gegenstandstheorie de Alexius Meinong». *Azafea. Revista de Filosofía* 17 (2015): 141-173.
- NIKOLAIDIS, Georgios y Andrei IONESCU. «The future of legal responsibility in human-AI collaboration: Revisiting fault, intent, and causation in hybrid decision structures». *Legal Studies in Digital Age* 2, 4 (2023): 48-60.
- PARK, Jiyeon. *Strafrechtliche Verantwortlichkeit im Zusammenhang mit autonomen Fahrzeugen: Problematik und Lösungsansätze*. Tesis doctoral. Berlín: Freie Universität Berlin, 2024.
- PROYAS, Alex, dir. *Yo, robot*. Estados Unidos: Twentieth Century Fox, 2004.
- ROMERO, Álvaro. «Dos concepciones de la identidad práctica: Aristóteles y Korsgaard». *Azafea. Revista de Filosofía* 27, 1 (2025): 287-310.
- ROXIN, Claus. *Derecho Penal: Parte General*. Tomo I, 2.^a ed. Madrid: Civitas, 1997.
- SCHERER, Matthew U. «Regulating artificial intelligence systems: Risks, challenges, competencies, and strategies». *Harvard Journal of Law & Technology* 29, 2 (2016): 353-400.
- SIMONIGH, Chiara. «Anthropomorphism, cosmomorphism, metamorphosis: Between images and media environment». *Azafea. Revista de Filosofía* 19 (2017): 169-184.
- SINGH, Sanjay y Meera SINGH. «Criminal liability in AI-enabled autonomous vehicles: A comparative study». *SSRN Electronic Journal* (2025): s.p.
- TEUBNER, Gunther. «Rights of non-humans? Electronic agents and animals as new actors in politics and law». *Journal of Law and Society* 33, 4 (2006): 497-521.
- TONG, Mingxin. «The new actor: Artificial intelligence in criminology and criminal justice». *Criminology, Criminal Justice, Law & Society* 26, 2 (2025): 12-22.
- VEALE, Michael y Frederik Zuiderveen BORGESIU. «Demystifying the Draft EU Artificial Intelligence Act». *Computer Law Review International* 22, 4 (2021): 97-112.

- WALTERMANN, Antonia. «On the legal responsibility of artificially intelligent agents: Addressing three misconceptions». *Technology and Regulation* (2021): 28-38.
- WELLER, Adrian. «Transparency: Motivations and challenges». En *Explainable AI: Interpreting, Explaining and Visualizing Deep Learning*, ed. Wojciech Samek, Grégoire Montavon, Andrea Vedaldi, Lars Kai Hansen y Klaus-Robert Müller, 23-40. Cham: Springer, 2021.
- WELZEL, Hans. *Derecho Penal Alemán: Parte General*. 11.^a ed. Trads. Juan Bustos Ramírez y Sergio Yáñez Pérez. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile, 2002.
- YEUNG, Karen. «Algorithmic regulation: A critical interrogation». *Regulation & Governance* 12, 4 (2018): 505-523.

RESEÑAS

CONCHES, Guillermo de. *Philosophia mundi*. Trad. Carlos Rafael Domínguez, Claudio Calabrese y Ethel Beatriz Junco. México: Editorial NUN, 2023, 206 pp. ISBN: 9786075988023.

La fe cristiana planteó la existencia de un Dios sapientísimo que, al crear el mundo de la nada, le infunde su sabiduría y amor. De ahí que, en contraste con otras tradiciones religiosas, el cristianismo haya concebido a la naturaleza como inteligible, al ser regida por principios estables y racionales que la inteligencia humana puede investigar y descubrir. Esta convicción metafísica motivó e hizo posible el surgimiento y desarrollo de la moderna ciencia experimental. Por ello, mientras que la alquimia y la astrología tuvieron cultivadores en otras latitudes, sólo en Europa occidental estas se transformaron en química y astronomía.

El pensamiento medieval contribuyó sustancialmente a sentar las bases metafísicas de la ciencia al investigar las leyes y principios que rigen el mundo natural. La obra *Philosophia mundi* de Guillermo de Conches (ca. 1085-1154) ilustra esta actitud intelectual. Miembro de la escuela catedralicia de Chartres –a la que se atribuye la renovación del humanismo cristiano en el siglo XII–, Guillermo desarrolló una obra notable como comentarista de autores clásicos –Boecio, Macrobio, Prisciano, Juvenal, Marciano Capella, Platón– y autor de originales obras científicas y filosóficas.

Philosophia mundi es una obra de carácter pedagógico con rasgos enciclopédicos dividida en cuatro libros. Esta edición ofrece su versión íntegra en texto bilingüe latino y español a dos columnas, incluyendo algunas ilustraciones mo-

dernizadas de los eclipses, los océanos, el zodiaco y las regiones de la tierra. Ya había circulado una traducción española de la obra a cargo del mismo Carlos Rafael Domínguez (Conches, Guillermo de. *Filosofía del mundo*. Introducción de Gerardo Rodríguez y Susana Violante. Trad. Carlos Rafael Domínguez. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2015).

Como otros exponentes de la Escuela de Chartres, Guillermo se inspira en el *Timeo* platónico. Sin embargo, su perspectiva cristiana le conduce a rechazar la teoría del caos originario en pro de la creación *ex nihilo*. Adopta una teoría de los elementos ordenados según su peso en orden descendente –fuego, aire, agua y tierra–, con tintes de atomismo e influencia de la teoría de las homeomerías de Anaxágoras. Los elementos se organizan de acuerdo a sus propiedades de frialdad o calor, humedad o sequedad.

La exposición guillermina del mundo natural se estructura siguiendo la posición de estos elementos. La esfera del fuego ocupa el espacio exterior, que contiene el sol y las estrellas. Guillermo explica la composición y el movimiento de las estrellas fijas y errantes. Atribuye el fenómeno de las estrellas fugaces a una ilusión óptica. Niega que haya agua sobre el éter –el espacio más allá de la luna– y ofrece una interpretación de los pasajes del *Génesis* que parecen insinuar tal cosa. Detalla el movimiento y las propiedades de Saturno, Júpiter, Marte, Venus y Mercurio, así como su influencia sobre la tierra. Analiza las causas de los cambios estacionales y sus efectos en el hombre, con recomendaciones higiénicas en cada caso.

Pasando a la esfera del aire, Guillermo explica diversos fenómenos atmosféricos como la lluvia, el granizo, la nieve, el arcoíris, los truenos y los rayos. En relación con el agua, describe los océanos, indaga por qué el agua es dulce o salada y qué produce los mantos acuíferos y las mareas. Respecto a la tierra, expone sus regiones detallando cómo, según ellas se definan y contrapongan, en una será de día mientras en la otra es de noche, y en una será invierno mientras en la otra es verano. Especula sobre la posible habitación humana en otras zonas del globo.

Omitiendo tratar de los animales –y tocando sólo brevemente las plantas–, Guillermo estudia entonces al hombre. Su tratamiento de la reproducción y embriogénesis humanas resulta interesantísimo. Considera que el lugar de su implantación en la matriz define el sexo del embrión. Según las concepciones de la época, Guillermo atribuye las primeras fases del desarrollo del embrión no a su animación sino a la operación de diversas virtudes o potencias. Entre la quinta y la séptima semana de la gestación empieza a operar la virtud formativa, cuyo cometido es modelar la figura humana. A esta sigue la virtud asimilativa, que separa las materias fría seca, fría húmeda, cálida seca y cálida húmeda. Este proceso permite formar los huesos, los pulmones, el corazón, la sangre y el hígado. Después, la virtud perforativa (*uirtus concauatiua*) configura la nariz y las manos. Sólo entonces, la virtud natural empieza a correr por las venas, confiriendo movimiento y vida. A partir de este momento, Guillermo considera que el cuerpo ya es animado. Entonces aparece también la virtud alimentaria o nutritiva (*uirtus pascitiua*), que se prolonga hasta

la muerte. En el útero, la nutrición se da a través del cordón umbilical. A partir del nacimiento, ésta ocurre por medio de tres digestiones, una en el estómago, la segunda en el hígado y la tercera en el resto de los miembros.

Guillermo describe entonces las complexiones humanas y la estructura del cerebro. Éste se divide en tres células o cámaras. La frontal es la fantástica o visual (*phantastica, uisualis*), que es la sede de la imaginación. La cámara central es la racional (*logistica, rationalis*), cuyo cometido es discernir las imágenes de la cámara fantástica. La cámara posterior alberga la memoria.

Guillermo estudia también la estructura del ojo y los mecanismos de la visión y la audición, para tratar después del alma y su relación con el cuerpo. Describe las etapas de la vida humana y ofrece recomendaciones sobre las cualidades que deben tener el maestro y el discípulo. Concluye con una reflexión sobre la educación, que ha de estructurarse en torno a las disciplinas del trívio –gramática, dialéctica y retórica– y el cuádrivio –aritmética, música, geometría y astronomía– para culminar en la teología. El aprendizaje dura toda la vida.

Más allá de su evidente relevancia para el medievalista, el *Philosophia mundi* posee interés para cualquier lector interesado en los presupuestos metafísicos que fundamentaron e hicieron posible el surgimiento y desarrollo de la ciencia. La Ilustración produjo el espejismo de una ciencia moderna que emerge, casi milagrosamente, de siglos de dogmatismo, oscurantismo y superstición. Sin embargo, la tradición judeocristiana ya había postulado una sabiduría divina que crea y configura al mundo de acuerdo a un

designio racional, dotando al universo de inteligibilidad. Ello produjo, en los autores medievales de la cristiandad latina, la convicción de que es posible comprender racionalmente la naturaleza y –como muestra el caso de Guillermo de Conches– los motivó a intentar tal comprensión. La lectura directa y atenta de estos autores atestigua que, en realidad, es en el pensamiento medieval donde arraiga y madura la confianza en la razón que, eventualmente, desembarcará en la ciencia moderna. Así, el valor del *Philosophia mundi* estriba no tanto en sus explicaciones científicas –casi siempre tentativas– sino en el espíritu, el carácter y el sentido de su búsqueda intelectual.

Claudio Calabrese y Ethel Junco han preparado un oportuno estudio introductorio que encuadra el *Philosophia mundi* en el contexto del siglo XII –con énfasis en el concepto de naturaleza de esa época– y en el marco de la Escuela de Chartres. El estudio se completa con una bibliografía.

En esta edición aparece identificada la mayor parte de las fuentes que cita Guillermo. En futuras ediciones, sería deseable identificar las referencias, por ejemplo, a la obra de Constantino el Africano. La inclusión de un índice de materias también aumentaría el valor científico y la utilidad de esta relevante contribución a los estudios de filosofía medieval en español.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CONCHES, Guillermo de. *Filosofía del mundo*. Introducción de Gerardo Rodríguez y Susana Violante. Trad. Carlos Rafael Domínguez. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2015.

Víctor ZORRILLA GARZA

Universidad de Monterrey

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5868-6453>

RAMOS, Iago y Beatriz L. FÍNEZ (eds.). *Ubicar la indignación: reflexiones y escenarios de acción*. Madrid: Editorial Dykinson, 2025, 308 pp. ISBN: 9791370066611.

Hay emociones que, cuando se convierten en objeto de estudio, revelan más sobre una época que cualquier diagnóstico explícito. La indignación es una de ellas. En un momento en que el término circula con igual facilidad en los titulares políticos, en los discursos académicos y en las redes sociales, *Ubicar la indignación: reflexiones y escenarios de acción* propone algo más exigente que un diagnóstico contemporáneo: una topología filosófica del fenómeno, esto es, un mapa de los lugares –históricos, conceptuales, culturales– desde los que la indignación adquiere sentido y eficacia. El volumen, editado por Iago Ramos y Beatriz L. Fínez, reúne veintiún capítulos firmados por investigadores de procedencias diversas, organizados en dos bloques: «Reflexiones» y «Escenarios de indignación». El resultado es una contribución seria, con momentos de verdadera densidad intelectual, aunque no exenta de las tensiones propias de todo volumen colectivo de vocación amplia.

La apuesta editorial se enuncia con claridad en la nota introductoria. La indignación, argumentan los editores, se distingue de la ira, la cólera o la rabia porque no puede surgir desde la clausura de una urgencia meramente personal: requiere un horizonte compartido, una conciencia social, una concepción del mundo como espacio en que nos reconocemos como agentes. Indignarse, afirman Ramos y Fínez, es un «ejercicio de localización» que «requiere una concep-

ción del mundo como espacio compartido en el que nos reconocemos como agentes» (11). Nos indignamos por un daño a terceros o por una afrenta a un orden en el que reconocemos una bondad; por eso la indignación no es simplemente reaccionar, sino ubicarse, y ubicar la injusticia dentro de un orden que se cree posible corregir. Esta tesis es más que una introducción: es el hilo que, con mayor o menor tensión, atraviesa los veintiún capítulos. La pregunta que late bajo el volumen es si ese horizonte compartido todavía existe –o puede construirse– en las condiciones del presente.

El primer bloque, más conceptual, funciona como un intento de establecer la gramática filosófica de la indignación. El capítulo inaugural de Ignacio García Peña sobre Aristóteles es el más sólido del conjunto y cumple una función casi fundacional. García Peña reconstruye con rigor la noción aristotélica de *némesis* a través de los tratados éticos, la *Retórica* y los textos homéricos, y extrae de esa genealogía una distinción que el volumen no siempre sostiene, pero que siempre necesita: la indignación no es envidia ni ira, sino el dolor que experimentamos cuando alguien prospera inmerecidamente. Lo que la define no es la intensidad afectiva, sino el juicio sobre el mérito ajeno. Y su contrario no es la malignidad, sino la indiferencia: la renuncia a esperar que el mundo pueda estar a la altura de la justicia. Esta idea reaparece de forma implícita en muchos capítulos posteriores como el horizonte normativo que permite distinguir la indignación legítima de sus simulacros.

Guido Frilli examina la indignación en Maquiavelo y realiza una contribución igualmente valiosa. En los *Discur-*

sos, la indignación –entendida como el «deseo de venganza contra las ofensas a la memoria de la antigua libertad» (36)– es ante todo un factor político: es la sustancia psicológica que da vitalidad a las repúblicas. La tesis central de Frilli es que este papel solo puede ejercerlo la indignación cuando se canaliza institucionalmente, a través de la acusación pública. Sin ese cauce, la emoción degenera en odio privado, en *vendetta*, en la fragmentación de las facciones. Hay aquí una intuición que el libro tardará en retomar, pero que resulta especialmente pertinente en el contexto actual: la indignación sin instituciones que la procesen tiende a destruir el propio espacio en que quiere actuar.

Marco Menin, con su lectura del caso Calas a través de Voltaire, completa en el primer bloque una línea de investigación sobre la indignación como motor histórico de reivindicación pública: la emoción no como obstáculo para la razón, sino como su aliada en la denuncia de la injusticia institucionalizada. Junto a esta contribución, los capítulos de Giulio Sacco –sobre ira e indignación desde una perspectiva cognitiva– y de M. Hadi Fazeli –sobre las relaciones entre perdón y ética de la indignación– exploran el aparato conceptual desde ángulos más analíticos. El capítulo de Sacco, en diálogo con Martha Nussbaum, distingue entre la *ira tradicional* (ligada al deseo retributivo) y la *ira de transición* (orientada al futuro y a la acción constructiva), una distinción que resulta fértil para pensar el activismo climático y social. El capítulo de Fazeli introduce el perdón como polo de tensión: si la indignación responde a una injusticia, el perdón no la niega, sino que la asume y la transforma,

lo que plantea preguntas difíciles sobre la persistencia de la memoria moral.

Grégori de Souza plantea la pregunta más incómoda de todo el volumen –¿por qué la indignación no conduce a la acción?– y aunque su respuesta no es definitiva, el solo hecho de formularla con rigor equilibra el optimismo un tanto programático que asoma en otras contribuciones. La brecha entre indignación y acción no es un fallo del sujeto moral: es una estructura del problema, y merece ese tratamiento. Dos capítulos adicionales del primer bloque merecen una mención por su originalidad. Marina Christodoulou, en «Indignación y agotamiento *vis-à-vis*», plantea una paradoja: la indignación puede ser una *fuerza movilizadora*, pero cuando se repite sin lograr cambios, degenera en resignación y, finalmente, en *agotamiento ontológico*. Su propuesta de una *indignación ontológica* –que sepa alternar la revuelta con la pausa estratégica– es una de las más sugerentes del conjunto. Por su parte, Luca Valera conecta la indignación con la crisis ecológica y la ecofilosofía de Arne Næss, argumentando que la indignación ambiental solo puede ser eficaz si va acompañada de una narrativa que reconozca el valor intrínseco de la naturaleza y restaure los vínculos afectivos con el entorno. Ambos capítulos amplían el alcance del concepto sin perder de vista su especificidad.

El segundo bloque, «Escenarios de indignación», es más heterogéneo y, en consecuencia, más difícil de evaluar como unidad. Sus mejores contribuciones son aquellas que mantienen el vínculo con la pregunta conceptual del primer bloque sin perder de vista los materiales históricos o culturales con que trabajan.

César Adolfo Arceo-Arévalo, en su lectura de Walter Benjamin y Simone Weil, consigue uno de los momentos más sugestivos del volumen al situar la indignación ante la experiencia del silencio y el mutismo: hay injusticias que no producen indignación porque privan a quienes las padecen de la propia capacidad de nombrarlas. La ausencia de indignación, en este marco, no es indiferencia, sino derrota previa, lo que enriquece retroactivamente la tesis de García Peña sobre la indiferencia como verdadero opuesto de la *némesis*. Alexandra Abranches, con su recuperación de Mary Wollstonecraft, añade una dimensión complementaria: la indignación puede constituir un recurso retórico y político capaz de movilizar a quienes no tienen acceso a los canales de deliberación formal, convirtiendo la emoción en palanca de reivindicación pública precisamente allí donde la razón argumentativa no basta. Jorge Ojeda-Cabrera, con su reconfiguración desde Nancy Fraser, conecta el vocabulario de la indignación con los debates contemporáneos sobre reconocimiento y redistribución, y ofrece uno de los análisis más directamente aplicables a los movimientos sociales actuales.

En este mismo bloque, Tomás N. Castro examina el *conservadurismo egipcio* en las *Leyes* de Platón, mostrando cómo la estabilidad de las normas artísticas y religiosas en Egipto sirve a Platón como modelo para una ciudad que rechaza la innovación. Aunque el capítulo no tematiza la indignación de forma explícita, su análisis de la tradición como defensa frente al cambio ofrece un contrapunto heterodoxo al resto del volumen. Diego Colomé, por su parte, introduce el desafío de Hayek para una

filosofía de la indignación: si las sociedades modernas son tan complejas que ningún agente puede conocer todas las circunstancias relevantes para juzgar la justicia distributiva, entonces nuestros juicios de indignación deberían ser prudentes y falibles. No se trata de renunciar a la indignación, sino de asumir un *agnosticismo gnoseológico* que nos lleve a una mayor humildad crítica. Ambos capítulos, heterodoxos dentro del conjunto, son bienvenidos precisamente por eso.

Hay en el segundo bloque, sin embargo, un grupo de capítulos cuya relación con la indignación resulta más tenue. Las reflexiones sobre estética de la resistencia –el capítulo de Sofía Cortez-Maciél sobre Basinski y Deleuze, el de Ananda Cinti-Romero sobre la *Estética do Lixo* en el cine brasileño, y especialmente el de Claudia Donoso sobre el acampe como resistencia vegetal– tienen interés por sí mismas, pero el nexo con la indignación en sentido estricto a veces se da por supuesto en lugar de construirse argumentativamente. En el caso de Cortez-Maciél y Cinti-Romero, la indignación aparece explícitamente como motor de la creación artística –la obra de Basinski como acto de resistencia frente al 11-S, el Cinema Marginal como respuesta a la dictadura brasileña–, por lo que el vínculo, aunque menos analítico que en el primer bloque, está presente. En el capítulo de Donoso, en cambio, la palabra «indignación» apenas aparece, y el texto se apoya en conceptos como *desobediencia* o *an-arquía* que, aunque afines, no son intercambiables con el concepto filosófico que el libro se ha esforzado por delimitar. El riesgo, en estos casos, es confundir la indignación

con cualquier forma de resistencia o negatividad afectiva, perdiendo la especificidad conceptual que el primer bloque trabajó con tanto cuidado.

Esta tensión no invalida el conjunto, pero sí señala un límite estructural del volumen. Los editores eligieron una arquitectura de dos bloques que funciona bien como dispositivo de lectura, pero que tiene el efecto secundario de reducir el diálogo entre capítulos: los autores del primer bloque rara vez anticipan los escenarios que el segundo recorre, y los del segundo rara vez problematizan el aparato conceptual del primero. En un libro sobre una emoción que es por definición relacional y social, esa falta de conversación interna es una paradoja que vale la pena señalar. Alguna nota cruzada, alguna introducción de sección que conectara explícitamente los dos movimientos, habría reforzado la coherencia del conjunto sin sacrificar la diversidad de enfoques.

El valor principal del volumen es, con todo, innegable: *Ubicar la indignación* resiste la tentación de anclar el fenómeno en el presente inmediato y opta en cambio por una genealogía larga que va de Homero y Aristóteles a Benjamin, Fraser y los movimientos sociales contemporáneos. Esa apuesta por la profundidad histórica es su mayor fortaleza, y distingue el libro de otros acercamientos más periodísticos al mismo fenómeno. Al mostrar que la indignación ha tenido una gramática filosófica precisa a lo largo de la tradición occidental —una gramáti-

ca que la distingue de sus sustitutos y la vincula siempre a una concepción del mérito, la justicia y el horizonte compartido—, el libro contribuye a devolver rigor a un término que el uso cotidiano ha desgastado considerablemente. La indignación que emerge de estas páginas no es el enfado amplificado que circula en las redes, ni la postura moral fácil que no cuesta nada sostener: es una emoción cognitivamente exigente, políticamente arriesgada y filosóficamente productiva, cuya salud depende, tal como el análisis de Frilli sobre Maquiavelo ya apuntaba, de las instituciones capaces de darle forma.

La imagen de cubierta —la *Expulsión de los mercaderes del Templo* de Giotto— merece también una lectura: no hay ahí el gesto de una ira privada, sino el de alguien que actúa en nombre de un orden profanado. La indignación que representa es a la vez afectiva y normativa, individual en su expresión y social en su fundamento. En ese sentido, el volumen que inaugura cumple su promesa más esencial: no solo describir la emoción, sino mostrar que indignarse bien —con criterio, con memoria y con conciencia de sus límites— sigue siendo una tarea filosófica y política que vale la pena asumir.

Pablo LAMAS NARANJO

Universidad de Salamanca

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-0656-3395>

GASKIN, Richard. (ed.). *The Question of Linguistic Idealism*. Oxford: Oxford University Press, 2025, 336 pp. ISBN 9780192872654.

Pensar el idealismo lingüístico como matriz teórica que sostiene la primacía del lenguaje en la constitución ontológica del mundo constituye una hipótesis filosófica que interpela de manera directa la relación entre lenguaje, realidad y subjetividad. En términos rigurosos, esta teoría se formula como un intento por fundamentar la tesis según la cual el mundo, en su facticidad y estructura, se encuentra subordinado a la emergencia del lenguaje como manifestación esencial del ser humano. En este horizonte reflexivo, el volumen *The Question of Linguistic Idealism*, editado por Richard Gaskin, ofrece una contribución sustantiva al debate contemporáneo al reunir un conjunto de ensayos que, desde perspectivas diversas, analizan críticamente los fundamentos, las implicaciones y los límites de esta orientación teórica, ya sea mediante su afirmación, impugnación o reformulación.

En pos de convidar esta cartografía del idealismo lingüístico, el volumen se abre con una introducción del propio Richard Gaskin, que coincide con el título de la obra, *The Question of Linguistic Idealism*. En este prólogo, el editor no solo presenta la arquitectura general del libro, sino que también perfila una interpretación personal del idealismo lingüístico, anticipando los ejes polémicos que atraviesan los capítulos. La obra se compone de once ensayos que tocan los tópicos más relevantes en torno al tema en cuestión tanto desde enfoques históricos como desde desarrollos siste-

máticos: (1) «Conditions, Necessity, and Transcendental Linguistic Idealism in Wittgenstein's Tractatus», (2) «Simplex Sigillum Veri and the Question of the Limits of Language», (3) «Transcendental and Linguistic Idealism», (4) «World and Truth in Conflict», (5) «Metaphysics First or Language First: The Notion of a Single Object», (6) «Linguistic Instrumentalism», (7) «Abstract Objects and the Philosophy of Language», (8) «Mathematics and the Limits of Language», (9) «Isomorphism and Idealism», (10) «Representation, Alien Languages, and Linguistic Idealism», y (11) «Linguistic Idealism and the Genealogy of Negation».

El capítulo inaugural del volumen, titulado «Conditions, Necessity, and Transcendental Linguistic Idealism in Wittgenstein's Tractatus», está a cargo de la profesora Chon Tejedor. Este ensayo, al igual que los capítulos segundo y tercero, aborda la cuestión del idealismo lingüístico desde las coordenadas filosóficas de Kant y Wittgenstein. La propuesta de Tejedor parte de la distinción y viabilidad de dos formas de idealismo lingüístico trascendental: la primera que sostiene que el mundo es aquello que se da al sujeto trascendental voluntario en la representación; y la segunda, que afirma que la posibilidad de representación determina las posibilidades del mundo. A partir de este análisis, la autora concluye que Wittgenstein busca disolver ambas formulaciones de la doctrina del lenguaje.

En el segundo capítulo, titulado «Simplex Sigillum Veri and the Question of the Limits of Language», la investigadora Hanne Appelqvist examina la cuestión filosófica de los límites del

lenguaje y su capacidad para expresar la verdad sin distorsión. Contrariamente a Chon Tejedor, Appelqvist sostiene que Wittgenstein, en el *Tractatus*, apela a una intuición fundamental que, desde una óptica kantiana, puede considerarse sintética a priori. Así, argumenta que la espacio-temporalidad forma parte de la estructura necesaria y trascendentalmente fundada de la realidad, y subraya el papel de las intuiciones a priori en la forma en que deben formularse las proposiciones científicas.

En el capítulo 3, «Transcendental and Linguistic Idealism», el profesor Bernhard Weiss distingue entre dos formas de idealismo: una que niega la independencia de la realidad respecto a nuestras representaciones, y otra que niega que dichas representaciones deban ajustarse a la realidad. Weiss sostiene que, mientras la primera, con un enfoque kantiano, enfrenta dificultades conocidas, la segunda, formulada desde una perspectiva lingüística, encuentra respaldo en las reflexiones del último Wittgenstein sobre la autonomía de la gramática.

El capítulo 4, «World and Truth in Conflict», opera simultáneamente como cierre temático y como apertura conceptual. Esta sección está a cargo del profesor e investigador John Collins, quien examina distintas variantes del idealismo lingüístico centradas en la tesis de que la semántica determina la ontología, es decir, que lo existente es un derivado del lenguaje significativo. Desde una postura crítica, Collins cuestiona esta premisa, enfocándose en el fenómeno de la copredicación, donde una misma frase nominal admite predicados de tipos diversos. Así, en lugar de aceptar la existencia de un único objeto con propiedades hete-

rogéneas, propone que el sintagma nominal fragmenta su referencia.

La contribución de la filósofa e investigadora Friederike Moltmann, correspondiente al capítulo 5, «Metaphysics First or Language First: The Notion of a Single Object», representa una postura opuesta a la sostenida por John Collins. En esta sección, Moltmann plantea que nuestra concepción de un objeto único está profundamente condicionada por el lenguaje. De esta manera, la variedad de entidades y combinaciones de entidades que, según el contexto, estamos dispuestos a considerar como objetos individuales es tan amplia y tan aparentemente desvinculada de restricciones impuestas por el mundo que la unidad atribuida en estos casos emerge casi como una construcción impuesta por el lenguaje mismo.

El capítulo 6, «Linguistic Instrumentalism», a cargo de los profesores John A. Keller y Lorraine Juliano Keller, retoma una perspectiva crítica frente a la tesis según la cual el lenguaje determina la ontología, a partir de la defensa de una forma de antirrealismo lingüístico que ambos autores denominan *instrumentalismo lingüístico*. Según esta posición, es falso un principio comúnmente aceptado por numerosos comentaristas: que, para que algo sea el significado de una expresión lingüística, ese algo debe existir. En oposición a este supuesto, los autores sostienen que los principios lingüísticos pueden ser correctos sin necesidad de ser verdaderos.

El capítulo 7, «Abstract Objects and the Philosophy of Language», a cargo del investigador William Stirton, explora las afinidades entre el idealismo lingüístico y los enfoques neofregeanos

que intentan fundamentar el platonismo numérico desde la filosofía del lenguaje. Stirton retoma la clásica objeción de Frege (el problema de Julio César) para argumentar que ni los neofregeanos ni los idealistas lingüísticos han logrado resolver satisfactoriamente la cuestión de la identidad de los objetos abstractos. Así, persiste un obstáculo fundamental para justificar la existencia de entidades como los números mediante el uso de términos lingüísticos abstractos.

El capítulo 8, «Mathematics and the Limits of Language», a cargo de la profesora Silvia Jonas, amplía el debate iniciado por Stirton al defender que nuestra comprensión de las matemáticas trasciende su formulación lingüística. A partir de diversos estudios de caso como la regla del *modus ponens*, la consistencia de los formalismos o los modelos estadísticos de los números primos, Jonas argumenta que poseemos un acceso al dominio matemático que no depende del lenguaje, y que este dominio es, en consecuencia, metafísicamente anterior a su articulación semántica.

El capítulo 9, «Isomorphism and Idealism», a cargo del profesor británico Michael Morris, forma parte del cierre del volumen, que incluye tres ensayos dedicados a aspectos específicos del idealismo lingüístico: dos en tono crítico y uno favorable. Morris examina la noción de un isomorfismo estructural entre lenguaje y realidad, una tesis que el idealismo lingüístico acepta e interpreta en clave idealista. Sin embargo, advierte que esta postura implica asumir que el mundo solo justifica el uso del lenguaje si está lingüísticamente estructurado. Además, Morris sostiene que es posible concebir una relación justificativa entre

mundo y lenguaje sin comprometerse ni con el isomorfismo ni con el idealismo lingüístico.

El capítulo 10, «Representation, Alien Languages, and Linguistic Idealism», a cargo del profesor e investigador Matti Eklund, cuestiona la coherencia del idealismo lingüístico al examinar sus límites conceptuales. Eklund critica el fundamento antropocéntrico que niega la posibilidad de lenguajes radicalmente ajenos a los nuestros, argumentando que admitir tales lenguas es filosóficamente necesario. Esto desafía la idea de que la organización del mundo pueda derivarse legítimamente de las estructuras gramaticales de las lenguas naturales conocidas, como la forma sujeto-predicado.

El capítulo 11, «Linguistic Idealism and the Genealogy of Negation», cierra el volumen con la contribución del filósofo británico Richard Gaskin, donde se defiende la tesis idealista a partir de una reconstrucción genealógica de la negación. Gaskin argumenta que su origen, vinculado a la noción de exclusión o incompatibilidad, revela que los rangos de incompatibilidad diversos y no equivalentes tienen una raíz lingüística, pues constituyen categorías discursivas, es decir, formas vivas del lenguaje.

Estableciendo una valoración general, esta obra constituye una intervención relevante en el debate filosófico contemporáneo sobre el idealismo lingüístico. Sin embargo, su riqueza conceptual y pluralidad argumentativa conviven con ciertos límites que requieren un análisis crítico detallado. En este sentido, a pesar del título y del propósito explícito del libro, no todos los ensayos ofrecen una definición clara o sistemática de lo que entienden por *idealismo lingüístico*.

Esta omisión no es menor, pues dificulta la posibilidad de comparar directamente las contribuciones entre sí. Mientras algunos autores operan con una versión fuerte del idealismo (donde el lenguaje constituye el mundo en sentido ontológico), otros lo entienden en un sentido más débil o meramente metodológico, como sucede con el instrumentalismo defendido por los Keller. Esta pluralidad, aunque intelectualmente fecunda, puede conducir a una polisemia que diluye el foco del volumen. La ausencia de una articulación clara entre los diversos sentidos del término compromete, en última instancia, la coherencia filosófica del proyecto editorial.

Por otra parte, la estructura general de la obra parece organizarse en torno a una dialéctica entre afirmación, crítica y reformulación del idealismo lingüístico. No obstante, esta dialéctica no culmina en una síntesis o evaluación general integradora. Gaskin propone, en la introducción, una defensa no neutral del idealismo lingüístico, y cierra con un capítulo que refuerza esa posición desde la genealogía de la negación. Sin embargo, este esfuerzo resulta insuficiente para integrar o confrontar adecuadamente las objeciones filosóficas planteadas por autores como Collins, Stirton, los Keller o Eklund. La falta de una conclusión integradora debilita el impacto del volumen como intervención teórica totalizante, dejándolo más como un mosaico que como un sistema.

Asimismo, uno de los presupuestos más recurrentes en los ensayos que no es tematizado de forma crítica es la ligazón ineludible entre lenguaje y humanidad. La afirmación según la cual no puede haber lenguajes radicalmente aje-

nos (como sostiene Gaskin, apoyándose en Eklund) encierra una carga metafísica significativa que merece un examen más profundo. Este supuesto antropocéntrico podría ser desafiado desde perspectivas posthumanistas, pragmatistas o fenomenológicas, ausentes en el volumen. Además, se echa en falta un tratamiento más amplio de formas de expresión no discursivas o prelingüísticas, lo que podría cuestionar la prioridad del lenguaje natural en la estructuración del mundo.

Finalmente, uno de los ejes más provocadores del volumen: la idea de que la semántica determina la ontología plantea una tensión filosófica fundamental que no se tematiza de forma sistemática. Si todo lo que existe es, en cierto sentido, un precipitado del lenguaje, la ontología corre el riesgo de volverse un metanivel de la semántica, diluyendo la distinción entre descripción del mundo y constitución del mundo. Este punto, aunque explorado tangencialmente en los textos de Stirton y Jonas, carece de un desarrollo profundo. En consecuencia, el lector queda sin una discusión robusta sobre los límites de esta tesis, especialmente respecto al riesgo de circularidad: ¿puede el lenguaje fundar la ontología sin convertirse él mismo en una instancia ontológica? Esta pregunta clave para evaluar la plausibilidad del idealismo lingüístico permanece, en gran medida, abierta.

En síntesis, *The Question of Linguistic Idealism* representa un esfuerzo valioso por reabrir, con herramientas conceptuales contemporáneas, una cuestión filosófica clásica: la relación entre lenguaje y mundo. Su mayor fortaleza radica en su diversidad argumentativa y en la voluntad de sostener una conversación

crítica desde múltiples posiciones. No obstante, esta misma pluralidad expone algunas debilidades estructurales, como la falta de una delimitación conceptual común, la escasa problematización de ciertos supuestos antropológicos y la ausencia de una síntesis final. Estas limitaciones no desmerecen el volumen, sino que lo configuran como un campo de discusión más que como un punto de llegada. En este sentido, el libro se

presenta menos como una respuesta definitiva y más como una cartografía en construcción sobre los modos en que el lenguaje estructura o no nuestro acceso al ser.

Roberto Luis DÍAZ PEROJO
Universidad de Salamanca

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8735-5570>

SERRANO DE HARO, Agustín. *Fenomenología del dolor físico*. Salamanca: Sígueme, 2026, 318 pp. ISBN: 978-84-301-2290-5.

Resulta paradójico cómo el dolor físico, siendo una experiencia que irrumpe en la inmediatez y rotundidad de nuestra existencia, sigue de algún modo, o bien velada ontológicamente en el campo de la filosofía, o bien explicada exclusivamente como un epifenómeno propio de la fisiología. Este nuevo volumen publicado por Agustín Serrano de Haro abre la puerta a una comprensión filosófica-fenomenológica de dicha experiencia, una fenomenología que parte de «una indagación radical en lo obvio de la experiencia» (11) para, así, poder devolver el fenómeno álgico al terreno de la vivencia inmanente, inmediata.

El libro se compone de cuatro capítulos que describen los distintos elementos coyunturales que estructuran lo que denominamos *dolor físico*, que van desde la disrupción de la actividad, hasta la enorme diversidad que nos podemos encontrar dentro de las vivencias dolorosas, para desembocar, finalmente, en una fenomenología y ontología del cuerpo vivido a través de una topología álgica.

El punto de partida del ensayo se concentra en la afirmación de que el dolor físico no es algo que le pueda suceder al cuerpo-objeto, sino que es necesariamente una «*vivencia consciente o de conciencia*» (13), puesto que no podemos afirmar que algo nos duele en el cuerpo si no lo notamos. Esto desemboca en el desplazamiento del dolor del ámbito de lo inconsciente para volver a situarlo en el flujo unitario de los sucesos que el sujeto vive en primera persona. El dolor

es inseparable de su aparición, de su manifestarse, haciendo que su realidad sea esencialmente su fenomenicidad y que su existencia comience, dure y cese en la medida en que es experimentado por quien lo padece.

Uno de los aportes más sólidos de la obra radica en la descripción del carácter no-intencional de dicha experiencia, descrita como una vivencia *intransitiva*. Apoyándose en la Quinta *Investigación lógica* de Husserl, Serrano de Haro defiende que no todos los sucesos vividos deben poseer intencionalidad, puesto que hay vivencias que no se abren a un hecho heterogéneo respecto de ellas, donde la intransitividad proviene de que «ellas son su plena aparición, sin diferencia posible entre el suceso y lo que ante él o para él se da o muestra» (22). De este modo, el dolor físico se presenta como una vivencia *enclaustrada en sí misma*, donde el yo no es un mero espectador que observa el espectáculo desde fuera, sino una especie de «órgano-diana» (28), como expresa el autor, donde el dolor incide de forma centrípeta y violenta, es decir, lejos de afirmar que proviene del sujeto, el dolor le sobreviene, le aborda para poder *llamar* su atención.

En este escenario, el autor introduce la acepción husserliana de «afección», definida como «el peculiar tirón que un objeto consciente ejerce sobre el yo» (cit. en pág 99). De este modo se puede afirmar que el dolor es por principio afección, el cual obtiene una respuesta lenitiva por parte del sujeto, en aras de hacerlo desaparecer. Pero ¿puede ocurrir que el dolor sea imposible de mitigar? ¿Cómo *afectaría* esto al yo? La respuesta del autor expresa la posibilidad de encontrar en este cierto tipo de

dolencias un desbordamiento en el *yo* que pugna contra esa violencia, contra ese tirón doloroso que es difícil de mitigar o que se encuentra cronificado. Esto resulta crucial porque no se encuentra dentro de los intereses del análisis fenomenológico la posible correspondencia entre la intensidad de la afección y los tipos de patologías. Por ello, es importante la aportación de Serrano de Haro ya que su análisis ha tomado en consideración la simultaneidad existente entre la fuerza centrípeta de la afección, vertientes atencionales afectadas y el sujeto viviente, «quien sufre en carne propia y reacciona a él atencional, corporal, perceptiva y conductualmente» (139).

Por ello, ante tal cuestión, el autor dedica numerosas secciones de gran calado a desmontar la visión teleológica y racionalista del dolor quienes reducen dicha vivencia a una mera emoción *homeostática* o a un mero aviso o suceso biológico, situando al sujeto fuera de la esfera subjetiva y la primera persona solo se encuentra al servicio del funcionamiento orgánico. Ante este escenario, frente al «duele para avisar», Serrano de Haro antepone la evidencia inmanente: «avisa porque duele» (145) con el único fin de poder enfatizar cómo dicho fenómeno es un «descentramiento» que moldea o rompe la *carne*, se reconoce como una negatividad que incide en el curso de la vida consciente para poder reorientarla hacia la corporalidad, aunque sea de modo negativo: ralentizando su avance o sembrando una cierta inquietud.

Dicho desmoronamiento de la *carne* subraya el carácter espacial, topológico del fenómeno álgico explicado a través de una «espacialidad háptica» (195). Aquí Serrano de Haro sostiene que el

dolor no se encuentra *dado* en un mapa anatómico ni en un cuerpo-objeto, sino en la «carnalidad preanatómica» (202), dando paso al análisis ontológico que podemos encontrar en la última parte de su obra. Aquí se recupera el término de «ubiestesia» que manifiesta una trama de ubicaciones sentidas, donde el lugar del dolor no se concibe como una coordenada geográfica, sino como una cualidad de la afección misma. Podemos afirmar que nos duele una parte de nuestro cuerpo porque solo él forma parte de nuestra intimidad carnal. Dicha localización no se concibe como una atribución racional o intelectual, sino en la manifestación de la carne: el dolor es una modificación que desdibuja los límites entre el órgano y la sensación.

Esta espacialidad se entrelaza con una temporalidad que resulta disruptiva, descrita como una «orgía del presente» (290). El dolor no cancela la dinámica de las retenciones y protensiones temporales, sino que «es una movilidad acelerada, urgida, a la vez que retardada, refrenada» (289). Una temporalidad amorfa que refluye sobre sí misma, que secuestra al *yo* y hace que hasta un dolor extremo pueda *tragarse* toda la multiplicidad característica del presente vivido, anulando cualquier vivencia que se considere simultánea.

Finalmente, la obra se abre hacia un contexto intersubjetivo donde, aunque el dolor sea caracterizado como una vivencia centrípeta —esto es, como aquella que nos puede encerrar en una soledad absolutamente radical—, Serrano de Haro reconoce que el maleamiento de la *carne* siempre tiene en sí al otro, mira hacia él. Aunque alude aquí al tratamiento de otros autores que han intro-

ducido en sus trabajos la noción de *carne* como Merleau-Ponty, subraya que lo ha hecho en este caso de forma acrítica. Sin embargo, ensalza y acepta la concepción orteguiana de dicha noción, la carne como «una realidad oculta, inespecial, un arcano, un secreto» (cit. en pág 197), dado que a través de ella pasa la individuación misma del vivir. Este *secreto carnal* no se queda en una esfera subjetiva, sino que contiene un carácter intersubjetivo que encuentra su ejemplo en el fenómeno álgico, más concretamente, en la manifestación del sufrimiento ajeno, el cual interpela nuestra propia sensibilidad corporal como una donación perceptiva en el cuerpo del *otro*, del semejante a mí. El libro concluye con una reflexión sobre la vulnerabilidad, sobre esa alteridad que pone a cubierto a la subjetividad, señalando que los otros constituyen nuestro «hogar originario» (299). Ya sea mediante una «alteridad propicia» que acoge o una *aciaga* que

ejerce violencia, el dolor revela nuestra condición de seres abiertos y dependientes unos de otros.

En definitiva, *Fenomenología del dolor físico* supone un hito en el campo de la fenomenología, pues constituye un tratado de una profundidad inusual que logra rescatar la vivencia del dolor de su reducción científica para poder devolverla a su ubicación originaria: como estructura fundamental de la vida. Su originalidad también radica en que no sólo es un texto meramente descriptivo, sino que expresa un reconocimiento de la fragilidad de la condición humana. Su lectura se vuelve imprescindible para un público que desee comprender qué significa, en último término, habitar un cuerpo que siente y padece.

Andrea MARTÍNEZ MORALES
Universidad de Salamanca
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0363-3746>

RIECHMANN, Jorge. *Ecoespiritualidad para laicos. Cuaderno de apuntes*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2025, 143 pp. ISBN: 979-13-87799-06-9.

El libro *Ecoespiritualidad para laicos*, redactado por el pensador ecologista Jorge Riechmann, expone una serie de reflexiones sobre la posibilidad y la urgencia de desarrollar un pensamiento espiritual que pueda hacer frente a la crisis socio-ecológica contemporánea. La propuesta, en concreto, es de una ecoespiritualidad laica: terrenal, inmanente, no ligada necesariamente a una creencia particular en Dios.

Al comienzo del ensayo, Riechmann sostiene que la cuestión de la ecoespiritualidad cobra hoy una relevancia inaudita, ya que no estamos simplemente ante una crisis climática, sino ante un verdadero fin del mundo. A tal efecto, el autor se pregunta: ¿debemos actuar con optimismo o pesimismo? Hannah Ritchie, por su parte, apuesta por el optimismo: el tiempo que vivimos no implica el fin del mundo, sino *un* fin de mundo –del mundo insostenible construido por el capitalismo colonial, fosilista, patriarcal y financiarizado–. Riechmann, empero, advierte contra el autoengaño que debemos mirar de frente la dura realidad social, ecológica y económica. En tal sentido, el pesimismo resulta ser la única perspectiva razonable. No obstante, este pesimismo no debe confundirse con resignación: el autor defiende la necesidad de un «pesimismo activo», que no se cierre al horizonte de la acción. La esperanza, en efecto, asume un papel clave como fuerza movilizadora: una «esperanza sin optimismo», en palabras

de Terry Eagleton, que implica asumir la tragedia, resistir y reconstruirse.

Entre los autoengaños, Riechmann destaca la creencia de que la tecnología podrá compensar los límites biofísicos del planeta. Frente a esta ilusión, propone un nuevo tipo de progresismo: uno que, en lugar de identificar el progreso con los avances tecnológicos y la mercantilización capitalista, amplíe el círculo de consideración moral a extranjeros, mujeres, niños, minorías, generaciones futuras y seres no humanos.

Riechmann reflexiona sobre las consecuencias del avance tecnológico, tanto en el medio ambiente como en la condición humana. A tal efecto, señala las «tendencias antropófugas» de la contemporaneidad: formas de rechazo de lo humano que se manifiestan en el deseo de fundirse con la máquina. Así, el «antropocidio» aparece como correlato del «ecocidio», en la medida en que ambos surgen de una lógica común de negación de la vulnerabilidad, el envejecimiento, el sufrimiento y, en última instancia, la finitud. Ahora bien, revertir esta tendencia exige lo contrario: aceptar lo que nos hace humanos. Es decir, en lugar de temer a la muerte, el autor propone asumir con serenidad la «aceptación del devenir nada», vivir la vejez y la muerte como parte del ciclo vital, incluso como atributos valiosos. Esta aceptación está ligada al «sentimiento de estar con vida», que para él constituye un eje central de la ecoespiritualidad. Tal como él mismo señala: «si logramos que el mero sentimiento de estar vivos nos convida a su plenitud, buena parte del camino que llamamos ecoespiritualidad estará ya andado» (34). Riechmann subraya la dimensión espiritual como constante

humana, y plantea la necesidad de religiones «postilustradas» que se integren en una cultura laica y democrática, incorporando ideales de tolerancia. Desde esta perspectiva, la teoría de Gaia aparece como una herramienta valiosa para construir una nueva cosmovisión que restablezca el vínculo con la Tierra. A este respecto, el autor retoma el concepto weberiano del «desencantamiento del mundo» y plantea la necesidad urgente de «reencantarlo» a través del abandono de formas de racionalidad reductivas, patriarcales e individualistas, para abrirse a modos de pensar más conectados, prácticos y terrestres.

En definitiva, la propuesta de Riechmann es una ecoespiritualidad en sentido laico. Pero ¿qué es exactamente una «espiritualidad laica»? El autor la describe mediante dos características: la vivencia de conexión con todo –y con el Todo– y el descentramiento del ego. En cuanto a la primera dimensión, Riechmann defiende una espiritualidad entendida no como oposición entre espíritu y materia, ni entre trascendencia e immanencia, sino como reivindicación de la immanencia de la materia viva. Sin embargo, el autor denuncia la negación de nuestra interdependencia y ecodependencia por parte de la cultura dominante, que se caracteriza por un sentimiento de apatía hacia lo comunitario, una despolitización e indiferencia mutua. El segundo pilar parte de una premisa: ser un «yo» –un ser interdependiente, finito y vulnerable– genera inquietud, de la cual nace la búsqueda de paz espiritual. De ahí que toda persona viva inevitablemente ego-centrada. Siguiendo a Ernst Tugendhat, Riechmann presenta la mística como una forma de distanciamiento del modo

en que los seres humanos se dan importancia y se preocupan por sí mismos.

En paralelo a su reflexión sobre la ecoespiritualidad, Riechmann aborda el papel de los psicotrópicos, y en particular de los enteógenos, como vías de acceso al conocimiento sagrado en numerosas culturas humanas. Desde esta perspectiva, el autor defiende que estas sustancias deberían reconocerse como agentes de transformación socioecológica, por su capacidad de revelar la naturaleza interdependiente de todas las cosas y de ofrecer visiones del mundo que sintonizan con cosmologías indígenas y premodernas. Su uso consciente, sostiene, puede contribuir a descolonizar la mente de las construcciones sociales dominantes y a restablecer los vínculos con el espíritu, la comunidad y la naturaleza. No obstante, esta no es la única vía para reconfigurar nuestra relación con la Tierra: el autor subraya también la importancia de algunos «ejercicios espirituales» –ir despacio, detenerse, vivir en el bosque, agradecer, leer poesía, caminar, conversar–, llegando finalmente a la conclusión de que cualquier actividad realizada con suficiente atención y concentración en el presente puede adquirir un sentido espiritual.

Una parte central del análisis de Riechmann se enfoca en una de las visiones dominantes de la cultura occidental: la concepción mecanicista de la naturaleza. Según el autor, esta guarda afinidad estructural con el capitalismo: un mundo de objetos inertes que se dejan apropiar más fácilmente como mercancías. Es por esta razón que el autor defiende la urgencia de una filosofía no mecanicista, que reconozca la interdependencia de todos los sistemas vivos y fun-

damente un futuro verdaderamente sustentable. Riechmann denuncia también la reducción de lo humano a relaciones mercantiles. A tal efecto, una de las manifestaciones más evidentes de esta lógica es la aceleración social, que el autor identifica como destructiva de la sustancia humana: la prisa, advierte Riechmann, es enemiga de los vínculos profundos, de la reflexión, de la educación humanística. No nace de urgencias reales, sino de un sistema que nos quiere distraídos y ocupados. De ahí surge una crisis de atención, que es también una crisis de amor y, por tanto, de humanidad. Frente a esto, el autor propone actuar fuera del tiempo: «dejar de pensar / en términos de eficacia y hacer lo que se debe porque debemos hacerlo, no porque confiemos en que logrará el éxito» (106). Para habitar la Tierra sin fracasar moralmente, plantea como tarea urgente salir del capitalismo y organizar un proceso de decrecimiento material y energético. Sin ese primer paso, concluye, casi todo lo demás –incluida cualquier forma de ecoespiritualidad– resulta superfluo.

Asimismo, frente a la devastación ecosocial provocada por la lógica capitalista de explotación ilimitada de recursos finitos, Riechmann propone descolonizar no solo los pueblos dominados por Occidente, sino también el propio Occidente; es decir, liberarlo de sí mismo. En este marco, plantea la necesidad de una «indigenación»: un proceso que implica una reapropiación de nuestra pertenencia a la Tierra. Se trata de reconocerse como «Terrestres», en diálogo con aquellas culturas que han sabido mantener cosmovisiones de una Tierra

viva, para asumir la responsabilidad de mantener el equilibrio con la naturaleza.

El libro se cierra como comenzó: con una imagen del fin del mundo. Riechmann advierte que nos encaminamos hacia él. Pero, ¿significa eso que debemos apresurarnos? Su respuesta es clara: incluso ante un escenario tan poco frecuente y nada amable, no hay lugar para la prisa. El autor recupera aquí una lección de Sócrates: poco antes de beber la cicuta, se dedicaba, tranquilo, a aprender una nueva melodía para flauta. La vida es importante, la muerte es importante, pero también lo es la melodía. Riechmann concluye la obra con un deseo profundo: que sepamos acercarnos a este final con tristeza y con duelo, pero sin que eso implique necesariamente amargura o depresión.

En definitiva, el escrito de Jorge Riechmann ofrece una profunda reflexión político-filosófica sobre la imposibilidad, en tiempos del Antropoceno, de separar la espiritualidad del cuidado de la Tierra, en tanto en cuanto la lucha ecológica parece requerir la incorporación de una dimensión sagrada. Riechmann señala con claridad que una vida buena debe reconocer, además de las necesidades psicofísicas, las necesidades espirituales. Así, frente al riesgo de alienación ligado a ciertas formas de trascendencia, el autor propone una trascendencia en la inmanencia: una espiritualidad arraigada en la Tierra y comprometida con lo real.

Alessia CUTTONE

Universidad de Salamanca

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-0929-476X>

CASTRO CALDAS, Alexandre. *Inteligência Vital, Estupidez Artificial*. Prefacio de Álvaro Laborinho Lúcio. Lisboa: Contraponto, 2025, 187 pp. ISBN: 9789896665050.

Si se quiere entender de dónde proviene la creencia –hoy generalizada y cada vez más popular– en una conciencia artificial, el reciente libro de Alexandre Castro Caldas plantea un buen punto de partida. Estamos ante un recorrido histórico sobre cómo ha ido evolucionando la noción de inteligencia. A veces, se presenta como una mirada crítica sobre los distintos análisis científicos que se han sucedido desde la Antigüedad; otras veces, como una simple muestra de lo que ha desarrollado en el campo de la investigación neurocientífica.

El volumen se compone de trece capítulos que orientan el tema a través de las preocupaciones del autor, principalmente sobre la definición de *inteligencia*; sobre si sería posible medir, de algún modo, ese fenómeno; la memoria y la imaginación, entre otras, bajo títulos que pueden ser considerados problemáticos. Sirva de ejemplo el tercer capítulo, titulado *A Redescoberta do Homem* (El Redescubrimiento del Hombre) (61-83), para referirse al ser humano en general. Francis Galton es destacado por Castro Caldas como autor de esquemas científicos por estirpes, en los que se idealiza una rama específica –y a la vez universal– de personas para analizar problemas del ámbito intelectual. Pero el problema no se agota en Galton. De hecho, se trata de un problema fundamentalmente moderno. Primero con René Descartes, seguido por Isaac Newton, y agravado años después por Charles Darwin. Es

decir, la cristalización de un modelo de sujeto, junto con la noción de un mundo entendido como *naturaleza*. El mundo se convierte en objeto-objetivo, en relación con un sujeto que no lo determina de ningún modo, solo lo percibe de forma aislada.

Nos encontramos con una pretensión transversal a lo largo de toda la obra: la de que existen datos ya resueltos –como la idea de fuerza o masa–, aunque no sea así, incurriendo en contradicciones. Paso a citar un ejemplo muy claro:

La inteligencia debe ser la capacidad de percibir el mundo y sus reglas, y de a ellas adaptarse biológicamente, en el sentido de mejorar la conservación individual y global; la conciencia es comprender cómo eso es hecho y, a partir de ahí, conocer el mundo y sus reglas (no todas) y sobre ellas dialogar internamente, utilizando metáforas (símbolos) o pantomima (gestos) y, a través de esos códigos, relacionarse con los otros (28).

El problema está en la reducción de la conciencia a una mera toma-de-conciencia, en el sentido popular de la expresión. Se tiene esta, aún, como un modo de análisis que se remite al mundo, posteriormente al hecho de este. Percibir-el-mundo, al contrario de lo que Castro Caldas y otros afirman, sería mejor visto como un proceso existencial que, de ningún modo, consigue ser formulado en tanto proceso no-significante del propio Mundo. Es decir, que lo consciente es constituyente del mundo, en la misma medida en que el mundo es constituyente de la conciencia. «Dialo-

gar internamente», como escrito por el autor, se presenta como una débil descripción del proceso significativo consciente. ¿Sería el diálogo algo posible de ser reducido a una idiosincrasia aislada, de modo interno, sin ningún tipo de expresividad (externa)?

Siendo los primeros capítulos una propuesta de una breve revisión histórica del concepto de *mente*, es incomprensible hacer parecer que solo el campo de ciencias como la biología, la psicología o, más recientemente, la neurociencia, se muestra valioso –aunque haga breves referencias muy superficiales a Aristóteles o Platón–. Esta gran carencia por parte del autor viene de una aparente falta de familiaridad con siglos de literatura filosófica, especialmente fenomenológica, dando con Hegel los primeros signos, ganando enorme fuerza con Husserl y la tradición posterior de Heidegger y Sartre, predominantemente. En todo caso, los grandes avances, fundamentales para el pensamiento contemporáneo, junto con los principales autores de la historia de la filosofía, son como dejados en segundo plano, brevemente referenciados o no referenciados en absoluto.

Considerando que una y cualquier actividad observadora *está-con* el ser humano, nunca podremos olvidar que este es aquel quien genera inferencias sobre determinada cosa –o estado de cosas– con la cual se está relacionando en determinado momento. Esto incluye, por supuesto, durante la actividad científica. En otras palabras, el análisis científico solo tiene sentido, fundamentalmente, por dependencia de una base antecedente instigadora de estructuras significantes [el ser humano]. Merleau-Ponty dejó este hecho bastante claro. Castro Caldas

aparenta saberlo, pero aunque hace una breve referencia a Merleau-Ponty en las primeras páginas, acaba por seguir la mayor parte del libro sin aparente noción de lo que se puede aprender con los textos del filósofo. Es curioso, además, que valore las teorías freudianas después de publicadas las oposiciones de Jean-Paul Sartre al inconsciente freudiano, ignorándolas completamente. Vimos con Sartre que, para un análisis de la conciencia, las teorías freudianas se revelan como inutilizables, no solo por la equivocada compartimentación de la posibilidad subjetiva [consciente | inconsciente], sino también por la cristalización en un *ego* fijo de aquello que siempre se renueva. Exponer debidamente los argumentos de Sartre sería asunto para otro espacio. Mi referencia al autor francés viene a propósito de no entenderse por qué se excluyen autores tan relevantes para un cuestionamiento sobre la conciencia, la *inteligencia* y la *estupidez*. Muchos de ellos con argumentos convincentes contra varios de los autores presentados. Esta sería la principal carencia de *Inteligência Vital, Estupidez Artificial*.

Es posible señalar aún otro gran problema, esta vez en la segunda parte del libro, a partir del quinto capítulo. Importa evidenciar que Castro Caldas se refiere al concepto de teoría de la mente, solo como una capacidad de «tener conciencia de los propios estados mentales y de los de otras personas» (100). Indica que la noción fue propuesta por primera vez por Premack y Woodruff, en 1978, con respecto a los chimpancés, cuando se descubrió que estos eran capaces de proyectar posibilidades que los trascendían, como comprender que al

conectar el cable de un aparato eléctrico a la corriente, este funcionaría (99). Esta noción sería posteriormente desarrollada en detalle por Henry Wellman (psicólogo), quien publicó una profunda revisión de sus investigaciones en 2018. En realidad, la discusión sobre la hipótesis de una teoría de la mente se divide más propiamente entre 1. «theory theory of mind» [TT] y 2. «simulation theory of mind» [ST], que no son exactamente lo mismo, habiendo, incluso, autores de teorías híbridas de estas. Una aclaración por parte de Castro Caldas acerca de en qué lado se posiciona habría sido de gran utilidad. Por el ejemplo presentado —la conocida *prueba de la falsa-creencia*—, parece estar refiriéndose a la primera forma de una teoría de la mente [TT]. Explicándola brevemente: Se le pide a un niño que prevea si otro (a) buscará un objeto donde previamente creía que estaba guardado, o (b) si irá a buscar ese mismo objeto al lugar donde un tercero lo escondió y cambió de sitio (100). Se intenta comprender, a través de esta prueba, si el niño concibe al otro como distinto en sus creencias, mediante una teorización de los respectivos estados mentales, constituyéndose así como una subjetividad única. La TT propone, esencialmente, una comprensión del mundo como teóricamente mediada, por etapas. Se diría, instrumental. Lo que significa que, descartando dicho instrumento —capacidad de teorización—, una comprensión de la propia experiencia, así como de la del otro, se vuelve imposible. Se asume, a través de este modelo, que un niño no logra constituir ninguna noción subjetiva durante los tres primeros años de vida. Nos enfrentamos aquí a una dependencia de

procesos intelectuales para reconocer una *individualidad* en el mundo, donde el cuerpo queda ausente en su importancia para la constitución de la primera y, en conjunto, de lo último. Los estados mentales serían, en este aspecto, inobservables —ocultos a los sentidos (Gallagher y Zahavi 2008, 172)— alcanzados solo si ponemos en marcha un esfuerzo teórico. El cuerpo deja de ser relevante como posibilidad expresiva y directa de esos estados «mentales», ya que la decodificación del mundo en el que uno se encuentra, co-habitado por otros, reside en el «interior» de uno mismo — radicalizando una posición distanciada (cf. Varela *et al.* 1993, §IV). Se trata de un «instrumento cognitivo» (101), como escribe Castro Caldas.

Paso a evidenciar el segundo problema de forma más clara: como la inteligencia, junto con la conciencia del individuo, es propuesta por el autor como, esencialmente, un simple receptor o decodificador del Mundo exterior —en lugar de un constante proceso afectivo que compromete al ser humano—, también la estupidez termina por convertirse en un efecto que surge desde dentro del ser humano, como «resultado de una cierta forma de funcionamiento cerebral» (134). Contrariamente, yo argumentaría que la estupidez no es más que una inadecuación del individuo en relación con una práctica común. Eso justificaría algo con lo que Castro Caldas mínimamente estaría de acuerdo, cuando dice que la estupidez «resulta de la dificultad de interpretar las informaciones del mundo generando por ello creencias falsas» (139). Hay una referencia a una relación del individuo con su exterior. Sin embargo, Castro Caldas considera

que el fallo *estúpido* ocurre meramente por falta de analogía con una experiencia pasada. Se excluye nuevamente la importancia del cuerpo y de la práctica social, siempre actualizables, para consideraciones relativas a procesos de conciencia, muchas veces no explicables si recurrimos solamente a teorías de la cognición. Cualquiera, que viaje a un país con una cultura radicalmente distinta a la propia, se encuentra sujeto a ser tratado como estúpido en sus acciones, pues actuará según una práctica social completamente diferente, donde una experiencia de vida, junto con la memoria de esta, no son suficientes para salvarse de la humillación.

Para concluir, vale la pena revisar los últimos tres capítulos (153-174). En ellos, el autor presenta la *Inteligencia Artificial* a los lectores, planteando varios problemas que surgen como consecuencia de su realidad, pero sin reflexionar de manera muy crítica sobre ella. En ciertos momentos, subraya la importancia del *gut feeling* por parte del médico (166). Se olvida, no obstante, de que ignorar ese *gut feeling* como algo importante para el desarrollo social y humano, protegiendo su vitalidad, es una consecuencia natural de una visión tecnicista sobre la mente humana: si reducimos la mente, aunque dependiente del cuerpo, a una serie de impulsos eléctricos y variaciones químicas que ocurren en el cerebro, entonces producir una máquina que soporte esas transmisiones, con un análisis perfecto de un mundo de naturaleza y realidad objetivas, es una consecuencia comprensible y, en cierto punto, deseable. Castro Caldas comprende que existen problemas con esta posibilidad, pero entender el origen de esos problemas se vuelve

inalcanzable solo a partir del libro que presenta. Quizás porque el origen está en la misma corriente de pensamiento que apoya en varios momentos.

Las observaciones presentes en el último capítulo (173-174) reflejan la esencia del libro en su conjunto: una serie de consideraciones sobre temas de extrema profundidad filosófica, ignorándolos como tal, ofreciendo respuestas poco convincentes y, en varios casos, problemáticas. Es una lectura que presenta una revisión histórica de nociones fundamentales para la comprensión contemporánea de fenómenos conscientes, sin contrastarlas con las principales corrientes filosóficas que han surgido a lo largo de la historia. *Inteligencia Vital, Estupidez Artificial*, de Alexandre Castro Caldas, es un resultado de una tradición positivista y fisicalista, que en cierto punto considera el cuerpo como fundamental del proceso consciente, pero que termina por considerarlo, aún, en tanto que un aparato fragmentado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GALLAGHER, Shaun, y Dan ZAHAVI. *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Nueva York: Routledge, 2008.
- VARELA, Francisco, Evan THOMPSON, y Eleanor ROSCH. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Massachusetts: MIT Press, 1993.

Daniel CASTRO LOBO
 Universidad de Salamanca
 ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8408-8554>

PALACIOS BAÑUELOS, Luis. *Mi historia vivida*, 3 vols. Astorga (León): Ediciones El Crítico, 2022. ISBN: 978-84-125838-5-4.

Ya en la preclara Grecia clásica, en tiempos aún anteriores a que Sócrates asombrara a los atenienses con su afirmación de la conciencia moral, dos grandes pensadores acuñaron sendos modelos, de concebir el mundo, opuestos entre sí, que aún perviven entre nosotros y rebrotan constantemente en variantes de ese frondoso árbol que es la llamada cultura occidental. Nos referimos al dúo presocrático Parménides-Heráclito, que concibieron la realidad de forma antagónica. El primero, Parménides, contempla el cosmos como totalidad compacta y estática, cual esfera redonda carente de deformaciones y protuberancias. Y el segundo, Heraclito, describe el mundo como totalidad en devenir, *panta rei*, río que fluye incesantemente en corriente marcando cauces a veces con sosiego pantanoso, a veces en torrente destructor. Ambos genios helenos marcaron dos modelos de pensamiento en la cultura occidental. Dos cosmovisiones que perviven aún en nuestra época. La una que concibe el mundo como esencia estática e inmutable y la otra como acontecer y proceso. A la primera, Parménides, habría que adscribir nombres como Platón, Aristóteles y la gran tradición metafísica medieval y renacentista, incluidos los racionalistas Descartes y Newton. A la segunda, la de Heraclito, a Hegel, Marx, Darwin, Dilthey, Ortega y Gasset, Heidegger, P. Ricoeur para quien nuestro mundo es relato y narración.

Pues bien, en la línea de quienes contemplan nuestro mundo como proceso,

evolución y relato siempre abierto, se encuentra el nuevo e interesante libro del Catedrático y Exdirector del Instituto de Humanidades de la madrileña universidad Rey Juan Carlos I.

Los subtítulos de cada uno de los volúmenes de *Mi historia vivida*, resumen el contenido de cada uno de los mismos. El primero, titulado *El franquismo* (305 págs.) no es ni una biografía ni una memoria, sino más bien es un relato de lo que ha vivido el Profesor en tres momentos esenciales de nuestra historia: el franquismo, la transición y la democracia. Este recorrido por estos tres escenarios está salpicado de viajes de estudios, de temporadas investigando en Francia, sin excluir las experiencias y las vivencias del mayo del '68 así como la ilusión y la entrega que derrochó en los albores de su vida profesional. El subtítulo del volumen segundo, *Años de transición y democracia en la Mancha y Andalucía* (327 págs.), pretende ser un relato de su historia vivida, un relato en el que el historiar es su forma de vida. Un relato que narra la personal aventura como trabajo cotidiano y tarea profesional. Años transcurridos en La Mancha y en Andalucía (Córdoba) que se corresponden con la construcción de la vida familiar y profesional y con el advenimiento de la democracia en España. El subtítulo del volumen tercero, *Apuntes, diálogos y soliloquios en el nuevo siglo* (336 págs.), anuncia un contenido con mayor carga vivencial y más heterogéneo en temática. Desbancando a la narración, pasa a primer plano la expresión de la vivencia personal de la historia en forma de diálogos y soliloquios consigo mismo. Estamos en un escenario nuevo, Madrid, y en un tiempo nuevo, el siglo XXI. Se trata

de una etapa abundante en proyectos y realizaciones. El escenario es la nueva universidad Rey Juan Carlos I, en su momento fundacional (1997). La tarea que en ella se le encomienda (1998) es poner en marcha el Instituto Universitario de Humanidades con la finalidad de dar a conocer la historia de España y de difundir el saber humanista. Todo ello impregnado de una profunda reverencia y reconocimiento a los grandes historiadores y pensadores del pasado cultural de occidente.

El libro del Prof. Palacios no está pensado para un lector erudito, acostumbrado a rastrear documentos en archivos o para quien presume de titulaciones académicas. Su destinatario, más bien, es el ciudadano amante de España y de información veraz sobre su historia.

Es el ciudadano que huye del zafio e insulso serial televisivo o el que descansa del ajetreo cotidiano en el sillón de la casa familiar o el madrileño que sentado en el metro aprovecha la media hora de ver pasar rótulos luminosos hasta apear-se en la estación cercana al hogar. Resumiendo nos entramos ante una obra que nos presenta una historia de España sintética y selectiva centrada en hechos y datos esenciales insertando espacios dedicados a momentos relevantes de la Historia Universal. La narración sencilla y elemental acerca al lector a acontecimientos transcendentales en nuestra his-

toria como la Guerra de la Independencia y la Constitución de 1812 así como a otros momentos que han marcado un hito en la Historia Contemporánea de España: la transición a la democracia y la Constitución de 1978. No faltan otros espacios de aguas remansadas... La obra se cierra con el capítulo sobre la Monarquía cuestionada y en revisión dedicado al Rey Felipe VI en el seno de una España en crisis y, a nivel global, en un mundo convulso.

El texto del volumen, por su parte, dentro de su estilo testimonial, denota un bagaje informativo de alto nivel científico, que remite a otras relevantes publicaciones del Prof. L. Palacios, que avalan lo aquí dicho de forma sencilla. Porque es de recordar que el Prof. Palacios nos ha legado un elenco de publicaciones de alto nivel, en las que, sin duda, encuentran revalidación los vivenciales textos expresionistas de la obra que comentamos.

Por todo ello, deseamos reiterar nuestro agradecimiento al Prof. Luis Palacios y a todos aquellos que le han acompañado en esta aventura personal.

José M.^a GARCÍA GÓMEZ-HERAS
Universidad de Salamanca

Fátima MARTÍN SÁNCHEZ
Doctora en Filología Trilingüe
(Universidad Pontificia de Salamanca)

IN MEMORIAM

REINHARD BRANDT O LA RENOVACIÓN DEL KANTISMO DESDE MARBURGO

El 17 de agosto de 2025 fallecía a los 88 años Reinhard Brandt (1937-2025), catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Marburgo desde 1972 hasta su jubilación en 2003 y miembro del Consejo Asesor de la revista *Azafea* en su nueva época, a partir de 2002. Nacido en la pequeña localidad de Klein Gladebrügge, al norte de Alemania, en la región de Schleswig-Holstein, transpiraba, sin embargo, con su porte elegante, trato amable y don de lenguas, un aire cosmopolita, al cual contribuyó probablemente su formación clásica (Latín y Griego, además de Filosofía) y su talante abierto a toda expresión de cultura, ya fuera artística (se interesó de manera especial por las artes plásticas) o propiamente humana, como lo acreditaba la diversidad de sus contactos personales fraguados en los múltiples foros académicos internacionales, desde Asia hasta América, a los que siempre acudió sin reservas, incluidos los del mundo hispanohablante, que tanto frecuentó, así como su disposición generosa a recibir en Marburgo a quien requiriese su orientación y su ayuda.

Esta sensibilidad abierta y espíritu cosmopolita se proyectaron también sobre su labor intelectual, dotándola de cierta variedad, pero sobre todo revisitando el buen hacer metódico de los usos académicos alemanes con la frescura y el ingenio de sus interpretaciones de los textos y autores que estudiaba. Fueron en este aspecto diversas las líneas de pensamiento en las que dejó su impronta. Como «historiador de la filosofía» se ocupó tanto de los antiguos (*Die Aristotelische Urteilslehre*, 1965, fue su tesis doctoral) como principalmente de los modernos, a algunos de los cuales dedicó monografías y ediciones en alemán (tradujo, entre otras, las obras canónicas de la gno-seología empirista inglesa: el *Essay* de Locke y el *Treatise* de Hume, sobre quien versó además su trabajo de habilitación; así como *Du Contrat Social* de Rousseau, que le mereció un tratamiento aparte: su estudio *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, 1973). Como muestra representativa de este quehacer docente e investigador han quedado dos originales manuales de historia de la filosofía: *Die Interpretation philosophischer Werke: Eine Einführung in das Studium Antiker und Neuzeitlicher Philosophie* (1984) y *Klassische Werke der Philosophie. Von Aristoteles bis Habermas* (2002), un volumen colectivo editado con Th. Sturm que contiene una serie de valiosos comentarios de

grandes obras de la filosofía desde la *Ética a Nicómaco* hasta *Facticidad y validez*.

Esta mirada de historiador general del pensamiento fue, no obstante, concentrándose, ya en torno a los años setenta, en dos ámbitos de especial relevancia: el de la «filosofía moderna del derecho y la política», y el de la «estética y el arte». Al primero, además del ya mencionado libro sobre Rousseau, consagró el laborioso trabajo de edición e interpretación *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant* (1974) y el volumen colectivo de referencia en el tema, editado por él, *Rechtsphilosophie der Aufklärung* (1982). Del segundo, cuyo primer fruto se retrotrae a su edición alemana del célebre tratado sobre lo sublime del Pseudo-Longino en 1966, le preocupó el problema del reconocimiento de las obras de arte (véase Brandt 1999) y se interesó especialmente por el significado filosófico de muchas de las representaciones pictóricas (recuerdo, por ejemplo, una conferencia suya en la H.A. Bibliothek de Wolfenbüttel en julio de 1995 en la que desgranó los valores del estoicismo a la luz del cuadro de Rubens *La muerte de Séneca*), de lo cual dejó constancia en su *Philosophie in Bildern: Von Giorgione bis Magritte* (2000) y en su edición del colectivo *Meisterwerke der Malerei. Von Rogier van der Weyden bis Andy Warhol* (2001).

Con todo, y sin menoscabo de esta aportación multifacética a la cultura histórica de la filosofía occidental, el prestigio e influencia de Reinhard Brandt, al menos en el mundo hispanohablante y en quienes, en Hispanoamérica y España, hemos mantenido contacto con él, se debe ante todo a su renovación de los estudios kantianos, al fundar en Marburgo, con Werner Stark, en 1982 el *Kant-Archiv* y encargarse de concluir la edición académica de las obras completas (*Kant's gesammelte Schriften*, 1900 ss.). El propio Brandt publicó en 1997 uno de los dos volúmenes aún pendientes: las *Vorlesungen über Anthropologie* (vol. XXV), y lo complementó con su meticuloso *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1999); el otro, las *Vorlesungen über physische Geographie* (vol. XXVI), ha aparecido editado en dos partes, en 2009 y 2020, al cuidado exclusivo de Werner Stark. Con Brandt al frente de la *Marburger Arbeitsstelle* la investigación kantiana ha recibido, sin duda, un nuevo impulso. De ello da cuenta la colección *Kant-Forschungen* de la editorial Felix Meiner, dirigida por él, en la que se han publicado 37 monografías desde 1987 hasta la fecha sobre los diversos campos de la filosofía kantiana (la última, en 2026, sobre filosofía de la religión). Ha sido, no obstante, el ámbito de la antropología, apenas explorado en los dos siglos anteriores, el que ha experimentado un resurgimiento particular entre los estudiosos del kantismo tras darse a conocer aquellas Lecciones y el posterior Comentario de Brandt.

A esta labor filológica, que ha permitido difundir la imagen del Kant antropólogo, diferente de la del filósofo crítico, hay que añadir la contribución de Brandt a la comprensión del propio criticismo desde nuevas perspectivas. Así, ha cuestionado el intento de homogeneización lógico-trascendental de la gnoseología crítica por parte de la tradición neokantiana de la Escuela de Marburgo (Cohen, Natorp, J. Ebbinghaus, K. Reich) en la que él se formó, al defender que la tabla de los juicios constituye en Kant una herencia cultural de la tradición europea, no deducible del Yo puro, y al elevarla al mismo tiempo a clave sistemática de ordenación de su edificio doctrinal, más allá de la *Crítica de la razón pura* (véanse Brandt 1991a y 1991b)¹. Explorando el alcance de esa estructura tetrádica en la filosofía de Kant, ha llegado a sacar a la luz, por ejemplo, el proyecto kantiano de una cuarta *Crítica* que iba a servir de base y cierre de las tres célebres *Críticas*², o ha convertido el cuarto título de la tabla lógica –el de la modalidad– en guía de comprensión de la división de la *Rechtslehre* y de la relación entre sus partes (Derecho Innato – Derecho Privado – Derecho Público).

En este aspecto ha contribuido también a la rehabilitación del pensamiento jurídico de Kant, poniendo de relieve el papel crucial en él de nociones como la de «ley permisiva» o la de «justicia distributiva», apenas considerados antes por los estudiosos. Más aún, en su gran obra final sobre la filosofía crítica, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant* (2007), ha dejado incluso abierta la posibilidad de una interpretación jurídica del propio criticismo al examinar la *Crítica de la razón pura* a la luz de la metáfora del tribunal de la razón. En este punto parece haber ajustado cuentas de nuevo con sus predecesores neokantianos de Marburgo, quienes desplazaran a un segundo término (así H. Cohen) la «Doctrina del Derecho» por su dudoso carácter crítico. Lo mismo parece indicar su insistente desmentido de tópicos sobre la filosofía kantiana basados en el tradicional esquema plano de clasificación estática entre un largo período pre-crítico de formación y un laborioso período crítico de alumbramiento de un conjunto doctrinal ya supuestamente con-

1. En esta revisión del neokantismo de Marburgo ha hecho hincapié, en su nota necrológica, Gustavo Leyva (2025).

2. Véase el artículo «La cuarta Crítica de Kant» (Brandt 2006), testimonio ilustrativo de su presencia en Salamanca, en cuyas aulas universitarias impartió una conferencia titulada «La contienda de las Facultades. Determinación racional y determinación ajena en la Universidad Kantiana» (21 de enero de 2003); una temática de la que se estaba ocupando por entonces y que dio lugar a su libro *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung: Kants „Streit der Fakultäten“* (2003). Sobre el tema del sentido cultural de la tetrada kantiana ha vuelto posteriormente a editar un volumen colectivo (Brandt 2013).

cebido de una vez por todas hacia 1781. Frente a ello Brandt nos ha ofrecido del filósofo de Königsberg la visión de un pensador en marcha, que avanza mediante pequeñas «revoluciones» o «giros» (*Umkippen*) en sus ideas y a ritmos distintos en cada ámbito o nivel de reflexión, en un proceso constante de reajuste consigo mismo ante los nuevos problemas y desafíos teóricos que le van saliendo al paso. No estaría mal que, como historiadores de la filosofía, hiciéramos nuestro el proceder de este investigador riguroso que tuvo la gentileza de entregarnos interpretaciones agudas y luminosas, pero afiladas siempre en el yunque filológico de los textos y de sus contextos diversos.

Maximiliano HERNÁNDEZ MARCOS

Universidad de Salamanca

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3849-2712>

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRANDT, Reinhard. *D'Artagnan und die Urteilstafel. Ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte*, 1, 2, 3 / 4. Múnich: Dtv, 1991a.
- BRANDT, Reinhard. *Die Urteilstafel: Kritik der reinen Vernunft*, A 67-76, B 92-101. Hamburgo: Felix Meiner, 1991b.
- BRANDT, Reinhard. *Die Wirklichkeit des Bildes: Sehen und Erkennen – Vom Spiegel zum Kunstbild*. Múnich: Carl Hanser, 1999.
- BRANDT, Reinhard. *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung: Kants „Streit der Fakultäten“*. Berlín: De Gruyter Akademie Forschung, 2003.
- BRANDT, Reinhard. «La cuarta Crítica de Kant». *Azafea* 8 (2006): 181-208. <https://doi.org/10.14201/632>.
- BRANDT, Reinhard (ed.). *Die Macht des Vierten: Über eine Ordnung der europäischen Kultur*. Hamburgo: Felix Meiner, 2013.
- LEYVA, Gustavo. «Reinhard Brandt (1937-2025)». *Revista de Estudios Kantianos* 10, 2 (2025): 460-464. <https://www.doi.org/10.7203/REK.10.2.31823>.

PEDRO RIBAS RIBAS. RIGOR INTELECTUAL Y PROFUNDA HUMANIDAD

Pedro Ribas (1939-2026) fue mi profesor, maestro y amigo por largos años. De hecho, cuando él se jubiló como Catedrático de Universidad, yo me incorporé como Profesor Titular Interino, a tiempo parcial, en sustitución de su plaza. Así que puede decirse que continué su trayectoria docente e investigadora, aunque en mi caso se unió también, en esa trayectoria, la influencia de mi otro maestro durante mis años de formación académica, Diego Núñez Ruiz. Un tercer pilar fue el de la trayectoria de José Luis Mora García, quien fue mi maestro durante mis años siguientes, ya como joven profesor también en la Universidad Autónoma de Madrid.

Pedro, Profesor Ayudante, Adjunto a la Cátedra de Filosofía de Carlos París Amador desde 1969, fue, junto con el mencionado Diego Núñez (también Adjunto a la Cátedra de París), uno de los fundadores de la Universidad en 1968 y, como tal, colaboró estrechamente con todos ellos en el proceso de articulación del pensamiento del exilio republicano español como raíz de la tradición filosófica propia de la UAM. En este sentido, la presencia, durante el final del periodo franquista, de filósofos como José Ferrater Mora y Eduardo Nicol, quienes impartieron charlas en nuestra Facultad, en las que participaban tanto los docentes mayores, como los jóvenes Ayudantes, como todo el cuerpo de estudiantes, permitieron que en la UAM se tuviera un contacto estrecho absolutamente libre (no inspeccionado, o limitado, desde el poder político o académico, como ocurría normalmente en aquel tiempo con las actividades de los exiliados que venían a España a dar conferencias) con esta «filosofía perdida» para España como resultado de la última guerra civil, y ganada para la vida cultural y académica de los países de acogida de los exiliados (México, Cuba, Argentina...). Todo ello en un ambiente que, patrocinado por París y articulado por sus adjuntos, fue construyendo un proyecto de investigación y enseñanza de la Filosofía enormemente plural, en el que no se cerraba la puerta a ninguno de los ámbitos filosóficos (Metafísica, Historia de la Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia, Antropología Filosófica, Ética y Filosofía Moral...) y se buscaba activamente el diálogo estrecho con otras disciplinas del saber, tanto del espacio de las ciencias naturales, como de las ciencias sociales. También debe reseñarse, en esta línea, la estrecha amistad que mantuvieron, tanto París como Ribas, con otro de los grandes filósofos exiliados republicanos españoles: Adolfo Sánchez Vázquez. A este proyecto, no sólo docente y académico, sino social, en cuanto que pretendía construir un nuevo modelo de universidad, se unió después el

ya mencionado José Luis Mora, procedente de lo que había sido la antigua Escuela Normal de Maestros de Segovia (posteriormente denominada Escuela de Formación del Profesorado y Escuela Universitaria de Magisterio), adscrita a la UAM desde los años 70 y de la que fue director hasta 1991, incorporándose ya en 1992 a la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM. Juntos, primero Pedro y Diego, uniéndose después José Luis, dieron forma a la que ha sido una de las líneas docentes e investigadoras de Historia del Pensamiento español (e iberoamericano, ya en los 2000, y por iniciativa del propio Pedro) que mayor permanencia han tenido de forma continua en el tiempo en la universidad española contemporánea.

La atención investigadora y el compromiso personal y humano de Ribas con los movimientos sociales fueron constantes. En este sentido, hay que recordar que, junto con otros compañeros docentes, en 1973 no se le renovó el contrato como Ayudante, en una forma de expulsión encubierta por parte del Régimen. Aunque, en buena medida gracias a la intervención de París, consiguió vincularse a la Universidad de Santiago de Compostela, este fue un periodo doloroso y penoso en su vida.

Reintegrado al servicio en la UAM en octubre de 1977 como Ayudante de Universidad, al año siguiente, en 1978, junto con otros compañeros «represaliados», solicitó acogerse a la amnistía que se posibilitó con el proceso de Transición a la democracia y fue nombrado Profesor Adjunto Interino, hasta que en 1980 pasó a ser Profesor Adjunto Contratado, Profesor Titular de Universidad en 1985 y Catedrático de Universidad en 2000. Tras treinta y siete años de servicio, solicitó su jubilación anticipada, que se hizo efectiva en enero de 2006.

En ese mismo sentido de atención a las cuestiones sociales, cuando en enero de 1986 fue nombrado Director del Servicio de Publicaciones de la UAM, consiguió regularizar la situación laboral y las condiciones de trabajo del personal de la Imprenta: este dato procede de fuente oral, o sea, de las conversaciones que mantuve, años después, con personas que estuvieron trabajando en los años (1986-1988) en que dirigió el Servicio. Este hecho, que pudiera parecer menor a algunas personas, manifiesta la raíz profundamente humana de Pedro en su compromiso social.

Desde 1993 hasta 1997 fue Subdirector del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras y desde 2004, hasta su jubilación en 2006, Director de nuestro departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la misma Facultad³.

3. Me he servido de dos documentos para recabar la información académica y profesional del Profesor Ribas: su *Expediente profesional* (Archivo General de la

Ya que me he referido al complejo periodo del final del franquismo y principios de la transición, es necesario abordar la labor de Pedro como traductor de textos filosóficos fundamentales, como parte del proceso de renovación de la Filosofía. Es bien conocida su edición, en lengua española y en la editorial Alfaguara, de la *Crítica de la Razón Pura*, de Immanuel Kant, de 1978, que incluye prólogo, notas e índices del propio Pedro. Esta traducción se ha convertido en un auténtico «clásico» que ha llegado a tener casi treinta ediciones y revisiones a lo largo de los años. Y, aunque quizá menos conocidas, a pesar de resultar objetivamente fundamentales, son sus traducciones críticas de Johann Gottfried Herder. Desde su *Obra selecta*, también publicada en Alfaguara en 1982, pasando por sus ediciones en la editorial KRK, como el *Ensayo sobre el origen del lenguaje* aparecido en 2022 o, en 2024, *Dios. Algunas conversaciones sobre el sistema de Espinosa*, hasta *Una meta-crítica de la Crítica de la Razón Pura* en 2025.

Por supuesto, también han resultado esenciales sus traducciones de Karl Marx y Friedrich Engels, *Escritos sobre España. Extractos de 1854* en la editorial Trotta, 1998; y, en Alianza, en 2001 el *Manifiesto comunista*, que ha llegado a tener numerosas ediciones/revisiones. A este mismo respecto, no hay que olvidar que Pedro fue el único experto español en participar en el proyecto de publicación MEGA (Marx-Engels-Gesamtausgabe; Edición completa de Marx-Engels).

Igualmente, está su edición crítica de las cartas de los corresponsales germanohablantes de Miguel de Unamuno, proyecto en el que colaboré con Pedro tras una investigación que cuajó en *Unamuno. Cartas de Alemania*, en Fondo de Cultura Económica, en 2002.

Como se puede apreciar en este simple, y reducido, recuento de algunas de sus publicaciones⁴, sus principales líneas de investigación fueron la historia del marxismo español, el pensamiento de Miguel de Unamuno (tanto en sí mismo, como en su relación con la filosofía europea y con la latinoamericana) y, si hablamos ya en un sentido más general, la relación entre el pensamiento español y el alemán.

Aunque haya quien piense que en un *In memoriam*, como este, para una revista de carácter filosófico deba mantener el relato en un plano puramente intelectual, en el caso de Pedro, desde luego, ese plano no puede separarse del que habitualmente suele llamarse el «puramente humano». A modo de

Universidad Autónoma de Madrid) y Daniel Ribas Troitzsch, *Curriculum vitae completo* de su padre Pedro Ribas Ribas.

4. Sólo entre libros, ediciones de textos y colaboraciones en obras colectivas la cifra ascendería a más de sesenta. Artículos, reseñas, etc. sumarían varios cientos más.

simple ejemplo comenté brevemente su intervención para la mejora de las condiciones laborales, y por ello mismo humanas, del personal de la imprenta de la UAM.

Otro plano que hay que mencionar es su labor como parte del equipo de órganos de difusión filosófica. Me referiré únicamente a dos aquí: una, por supuesto, su pertenencia al Consejo Asesor de *Azafea: Revista de Filosofía*, donde también fue autor de artículos (Ribas 2023); la otra, a la *Revista de Hispanismo Filosófico*, primero, como secretario desde su inicio en 1996 hasta que me encargué del puesto en 2002 y, luego, como su director en el periodo de 2002 a 2004.

Pero también hay que hacer referencia a otro plano humano, que igualmente se integra con el intelectual. En 1967, Pedro se casó con Ortrun Troitzsch, que ha sido su compañera de vida desde entonces y quien siempre ha colaborado de manera fundamental en su labor investigadora desde su formación como filóloga y sus raíces culturales alemanas. Esto no quiere decir que Ortrun no haya hecho suya España y la cultura española, sino que siempre integró ambas realidades de una manera tan natural que también dice mucho sobre ella. Desde los veranos que pasó trabajando en empresas alemanas y conviviendo con emigrantes de diversos países, el tándem con Ortrum fue enormemente valioso. Pedro vivió el día a día de la cultura alemana y aprendió su lengua de forma perfecta, lo que reforzó su vínculo emocional con Alemania ensamblándolo con sus estancias académicas en la Universidad de Berlín a mediados de los años 70 y las que realizó con posterioridad en varios momentos de su trayectoria profesional. Por supuesto, el destino de sus desplazamientos no se limitó a Alemania ya como docente en la UAM, sino que también se dirigió a otras universidades e instituciones europeas y americanas. Los hijos de la pareja, María, Claudia y Dani, guardan un recuerdo enormemente cariñoso, y bien merecido, de su padre.

En lo que se refiere a mí, aunque conocer su fallecimiento y compartir un tiempo con la familia supuso un impacto emocional intenso, me ha quedado la tranquilidad de saber que sus últimos días de vida fueron como él habría querido.

Aunque él ya no pueda recibirlo, al profesor, al maestro y al amigo, mi más cariñoso saludo y recuerdo.

Fernando HERMIDA DE BLAS
Universidad Autónoma de Madrid
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9518-9197>

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HERDER, Johann Gottfried. *Obra selecta*. Prólogo, trad. y notas de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1982.
- HERDER, Johann Gottfried. *Ensayo sobre el origen del lenguaje*. Ed. Pedro Ribas Ribas. Oviedo: KRK, 2022.
- HERDER, Johann Gottfried. *Dios. Algunas conversaciones sobre el sistema de Espinosa*. Ed. Pedro Ribas Ribas. Oviedo: KRK, 2024.
- HERDER, Johann Gottfried. *Una metacrítica de la Crítica de la Razón Pura*. Ed. Pedro Ribas Ribas. Oviedo: KRK, 2025.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Prólogo, trad., notas e índices de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1978.
- MARX, Karl, y Friedrich ENGELS. *Escritos sobre España. Extractos de 1854*. Ed. Pedro Ribas. Madrid: Trotta, 1998.
- MARX, Karl, y Friedrich ENGELS. *Manifiesto comunista*. Introducción y trad. de Pedro Ribas. Madrid: Alianza, 2001.
- RIBAS, Pedro. «¿Rehuyó Marx tratar de la moral y la justicia en su análisis del capitalismo?». *Azafea. Revista de filosofía* 25 (2023): 139-157.
- UNAMUNO, Miguel de. *Unamuno. Cartas de Alemania*. Ed. Pedro Ribas y Fernando Hermida. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002.

BERNHARD WALDENFELS: EL LEGADO DE LA FENOMENOLOGÍA RESPONSIVA

A comienzos de este año, la comunidad filosófica recibió con gran pesar la noticia de la pérdida de Bernhard Waldenfels, que falleció en Múnich el 23 de enero de 2026 a los 91 años. Uno de los autores más destacados en el campo de la fenomenología contemporánea, Waldenfels fue profesor de Filosofía en la Universidad del Ruhr (Ruhr-Bochum Universität) desde 1976 hasta su jubilación en 1999, donde colaboró intensivamente con uno de los primeros Grupos de Formación en Investigación Filosófica, «Fenomenología y Hermenéutica», de 1992 a 1998.

Su conocimiento directo de la fenomenología francesa durante sus estudios en París, primero con Ricoeur y sobre todo con Merleau-Ponty y luego sus sucesivos contactos con Levinas y Derrida, entre otros, dejaron huella en su concepción de la fenomenología y le permitieron desarrollar con una profunda familiaridad la difusión de la fenomenología francesa en Alemania, tarea a la que dedicó diversos trabajos, como *Phänomenologie in Frankreich* (1983), que desde entonces se ha convertido en un clásico, así como dos volúmenes sobre el diálogo filosófico germano-francés: *Deutsch-Französische Gedankengänge* (1995), *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II* (2005) o *De Husserl a Derrida* (1992). Además, sus traducciones de Merleau-Ponty al alemán y sus esfuerzos por promover la fundación de la *Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung* cuentan entre sus contribuciones a la presencia de la nueva fenomenología en su país.

Pero la obra de Bernhard Waldenfels no destaca únicamente por esta meritosa tarea de ampliar el legado de Husserl con nuevas aportaciones fenomenológicas, sino especialmente por su elaboración de una fenomenología propia, centrada en la figura del extraño (*Fremde*), que subraya la dimensión de alteridad y el carácter ajeno del «otro» y de «lo otro», acuñada en obras como *Antwortregister* (*Registro de respuesta*, 1994) y *Bruchlinien der Erfahrung* (*Líneas de fractura de la experiencia*, 2002). A partir de su concepción fundamental de la fenomenología responsiva, su pensamiento cristalizó en una variedad de temas que incluyen investigaciones sobre la corporeidad, la atención, la emigración, el espacio y el tiempo, o lo inconsciente, siempre enmarcadas en el carácter «dativo» de la experiencia que introduce una dimensión de respuesta a algo que nos precede.

La maduración de su pensamiento se fue plasmando a lo largo de seis décadas, desde *Das sokratische Fragen* (*El preguntar socrático*) (1961), hasta *Globalität, Lokalität, Digitalität* (*Globalidad, localidad, digitalidad*) (2022). Para Waldenfels, el fenómeno primigenio de la alteridad como extrañeza (*Fremdheit*), y la respuesta al otro y del otro, constituyen la principal fuente

de su reflexión fenomenológica en torno a los temas indicados, así como de la necesaria reformulación del «mundo de la vida» a partir de lo que él llamaba el desmoronamiento del mundo cotidiano.

Miembro del Consejo asesor de la revista *Azafea*, e invitado en diversas ocasiones por Mariano Álvarez Gómez, colega suyo de actividades académicas en Múnich y presidente de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Bernhard Waldenfels participó en Congresos celebrados por dicha Sociedad en Salamanca, en los que dio a conocer a nuestros estudiantes las cuestiones fundamentales de su fenomenología, así como sus traducciones preferidas para los términos más característicos de su obra.

Bernhard Waldenfels elaboró su filosofía fenomenológica en más de 30 monografías y antologías, que han sido traducidas al inglés, francés, italiano, japonés, español, serbocroata y ruso. Sus numerosas publicaciones en español recogen un amplio panorama de su pensamiento en textos como «Responsividad y corresponsividad desde una perspectiva fenomenológica» (2025), «La respuesta retardada» (2023), *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño* (2015), «La extrañeza del cuerpo propio» (2006), «El hombre como ser fronterizo» (2005), o «Escenas originarias de lo extraño» (2001), entre otros.

A lo largo de varias décadas mantuve un asiduo contacto con Bernhard Waldenfels, quien publicó una recensión de mi libro *Teorías de la intencionalidad* en *Philosophische Rundschau*. Por mi parte, dediqué un estudio a su *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* (*Fenomenología de la atención*) que fue publicado en el volumen monográfico *The Paths of the Alien: on the Philosophy of B. Waldenfels* (Paredes 2011), y también le asesoré en el capítulo de su *Reisetagebuch* (*Diario de viajes*) (Waldenfels 2020) dedicado a España, que se publicó en 2020.

En 2012, dos universidades le otorgaron doctorados honoris causa: las Universidades de Friburgo y Rostock. En 2017 la Sociedad Psicoanalítica Alemana le concedió el Premio Sigmund Freud de Cultura por toda su obra y en 2021 la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Tubinga le concedió el Premio Dr. Leopold Lucas.

La extensa obra de esta importante figura de la filosofía contemporánea se encuentra reunida en el Bernhard Waldenfels-Archiv de la Universidad de Friburgo, que contiene tanto obras publicadas como manuscritos de sus libros, conferencias, entrevistas, esquemas de investigación y parte de la biblioteca filosófica de este autor, que seguirá presente en nuestro universo intelectual por largo tiempo.

María del Carmen PAREDES MARTÍN
Real Academia de Ciencias Morales y Políticas
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4181-6730>

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- PAREDES MARTÍN, María del Carmen. «La atención: una mirada desde la fenomenología responsiva». *The Paths of the Alien: on the Philosophy of Bernhard Waldenfels. Ética & Política* 13, 1 (2011): 206-216.
- WALDENFELS, Bernhard. *Das sokratische Fragen*. Meisenheim: A. Hain, 1961.
- WALDENFELS, Bernhard. *Phänomenologie in Frankreich*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1983.
- WALDENFELS, Bernhard. *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1995.
- WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1997.
- WALDENFELS, Bernhard. «Escenas originarias de lo extraño». En *La filosofía en el fin de siglo. Balance y perspectivas*, eds. Mariano Álvarez y María del Carmen Paredes, 333-349. Salamanca: SCLF, 2001.
- WALDENFELS, Bernhard. «El hombre como ser fronterizo». *Thémata* 35 (2005): 43-54.
- WALDENFELS, Bernhard. *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II* Berlín: Suhrkamp, 2005.
- WALDENFELS, Bernhard. «La extrañeza del cuerpo propio». *Contrastes* 11 (2006): 165-181.
- WALDENFELS, Bernhard. *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos, 2015.
- WALDENFELS, Bernhard. *Reisetagebuch eines Phänomenologen: Aus den Jahren 1978-2019*. Baden-Baden: Ergon Verlag, 2020.
- WALDENFELS, Bernhard. *Globalität, Lokalität, Digitalität. Herausforderungen der Phänomenologie*. Berlín: Suhrkamp, 2022.
- WALDENFELS, Bernhard. «La respuesta retardada». *Eikasía. Revista de Filosofía* 115 (2023): 371-395.
- WALDENFELS, Bernhard. «Responsividad y corresponsividad desde una perspectiva fenomenológica». *Estudios de Filosofía* 71 (2025): 198-214.

CONVOCATORIA PARA LA RECEPCIÓN DE MANUSCRITOS

Azafea, Vol. 29 (2027)

Monográfico: Dialéctica y crítica en la estela de Hegel

Coordinadores: Valerio Rocco (Universidad Autónoma de Madrid)
y Berta M. Pérez (Universidad de Valencia)

El pensamiento de Hegel, tanto para sus seguidores como para sus detractores, representa simultáneamente el momento de culminación y de desmoronamiento de la modernidad filosófica. En ese doble movimiento –de culminación y de ruptura– se cifra su carácter liminar: Hegel es el pensador que, al llevar la modernidad hasta su máxima autoconciencia, abre a la vez el horizonte de la filosofía contemporánea. Esta ambigüedad estructural –ser el final y el comienzo de una época– explica el carácter igualmente ambiguo, por no decir paradójico, de algunos de sus textos, así como la ambivalencia de la relación que con él han mantenido sus grandes herederos, desde Marx hasta Adorno.

En la cúspide de la modernidad Hegel introdujo la dialéctica como el enfoque filosófico y, a la vez, el modelo ontológico que permite dejar atrás la premisa fundamental de la modernidad: la rígida dicotomía de sujeto y objeto, o de razón y mundo, que acababa de ser definitivamente sancionada por el planteamiento trascendental kantiano. La dialéctica es para él, en efecto, la forma en la que se relacionan los opuestos con los que ha lidiado toda la filosofía moderna y, en consecuencia, la condición bajo la cual estos deben ser repensados. Ella es, por tanto, la responsable de que Hegel pueda afirmar, por primera vez en la historia de esa época filosófica, que la razón es ya siempre en un mundo, o, lo que es lo mismo, que el espíritu (o el sujeto) es en sí mismo objetivo: la responsable, en definitiva, de que Hegel haya podido escribir una *filosofía del espíritu objetivo*.

Es por esto por lo que la tradición crítica contemporánea –de Marx a la escuela de Frankfurt– encuentra su primera condición de posibilidad en la dialéctica hegeliana. Tal y como señaló Adorno, solamente cuando el planteamiento dialéctico ha logrado reducir la distancia que separaba la razón de lo real, cuando la ha despojado de su carácter abstracto y de su consiguiente impotencia, se ha abierto la posibilidad de transformar la realidad a través del

pensamiento, es decir, de una crítica efectiva del mundo existente. De manera que no puede extrañar que la filosofía contemporánea que se comprende como crítica de la ideología, como la denuncia –hecha desde la razón– de la irracionalidad de lo real, reconozca ella misma hundir sus raíces en la dialéctica hegeliana.

Sin embargo, en un primer acercamiento, el mismo descubrimiento que hace posible la crítica parece, en Hegel, amenazar su viabilidad. Si el sujeto y la sustancia –la razón y la realidad social– sólo se constituyen en su relación recíproca, si cada uno de ellos tiene su ser en el otro, se vuelve forzoso reconocer el carácter necesariamente «enmarcado» del sujeto o la razón y asumir la inexistencia de cualquier «afuera» desde el cual juzgar la sustancia ética del presente. La dialéctica disuelve, pues, la ilusión de una mirada imparcial o de un deber ser ajeno a la realidad histórica. De ahí que Hegel pueda afirmar que la filosofía no tiene por tarea «indicar cómo debe ser el mundo» y que rechace el punto de vista de la «moralidad», especialmente en la versión exacerbada que, en su tiempo, se expresaba en la absolutización romántica de la reflexión y la convicción subjetivas. Y se entiende entonces que esta liquidación del «afuera» crítico haya provocado que, hasta finales del siglo xx, el conservadurismo filosófico de su pensamiento resultase poco menos que indiscutible (recuérdese, por ejemplo, el veredicto de Tugendhat todavía en 1986) y que incluso la propia tradición crítica, reconociendo en Hegel su punto de partida teórico, proclamase también la necesidad de poner la dialéctica «cabeza abajo» (Marx) o de cambiar su signo radicalmente, sustituyendo su carácter «positivo» por una determinación «negativa» (Adorno).

Resultado de todo ello es que, en el siglo xx, la filosofía de Hegel, cuando no era desechada de un plumazo como la expresión del racionalismo moderno más totalizante, aparecía como una figura bifronte de la que cabía salvar el método dialéctico, pero en ningún caso su resolución en un sistema cerrado, que inevitablemente acabaría por sancionar el *statu quo*. Y es esta forma de resolver las paradojas que entraña el pensamiento dialéctico la que explica que todavía a día de hoy parte del pensamiento crítico de raigambre hegeliana, referido a cuestiones de tanta actualidad como el feminismo, la ecología, la situación poscolonial o el carácter globalizado y «cansado» del capitalismo tardío, confiese valerse de «herramientas» hegelianas mientras se cuida, a la vez, de marcar su distancia respecto al punto de vista hegeliano como tal (piénsese, por ejemplo, en Jameson, Honneth, Butler, Fanon, Buck-Morss, entre otros).

Sin embargo, las últimas décadas han modificado profundamente este diagnóstico. Un amplio movimiento internacional de relectura de Hegel –protagonizado, desde diferentes tradiciones, por autores como Pippin, McDowell, Malabou, Brandom, Höhle, Vieweg o Žižek– ha contribuido a liberar la dialéctica de la sospecha de conservadurismo y a recuperar su potencial genuinamente crítico. Todos ellos se han esforzado por reanimar el punto de vista general de su pensamiento y, en este sentido, por repensar su dialéctica como una ontología y no como un mero método que podría ser utilizado más allá, e incluso en contra, de Hegel.

Son estas lecturas –o, al menos, buena parte de ellas– las que han dado a ver que el conservadurismo filosófico (y no sólo político) atribuido a Hegel durante más de siglo y medio depende directamente de la asunción infundada de que el sujeto que él sitúa en una relación dialéctica con la realidad objetiva constituye un principio positivo, dotado de un contenido determinado –concretamente, el que la filosofía moderna pre-hegeliana le ha asignado a la razón–, que guía con absoluta soberanía el movimiento dialéctico hacia su propia realización. De semejante prejuicio se deriva, en efecto, que, aun cuando esa razón, en tanto que dialéctica, resulte determinada como histórica y lingüística, su contenido positivo será lo que constituya el «concepto» de la realidad y que, por eso mismo, una vez que –en el tiempo y en la filosofía de Hegel– éste resulte sabido y realizado como tal, no habrá ya motivo alguno para pretender transformar el mundo. Deconstruyendo, pues, esta interpretación, el reciente movimiento reanimador de la filosofía hegeliana ha reconocido que es solamente la negatividad –entendida como una fuerza ya siempre vuelta contra sí misma– lo que constituye su (no-)principio y que desde ella se ha de descifrar la redeterminación del sujeto y de la «racionalidad» de lo real que Hegel, rompiendo con la modernidad, llevó a cabo (pensemos especialmente en el caso de Žižek, Ruda, Dolar, McGowan o Johnston).

Desde aquí se puede entonces entender que el hecho de que la dialéctica niegue cualquier «más allá» desde el que juzgar externamente lo real, lejos de redundar en la exclusión de toda forma de crítica, determina antes bien a la filosofía misma como un ejercicio ya siempre crítico que, en el puro describir la realidad, hace que ella misma se mida consigo y ponga al descubierto las contradicciones que –dado que su último fundamento no es más que la propia negatividad– necesariamente la atraviesan (recordemos en este sentido los trabajos de Duque, Zupancic, Moss y Illetterati entre otros). Estas relecturas, en definitiva, no se limitan a reconocer en la dialéctica hegeliana el germen de

una filosofía crítica, sino que la descubren a ella misma como un trabajo ya de por sí radicalmente crítico.

Ahora bien, semejante crítica no sólo está desprovista de criterios ajenos a la realidad examinada, importados al modo de una vara de medir que, en verdad, vendría a dar voz a los intereses o convicciones subjetivos de quien la ejerce, sino que está también liberada del presupuesto –persistente todavía en la forma clásica de la crítica de la ideología– de que la propia realidad ha de ser en sí misma –en su fondo al menos– consistente y coherente. Y que, por tanto, habrá de ser posible, antes o después, remontarse a su principio (positivo) y acceder así a su verdad. Por eso, no extraña que esta crítica, que se ancla directamente en Hegel, pretenda estar en mejores condiciones que el pensamiento marxista o adorniano para responder a las objeciones planteadas a la tradición crítica en general desde el pensamiento posfundacional que –partiendo de Heidegger y llegando, a través de Nancy, Laclau o Lefort, hasta Marchart– interpreta lo político desde una nada originaria y concibe la filosofía como pura deconstrucción.

El debate que así se abre entre la crítica dialéctica y la deconstrucción se juega fundamentalmente en torno a la cuestión de determinar qué concepción de lo negativo podrá responder adecuadamente a la crisis del presente o al presente como crisis, como un tiempo que solicita la crítica porque quiere ser dejado atrás.

Líneas temáticas sugeridas:

- La actualidad filosófica de la dialéctica hegeliana.
- Revisión crítica de la recepción historiográfica de Hegel.
- Negatividad, contradicción y totalidad en Hegel y en sus relecturas contemporáneas.
- Dialéctica y crítica: de Marx a la Teoría Crítica y sus desarrollos recientes.
- Hegel y la tradición posfundacional: entre dialéctica y deconstrucción.
- Reconocimiento, libertad y normatividad: herencias hegelianas en la filosofía práctica contemporánea.
- Naturaleza, vida y espíritu: la dialéctica en los debates ecológicos actuales.
- Feminismo, poscolonialismo y relecturas críticas del sujeto hegeliano.
- Ontología de la negatividad y crítica de la razón moderna.

Todos los originales recibidos deberán adaptarse a las normas de publicación de *Azafea* (<https://revistas.usal.es/dos/index.php/0213-3563/about/submissions>) y serán sometidos a evaluación por el sistema de doble ciego.

Valerio Rocco y Berta M. Pérez

Abierta la recepción de artículos hasta el 15 de noviembre de 2026.

