

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XI • Número 21 • Enero-Abril 2020

❖ EDITORIAL

❖ COLOQUIO

Rafael Jiménez Cataño

*No ceder a la tentación de la posverdad.
Coloquio con Carlos Pereda*

❖ ESTUDIOS

Miguel López Astorga

*The actual logical forms corresponding to the
ten interpretations of the conditional*

Fernando Esaú Ortiz Santana

Principios para un realismo post-creacionista

Juan Manuel Campos Benítez

*¿Conocían los lógicos medievales el sistema S5 de Lewis?
Una respuesta desde el octágono modal medieval*

Tomás Domergue

*Dios en el pensamiento de Scannone.
La influencia de M. Heidegger y la novedad de la Filosofía
Latinoamericana*

José Gustavo Sámano Dávila

Instrumentalismo y la teoría electromagnética de Maxwell

❖ HÁPAX LEGÓMENA

Ramón Díaz Olguín

*El problema de la belleza «espiritual» en la estética de
Dietrich von Hildebrand*

Dietrich von Hildebrand

El problema de la belleza de lo visible y de lo audible



Open Insight

VOLUMEN XI • NÚMERO 21 • ENERO-ABRIL 2020



Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2020.

Open Insight, vol. X, n. 21, enero-abril de 2020, es una publicación de investigación científica evaluada por pares, de acceso abierto, editada y publicada en formato electrónico, con periodicidad cuatrimestral, por el Centro de Investigación Social Avanzada, AC, con domicilio en Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur. CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Teléfono: +52 (442) 245 2214. Página de Internet: www.cisav.mx. Correo-e: info@cisav.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Nombre: 04-2016-120919313600-102. ISSN: 2395-8936. Ambos, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Editor responsable: Ramón Díaz Olguín. Para su composición y maquetación se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable informático: eScire. Fecha de última modificación: 15 de febrero de 2020. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representa la postura del editor de la publicación.

La revista de filosofía *Open Insight* es una publicación de acceso abierto que se adhiere a la Declaración Conjunta LATINDEX–REDALYC–CLACSO–IBICT y todo su contenido está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y reconociendo los créditos autorales.



Open Insight no cobra aportaciones a sus autores para publicarlos y es producida gracias al financiamiento que recibe del Centro de Investigación Social Avanzada y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México. Suscripciones y donativos a través de la página de Internet: <http://www.openinsight.mx> o del correo-e: info@cisav.org y al teléfono +52 (442) 245 2214.

La revista de filosofía *Open Insight* está incluida en el Sistema de Clasificación de Revistas Científicas y Tecnológicas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y todo su contenido es registrado y recogido sistemáticamente por las bases de datos, redes y sistemas de información científica siguientes: Académica (<http://www.academica.mx>), Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>), Latindex (<http://www.latindex.org>), Redalyc (<http://www.redalyc.org>), Redib (<https://www.redib.org>), SciELO Citation Index (<http://www.scielo.org.mx>), Scimago Journal & Country Rank (<https://www.scimagojr.com>) y Scopus (<http://www.scopus.com>).

Directorio

Centro de Investigación Social Avanzada

Pablo Castellanos López
Consejo de Gobierno

Fidencio Aguilar Viquez
Director Académico

Jimena Hernández López
Directora Ejecutiva

José Miguel Ángeles de León
Coordinador de la División de Filosofía

Areli Gómez González
Directora Administrativa

Revista de Filosofía Open Insight

Ramón Díaz Olguín
Director / Editor responsable

José Miguel Ángeles de León
Editor Asociado

David Carranza Navarrete
Editor Asociado

Lourdes Gállego Martín del Campo
Secretaria de Redacción

Sagrario Chávez Arreola
Secretaria de Redacción

Juan Antonio García Trejo
Diseño y formación

DGTIC, UNAM
Sistemas y Diseño Web

Comité de Dirección

Eduardo González Di Pierro, *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, México
Marilú Martínez Fisher, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Pablo Castellanos López, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Rodrigo Guerra López, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Juan Carlos Moreno Romo, *Universidad Autónoma de Querétaro*, México
Stefano Santasilva, *Universidad Autónoma de San Luis Potosí*, México
Alessandro Ballabio, *Universidad Pedagógica Nacional*, Colombia

Consejo Editorial

Alejandro Vigo, *Universidad de Navarra*, España
Angela Ales Bello, *Pontificia Università Lateranense*, Italia
Aníbal Fornari, *Universidad Católica de Santa Fe*, Argentina
Antonio Calcagno, *The University of Western Ontario*, Canadá
Diana E. Ibarra Soto, *Instituto Nacional de las Mujeres*, México
Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México
Jorge Navarro, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Juan Carlos Mansur, *Instituto Tecnológico Autónomo de México*, México
Juan Manuel Burgos, *Universidad CEU – San Pablo*, España
Miguel García-Baró, *Universidad Pontificia de Comillas*, España
Ricardo Gibu, *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, México
Rogelio Rovira, *Universidad Complutense de Madrid*, España
Valeria López, *Centro de Investigación y Docencia Económicas*, México

■ Contenido

EDITORIAL	3
COLOQUIO	
Rafael Jiménez Cataño	13
<i>No ceder a la tentación de la posverdad. Coloquio con Carlos Pereda</i> <i>“Not giving into the post-truth temptation. Conversation with Carlos Pereda”</i>	
ESTUDIOS	
Miguel López Astorga	33
<i>The actual logical forms corresponding to the</i> <i>ten interpretations of the conditional</i> <i>Las formas lógicas reales correspondientes a las</i> <i>diez interpretaciones del condicional</i>	
Fernando Esaú Ortiz Santana	61
<i>Principios para un realismo post-creacionista</i> <i>Principles for a post-creationist realism</i>	
Juan Manuel Campos Benítez	87
<i>¿Conocían los lógicos medievales el sistema S5 de Lewis?</i> <i>Una respuesta desde el octágono modal medieval</i> <i>Did Medieval Logicians know the S5 Lewis Modal System?</i> <i>An answer from the Medieval Modal Octagon</i>	
Tomás Domergue	113
<i>Dios en el pensamiento de Scannone.</i> <i>La influencia de M. Heidegger y la novedad de la Filosofía Latinoamericana</i> <i>God in Scannone’s thought.</i> <i>The influence of M. Heidegger and the originality of Latin America’s philosophy</i>	
José Gustavo Sámano Dávila	135
<i>Instrumentalismo y la teoría electromagnética de Maxwell</i> <i>Instrumentalism and Maxwell’s electromagnetic theory</i>	
HÁPAX LEGÓMENA	
Ramón Díaz Olguín	163
<i>El problema de la belleza «espiritual» en la estética de Dietrich von Hildebrand</i>	
Dietrich von Hildebrand	207
<i>El problema de la belleza de lo visible y de lo audible</i>	

■ Editorial

El debate sobre los derechos humanos y las instituciones que los han de garantizar y promover se encuentra en un momento que parece definirse a partir de un puro voluntarismo, traducido a final de cuentas en el consenso entre grupos de poder y las instancias legislativas que lo sancionan. Es preciso no quedarse sólo en una cuestión de epistemología o interpretación jurídica que deba elegir entre el iusnaturalismo y el positivismo. Es saludable también ir más allá de un mero análisis político que pretenda ubicar a los poderes fácticos que se encuentran detrás de los movimientos de los diversos actores políticos y sociales. Es necesario ubicarse en el nivel antropológico-cultural en que se encuentra nuestro tiempo para conocer las dimensiones de los problemas y las posibles soluciones.

Se puede decir que en materia de derechos humanos hemos avanzado notablemente, sobre todo a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, pero los desafíos y retos que supone el ejercicio de esos derechos, sobre todo para las personas más vulnerables, está pendiente de un hilo. Suponer que tales derechos dependen sólo del consenso, y sobre todo de la sanción de los aparatos legislativos, es querer fundar la base y la raíz de aquéllos en los juegos del poder y de los humores de quienes lo detentan. No se diga ya del manejo de las instituciones encargadas de promover la defensa y el ejercicio de esos derechos fundamentales y derivados.

En el caso de México, la designación de la titular de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) ha ido más allá del voluntarismo consensual y se ha colocado en el nivel de los juegos políticos y de poder. La pretensión de que hubiera instituciones que resguardaran, cuidaran y promovieran los derechos fundamentales era que nunca más se repitieran situaciones y casos en que, haciendo a un lado el valor y la dignidad de las personas, quienes gobiernan pudieran eliminar, excluir y/o maltratar personas. Fue una respuesta humanista a la violencia e inhumanidad de los regímenes totalitarios y un impulso para generar una conciencia de dignidad, de

convivencia pacífica y de responsabilidad de los estados y de sus instituciones para cuidar a las personas.

La trivialización y el olvido de esa memoria y de esa conciencia no pueden sino erosionar todo lo que se ha construido para el resguardo y el ejercicio de los derechos humanos. Llama la atención que, mientras por un lado existe exigencia de nuevos derechos, por otro lado brotan nuevas formas de violencia y de pisoteo contra aquéllos, especialmente de los más vulnerables. Nuestros retos y desafíos de estos tiempos recios y violentos es hacer renacer la conciencia de dignidad humana y no tanto de un mero consenso al amparo de los juegos de poder.

Tampoco hay que olvidar que los regímenes totalitarios se establecieron a partir de elecciones democráticas. A partir de ahí y del control de las instituciones estatales, los autócratas pudieron no sólo manejar la dinámica política sino dismantelar cualquier tipo de contrapesos para lo que consideraban más importante: la disposición de las personas y de sus derechos. Esto no se puede permitir. La historia nos ha dado lecciones importantes al respecto.

La violencia desatada en varios lugares del globo, tanto por cuestiones fundamentalistas como de intereses de grupos del crimen organizado —que se benefician del tráfico de armas y de la trata de personas—, el deterioro del medio ambiente del planeta y la erosión de la conciencia de esos derechos, pintan nubarrones que pueden derivar en una pérdida del valor de la dignidad humana. El malestar que tal situación genera, sobre todo en el deterioro del tejido social, abre una puerta al surgimiento de liderazgos carismáticos y al olvido de las instituciones sociales y políticas, lo cual, en términos prácticos puede significar el regreso o la implementación de nuevas regresiones autoritarias.

En el ambiente que nos ha tocado vivir, las tesis de moda que proclaman el tiempo de la posverdad anuncian signos ambiguos que ensombrecen el panorama y que anuncian presagios de que puede haber intentos de regresiones antihumanitarias, como en esos tiempos en que rostros mortecinos y demacrados dejaban ver los campos de concentración en su cruda realidad. El imperio de los relativismos de diverso cuño no ha tomado en serio el riesgo de los discursos

neo-populistas que simplifican los problemas al grado de no verlos bien y, en el fondo, de ignorarlos. No podemos jugar con nuestra dignidad ni arriesgar el futuro de las jóvenes generaciones. Aquí adquieren valor las reflexiones que buscan nuevas formas de reconocer la dignidad humana y sus derechos concomitantes. Siempre es necesaria la filosofía para reorientar la vida humana y su existencia consciente.

Mirando ahora al contenido de la revista, este número se abre, en la sección Coloquio, con una entrevista de Jiménez Cataño a Carlos Pereda Failache, filósofo uruguayo que ha realizado prácticamente toda su carrera intelectual en México y que es uno de los representantes más famosos de la filosofía de la argumentación a nivel internacional. Ambos reflexionan sobre el tema de la «posverdad» que, a últimas fechas, ha pasado del mundo de la política a través de los medios de comunicación y las redes sociales hasta prácticamente todas las esferas de la existencia humana de carácter interpersonal. Esta palabra alude a la incapacidad de los hombres actuales para distinguir la verdad y la falsedad de los hechos a los que se enfrenta todos los días y donde toda elección ante una posibilidad y otra se decanta sólo por lo que cada individuo «cree», «siente» o «desea». En un clima cultural semejante, los hombres no pueden sino abandonarse a la sospecha y a la suspicacia, pero no por un espíritu crítico — como tiempos otrora proponía el posestructuralismo para superar los sesgos, interpretaciones, orientaciones e incluso prejuicios ante los hechos— sino como consecuencia de la falta de referentes para el pensamiento, esto es, de un «vacío», de una «ausencia». Frente a esta incertidumbre generalizada, Pereda Failache propone volver a la confianza elemental y primaria ante la realidad y a la buena voluntad de los demás con los cuales se dialoga como punto de partida para recuperar la racionalidad y fundamentar la discusión y el diálogo. En una palabra, para rescatar paulatinamente el sentido de la verdad entre tantas falsedades.

La sección Estudios presenta dos contribuciones muy importantes a la historia de la lógica y a la filosofía del lenguaje contemporánea. En primer lugar, en el terreno de la filosofía del lenguaje natural y justo en el marco de la discusión sobre la primacía de la

sintaxis sobre la semántica, López Astorga desafía la idea de que la lógica mental —la teoría que sostiene que el pensamiento humano, y el lenguaje natural en consecuencia— obedece una determinada sintaxis, y propone lo que él denomina sintaxis mental, en el marco de la teoría de modelos mentales. Esta última teoría afirma que el pensamiento se basa más bien en analizar modelos que representan la realidad y son icónicos, por lo que pone más énfasis en el aspecto semántico del lenguaje natural; sin embargo, la sintaxis mental no renuncia a la formalización simbólica, más propia de la lógica mental. El trabajo que López Astorga presenta tiene como objetivo, precisamente, mostrar la validez de la sintaxis mental, centrándose en formalizar diez posibles interpretaciones del condicional, pero utilizando una sintaxis compuesta únicamente de conjunciones, disyunciones y negaciones.

En segundo lugar, Campos Benítez arroja luz sobre las relaciones que podrían plantearse entre el sistema de lógica modal S5 y el llamado octágono medieval de Jean Buridan. Este artículo, entre sus logros, muestra que la lógica medieval estuvo bastante lejos de ser una mera extensión o ampliación de la lógica aristotélica. Aunque no es su propósito principal, Campos Benítez ofrece una clara exposición de los teoremas fundamentales y propiedades de distintas lógicas modales (K, T, S4, B y S5) que bien sirve a modo de introducción a lógica de la posibilidad y la necesidad, desde la semántica de mundos posibles y relaciones de accesibilidad entre ellos. El autor muestra que a pesar de que el mundo medieval no contaba con el complejo simbolismo de la lógica moderna, en él se hallan tanto teoremas modales como disquisiciones que hacen uso de esta rama de la lógica. El núcleo de su trabajo, sin embargo, consiste en mostrar que, al hacer la prueba de los teoremas de conversión de la proposición universal negativa y de la proposición particular afirmativa, la lógica modal medieval realiza una equivalencia inválida, bastante clara al simbolizar las proposiciones. Campos Benítez finaliza mostrando que Alberto de Sajonia y Buridan, los autores que sostienen que dichos teoremas son válidos, realizan una restricción semántica sobre los operadores modales con lo que sus teoremas quedan salvados.

Por su parte, Ortiz Santana ofrece en su estudio los principios de un realismo que se sitúe por encima y más allá de la confrontación del realismo llamado «creacionista» y el anti-realismo que se le opone radicalmente. Se trata, en palabras del autor, de un realismo «filosófico» cuya principal característica es que parte de principios propios, que superan la tradición filosófica (especialmente la cristiana medieval). Este realismo filosófico tiene como inspiración dos tesis que se han impuesto en las últimas décadas de reflexión filosófica: por un lado, el «procesualismo», cuya afirmación central es que toda realidad en su conjunto es dinámica (contra toda visión esencialista) y, por el otro, el «sistematismo», que sostiene que toda la realidad está vinculada sistémicamente (contra toda concepción autonomista). Este realismo no está en oposición al idealismo —como en el realismo post-creacionista— sino que lo considera como un «momento» fundamental al lado del momento realista. La afirmación de que «todo es proceso» impide que el realismo filosófico piense que todo está dado de una vez y para siempre, mientras que la aseveración «todo forma parte de un sistema» ayuda a pensar que nada es independiente de lo demás.

El estudio de Domergue nos introduce a las líneas principales de la filosofía de la religión de Juan Carlos Scannone SJ, por la importancia que tiene —dada la íntima relación que guarda con la ontología, la ética y la política— en el proceso de liberación latinoamericano. El objetivo del estudio es responder dos importantes preguntas: por un lado, cómo puede experimentarse a Dios originariamente; por el otro, cómo es posible hablar originariamente de Dios. Un interlocutor imprescindible para Scannone en este camino de elaboración intelectual es Martin Heidegger, con cuya filosofía mantiene un diálogo no exento de aguda crítica, especialmente a partir de la influencia de Blondel y de Levinas en su pensamiento. Heidegger le ofrece a Scannone la posibilidad de plantear un nuevo pensamiento sobre la trascendencia en general y sobre la trascendencia religiosa en particular, al sentar las bases para hablar de Dios como irreductible a cualquier sistema metafísico, tanto antiguo (sustancialista) como moderno (subjetivista), ya que éste sólo se da y se devela como misterio. Sin embargo, Scannone reclama a Heidegger

no haber terminado por superar el ámbito ontológico de la mismidad del ser y del pensar; en última instancia, no haberse abierto a la alteridad del otro a través de la praxis, no obstante pensar esta mismidad históricamente. Esto le impidió, por un lado, pensar la diferencia desde la alteridad radical del otro y, por otro lado, considerar la relación con el misterio como relación interpersonal. Esto se debe, en última instancia, a que Heidegger habla de Dios como de un evento «neutro», más parecido al destino impersonal de la tragedia griega, que a la encarnación de un misterio personal que se da como una relación ética de amor y de juicio, tal como sostiene la experiencia cristiana, que habla de la revelación histórica del misterio originario.

Por último, la aportación de Sámano Dávila presenta con gran claridad las teorías de James Clerk Maxwell sobre la electricidad y el magnetismo, ubicándolas en el campo de la discusión tradicional entre el realismo científico y el llamado «instrumentalismo», que ha sido una de las versiones de las posturas antirrealistas a lo largo de la historia humana. Éste último afirma que las teorías científicas no describen la realidad de ciertos fenómenos, sino que son únicamente «herramienta» empleadas pragmáticamente que simplifican el carácter aleatorio de los mismos, a diferencia del primero, que reconoce que las teorías científicas —exitosas desde el punto de vista empírico— corresponden a las entidades, los estados y los procesos que existen en el mundo. Maxwell es considerado, después de Faraday, uno de los científicos más importantes de lengua inglesa dentro del siglo XIX. Uno de sus mayores méritos fue haber unificado los fenómenos de la electricidad y el magnetismo en una teoría prácticamente definitiva, sobre la base de una metodología fundamentalmente instrumentalista. Esta metodología consistía, en lo fundamental, en generar concepciones físicas de cierta claridad de un fenómeno específico, sin comprometerse con ninguna hipótesis física particular, lo cual le permitía elaborar diversas hipótesis explicativas de los fenómenos electromagnéticos, pero sin tener que defender el contenido veritativo de las mismas.

La sección Hápax Legómena rescata un antiguo ensayo del filósofo alemán Dietrich von Hildebrand. En él se presenta uno de los

temas centrales de su pensamiento estético, por lo demás, prácticamente desconocido: la peculiar belleza que se aprecia en ciertos objetos del mundo natural (como los paisajes) y del mundo cultural (como las obras musicales), cuya cualidad no puede considerarse más que de carácter «espiritual». Se trata de una belleza que se distingue por su altura y profundidad, que tiene la virtud de elevar el espíritu del hombre por encima de los objetos del mundo donde aparece. Esta clase de belleza plantea varias cuestiones al filósofo que se pregunta por ella; entre ellas, tal vez la más importante sea la siguiente: ¿cómo es posible que objetos meramente materiales de este mundo puedan ser portadores de una belleza que los supera ontológicamente y que habla más bien de otro mundo? Hildebrand responde esta pregunta en su ensayo, a través de múltiples distinciones hechas sobre los datos de la experiencia que, en última instancia, lo hacen plantearse sistemáticamente toda una estética, que no verá la luz sino veinticinco años después de forma póstuma.

La traducción del ensayo corrió a cargo de Díaz Olguín quien, además de presentar el trasfondo personal e intelectual de donde surge el pensamiento estético de Hildebrand, hace una exposición puntual del ensayo que, en muchas partes, se muestra un poco oscuro y demasiado conciso, pues presupone toda una teorización que, por las fechas de su publicación, apenas estaba elaborándose y era desconocida públicamente.

Fidencio Aguilar Viquez
Ramón Díaz Olguín

Centro de Investigación Social Avanzada
Santiago de Querétaro
Febrero de 2020

Coloquio

* Profesor ordinario de retórica en la Facultad de Comunicación de la Universidad de la Santa Cruz. Dirige el Grupo de Investigación *Retórica & Antropología*, del que es miembro fundador. Entre sus libros, está *Ragione e persona nella persuasione. Testi su dialogo e persuasione*. Roma: Edusc, 2012.

No ceder a la tentación de la posverdad Coloquio con Carlos Pereda

“Not giving into the post-truth temptation. Conversation with Carlos Pereda”¹

Rafael Jiménez Cataño*
Pontificia Universidad de la Santa Cruz
jimenez@pusc.it
<https://orcid.org/0000-0002-3503-0627>

Introducción

Carlos Pereda, nacido en Uruguay (1944), reside en México desde 1979. Es profesor emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en la que es miembro del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Es internacionalmente reconocido su trabajo sobre argumentación, desarrollado principalmente en los libros *Conversar es humano* (1991), *Razón e incertidumbre* (1994), *Vértigos argumentales: una ética de la disputa* (1994), *Crítica de la razón arrogante* (1999), y en numerosos artículos, como “¿Qué es un buen argumento?” (1996) y “The Practices of Arguing” (2009b). A estos trabajos se añade, muy pertinente para el tema de la entrevista, el volumen *Sobre la confianza* (2009a).

La idea de obtener una conversación con Pereda para un número dedicado a la posverdad vino de la preocupación de que en 2019 íbamos a aportar material a una bibliografía ya sobreabundante. El posible hartazgo de posverdad en los lectores hacía necesario un particular énfasis en la especificidad de la aportación, que por la naturaleza de nuestra facultad y de nuestra universidad podía residir en el rigor filosófico acompañado del sentido de lo humano, en la capacidad de apelar a todos los recursos de la persona. Para esto, la obra de Pereda nos parecía dotada de un perfil particularmente

1 •Esta entrevista apareció primero en inglés con el siguiente título “Conversation with Carlos Pereda in Mexico: not giving into the post-truth temptation”, en *Church, Communication and Culture*, vol. 4, n. 3, pp. 351-362, DOI: 10.1080/23753234.2019.1664920

apto por su atención al fenómeno argumentativo, que no se limita a su aspecto racional sino que, como la presenta Harada (2010), es un estudio de la *fenomenología de la experiencia argumental* que va más allá de la pura *razón argumentativa* involucrando a la persona y a la comunidad de personas. Por eso Zagal hace notar que se trata de algo más que de *obtener criterios* para la argumentación: que, por no ser simplemente *teoría de la argumentación* sino *experiencia argumental*, se trata de una *formación del criterio*, lo cual comporta atender también al talante moral de los argumentos y de las personas que argumentan (2013: 189). No es casual que Pereda haya dedicado un volumen a la confianza, que es un *bien primario* perteneciente a la constitución misma del animal humano como persona (2009a: 36) y que en la era de la comunicación engañosa es vital entenderlo para acertar en el modo de conservarlo.

Dudar por sentido crítico o por confusión

Rafael Jiménez Cataño: Se suele presentar la posverdad como un fenómeno en el que los hechos son desplazados por las emociones.²

Carlos Pereda: Desde hace mucho tiempo hay dos fenómenos que desde un punto de vista teórico se conectan. Uno es la posición que afirma que las palabras no tienen referente, o por lo menos no hay un referente directo.

RJC: Que no existe el sentido literal,³ por ejemplo.

2 "Adj. Relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief" (Oxford Dictionary, 2019).

3 Durante los trabajos de edición de esta entrevista llegó la noticia del fallecimiento del profesor Marcelo Dascal, a quien citamos más tarde en la conversación. En homenaje a su riquísimo trabajo filosófico y lingüístico, queremos mencionar aquí un texto pertinente, que es una pieza importante de la bibliografía sobre el tema: "Defending Literal Meaning" (Dascal, 1987). Asimismo, por su relevancia en el ámbito dialógico, para cuyo análisis el autor se apoya en la naturaleza viva del pensamiento, queremos mencionar "Colonizing and Decolonizing Minds" (2009).

CP: Que no existe el sentido literal. Ésta es una teoría que el post-estructuralismo puso muy en primer término. Es una teoría de un pensamiento crítico en relación a nuestra capacidad de confiar en los referentes, una teoría que trataba de mostrar que entre nosotros y las cosas hay interpretaciones, hay sesgos, hay prejuicios. Ahora surge este otro problema, completamente desde otro lado, pero los dos convergen. Es la idea de las *fake-news*, la idea de que es imposible distinguir las noticias genuinas de las noticias falsas. Parecerían decir lo mismo las dos ideas, pero esta segunda va contra el espíritu crítico de la primera, pues no se trata de desconfiar del referente, sino de tomar por válido todo signo lingüístico. Extrañamente, las dos tradiciones, que tienen propósitos opuestos, se vinculan. Para decirlo brutalmente: se pondrían muy nerviosos los partidarios de Derrida si se les vinculara con los partidarios de Trump. Pero en ambos casos se da lo que podría llamarse una *religión de la ausencia*.⁴ No hay un mundo con el que se pueda contrastar lo que uno piensa. Nuestro hablar y nuestro pensar son un hablar y un pensar en el vacío. Este hablar y pensar en el vacío es lo que podríamos llamar posverdad.

Si me preguntan cuáles son las posibilidades y peligros de la posverdad, yo diría que hay sólo peligros. Por un lado, es real nuestra idea de que, cuando hablamos y hacemos descripciones del mundo, esas descripciones llevan nuestros sesgos, llevan nuestra tradición, llevan nuestros prejuicios, llevan nuestras pre-orientaciones, pero, pese a todo ello, nosotros podemos de alguna manera confirmar o negar si esas descripciones son equivocadas o no. Hay hechos puntuales que parecería que no tienen importancia, pero la tienen. Por ejemplo, si tú me dices que México está cerca de Roma, eso es una falsedad. Tú me dirás que es un hecho puntual que no tiene

4 En Derrida y, en general, en la filosofía de la deconstrucción, es muy visible el papel de la ausencia. George Steiner, para mostrar lo que avala "any coherent understanding of what language is and how language performs, [...] any coherent account of the capacity of human speech to communicate meaning and feeling" (1991: 3), escribe precisamente *Real Presences*, y llama la posición adversaria precisamente "the deconstructionist and post-structuralist counter-theology of absence" (122).

importancia, pero puede tener repercusiones. Por otro lado, acerca de las descripciones generales está la idea del filósofo de la ciencia Quine de que a veces (para él siempre, pero yo no estoy de acuerdo) nuestras confirmaciones o nuestras falsificaciones no son puntuales sino globales.⁵ De alguna manera siempre tenemos felizmente ese contacto con la realidad; y, aunque a nivel de las grandes teorías, de las grandes abstracciones, ese contacto es difícil, tarde o temprano hay un *no* dicho por la realidad.

RJC: Guillermo Hurtado tiene un artículo que me parece importante, titulado “Por qué no soy falibilista” (2012). Suena muy razonable que uno diga «cualquiera de mis creencias podría resultar falsa», pero eso no es sostenible,⁶ igual que la desconfianza no puede ser un principio de base.

CP: Alguien que propusiera una teoría del lenguaje en la que hubiera sentido sin referente,⁷ en la práctica confiaría en un montón de cosas. Eso nos retrotrae a la vieja idea de Hume, que dice: «Teóricamente puedo poner todo en duda; prácticamente, estoy aquí, sentado, con

5 Es la llamada tesis de Duhem-Quine, “según la cual una hipótesis científica no tiene su propio ámbito circunscrito de consecuencias empíricas a través del cual pueda ser controlada, ya que cada hipótesis está directa o indirectamente conectada a porciones más o menos vastas de la teoría a la que pertenece, o incluso a otras teorías, de lo que se deduce que el control empírico atañe a la totalidad de la misma teoría” (Enciclopedia Treccani, 2010; traducción nuestra).

6 A diferencia del escéptico, que duda de todo conocimiento, el falibilista sostiene que sí es posible conocer, sólo que en todos y cada uno de sus conocimientos pone la posibilidad del error. A efectos prácticos no hay diferencia entre las dos posturas. Salvando las distancias, puede ilustrar este fenómeno la situación que vivió el teólogo presbiteriano Scott Hahn cuando trataba de aclarar qué determina el conjunto de libros de la Biblia. Infalible cada uno en cuanto revelado, Hahn buscaba saber dónde se revela cuáles son. Al acudir a un maestro, Hahn recibió la siguiente respuesta: “All we can have is a fallible collection of infallible documents” (Hahn, 1993: 75).

7 Pereda usa aquí la terminología de Gottlob Frege (1892), donde sentido (*Sinn*) es el modo como un término nos presenta una cosa y referente (*Bedeutung*) es la cosa misma. Dos conceptos que pueden ayudar a entender —aunque no se identifican del todo— son, respectivamente, los de *connotación* y *denotación*.

mis amigos, saludando... eso no lo pongo en duda».⁸ Hay algo así como un principio de confianza general que yo no puedo poner en duda. En un sentido estricto, nunca habrá una época de la posverdad, porque siempre vamos a seguir preguntando: «¿pero es verdad eso?».

La verdad nos sigue importando

RJC: Aunque sea de una manera tangencial, ¿no podríamos señalar como buen subproducto de la posverdad el hecho de que estamos hablando de la verdad más que antes, a veces de un modo nostálgico, como diciendo «¿cómo es posible que no nos importe!»? Por ejemplo, al papa Francisco le atribuyen cantidad de declaraciones y de posiciones. A veces, cuando pregunto: «¿dónde está eso?, ¿dónde se publicó?, ¿cuándo lo dijo?», me responden «pero ¿no te gustó?, ¿no te parece bonito?»; «sí...»; «pues entonces, ¿qué importa?».

CP: ¡Importa! Hace poco se dijo aquí que el papa Francisco había aceptado ser integrante de los foros de reconciliación nacional del nuevo gobierno de México, y creo que fue el portavoz del Vaticano el que dijo que la noticia carecía de todo fundamento (Morales: 2018). Eso se vincula un poco con una historia que se dio en Estados Unidos. Fox News señaló que había habido un acto terrorista en Estocolmo y Trump repitió la idea (Derespina, 2017); parece ser que el embajador sueco dijo que no sabía de qué se estaba hablando, que de hecho Estocolmo estaba en paz. Todo parece indicar que la verdad sigue siendo una idea regulativa y que, por más que intentemos deshacernos de ella, sería como deshacernos de la realidad. No podemos deshacernos de ella. Es por eso que, pese a todas las críticas que hacemos a los medios de comunicación, los criticamos precisamente porque sabemos que en gran medida dependemos de esos medios. Nos duele que no se pueda confiar,

8 Véase por ejemplo la conclusión del primer libro de *A Treatise of Human Nature* (Hume, 2007: 171-178).

y sin embargo seguimos confiando. Sabemos que parte de lo que dicen los medios es quizá no totalmente falso pero sesgado.

Esto me recuerda una de esas situaciones horribles que se dan en mi universidad. Durante una huelga larga, en un diario se dijo que un cierto profesor había hablado a favor de la huelga. Yo por casualidad estaba enterado de eso y sabía que habían hablado veinte profesores y sólo uno había hablado a favor. La noticia, sin ser falsa, era engañosa. Es decir, hay noticias verdaderas que conducen al engaño. Creo que viviremos siempre en este claroscuro, pero buscando siempre aclarar algo. Sabemos que, pese a las aclaraciones que hagamos, siempre vamos a tener nuevas oscuridades, nuevos sesgos, nuevos prejuicios, nuevos problemas.

RJC: Entre otras cosas, por eso existe la retórica, según Aristóteles. Dice que la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios y al final vencen (*Retórica*, I, 1, 1355a, 20). Pero al final ¿cuándo? A la verdad hay que ayudarle para que se vea antes. Siempre existe la posibilidad del engaño y del autoengaño, de equivocarse sin querer o incluso queriendo. Son cosas que nos suceden una y otra vez. Eso hace que no esté nunca terminada la búsqueda. Ahora, ese intento de clarificación lo vemos muchas veces como una operación de objetividad, «Tú trata de ser objetivo, de ver las cosas como son», lo cual no es tan sencillo como parece. Volviendo a esa descripción de posverdad tan vaga con la que comenzamos, se siente aquí el peso que tienen las emociones, o los gustos...

CP: O los deseos...

RJC: Los deseos... Sí, hay mucho *wishful thinking* (que es el nombre de un tipo de autoengaño). Hay en esto mucho de subjetividad, a lo cual tendemos a dar una respuesta demasiado objetiva. Me gusta mucho cómo aparece esto en tus dos libros de argumentación (1994a y 1994b), donde se involucra a toda la persona; por ejemplo, al distinguir los tipos de razón. Creo que esto libra bien de esa objetividad demasiado pura. Allí está la objetividad, pero además

estoy yo, cómo entiendo las cosas, cómo me las entienden, y hay un bien de la persona, un interés de la persona, y esto no es necesariamente anti-objetivo, es parte de la realidad. ¿Cómo combinar esto?

CP: Creo que es importante retomar lo que tú dijiste de la retórica. ¿En qué sentido? Quizá en algún momento quisimos demasiado, sobre todo en el racionalismo clásico, cuando la pregunta fue sobre todo: «¿esto es racional?». Quizás ahora hemos dado un paso atrás, o un paso más débil, pero que sigue siendo fundamental. La pregunta ya no es «¿esto es racional?», sino «¿esto es razonable?». Porque justamente la razonabilidad me incluye, nos incluye a nosotros como intersubjetividad. Esto es importante. Como tú decías, las oposiciones muy fuertes, muy binarias, a veces nos llevan por mal camino. Si se crea un concepto de objetividad demasiado desnudo de nuestros accesos a ella, eso puede llevarnos a decir (por una lógica, o mejor, por una sofística del todo o nada): si no hay esta objetividad pura, desnuda, entonces lo único que hay son opiniones, lo único que hay son interpretaciones.

No separar la verdad de las personas

RJC: René Girard, en diálogo con Gianni Vattimo (Girard/Vattimo, 2006), comenta aquella tesis de Nietzsche que dice “No hay hechos, sólo hay interpretaciones” (Nietzsche, 1956: 903), y añade que eso lo decía Nietzsche porque estaba harto de oír a los positivistas que se llenaban la boca hablando de hechos (Girard y Vattimo, 2006: 82). Girard aclara que Nietzsche mismo no pretendía hacer una metafísica con eso: si no tenemos hechos, tampoco tenemos interpretaciones, hay hechos y hay interpretaciones.

CP: Precisamente, juzgamos las interpretaciones a partir de lo que presumimos como hechos. En ese sentido, creo que es importante distinguir las interpretaciones literarias (porque la palabra «interpretación» suele estar muy vinculada al arte) de las

interpretaciones que damos fuera del arte. Me parece importante señalar esto, de nuevo contra los post-estructuralistas, y quizá contra Vattimo, porque pienso que, si uno toma un gran poema, puede seguir interpretándolo *ad infinitum*, y no hay ningún momento en el que puedas decir que la interpretación ha concluido. Esas interpretaciones pueden ser interesantes o estúpidas, esas interpretaciones abren caminos, o son bobas.

Pero en cambio, en otro orden de cosas, me parece que podemos dar otros criterios. Por ejemplo, si yo te dijera que en la Segunda Guerra Mundial en realidad Bélgica atacó a Alemania, tú me dirías «no, eso no es verdad». O, para poner un ejemplo famoso que ponía Austin (1989: 143), si yo te digo que Francia es un hexágono, eso quizá para un niño puede servir, pero tú me podrías decir «no, Francia exactamente no es un hexágono». Me parece que las interpretaciones tienen dos registros completamente diferentes. Uno es el registro, por decirlo así, de la ficción, donde uno da una interpretación tras otra, tras otra, tras otra, y no hay un punto de llegada; y otra cosa es cuando la realidad me urge, por ejemplo la cita que hemos hecho hoy: si tú me dijiste «vengo a las cinco», yo podría haber interpretado que era a las cinco de la mañana o a las cinco de la tarde, y obviamente lo razonable es pensar que es a las cinco de la tarde, porque nadie viene a visitar a alguien a las cinco de la mañana. Es decir: lo razonable es eso.

RJC: ¿No es aplicable aquí el principio de caridad de Davidson?⁹

CP: El principio de caridad, me parece, es exactamente la versión, en la filosofía analítica, de lo que sería el principio hermenéutico

9 “Charity as a matter of finding enough rationality in those we would understand to make sense of what they say or do, for unless we succeed in this, we cannot identify the contents of their words and thoughts. Seeing rationality in others is a matter of recognizing our own norms of rationality in their speech and behavior” (Davidson, 2005: 319. Nótese en el título del texto la mención expresa de nuestro entrevistado). El nombre «principio de caridad» viene de Neil L. Wilson, pero se suele referir a Donald Davidson por el desarrollo que ha hecho de él. Véase por ejemplo, Davidson (1985: 196-197).

en lo que en Estados Unidos llaman «filosofía continental». En ese sentido, cuando estoy interpretando algo, yo tengo que suponer que el otro me está diciendo la verdad, hasta que empiezo a sospechar aquí y allá. Es decir, el principio de caridad o el principio hermenéutico no nos quieren decir que tenemos que ser ciegos a los contraejemplos, ¡todo lo contrario! El punto de partida tiene que ser nuestra confianza. El punto de partida en Davidson sería la confianza en que los otros dicen la verdad, y en el principio hermenéutico, en Gadamer, sería la confianza en la tradición, en la autoridad, pero son confianzas en algún sentido equivalentes. Esa confianza no implica que yo me vuelva un tonto de remate que se cree cualquier cosa. Eso es un malentendido, obviamente.

RJC: Ahora, me parece que son dos los elementos. Uno es presuponer que el interlocutor dice la verdad, o que es inteligente; y otro, presuponer que tiene buenas intenciones. ¿No hay también ese elemento en el principio de caridad?

CP: Sí, pero también en el principio hermenéutico. Cuando confío en el otro, presupongo que tiene buena voluntad. Hay justamente una discusión entre Gadamer y Derrida,¹⁰ donde Derrida dice: «¿Pero cómo descubro yo la buena voluntad?». Y me parece, si no recuerdo mal, que Gadamer le contesta: «Yo no la descubro, la presupongo». Lo que yo descubro es si el otro tiene mala voluntad. Yo parto de que el otro tiene buena voluntad y me está hablando con sinceridad. Algo así como: yo parto, en este momento, de que tú estás usando las palabras en español como yo las uso, y por eso nos estamos entendiendo. Este partir no es un partir ciego. En un momento dado, yo puedo empezar a pensar: en realidad mi interlocutor está usando las palabras de una manera diferente a como yo las estoy usando, y ese entendimiento superficial no es más que eso, un entendimiento superficial.

10 Encuentro que tuvo lugar en París, en el Instituto Goethe, en abril de 1981. Una publicación relevante sobre este debate es Michelfelder-Palmer (1989).

RJC: Hay matices de este tipo muy ricos, que es lo que hace interesante un diálogo, porque los conceptos no son idénticos, los contenidos de los conceptos entre dos personas no coinciden plenamente.

CP: Desde luego también aquí hay que evitar la sofística del todo o nada. No son idénticos pero se traslapan. Nosotros dos, por ejemplo (y esta es una muestra clara de que tenemos un lenguaje común), si empezamos a discutir de diversos temas, quizá empezaremos a ver nuestras diferencias, pero esas diferencias van a hacerse presentes a partir de nuestra comunidad, de nuestro estar de acuerdo. El desacuerdo siempre es posterior. Por eso hay que insistir en que la falsedad siempre es posterior. No podemos partir de la posverdad. Tenemos que partir (y con esto volvemos al comienzo de nuestra conversación) de la verdad.

Educar a la verdad

RJC: Esta presuposición de la buena voluntad y de la verdad, mientras no se presente un motivo para pensar lo contrario, es paralelo a que uno se confíe. La confianza, dices en tu libro (2009a), es universal, yo no puedo partir de una desconfianza universal. Las desconfianzas son sectoriales, se van descubriendo, se van delimitando, crecen, disminuyen, se descubren, caigo en un error por haberme confiado indebidamente, pero entonces aprendo. Me parece que esto es parte de una posible educación a la verdad.

CP: Me gusta mucho esta expresión, «educación a la verdad», porque me parece que la verdad es algo complicado a veces. Sobre todo cuando hemos tenido demasiadas frustraciones en la vida, la amargura tiende a volvernos desconfiados incluso cuando no deberíamos. Y entonces, resistir a esa amargura creo que es parte del entrenamiento que sería eso que tú has llamado «educación a la verdad», y que es complicado.

RJC: Se trata de algo dinámico y mucho más eficaz que eso que se ha postulado como remedio: sistemas que detecten *fake-news*. Algo se podrá hacer, pero siempre va a ser muy sectorial. Siempre habrá noticias falsas que se presenten como verdaderas, en las que no haya motivos formales para sospechar de ellas.

CP: Y además tenemos que partir de que el 80% o más, el 90% (no sé cómo cuantificarlo) de las cosas que yo sé las sé por testimonio. Es decir, de la mayoría de las cosas, ni puedo acceder a las evidencias, ni, si pudiese, las entendería. Es decir, la mayor parte de lo que yo de alguna manera creo es creencia por testimonio, creencia por confianza.

RJC: ¿Cuál es la diferencia entre confiar y creer?

CP: Yo diría que creer es algo posterior a confiar. Es cuando, de alguna manera, a mis confianzas yo les pongo algo así como una flechita o una estrellita y digo «yo creo en esto», «yo tengo esta creencia».

RJC: ¿Y qué hacer para no confundir la confianza con una esperanza en el sentido más elemental, una expectativa...?

CP: La confianza es un fenómeno doxástico, en el sentido de que tiene creencias, y al mismo tiempo es un fenómeno más primitivo, es un fenómeno emocional.¹¹ Yo no *creo* que esta mesa está enfrente de mí: yo *tengo la confianza* de que está enfrente de mí. Yo no *creo* que estoy hablando con un robot: yo *confío* en que estoy hablando con una persona y no tengo ninguna razón para dudar de ello. Es decir, la creencia es una confianza más delimitada y más fuerte. Cuando digo: «yo creo que Roma es la capital de Italia», tú me puedes preguntar, «pero ¿por qué?»; y responderé que lo he visto en los mapas, y hay gente que ha viajado a Italia y cuenta

¹¹ Emoción se entiende aquí en el sentido de la filosofía del hombre: una dimensión vital, común con los demás animales, de relación del individuo con lo que lo rodea.

de Roma, y puedo contar una serie de historias que se vinculan. La confianza es algo más primitivo e incluso, diría, más animal. Descartes distingue entre la *cognitio* y la ciencia¹² y señala que la *cognitio* es una relación más animal con el mundo, mientras que la ciencia es cuando yo ya doy razones para creer lo que creo. Es por eso que algunas personas han dicho que es una interpretación falsa de Descartes decir que es un fundacionista o fundacionalista,¹³ porque en realidad es un fundacionista a nivel de la ciencia pero no de la *cognitio*, que es lo que de alguna manera nos sostiene en el mundo, nos hace posible habitar el mundo.

RJC: No sé cómo interpretar el aspecto animal de la confianza. Yo más bien pensaba en la confianza como una de las manifestaciones de la índole social del hombre. De esta índole deriva un valor crítico de la confianza. Parecería que crítica y confianza se oponen, pero no, pues si yo me apoyo en lo que otros me dicen es porque tengo razones para hacerlo, no estoy abdicando de mi razón: tengo razones para saber que él sabe y que por tanto me puedo fiar.¹⁴ Pero además yo necesito de la confianza incluso para sobrevivir desde pequeño.

CP: Por eso te hablaba de la confianza como una actitud animal, en el sentido de que antes de que yo tenga mis primeras dudas ya he confiado muchísimo. Y por más dudas que tenga, siempre las dudas van a ser puntuales en relación con mi confianza general. Quizá podamos volver de nuevo —porque tu interés es la posverdad— y decir: ¿por qué nos pone tan nerviosos esa idea de la posverdad? Porque parecería que de alguna manera nos están quitando el mundo, por eso decía al principio que es una *religión de la ausencia*. Ese mundo que habitamos los dos, con mucha más gente, ese

12 Por ejemplo, en las *Meditaciones de Prima Philosophia*: en la primera (1983: 22) y más claramente aún en la respuesta a las segundas objeciones (1983: 141, 144-145).

13 En el sentido de que busca individuar unas creencias de absoluta certeza para apoyar sobre ellas las demás creencias de una manera sistemática.

14 “La adquisición de la autonomía es un logro complicado pues consiste en descubrir las mejores razones para creer y actuar en *cada* situación” (Pereda, 2009: 133). L. X. López (2013) profundiza finamente este punto.

mundo intersubjetivo nuestro, parecería que nos lo están quitando. Y parecería que ya no tengo capacidad de distinguir entre la verdad y la falsedad.

Confianza y autonomía

RJC: Ahora, en este esfuerzo, que a veces es demasiado racional, de precisión, de decir «vamos a aclarar las cosas», me gusta mucho ese modo de presentar dos tipos de razón que está en tus dos libros sobre argumentación: razón austera y razón enfática. Dicho muy sintéticamente, la razón unívoca y deductiva, por una parte, y la que acepta la analogía, la probabilidad y la contingencia, por la otra.¹⁵ Creo que es equivalente a otras distinciones, como la de Marcelo Dascal, que les llama «hard reason» y «soft reason» (Dascal, 2004). Me gusta particularmente la idea de que la defensa de la razón se hace defendiendo la enfática (Pereda, 1994b: 320-321), porque la enfática es capaz de entender a la austera y no al revés. La austera es mucho más puntual, hay algunas cosas que se pueden conocer y manejar con cálculo exacto, y otras que no. Pero desde el cálculo yo no entiendo la metáfora, mientras que quien se mueve en metáforas puede entender el cálculo.¹⁶ ¿No podría ser esto una parte muy central de la educación a la verdad? Me refiero a tener conciencia de ello, porque a veces uno se quiere agarrar a la univocidad, al cálculo, porque eso es «lo que me da rigor»...

15 “Nuestro autor propone sustituir la cultura ilustrada de tipo rigorista (que piensa a partir de la razón austera, sin incertidumbre) que ha predominado en la modernidad occidental, por una *cultura ilustrada de tipo argumental* (que parte de la razón enfática, con incertidumbre), pues dicho cambio nos hará ganar capacidad de movimiento y libertad” (Harada, 2010). Harada hace referencia a Pereda (1994a: 258).

16 “Eliminar de la razón, como requisitos necesarios, atributos tales como «criterios precisos, fijos y generales» o «creencias últimas en tanto fundamentos», y vincularla a la delicada aventura de los ciclos argumentales despiden un concepto austero de razón, una razón cierta de sí en tanto singular, homogénea, demarcada, con relaciones exclusivamente necesarias. Pero no despiden a la razón. Por el contrario, le da la bienvenida a un concepto *enfático* de razón e invita a vivir con su incertidumbre, a enfrentarnos sin cesar a ella” (Pereda, 1994b: 10).

CP: Pero claro, si uno se quiere agarrar al cálculo, a la univocidad, por esta sofística del todo o nada, cuando se descubre que no podemos agarrarnos, ya no podemos agarrarnos a nada, y entonces tenemos ese vaivén equivocado. No podemos tener toda la verdad, pero podemos tener algunas verdades.

RJC: Una profesora de Turín, discípula de Vattimo pero muy lejana de sus posiciones, Franca D'Agostini (de ella tomo la expresión «educación a la verdad», 2017), tiene un libro titulado *Introducción a la verdad* (2011) donde, entre otras cosas, dice que hay muchos malentendidos sobre esta noción (13-20). Algunos razonamientos que supuestamente concluyen que no hay verdad, deberían concluir: la verdad es difícil. Muchas veces es difícil llegar, en algunos casos nunca la conoceremos, pero eso no significa que no haya verdad. Aquí también se aplica la sofística del todo o nada. Hay que saber que no vamos a tener toda la verdad. Toda la verdad, por ejemplo, sobre una persona —porque ahí está el misterio de la persona: no podemos agotarla— o sobre una obra de arte.

CP: Pero no es sólo que yo no pueda agotar a las otras personas: ¡yo no puedo agotarme a mí mismo! A veces me sorprende a mí mismo con lo que hago.

RJC: Dice Platón que es más fácil llegar a la verdad en comunidad.¹⁷ Es la riqueza que se menciona en tu libro sobre la confianza: la disparidad del material que recibimos de las demás personas (2009a: 22).

CP: Claro. A veces los interlocutores que menos nos gustan nos pueden decir: «te olvidaste de este aspecto, y tienes que considerarlo». Y eso me parece fundamental. Por eso los diálogos socráticos han sido el ejemplo de todas las investigaciones, tanto de la ciencia como de las humanidades. Siempre puede haber un interlocutor que venga a sorprendernos con sus preguntas, con

¹⁷ Véase por ejemplo la *Carta Séptima*, o el capítulo V de *La República*.

lo cual nos dice que el camino es difícil, arriesgado, etc., pero un camino a fin de cuentas. Hay una verdad al final del camino, aunque yo no pueda decir exactamente cuál es.

RJC: No quisiera terminar sin un repaso de los diversos ámbitos de confianza, como vienen en tu libro. Eso podría ilustrarnos para cobrar conciencia de las confianzas que de hecho tenemos. Me gustó mucho una expresión que luego fue título de una entrevista: «Somos inevitablemente confiados» (Pérez / Patricio, 2009). ¿Cuáles son esos ámbitos de la confianza?

CP: Ante todo, partimos de una confianza general. Esa confianza en la que nunca hemos pensado que podemos dudar, nuestro habitar en el mundo, que es habitar con los otros. Luego empieza a haber excepciones a esa confianza general, cuando desconfiamos de determinados ámbitos.¹⁸ Yo sé que, lamentablemente, en la Ciudad de México, o en el país, hay zonas peligrosas, y por lo tanto no voy a las ocho de la noche a una de esas zonas. Estos recortes que hago de mi confianza, recortes particulares, los hago teóricamente. Por ejemplo, no confío en lo que me dicen ciertas fuentes. Una vez, en Estados Unidos, tomé un taxi y el conductor me preguntó si alguna vez me habían llevado a otro planeta los alienígenas, porque a él lo habían llevado varias veces. Obviamente, a partir de ahí pensé que sería bueno bajarme del taxi en cuanto pudiera. Uno va graduando, ése es el punto. Vamos graduando nuestros niveles de confianza. Hay algo así como una, no antinomia pero sí tensión, entre confianza y autonomía, y es una tensión difícil de mantener. Creo que la tradición de los modernos (de la que Descartes y Kant serían dos héroes) es una tradición de la autonomía, y de alguna manera la confianza se vio como un aspecto conservador, pero no podemos

18 Junto a esta exposición diacrónica, Pereda ofrece una taxonomía de la confianza: confianzas interpersonales, respecto a conocidos o respecto a desconocidos, incluidos enemigos declarados o no declarados, y los correspondientes procesos de ruptura de la confianza. También las confianzas institucionales, con relación a instituciones privadas o públicas, y la confianza comunicativa, sobre todo la confianza en el lenguaje. Los últimos tipos que analiza son la confianza en sí mismo y la confianza en la naturaleza (2009a: 57-113).

prescindir de ella, es más, las necesitamos las dos. Es algo así como cuando a los niños se les ofrecen dos juguetes espléndidos y dicen «me quedo con ambos». Me parece que tratándose de confianza y autonomía uno se tiene que quedar con ambas.

Referencias

- Austin, J. L. (1989). *How to do things with words: The William James lectures delivered at Harvard University in 1955*, editado por J. O. Urmson. Oxford: Oxford University Press.
- D'Agostini, F. (2011). *Introduzione alla verità*. Torino: Bollati-Boringhieri. (2017). “Lógica, erística ed educazione alla verità”, en *Eris*, vol. 2, n. 1, pp. 26-42.
- Dascal, M. (1987). “Defending Literal Meaning”, en *Cognitive Science*, 11-3: pp. 259-281. doi:10.1207/s15516709cog1103_1.
- (2004). “Argument, war, and the role of the media in conflict management”, en *Jews, Muslims, and the Mass Media: Mediating the «Other»*, editado por Tudor Parfitt y Yulia Ergorova. London: Routledge Curzon, pp. 228-248.
- (2009). “Colonizing and Decolonizing Minds”, *Papers of the 2007 World Philosophy Day*, editado por I. Kuçuradi, Ankara: Philosophical Society of Turkey, pp. 308-32.
- Davidson, D. (1985). *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- (2005). “Replies to Rorty, Stroud, McDowell, and Pereda”, en *Truth, language and history*. Oxford: Clarendon Press, pp. 315-327.
- Derespina, C. (2017, 20 de febrero). “Trump may have been unclear, but Sweden experiencing a migrant crime wave”, *Fox News*. Recuperado de <https://www.foxnews.com/politics/trump-may-have-been-unclear-but-sweden-experiencing-a-migrant-crime-wave>.
- Descartes, R. (1983). *Meditationes de Prima Philosophia*, en *Oeuvres de Descartes*, vol. 7, editado por Charles Adam y Paul Tannery, Paris: J. Vrin.
- Enciclopedia Treccani. (2010, 4 de noviembre). “Olismo”, *Treccani.it – Enciclopedia online*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana. Recuperado de <http://www.treccani.it/enciclopedia/olismo/>.
- Frege, G. (1892). “Über Sinn und Bedeutung”, en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, N. 100, pp. 25-50.
- Girard, R. / Vattimo, G. (2006). *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Massa: Transeuropa.
- Hahn, S. / Hahn, K. (1993). *Rome Sweet Home*. San Francisco (CA): Ignatius Press.

- Harada, E. (2010). “Carlos Pereda y la cultura argumental”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, 7 (14), pp. 225-262.
- Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature*, editado por David Fate Norton y Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press.
- Hurtado, G. (2002). “Por qué no soy falibilista”, en *La certeza, ¿un mito? Naturalismo, falibilismo y escepticismo*, editado por Julio Beltrán y Carlos Pereda. México: UNAM - Instituto de Investigaciones Filosóficas, pp. 175-206.
- López, L. X. (2013). “La antinomia entre confianza y autonomía: el caso de las creencias religiosas”, en *Normatividad y argumentación. Carlos Pereda y sus críticos*, editado por Miguel Ángel Fernández y Guillermo Hurtado México: UNAM - Instituto de Investigaciones Filosóficas, pp. 335-346.
- Michelfelder, D. P. / Palmer, R. E. (eds.). (1989). *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Debate*. Albany, NY: SUNY Press.
- Morales, A. (2018, 2 de octubre). “El Papa no participará en conferencias de paz, dice Vaticano”, *El Universal*, Julio 17. Recuperado de <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/politica/papa-no-participara-en-conferencias-de-paz-dice-vaticano>.
- Nietzsche, F. (1956). “Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre”, en *Werke*, Bd. 3, München: Carl Hanser Verlag, pp. 507-925.
- Oxford Dictionary. (2019, 25 de marzo). “Post-truth”, *English Oxford Living Dictionaries*. Oxford: Oxford University Press. Recuperado de <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth>.
- Pereda, C. (1991). *Conversar es humano*. México: El Colegio Nacional; México: Fondo de Cultura Económica.
- (1994a). *Razón e incertidumbre*. México: Siglo XXI Editores; Madrid: Siglo XXI de España.
- (1994b). *Vértigos argumentales: una ética de la disputa*. Barcelona: Anthropos; Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- (1996). “¿Qué es un buen argumento?”, en *Theoria*, vol. 11. n. 25, pp. 7-20.
- (1999). *Critica de la razón arrogante*. México: Taurus; México: Alfaguara.
- (2009a). *Sobre la confianza*. Barcelona: Herder.
- (2009b). “The Practices of Arguing”, en *The Humanities and Social Studies in the Far East*, Special Issue: “Methodology of Philosophical Knowledge”, n. 23, pp. 140-147.
- Pérez, J. / Patricio, M. (2009). “Carlos Pereda: «Somos inevitablemente confiados»”, en *El Ciervo*, año, 58, n. 705, pp. 10-12.
- Steiner, G. (1991). *Real presences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zagal, H. (2013). “El aristotelismo de Carlos Pereda”, en *Normatividad y argumentación. Carlos Pereda y sus críticos*, editado por Miguel Ángel Fernández y Guillermo Hurtado. México: UNAM - Instituto de Investigaciones Filosóficas. pp. 189-204.

Estudios

This paper is a result of Project CONICYT/FONDECYT/REGULAR/FOLIO N° 1180013, "Recuperación de las formas lógicas de los enunciados a partir de un análisis de las posibilidades semánticas a las que hacen referencia", supported by the National Fund for Scientific and Technological Development (FONDECYT, following its initials in Spanish), Government of Chile'.

The actual logical forms corresponding to the ten interpretations of the conditional

Las formas lógicas reales correspondientes a las diez interpretaciones del condicional

Miguel López Astorga
Instituto de Estudios Humanísticos "Juan Ignacio Molina"
Universidad de Talca, Chile
milopez@utalca.cl
<https://orcid.org/0000-0002-6004-0587>

Recepción 27-07-2018 • Aceptación 15-11-2019

Abstract

This paper explores the idea of a syntax of thought proposed by theories such as the one of the mental logic. Taking into account that syntax as it is described by the mental logic theory can have some problems, this paper offers a possible alternative syntax based only on conjunctions, disjunctions, and negations. This alternative syntax is mainly studied here in the case of conditional reasoning and follows the mental models theory, a framework that considers semantics to be more relevant than syntax, and that hence is, in principle, incompatible with the mental logic theory.

Keywords: Conditional Reasoning, Iconic Models, Logical Forms, Semantics, Syntax.

Resumen

Este trabajo explora la idea de una sintaxis del pensamiento propuesta por teorías como la de la lógica mental. Teniendo en cuenta que tal sintaxis, como es descrita por dicha teoría, puede tener algunos problemas, se ofrece aquí una posible sintaxis alternativa de ese tipo basada exclusivamente en conjunciones, disyunciones y negaciones. Esta sintaxis alternativa se estudia principalmente con respecto al caso del razonamiento condicional y sigue la teoría de los modelos mentales, esto es, de un marco que considera que la semántica es más relevante que la sintaxis y que, por tanto, es, en principio, incompatible con la teoría de la lógica mental.

Palabras clave: formas lógicas; modelos icónicos; razonamiento condicional; semántica; sintaxis.

Introduction

Based on several previous theoretical frameworks and experiments carried out by its proponents, the mental logic theory claims that human thought works following a particular syntax, which is very similar but not identical to that of classical logic (e.g., Braine & O'Brien, 1998a). In this way, that theory speaks about purely formal structures underlying the expressions in natural language to which inference schemata are applied in order to deduce conclusions (see also, e.g., Braine & O'Brien, 1998b). However, nowadays this idea seems to have several difficulties and, therefore, maybe it can be hard to accept a «syntax of thought» exactly such as the one proposed by the mental logic theory. And this is so because it appears that people do not always apply the formal rules indicated by it and individuals sometimes use other schemata explicitly rejected by that very theory (e.g., Orenes & Johnson-Laird, 2012).

Nevertheless, this paper tries to show that, while it is true that the specialized literature seems to challenge the thesis of the existence of the specific syntax of thought to which the mental logic theory refers, it is also true that the results reported in that literature do not completely remove the possibility that there is some other mental syntax with other features. In particular, following several works on this issue (e.g., López-Astorga, 2017a), a very simple possible syntax of that type will be described here. As accounted for below, it will be a syntax with only conjunctions, disjunctions, and negations, and one of its most interesting characteristics will be that those logical operators will work in that syntax in a manner very akin to that as they do in systems such as the one of Gentzen (1934, 1935).

The general idea of such works (another example in this regard can be the paper of López-Astorga, 2017b), whose overall framework will be called, from now on, using the acronyms MS (coming from the expression «Mental Syntax», which is used in order to

differentiate this syntax from the syntax of thought supported by the mental logic theory), really emanates from essential theses of other approach, the mental models theory (e.g., Johnson-Laird, Khemlani, & Goodwin, 2015). This last theory is actually a rival framework to the mental logic theory, the main reason of that being that the former explicitly rejects the idea that there is logical forms in the human mind corresponding to the sentences in natural language, and holds that people only think by analyzing models that represent reality and are iconic (e.g., Johnson-Laird, 2010). Nonetheless, the exact idea of MS is to go beyond the mental models theory and its iconic representations, and to transform those models into well-formed formulae similar to those of classical propositional calculus, with which it is possible to come, by means of exclusively formal operators, to the same conclusions predicted by the mental models theory.

In this way, the concrete goal of this paper is basically to argue that the proposal of MS can be accepted. And, to achieve that aim, the paper will focus mainly on the conditional and resort to a work supporting the mental models theory (Johnson-Laird & Byrne, 2002) in which ten possible interpretations of this last connective are distinguished. Those interpretations are given because, according to the mental models theory, there are ten different types of conditional that, although they include in natural language the words «if» and «then», are related to different combinations of iconic models. Thus, what will be done is to transform those ten combinations of those ten interpretations of the conditional into well-formed formulae following the general lines of MS. From there on, the purpose will be to show that the conclusions to which such formulae can lead in habitual reasoning tasks with the formal structures of Modus Ponendo Ponens, Modus Tollendo Tollens, Affirming the Consequent Fallacy, and Denying the Antecedent Fallacy are exactly the same as those of the initial iconic representations of the mental models theory. This will in turn allow raising that any experiment in this regard demonstrating that the mental models theory is right will also prove that MS is correct.

All of this will be done in the following way. Firstly, the basic framework on the conditional of the mental models theory and the ten interpretations this last theory assigns to that connective will be described. Then, from those ten interpretations, logical formulae with just conjunctions, disjunctions, and negations corresponding to them will be built. This part of the paper will not be absolutely new, since in the literature logical forms for some of such interpretations are to be found (e.g., López-Astorga, 2017b). However, the novelty will be here that all of the ten interpretations mentioned above will be given logical forms in a systematic way and that, as said, this will be done resorting only to conjunctions, disjunctions, and negations. Thus, thirdly, each of the ten logical forms detected will be considered separately and four reasoning tasks with the structures of Modus Ponendo Ponens, Modus Tollendo Tollens, Affirming the Consequent Fallacy, and Denying the Antecedent Fallacy will be constructed for each of them. In such tasks, the first premise will be a sentence in natural language with the words «if» and «then» of the kind exactly corresponding to the particular logical form that is being addressed in that specific moment. This, clearly, will enable to identify the conclusions that could be logically derived in those reasoning tasks. And that will in turn allow checking whether or not such conclusions are precisely those that the mental models theory predicts, and hence whether or not it is true that the fact that the mental models theory is correct necessarily implies that MS is so too.

Furthermore, as an illustrative datum, it can be added that, although, as stated, the literature seems to make it evident that the mental logic theory is not absolutely right, it has also been argued that, in certain particular aspects, it does work, and its predictions in connection to the ten types of sentences detected by the mental models theory have been analyzed using hypothetical problems with Modus Ponendo Ponens, Modus Tollendo Tollens, Affirming the Consequent Fallacy, and Denying the Antecedent Fallacy as well, the result of those analyses being that, equally, the predictions are the same (López-Astorga, 2016). So, it could also be said that, while there are some reasons to think that is not so, even if the mental logic theory correctly described human conditional thought, that

would not demonstrate that MS does not hold either, since the predictions match in this case too. However, the discussion on the validity of the mental logic theory is beyond the scope of this paper and, accordingly, it continues with a general description of the part of the mental models theory interesting here.

The general framework of the mental models theory and its conception about the conditional

As indicated, the mental models theory speaks about iconic mental representations or models describing reality (see also, e.g., Johnson-Laird, 2012). In the case of the conditional, those models are three, which can be expressed, resorting to a relatively recent way its proponents use (Khemlani, Hinterecker, & Johnson-Laird, 2017), as follows:

[I] Possible (p & q) & Possible (not-p & q) & Possible (not-p & not-q)

In [I], Possible (a) stands for a possible iconic scenario in which a is true. Nevertheless, two important points should be highlighted here. On the one hand, it is not always easy to detect the three possible scenarios in [I]. Some of them, especially the second one and the third one, are sometimes built after a certain mental effort. On the other hand, and this is more important for the aims of this paper, the scenarios can be modulated (e.g., Quelhas, Johnson-Laird, & Junos, 2010), which means that, in a set of possibilities such as [I], some models can be impossible and, for that reason, eliminated, and, in the same manner, certain scenarios that are not included can be possible and, for that reason, added. This can be clearly noted by means of the following example, which corresponds to the kind of conditional named «Enabling» in several works of the literature on the mental models theory (e.g., Johnson-Laird & Byrne, 2002):

[II] “If oxygen is present then there may be a fire” (Johnson-Laird & Byrne, 2002: 663; see also, e.g., López-Astorga, 2016: 281).

If these equivalences are assumed:

p: oxygen is present.

q: there is a fire.

It is obvious that the combination of possibilities of [III] is not the one of [I], but:

[III] Possible (p & q) & Possible (p & not-q) & possible (not-p & not-q)

As it can be noted and is explained in a number of works (e.g., Johnson-Laird & Byrne, 2002; López-Astorga, 2016), what happens is that the scenario Possible (not-p & q) that was in [I] has disappeared in [III], the reason of that being evident: it is not possible that there is a fire without oxygen. However, in the same way, another scenario has been added: Possible (p & not-q). And the reason of that is also clear, since oxygen can be present and that does not necessarily imply that there is a fire, that is, since p & not-q is obviously a possibility consistent with [II].

This is the manner modulation works in general in the mental models theory. Nevertheless, what is truly interesting for this paper in this regard is that, as it is also accounted for or can be derived from papers such as those indicated (i.e., Johnson-Laird & Byrne, 2002, and López-Astorga, 2016), all of this has consequences related to schemata such as Modus Ponendo Ponens, Modus Tollendo Tollens, Affirming the Consequent Fallacy, and Denying the Antecedent Fallacy. As it is well known, in classical propositional calculus, the two former are correct and the two latter are wrong, and that is easy to note if an habitual and non-modulated conditional is considered, that is, if a conditional to which [I] can be assigned is considered. Indeed, [I] reveals that Modus Ponendo Ponens ($(p \rightarrow q, p) \vdash [q]$) is right because, in the only possibility in which p is true (the first one), q is true as well. In the same way, it also shows that Modus Tollendo Tollens ($(p \rightarrow q, \neg q) \vdash [\neg p]$) should be accepted, as the only scenario in which q is false (the third one) is a scenario in which p is also false. But, on the other hand, according to [I], Affirming the Consequent Fallacy and Denying

the Antecedent Fallacy are actually fallacies. Affirming the Consequent ($[p \rightarrow q, q] \not\vdash [p]$) is so because there are two scenarios in which q is true (the first one and the second one), and in one of them (the first one) p is true and in the other one (the second one) p is false. Likewise, Denying the Antecedent ($[p \rightarrow q, \neg p] \not\vdash [\neg q]$) is also so because there is two scenarios in which p is false too (the second one and the third one), and, in a similar way, q is true in one of them (the second one) and false in the other one (the third one).

Nonetheless, all of this is different in the case of [III]. Now, Modus Ponendo Ponens cannot be admitted because p is true in two iconic possibilities (the first one and the second one), and q is true in one of them (the first one) and false in the other one (the second one). Equally, Modus Tollendo Tollens also has to be rejected, since q is false in two possibilities (the second one and the third one), and, however, p is true in one of those possibilities (the second one) and false in the other one (the third one). Nevertheless, neither Affirming the Consequent nor Denying the Antecedent are fallacies in this case. The former is correct because there is only one scenario in which q is true (the first one) and that is a scenario in which p is true too. As far as the latter is concerned, there is only one possibility in which p is false as well (the last one) and that is a possibility in which q is not true either.

But the most important point of these facts for this paper is that, as said, if sets of possibilities such as [I] and [III] are transformed into well-formed formulae of classical logic, it is possible to come, mainly following requirements of that logic, to the same conclusions as the mental models theory, and this applies both for those two interpretations of the conditional and for the eight remaining interpretations of this last connective it proposes. This will be shown below. However, before that, it seems to be necessary to indicate which those remaining interpretations are exactly. To do that, all of the interpretations of the conditional of the mental models theory (including the two ones mentioned) are presented now in the same way, using the names given to them in the cognitive science literature (e.g., Johnson-Laird & Byrne, 2002), and resorting to particular examples that are to be found in that very literature (all of the examples that will be considered here come from Johnson-Laird & Byrne, 2002).

The first one is «Tautology». This is an interpretation in which all the scenarios are possible, and an example of it can be as follows:

[IV] “If there are lights over there then there may be a road” (Johnson-Laird & Byrne, 2002: 663; see also, e.g., López-Astorga, 2016: 283).

As stated, all the scenarios are possible in Tautology and so its models can be akin to these ones:

[V] Possible (there are lights over there & there is a road) & Possible (there are lights over there & there is not a road) & Possible (there are not lights over there & there is a road) & Possible (there are not lights over there & there is not a road)

The second interpretation can be «Conditional», that is, the usual interpretation of the conditional, which has already been commented on above and corresponds to [I]. An example with thematic content can be the following:

[VI] “If the patient has malaria then she has a fever” (Johnson-Laird & Byrne, 2002: 663; see also, e.g., López-Astorga, 2016: 285).

As mentioned, the combination of scenarios that can be linked to a sentence such as this one is [I], which, in the case of this particular example, can also be presented in this way:

[VII] Possible (the patient has malaria & the patient has a fever) & Possible (the patient does not have malaria & the patient has a fever) & Possible (the patient does not have malaria & the patient does not have a fever)

Other interpretation is clearly Enabling. An example has already been given above ([II]), and it has already been explained that its set of possibilities has to be [III] too. Nevertheless, if the thematic

content of [II] is taken into account, another way to express [III] can be this one:

[VIII] Possible (oxygen is present & there is a fire) & Possible (oxygen is present & there is not a fire) & Possible (oxygen is not present & there is not a fire)

However, one more interpretation with three possible scenarios can be «Disabling». A Disabling sentence is, for example, the following:

[IX] “If the workers settle for lower wages then the company may still go bankrupt” (Johnson-Laird & Byrne, 2002: 663; see also, e.g., López-Astorga, 2016: 287).

And, clearly, the models of a sentence of this kind are:

[X] Possible (the workers settle for lower wages & the company goes bankrupt) & Possible (the workers settle for lower wages & the company does not go bankrupt) & Possible (the workers do not settle for lower wages & the company goes bankrupt)

Of course, there are also interpretations that only allow two scenarios. One of them often receives in the literature a name used in logic to refer to an operator: «Biconditional». An example of this kind of sentence can be as follows:

[XI] “If she owes money then she must repay it” (Johnson-Laird & Byrne, 2002: 663; see also, e.g., López-Astorga, 2016: 289).

Maybe what happens with this interpretation is the same as it occurs with Conditional: it is assigned a habitual logical denomination to it because its iconic possibilities match the combinations of possibilities in which the logical operator with the same name is true in a truth table. In any case, certainly, a sentence such as [XI] is related to these iconic representations in the mental models theory:

[XII] Possible (she owes money & she must repay it) & Possible (she does not owe money & she does not have to repay it)

Nevertheless, there are two more interpretations referring to only two scenarios. One of them is «Strengthen Antecedent», and a clear example of it is:

[XIII] “If there is gravity (which there is) then your apples may fall” (Johnson-Laird & Byrne, 2002: 663; see also, e.g., López-Astorga, 2016: 290).

Indeed, this sentence only admits two possibilities. Nonetheless, they are not similar to those of [XII] but undoubtedly:

[XIV] Possible (there is gravity & your apples fall) & Possible (there is gravity & your apples do not fall)

And the other interpretation with two possibilities is «Relevance», a kind of sentence to which this example corresponds:

[XV] “If you are interested in seeing Vertigo then it is on TV tonight” (Johnson-Laird & Byrne, 2002: 663; see also, e.g., López-Astorga, 2016: 291).

True, it is not hard to note that those are the possibilities that can be related to [XV]:

[XVI] Possible (you are interested in seeing Vertigo & Vertigo is on TV tonight) & Possible (you are not interested in seeing Vertigo & Vertigo is on TV tonight)

Finally, the three remaining interpretations are sets with just one possible scenario, since each of them can be linked to just one possibility. The name of the first one is «Tollens» and it can refer to sentences with a figurative sense such as this one:

[XVII] “If it works the I’ll eat my hat” (Johnson- Laird & Byrne, 2002: 663; see also, e.g., López-Astorga, 2016: 292).

It is clear that the speaker does not mean by [XVII] that the possibility that he/she really eats his/her hat exists. What the speaker actually means is that the only possible scenario is as follows:

[XVIII] Possible (it is not working and I am not eating my hat)

Something similar is what happens in the case of the interpretation «Ponens», the main difference between them being that in Ponens none of the clauses is negated. A simple example for this last case can be this one:

[XIX] “If my name is Alex then Viv is engaged” (Johnson-Laird & Byrne, 2002: 663; see also, e.g., López-Astorga, 2016: 293).

Certainly, there is no doubt that the only possibility indicated by [XIX] is:

[XX] Possible (my name is Alex & Viv is engaged)

And the last interpretation keeps having to do with irony and figurative language. Its denomination is «Deny Antecedent and Affirm Consequent» and a clear example of it is the following:

[XXI] “If Viv has been so kind to Pat then Pat as a devout person must forgive Viv” (Johnson-Laird & Byrne, 2002: 663; see, also, e.g., López-Astorga, 2016: 294).

Of course, what [XXI] truly means is that Viv has not been kind and that, however, Pat should forgive Viv. Thus, it just indicates this possibility:

[XXII] Possible (Viv has not been kind to Pat & Pat must forgive Viv)

These are the ten interpretations provided by the mental models theory (in particular, by Johnson-Laird & Byrne, 2002) with the names that this same theory (in particular in, e.g., again, Johnson-Laird & Byrne, 2002) gives to them. In this way, before continuing, it only appears to be important to add, even if that is only as an illustration, that, as said, despite their apparent problems, theories such as the mental logic theory have the same predictions as the mental models theory with regard to Modus Ponendo Ponens, Modus Tollendo Tollens, Affirming the Consequent Fallacy, and Denying the Antecedent Fallacy for the ten interpretations described. The reasons why this is so are to be found in the literature (López-Astorga, 2016) and will not be repeated here. However, it can be opportune in this regard to acknowledge, beyond that, that the structure of this paper from now on will be very akin to the one of the main work in which such reasons are accounted for (i.e., to the one of López-Astorga, 2016). Truly, as in that work, each of the ten interpretations of the conditional will be addressed here separately (and in the same order as in that very work) to check predictions about the four schemata with their first premise being, in each of the cases, the corresponding type of conditional indicated above. The difference will be, as pointed out, that this paper will only use logical formulae such as those that can be got from the method proposed by MS and containing just conjunctions, disjunctions, and negations. So, following the order mentioned, the next section is devoted to Tautology.

Tautology

The proposal of MS is actually very simple. Based on truth tables of classical logic, as stated, well-formed formulae are built from the combinations of possibilities of the mental models theory. This last theory already claims that each possibility is internally a conjunction (e.g., Khemlani et al., 2017). Thus, respecting this point, the only change MS introduces is that it gives logical features to such conjunctions and considers each of possibilities to be really

disjuncts in a disjunction (the reason of this being precisely that they are possibilities). In this way, for example, given this set of possibilities,

[XXIII] Possible (α) & Possible (β)

The transformation of MS leads to this formula:

[XXIV] $\alpha \vee \beta$

Which means that, if [V] is taken into account, the formula that can be constructed is the following:

[XXV] $(p \wedge q) \vee (p \wedge \neg q) \vee (\neg p \wedge q) \vee (\neg p \wedge \neg q)$

Obviously, now, «p» stands for «there are lights over there», «q» represents «there is a road», and «&» has been replaced by « \wedge » in order to highlight that it is the logical conjunction. However, perhaps the most important point here is that a possible objection against a formula such as [XXV] can be that it ignores modal logic and its symbols. Indeed, the fact that [IV] includes a word such as «may» can lead one to think about frameworks more or less similar to those described in works such as the ones of Kripke (1959, 1962, 1963a, 1963b, 1965). Nevertheless, although, undoubtedly, studies in this direction can be raised and clearly justified, this paper, both in the case of [IV] and in the one of some other examples already cited in the previous section and that will be dealt with below, is intended to work, as stated, only with conjunctions, disjunctions, and negations that behave in a similar way as those connectives do in classical logic. This is so because, as also said, the idea is essentially to check whether or not a syntax of thought as simple as the one that can be derived from the works supporting MS can be, at least a priori, admitted. So, while modal symbols and systems can be always suitable in logic, to use them here is to go beyond the aims of this paper.

Thus, what is interesting here is hence to identify the predictions that can be made for hypothetical reasoning tasks with the structures of Modus Ponendo Ponens, Modus Tollendo Tollens, Affirming the Consequent Fallacy, and Denying the Antecedent Fallacy in which the first apparent conditional premise really has a logical form such as [XXV]. Accordingly, it can be said that the predictions that have to be detected are the corresponding ones to hypothetical problems such as these ones:

[XXV]

p

Ergo q ?

[XXV]

$\neg q$

Ergo $\neg p$?

[XXV]

q

Ergo p ?

[XXV]

$\neg p$

Ergo $\neg q$

Evidently, these four schemata try to represent, respectively, tasks of Modus Ponendo Ponens, Modus Tollendo Tollens, Affirming the Consequent Fallacy, and Denying the Antecedent Fallacy in which the first premise can seem to be a material conditional (i. e., a conditional as understood in classical logic) because is expressed in natural language by means of words such as «if» and «then», but it is really a sentence with, as said, a true logical form such as [XXV]. In

this way, the predictions, following MS, on what hypothetical participants would respond to tasks such as the previous ones are evident too:

Modus Ponendo Ponens: it cannot be known whether or not q can be deduced, since $\{[XXV] \wedge p\} \not\vdash [q]$. At most, $\{[XXV] \wedge p\} \vdash [(p \wedge q) \vee (p \wedge \neg q)]$. So, it is not possible to know the truth-value of q .

Modus Tollendo Tollens: it cannot be known whether or not $\neg p$ can be inferred, as $\{[XXV] \wedge \neg q\} \not\vdash [\neg p]$. At most, $\{[XXV] \wedge \neg q\} \vdash [(p \wedge \neg q) \vee (\neg p \wedge \neg q)]$. So, it is not possible to know the truth-value of p .

Affirming the Consequent Fallacy: it cannot be known whether or not p can be concluded, because $\{[XXV] \wedge q\} \not\vdash [p]$. At most, $\{[XXV] \wedge q\} \vdash [(p \wedge q) \vee (\neg p \wedge q)]$. So, it is not possible to know the truth-value of p .

Denying the Antecedent Fallacy: it cannot be known whether or not $\neg q$ can be derived, since $\{[XXV] \wedge \neg p\} \not\vdash [\neg q]$. At most, $\{[XXV] \wedge \neg p\} \vdash [(\neg p \wedge q) \vee (\neg p \wedge \neg q)]$. So, it is not possible to know the truth-value of q .

Therefore, the predictions are clear in the case of Tautology. They are so in the case of the other nine interpretations as well, and that is shown below. The next section continues with the next interpretation.

Conditional

Now, the set of combinations that has to be transformed into well-formed formula is [VII], and, if something similar to what has been done in the previous section with [V] is done, the result is clear:

$$[XXVI] (p \wedge q) \vee (\neg p \wedge q) \vee (\neg p \wedge \neg q)$$

Obviously, [XXVI] is a formula equivalent to $p \rightarrow q$ and, accordingly, the predictions here are very evident too, since they are exactly the same as those that, from classical logic, could be assigned to the standard material conditional. Certainly, if hypothetical tasks such as the ones of the last section in which [XXV] is replaced by [XXVI] are thought, such predictions are:

Modus Ponendo Ponens: the result should be considered to be correct, as $\{[XXVI] \wedge p\} \vdash [q]$.

Modus Tollendo Tollens: the result should be considered to be correct, because $\{[XXVI] \wedge \neg q\} \vdash [\neg p]$.

Affirming the Consequent Fallacy: it cannot be known whether or not p can be deduced, since $\{[XXVI] \wedge q\} \not\vdash [p]$. At most, $\{[XXVI] \wedge q\} \vdash [(p \wedge q) \vee (\neg p \wedge q)]$. So, it is not possible to know the truth-value of p .

Denying the Antecedent Fallacy: it cannot be known whether or not $\neg q$ can be inferred, as $\{[XXVI] \wedge \neg p\} \not\vdash [\neg q]$. At most, $\{[XXVI] \wedge \neg p\} \vdash [(\neg p \wedge q) \vee (\neg p \wedge \neg q)]$. So, it is not possible to know the truth-value of q .

But, as pointed out, the predictions are not hard to identify in the other interpretations either. The next two sections address, respectively, the cases of the other two interpretations with three possible scenarios.

Enabling

As indicated, the set of Enabling is [III] (or [VIII]). Hence its formula is this one:

$$[XXVII](p \wedge q) \vee (p \wedge \neg q) \vee (\neg p \wedge \neg q)$$

And this formula, in the four hypothetical tasks, which would have [XXVII] as their first premise now, also leads to predictions difficult to reject:

Modus Ponendo Ponens: it cannot be known whether or not q can be concluded, because $\{[XXVII] \wedge p\} \not\vdash [q]$. At most, $\{[XXVII] \wedge p\} \vdash [(p \wedge q) \vee (p \wedge \neg q)]$. So, it is not possible to know the truth-value of q .

Modus Tollendo Tollens: it cannot be known whether or not $\neg p$ can be derived, since $\{[XXVII] \wedge \neg q\} \not\vdash [\neg p]$. At most, $\{[XXVII] \wedge \neg q\} \vdash [(p \wedge \neg q) \vee (\neg p \wedge \neg q)]$. So, it is not possible to know the truth-value of p .

Affirming the Consequent Fallacy: the result should be considered to be correct, as $\{[XXVII] \wedge q\} \vdash [p]$.

Denying the Antecedent Fallacy: the result should be considered to be correct, as $\{[XXVII] \wedge \neg p\} \vdash [\neg q]$.

Disabling

And, clearly, given that the possibilities of Disabling are those of [X], a well-formed formula for this last interpretation can be as follows:

$$[XXVIII] (p \wedge q) \vee (p \wedge \neg q) \vee (\neg p \wedge q)$$

And, once again, if [XXVIII] is the first premise of the previous hypothetical tasks, the predictions are evident as well:

Modus Ponendo Ponens: it cannot be known whether or not q can be deduced, since $\{[XXVIII] \wedge p\} \not\vdash [q]$. At most, $\{[XXVIII] \wedge p\}$

$\vdash [(p \wedge q) \vee (p \wedge \neg q)]$. So, it is not possible to know the truth-value of q .

Modus Tollendo Tollens: the result should be considered to be incorrect, as $\{[XXVIII] \wedge \neg q\} \not\vdash [\neg p]$. On the contrary, $\{[XXVIII] \wedge \neg q\} \vdash [p]$.

Affirming the Consequent Fallacy: it cannot be known whether or not p can be inferred, because $\{[XXVIII] \wedge q\} \not\vdash [p]$. At most, $\{[XXVIII] \wedge q\} \vdash [(p \wedge q) \vee (\neg p \wedge q)]$. So, it is not possible to know the truth-value of p .

Denying the Antecedent Fallacy: the result should be considered to be incorrect, since $\{[XXVIII] \wedge \neg p\} \not\vdash [\neg q]$. On the contrary, $\{[XXVIII] \wedge \neg p\} \vdash [q]$.

But, of course, the predictions are even clearer in the cases of the interpretations with only two possible scenarios. The three next sections deal with such interpretations.

Biconditional

From what has been argued, there is no doubt that the logical form corresponding to [XII] is the following:

$$[XXIX] (p \wedge q) \vee (\neg p \wedge \neg q)$$

And that the predictions for the four schemata that are being addressed are, in this case, these ones:

Modus Ponendo Ponens: the result should be considered to be correct, as $\{[XXIX] \wedge p\} \vdash [q]$.

Modus Tollendo Tollens: the result should be considered to be correct, because $\{[XXIX] \wedge \neg q\} \vdash [\neg p]$.

Affirming the Consequent Fallacy: the result should be considered to be correct, since $\{[XXIX] \wedge q\} \vdash [p]$.

Denying the Antecedent Fallacy: the result should be considered to be correct, as $\{[XXIX] \wedge \neg p\} \vdash [\neg q]$.

Strengthen Antecedent

In the same way, the formula for Strengthen Antecedent, that is, for the iconic representations included in [XIV], is:

$$[XXX] (p \wedge q) \vee (p \wedge \neg q)$$

So, the predictions here are also easy to derive:

Modus Ponendo Ponens: it cannot be known whether or not q can be concluded, because $\{[XXX] \wedge p\} \not\vdash [q]$. At most, $\{[XXX] \wedge p\} \vdash [XXX]$. So, it is not possible to know the truth-value of q .

Modus Tollendo Tollens: the result should be considered to be incorrect, since $\{[XXX] \wedge \neg q\} \not\vdash [\neg p]$. On the contrary, $\{[XXX] \wedge \neg q\} \vdash [p]$.

Affirming the Consequent Fallacy: the result should be considered to be correct, as $\{[XXX] \wedge q\} \vdash [p]$.

Denying the Antecedent Fallacy: the result should be considered to be incorrect, because $\{[XXX] \wedge \neg p\} \vdash [q]$ (via Ex Contradictione Quodlibet Sequitur principle). Of course, an objection against this could be that, while that is true, it is also so that $\{[XXX] \wedge \neg p\} \vdash [\neg q]$ (via Ex Contradictione Quodlibet Sequitur principle too). Nonetheless, although this idea is, certainly, right, one might think that, in a real reasoning situation, people can come to the conclusion that, given that q can be derived from $[XXX]$ and $\neg p$ as well, they cannot admit that $\neg q$ is even a possible conclusion in an inference

with those very formulae as premises, since, clearly, q is the opposite of $\neg q$. And this particular point can refer to a very important discovery of the mental logic theory, which, although, as said, maybe it can have certain problems related to other aspects of reasoning, claims that, when individuals find a contradiction such as q and $\neg q$, they do not tend to infer, as allowed by Ex Contradictione Quodlibet Sequitur principle, anything, but to simply assume that there is at least a false datum in the information given to them (e.g., Braine & O'Brien, 1998c). Therefore, from this point of view, it can be said that what can be expected in an hypothetical Denying the Antecedent Fallacy task whose first premise is an «if...then» sentence with a real logical form such as [XXX] is that the participants will think that the inference describes an impossible situation in which q and $\neg q$ can be true at the same time and in which hence neither $\neg q$ nor anything else should be concluded.

Relevance

And one more interpretation with two possibilities is, as indicated, Relevance. In particular, its possibilities are those of [XVI] and, accordingly, its form is:

$$[XXXI] (p \wedge q) \vee (\neg p \wedge q)$$

Thus, evidently, this last formula allows one to think about the following predictions with regard to the four hypothetical reasoning problems indicated if it is their first premise:

Modus Ponendo Ponens: the result should be considered to be correct, since $\{[XXXI] \wedge p\} \vdash [q]$.

Modus Tollendo Tollens: the result should be considered to be incorrect, as, in a similar way as in the case of Denying the Antecedent Fallacy with Strengthen Antecedent, that is, with [XXX], it is true

that $\{[XXXI] \wedge \neg q\} \vdash [\neg p]$, but it is also so that $\{[XXXI] \wedge \neg q\} \vdash [p]$. So, it can be expected that it will be thought that nothing can be deduced from those premises.

Affirming the Consequent Fallacy: it cannot be known whether or not p can be inferred, as $\{[XXXI] \wedge q\} \not\vdash [p]$. At most, $\{[XXXI] \wedge q\} \vdash [XXXI]$. So, it is not possible to know the truth-value of p .

Denying the Antecedent Fallacy: the result should be considered to be incorrect, because $\{[XXXI] \wedge \neg p\} \not\vdash [\neg q]$. On the contrary, $\{[XXXI] \wedge \neg p\} \vdash [q]$.

Lastly, the three last interpretations, that is, the interpretations that only enable one possible scenario, will be addressed. This will be done in the next three sections.

Tollens

In this case, only the possibility contained in [XVIII] can be admitted. So, the formula corresponding to it is just:

$$[XXXII] \quad \neg p \wedge \neg q$$

Given the simplicity of this formula, the predictions are even easier to note than in the last three previous interpretations:

Modus Ponendo Ponens: the result should be considered to be incorrect, since, in a manner similar to other cases above, while $\{[XXXII] \wedge p\} \vdash [q]$, $\{[XXXII] \wedge p\} \vdash [\neg q]$ too.

Modus Tollendo Tollens: the result should be considered to be correct, as $\{[XXXII] \wedge \neg q\} \vdash [\neg p]$.

Affirming the Consequent Fallacy: the result should be considered to be incorrect, because the situation is very akin to the one of Modus Ponendo Ponens: although $\{[XXXII] \wedge q\} \vdash [p]$, $\{[XXXII] \wedge q\} \vdash [\neg p]$ as well.

Denying the Antecedent Fallacy: the result should be considered to be correct, since $\{[XXXII] \wedge \neg p\} \vdash [\neg q]$.

Ponens

Now, the possibility is the one of [XX]. Therefore, its well-formed formula is as follows:

[XXXIII] $p \wedge q$

Undoubtedly, the predictions for a formula as simple as this one can also be found without difficulties:

Modus Ponendo Ponens: the result should be considered to be correct, as $\{[XXXIII] \wedge p\} \vdash [q]$.

Modus Tollendo Tollens: the result should be considered to be incorrect, because the premises lead to a contradiction again: $\{[XXXIII] \wedge \neg q\} \vdash [\neg p]$, but $\{[XXXIII] \wedge \neg q\} \vdash [p]$ too.

Affirming the Consequent Fallacy: the result should be considered to be correct, since $\{[XXXIII] \wedge q\} \vdash [p]$.

Denying the Antecedent Fallacy: the result should be considered to be incorrect, as, once again, a contradiction is found. It is true both $\{[XXXIII] \wedge \neg p\} \vdash [\neg q]$ and $\{[XXXIII] \wedge \neg p\} \vdash [q]$.

Deny Antecedent and Affirming Consequent

Finally, what can be said with regard to [XXII] is that the logical form suitable for it is the following:

$$[XXXIV] \neg p \wedge q$$

And, obviously, this is a formula that also leads to clear predictions:

Modus Ponendo Ponens: the result should be considered to be incorrect, as this is a new case of contradiction. Both $\{[XXXIV] \wedge p\} \vdash [q]$ and $\{[XXXIV] \wedge p\} \vdash [\neg q]$ are true at the same time.

Modus Tollendo Tollens: the result should be considered to be incorrect, because, as in the previous case, the participants would come to an inconsistency. It is evident that $\{[XXXIV] \wedge \neg q\} \vdash [\neg p]$. However, it is so that $\{[XXXIV] \wedge \neg q\} \vdash [p]$ as well.

Affirming the Consequent Fallacy: the result should be considered to be incorrect, since $\{[XXXIV] \wedge q\} \not\vdash [p]$. On the contrary, $\{[XXXIV] \wedge q\} \vdash [\neg p]$.

Denying the Antecedent Fallacy: the result should be considered to be incorrect, as $\{[XXXIV] \wedge \neg p\} \not\vdash [\neg q]$. On the contrary, $\{[XXXIV] \wedge \neg p\} \vdash [q]$.

Conclusions

Nevertheless, the most important point here is that, as it has been pointed out above, can be derived from what has been explained about Enabling, and can be checked in the cognitive science literature (e.g., Johnson-Laird & Byrne, 2002; López-Astorga, 2016), all of these predictions exactly match those of the mental models theory. Thus, as also said, any experiment on these issues demonstrating that the predictions of the mental models theory are

right should demonstrate that MS is correct too. And, in the end, what this really shows is that it is very possible that conditional reasoning in general, or, at least, the hypothetical conditional reasoning tasks used here, are not useful at all to help prove anything in favor of or against those two approaches.

Certainly, the experiments in the extensive literature on the mental models theory (as it can also be seen in works such as, e.g., those cited above) seems to confirm its predictions, which, as claimed, can be understood as a confirmation of the predictions that can be raised from an approach such as the one of MS too. Nonetheless, the problem can be even greater. As also stated, the predictions of the mental logic theory about tasks with the structure of Modus Ponendo Pones, Modus Tollendo Tollens, Affirming the Consequent Fallacy, and Denying the Antecedent Fallacy in which the first premise is a sentence of one of the ten kinds analyzed in this paper are also exactly the same. And this means that, actually, it is not true that conditional reasoning may not remove the doubts about which of two approaches (the mental models theory and MS) is the correct one, but that, strictly speaking, it may not eliminate the doubts about three approaches. As commented on, it is possible that the mental logic theory has problems to pay attention to. However, it also has to be acknowledged that it holds theses that are hard to challenge. Some of such theses have been indicated above, and a very important fact in this way appears to be that its predictions for tasks such as those mentioned are not different from those of the mental models theory either (López-Astorga, 2016), which implies that, at least as far as topics such as the one studied here are concerned, the mental logic theory cannot be absolutely ignored either.

However, beyond all of these debates, what seems to be evident is that this paper, by means of the arguments above (which, in some cases, can appear to be obvious and trivial but, as it can be noted, they are essential to achieve the goal of the paper), shows that a syntax of the human mind such as the one that can be derived from the general framework of MS (which is straightforward and only includes conjunctions, disjunctions, and negations) is an acceptable and feasible possibility. And this can be so even in the case that, as

argued by the mental models theory, people do not identify all the iconic possible scenarios of a particular sentence.

This last one is a very important point because, truly, the proponents of the mental models theory often argue, for example, that, as made it explicit by the literature, Modus Tollendo Tollens is more difficult than Modus Ponendo Ponens for a sentence of the kind Conditional because the former requires individuals to identify the third possibility of that type of conditional such as it is in [I]. Nevertheless, to apply the latter, what has to be done is to detect the first possibility of that set. According to them, the reason of this is clear. To apply Modus Tollendo Tollens to Conditional, it is necessary to see a possibility in which the consequent is false, that is, a possibility such as the third one in [I] (in the other two possibilities the consequent is true), which leads to the fact that the antecedent is also false (it is also false in that possibility). Nonetheless, to apply Modus Ponendo Ponens, it is needed to note a possibility such as the first one, which is the only one in which the antecedent is true and the consequent is true in it too. In this way, the key is that, following the mental models theory, to detect the first possibility in [I] is easy. However, to detect the second one and the third one implies effort, and, for this reason, these two last possibilities are not always identified in the case of sentences of the type Conditional and Modus Tollendo Tollens is harder in this kind of «if...then» sentences (e.g., Byrne & Johnson-Laird, 2009).

But, as said, this explanation does not have an influence on MS, which, as also accounted for, is based on the mental models theory. In fact, MS has already addressed this problem (e.g., López-Astorga, 2017a). From this last perspective, an individual that makes the mistake of falling to note the three possibilities in [I] is just an individual that makes the mistake of falling to see that the logical form of the sentence is [XXVI]. If that individual only identifies that first possibility, according to what has been indicated, he/she can come only to a formula such as [XXXIII], and this alone can already explain the difference in the degree of difficulty, since as equally commented on, while $\{[XXVI] \wedge \neg q\} \vdash [\neg p]$, $\{[XXXIII] \wedge \neg q\} \vdash [p \wedge \neg p]$.

Nonetheless, two more issues remain outstanding, which are also raised, for example, in works corresponding to the literature

on MS such as those cited above. On the one hand, if there are relationships between the iconic models of the mental models theory and the logical forms of MS, one might ask whether or not it can be thought that they are compatible perspectives and that each of them refers to a different aspect (semantics and syntax, respectively) of language and thought. Maybe the problem is that what is being done is to try to decide between two limited accounts that only describe (each of them) one particular aspect of the same global reality.

On the other hand, and this is something that is acknowledged in the works supporting MS as well, from what is presented in papers such as this one, it can be easily concluded that, although it is possible to recover the logical forms corresponding to the ten interpretations of the conditional dealt with, it seems that, to do that, a previous imperative condition is to identify the iconic scenarios that the mental models theory attributes to those interpretations. In this way, it appears that it is necessary to previously detect sets such as [I], [III], [V], [X], [XII], [XIV], [XVI], [XVIII], [XX], and [XXII], and that, without combinations of possibilities such as those ones, it is impossible to come to well-formed formulae such as, respectively, [XXVI], [XXVII], [XXV], [XXVIII], [XXIX], [XXX], [XXXI], [XXXII], [XXXIII], and [XXXIV]. However, if this is so, to obtain these last formulae, as claimed, firstly the iconic scenarios have to be taken into account and then they can be transformed into disjuncts (which are internally conjunctions) of disjunctions. Thus, and, as also stated, MS explicitly acknowledges it, this can be interpreted as a primacy of the semantic processes described by the mental models theory, at least at the cognitive level, since it seems that such processes happen before in time. Consequently, another point to clarify is whether or not that means a primacy of semantics over syntax in general in the human mind too.

So, if what is wished is to keep researching the real possibilities of existence of a simple syntax of the human mind such as that proposed here and in the works on MS, and its actual status in the human cognitive activity, aspects, questions, and problems such as these ones cannot be ignored. This paper has been intended to give

further evidence with regard to such issues. Nevertheless, there is no doubt that there is still a lot of work to do following this line of study and analysis.

References

- Braine, M. D. S. & O'Brien, D. P. (1998a). "How to investigate mental logic and the syntax of thought", in M. D. S. Braine & D. P. O'Brien (Eds.), *Mental Logic*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers, pp. 45-61.
- (1998b). "The theory of mental-propositional logic: Description and illustration", in M. D. S. Braine & D. P. O'Brien (Eds.), *Mental Logic*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers, pp. 79-89.
- (1998c). "A theory of if: A lexical entry, reasoning program, and pragmatic principles." in M. D. S. Braine & D. P. O'Brien (Eds.), *Mental Logic*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers, pp. 199-244.
- Byrne, R. M. J. & Johnson-Laird, P. N. (2009). "«If» and the problems of conditional reasoning", in *Trends in Cognitive Science*, vol. 13, n. 7, pp. 282-287.
- Gentzen, G. (1934). "Untersuchungen über das logische Schließen I", in *Mathematische Zeitschrift*, vol. 39, n. 2, pp. 176-210.
- (1935). "Untersuchungen über das logische Schließen II", in *Mathematische Zeitschrift*, vol. 39, n. 3, pp. 405-431.
- Johnson-Laird, P. N. (2010). "Against logical form", in *Psychologica Belgica*, vol. 5, nn. 3/4, pp. 193-221.
- (2012). "Inference with mental models", in K. J. Holyoak & R. G. Morrison (Eds.), *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. New York, NY: Oxford University Press, pp. 134-145.
- Johnson-Laird, P. N. & Byrne, R. M. J. (2002). "Conditionals: A theory of meaning, pragmatics, and inference", in *Psychological Review*, vol. 109, n. 4, pp. 646-678.
- Johnson-Laird, P. N., Khemlani, Sangeet, & Goodwin, G. P. (2015). "Logic, probability, and human reasoning", in *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 19, n. 4, pp. 201-214.
- Khemlani, S., Hinterecker, T., & Johnson-Laird, P. N. (2017). "The provenance of modal inference", in G. Gunzelmann, A. Howes, T. Tenbrink, & E. J. Davelaar (Eds.), *Proceedings of the 39th Annual Conference of the Cognitive Science Society*. Austin, TX: Cognitive Science Society, pp. 259-264.

- Kripke, S. A. (1959). "A completeness theorem in modal logic", in *Journal of Symbolic logic*, vol. 24, n. 1, pp. 1-14.
- (1962). "The undecidability of monadic modal quantification theory", in *Zeitschrift für Mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, n. 8, pp. 113-116.
- (1963a). "Semantical considerations in modal logic", in *Acta Philosophica Fennica*, n. 16, pp. 83-94.
- (1963b). "Semantical analysis of modal logic I: Normal modal propositional calculi", in *Zeitschrift für Mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, n. 9, pp. 67-96.
- (1965). "Semantical analysis of modal logic II: Non-normal modal propositional calculi", in J. W. Addison, L. Henkin, & A. Tarski (Eds.), *The Theory of Models: Proceedings of the 1963 International Symposium at Berkeley*. Amsterdam, The Netherlands: North-Holland Publishing Co., pp. 206-220.
- López-Astorga, M. (2016). "Logic, pragmatics, and types of conditionals", in *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 11, n. 2, pp. 279-297.
- (2017a). "Mental models are compatible with logical forms", in A. López-Varela Azcárate (Ed.), *Interdisciplinary Approaches to Semiotics*. Rijeka, Croatia: InTech., pp. 31-42.
- (2017b). "An essentially syntactic and formal theory is still possible", in *Pragmalingüística*, n. 25, pp. 330-344.
- Orenes, I. & Johnson-Laird, P. N. (2012). "Logic, models, and paradoxical inferences", in *Mind & Language*, vol. 27, n. 4, pp. 357-377.
- Quelhas, A. C., Johnson-Laird, P. N., & Juhos, Csongor. (2010). "The modulation of conditional assertions and its effects on reasoning", in *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, n. 63, pp. 1716-1739.

Principios para un realismo post-creacionista

Principles for a post-creationist realism

Fernando Esaú Ortiz Santana
Universidad de Monterrey
fernando.ortizs@udem.edu
<https://orcid.org/0000-0002-5144-2023>

Recepción 18-09-2018 • Aceptación 30-12-2019

Resumen

A partir de mostrar que la primera tesis del realismo que señala Lee Braver en *A thing of this world. A history of continental anti-realism*, es de un realismo generado por la filosofía cristiana, y por lo tanto no de *todo* realismo, se postularán dos cosas: 1) que el problema de la exterioridad sólo es pertinente en una filosofía personalista; y 2) que cabe la posibilidad de generar un nuevo tipo de realismo. Este otro realismo lo denominaré *post-creacionista* por no tomar como base los principios onto-epistémicos de la filosofía cristiana.

Palabras clave: realismo, anti-realismo, exterioridad, interioridad, creacionismo.

Abstract

From showing that the first thesis of the realism that Lee Braver points out in *A thing of this world. A history of continental anti-realism*, is from a kind of realism generated by Christian philosophy, and, therefore, not from *any* kind of realism. I will postulate two things: 1) that the problem of exteriority is only relevant in a personalist philosophy; and 2) that there is the possibility of generating a new type of realism. This other realism I will call post-creationist for not taking as a basis the onto-epistemic principles of Christian philosophy.

Keywords: Anti-realism, Exteriority, Interiority, Creationism, Realism.

Introducción

En *A thing of this world. A history of continental anti-realism* (Braver, 2007), Lee Braver condensa en «matrices» las características del realismo y anti-realismo. La motivación de este texto es discutir en profundidad la primera de ellas, que dice así: “R1 Independencia: El mundo consiste en una totalidad fija de objetos independientes de la mente (Putnam, 1981: 49)” (Braver, 2007: xix); ya que no comparto la afirmación de que caracteriza a *todo* realismo. Diré, en su lugar, que corresponde a *un tipo específico de realismo*, uno generado en la filosofía «creacionista» (en adelante FC).¹ De ser cierta la tesis, se ganaría un espacio para postular un realismo *filosófico* (explicaré esto más adelante).

Pues bien, los pasos a seguir son: 1. Llevar a cabo una arqueología del realismo en cinco momentos: a) *El realismo en Grecia*; b) *El realismo en el Cristianismo*; y c) *Religión natural y religión personal*; d) *La dicotomía exterioridad-interioridad como origen del idealismo, y de su realismo*; y e) *La prehistoria del cristianismo*; y 2. Proponer los principios para realismo filosófico en dos momentos: a) *Aquel a quien los dioses quieren destruir, primero lo vuelven loco*; y b) *¡Oh niños, cómo habéis perecido por la locura de vuestro padre!*

1. Arqueología del realismo

Aprendemos en la Universidad y libros generales de filosofía, diccionarios, «historias», que —en términos generales— la filosofía platónica es el origen del idealismo, y la aristotélica del realismo. De igual manera, cuando se habla del problema de los universales,

¹ En términos generales, es el tipo de filosofía que se desarrolla bajo el supuesto de que «todo lo que hay», es creado por un Dios.

se dice que la postura del ateniense es la del «realismo extremo», y la del Estagirita «realismo moderado». Todavía más, que el método utilizado por el primero es el deductivo; el del segundo, inductivo. Pero ¿es todo eso cierto? Y de allí: ¿Es verdadero *sin más* que lo que caracteriza al realismo es que propone que «X es externo a Y»?

En las próximas páginas trataré de mostrar que no hay una base clara para tal afirmación *en la filosofía griega*, y la razón más sencilla es que para poder decir que «X es externo a Y», se necesita establecer los límites de X y, por supuesto, de Y. Ese es el problema, ¿dónde y quién estableció los límites? Porque si no sabemos su origen, tampoco sabemos sus principios.

a) El realismo en Grecia

Por razón de lo anterior, es necesario regresar a Grecia a buscar los principios del realismo —si los hay. La fuente, por supuesto, es Aristóteles. ¿En qué lugar dice, si no algo idéntico, por lo menos parecido a lo que se afirma en R1? A saber, en ningún lado. Y no lo dice por la sencilla razón de que —tanto para él como para todos los filósofos griegos— la naturaleza tiene un carácter absoluto, es decir, más allá de lo cual no hay nada (Aristóteles, *Física*, II-1, 193a, 3). Si, en efecto, la naturaleza es absoluta, no hay lugar para ningún dualismo substancial. Si recordamos lo que dice el Filósofo en *Metafísica* VII-7, 1032a, 13-14: “De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente”, es claro que la diferencia entre substancias es por su origen: de unos, la naturaleza; de otros, el intelecto del agente; de los últimos, se desconoce. Nótese que, si bien por su origen son diferentes, todas —sin embargo— son substancias. No hay, pues, diferencia substancial, sino apenas por su «obtinencia» —diría Ricardo de san Víctor (san Víctor, 2015: 185).

Luego, alguien podría argüir que entre forma y materia sí hay diferencia substancial, pero ¿es así? Porque las definiciones de substancia no distinguen si tienen el carácter de ser inteligible o sensible, toda substancia lo es por su esencia, y a la esencia no le importa si sus notas son de este u otro modo (si fuera así, la esencia tendría esencia,

y así al infinito). Las dos definiciones más conocidas de substancia están en *Categorías* 5, 2a, 11-13: “Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual”, y en *Met.* V-8, 1017b, 23-25: “Así, pues, resulta que la substancia se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que, siendo algo determinado, es también separable. Y es tal la forma y la especie de cada cosa”; véase que en ninguna se destaca si aquello que hace a la substancia ser lo que es, tiene el carácter de sensible o inteligible. Lo que hacer ser substancia es —básicamente— ser sujeto de predicación. Aquí tampoco está el origen de la diferencia substancial.

¿Entonces dónde? Una opción más es señalar al Primer Motor Inmóvil (en adelante PMI) como el origen de la diferencia, pues es una cosa que cumple con el criterio de no predicarse de nada, y su origen no está en la naturaleza, y mucho menos en el intelecto de un sujeto agente o desconocido. Pero tal premisa es sumamente problemática, porque antes que otorgarle substancia al PMI es necesario preguntarse si la tiene. Es cierto que no se puede predicar de nada, pero es falso que cualquier cosa se pueda predicar de él. De hecho, *nada se puede predicar del PMI*, pues, de hacerse, se estaría dando entrada a alguna necesidad, pero resulta que el PMI es *perfecto* y, por ese motivo, no es necesario que se le predique nada. El PMI no es una substancia de ese modo. Por supuesto, alguien dirá que en *Met.* XII-1, 1069a, 30-34 se hace una triple diferenciación de las substancias: “Una es la sensible, que se divide en eterna y corruptible [...] la otra es la eterna [...] la tercera es inmóvil [...]”, y que es la última el origen de la diferencia substancial. Todavía más si leemos más adelante, en *Met.* XII-7, 1073a, 4-5: “Así, pues, que hay una substancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, resulta claro por lo dicho”. Esta última frase parece ser prueba irrefutable de que sí hay diferencia substancial y, por consiguiente, que hay lugar para hablar de exterioridad. Pero no saquemos conclusiones todavía, porque cuando dice Aristóteles que el PMI es algo separado de las cosas sensibles, ¿debemos entender también que está separado de la naturaleza? Sería así si y sólo si por naturaleza entendiéramos el conjunto de todas

las cosas naturales, artificiales y cuyo origen desconocemos. Pero ¿es eso la naturaleza? Terminantemente, no. Sólo tenemos que recurrir a *Met.* V-4 para resolverlo, pues de las 6 acepciones que desarrolla, en ninguna se dice que la naturaleza sea el conjunto de todas las cosas, sino, en todo caso, que *todas las cosas son naturaleza*; entonces, ¿el PMI está separado o no de la naturaleza? Como dijimos antes, no puede estar separado puesto que eso implicaría considerar a la naturaleza como «posible» —lo cual tendría consecuencias gravísimas en nuestra comprensión de los filósofos griegos. Si, en efecto, en la naturaleza hay movimiento y tiempo, no puede ser que tengan un comienzo, pues eso querría decir que hubo un momento donde no había movimiento ni tiempo (*Met.* XII-6, 1071b, 7-9). Y si fuera así, ¿cómo pudieron pasar de la potencia al acto? Evidentemente, tendríamos que afirmar que hay un X separado de Y —el movimiento o el tiempo— que *lo puso en movimiento*. Pero si, en efecto, X puso en movimiento a Y, es porque X actuó sobre Y, lo cual —como ya podemos deducir— quiere decir que X tiene la capacidad de actuar. Pero si X actúa, eso quiere decir que sufre una modificación, porque pasa de la potencia al acto. Luego, como toda modificación es un tipo de movimiento, X *no es perfecto*. En conclusión, es imposible que el PMI esté separado de la naturaleza. No siendo principiado por ella, sin embargo, está *en* ella.

Volvamos a la consideración de las sustancias por su «obtinencia»: hay unas que tienen su origen en otras; otras que no tienen origen, sino que siempre han estado. De este segundo tipo son el PMI y la naturaleza si —por lo menos— la consideramos como *movimiento*. En efecto, tanto lo móvil como lo inmóvil exigen ser ingénitos, y por ello son principios de manera eminente. Coinciden en no tener origen, y por ello ser principios, y por ello ser sustancia, pero no la misma. La pregunta, entonces, es ¿pueden estar al mismo tiempo dos cosas ingénitas? Y se tiene que responder que sí. ¿Cómo es eso posible? Simplemente no hay que considerar que la realidad de X limita la de Y, antes bien, que una está *dentro* de la otra. Una vez más, que Y no siendo engendrada por X, sin embargo, está *en* X.

Es comprensible que movilidad e inmovilidad sean extremos en el orden de los opuestos, pero no parece ser el caso por la sencilla

razón de que deberían tener contacto en algún momento —según dice Aristóteles en *Met.* V-10, 1018a, 20-23. Pero eso no es viable en el caso de los extremos en cuestión, pues entonces estaríamos diciendo que pasan de la potencia al acto. Entonces ¿cómo entender su co-eternidad? Hay que considerarlos como contrarios según se establece en *Met.* V-10, 1018a, 26-31: “*Contrarias se llaman las cosas diferentes según el género que no pueden estar simultáneamente presentes en lo mismo, las más diferentes entre las que están en el mismo género, y las más diferentes entre las que están en el mismo receptáculo, y las más diferentes entre las que están bajo la misma potencia, y aquellas cuya diferencia es máxima, o absolutamente, o según el género, o según la especie*”. Por lo anterior, lo móvil y lo inmóvil son algo que no puede estar presente simultáneamente y, sin embargo, tampoco pueden existir uno sin el otro. Hay una exigencia en el orden ontológico entre contrarios. Si algo no está en movimiento, es inmóvil, y viceversa. Y es así porque no es que la naturaleza sea lo móvil, y el PMI lo inmóvil, sino que de un lado tenemos a las *substancias-que-se-mueven*, y del otro a las *substancias-que-no-se-mueven*. La naturaleza es, en definitiva, los dos; o mejor dicho, todo lo que habita entre esos contrarios es lo que, formal y materialmente, constituye a *la naturaleza*. Si es así, entonces lo móvil y lo inmóvil no son sino *funciones* contrarias de la naturaleza y, por eso mismo, no pueden existir una sin la otra. La naturaleza no es una substancia, ni el conjunto de substancias, sino *un modo de ser* constituido por dos funciones primeras, primarias y centrales. La manera más simple de comprenderlo es así: *Todo lo que viene a ser, viene de algo y va hacia algo; aquello de donde viene a ser, lo móvil; aquello hacia lo cual se mueve, lo inmóvil*. La naturaleza, pues, es un *modo de ser*.

Después de todo esto, ¿se puede seguir hablando de exterioridad? Sin duda que no, pues —como se dijo más arriba— no hay diferencia substancial. Y si no hay exterioridad ¿se puede seguir hablando de realismo en Aristóteles? Tampoco. Entonces, ¿dónde y cuándo aparece la diferencia substancial, fundamento de la exterioridad? Es lo que sigue.

b) El realismo en el Cristianismo

La posibilidad de la diferencia substancial radica en la postulación de X que es, por entero, es decir, en todos sus momentos, diferente de Y. Es el caso de la filosofía creacionista, que parte de asumir, por un lado, que Dios es una substancia eterna, infinita, ingénita, inmutable, etc.; y por otro, que hay una substancia creada, cuyas características son que es contingente, finita, mudable, corruptible, etc. Luego, no sólo por esas características, sino por la contundente afirmación de que porque el origen de una está en la otra, decimos que hay, formal y materialmente, dos substancias diferentes.

Muy lejos de los filósofos griegos, los pensadores cristianos van a ponderar dos cosas: la obtinencia y las propiedades. La primera ya la hemos explicado; las segundas dictan de manera contundente la eminencia de la substancia. Para Aristóteles la substancia puede tener rasgos que no le pertenecen *en propio*, son los llamados accidentes. En última instancia, lo que importa de la substancia es la condición de sujeto, y eso se lo otorga la esencia. En cambio, en este nuevo horizonte, hay unos ciertos rasgos que le pertenecen a las substancias *en propio*, esto es, *por su propia razón de origen*. En ese sentido, las substancias creada e increada tienen propiedades comunicables (san Víctor, 2015: 209) y, gracias a ello, hay diferencia substancial. Obtinencia y propiedades son las determinaciones que hacen de una substancia, la increada, formal y materialmente distinta de la creada.

Eso está muy bien, pero no es suficiente para proponer algo así como exterioridad, porque en todo caso la diferencia en obtinencia y propiedades no lleva directamente al problema de la exterioridad, porque para haberla se necesita —por así decirlo— que tenga correlato, y no es el caso entre la substancia creada e increada. No lo tienen porque puede ser que la increada haya producido a la creada, y se haya retirado. En ese caso tendríamos que hay dos substancias por completo diferentes, pero no hay exterioridad puesto que la primera se ha retirado, y la segunda no sabe que ha sido abandonada. Lo que se necesita es que haya una substancia frente a otra, pero que en la segunda no haya la posibilidad de *ponerse de frente*. Por supuesto, entre Dios y el ser humano no hay exterioridad por la sencilla razón

de que lo creado es sostenido en la existencia a modo de crianza. (Aquino, 2001: q. 46 a. 1, *sol.*) ¿Pero entonces dónde sí la hay? Entre el ser humano y las cosas creadas por Dios que no tienen alma. Porque no es lo mismo estar *frente a frente*, que sólo es posible entre dos seres vivientes; que estar *frente a —sin más—*, esta condición sólo se puede dar entre un ser viviente y uno que no lo es. Estar *frente a —sin más—* es la condición de posibilidad de la exterioridad; y lo es precisamente porque lo que está enfrente no tiene la capacidad intencional de reciprocidad. En ese panorama, el ser viviente se pone *frente a*; lo otro, sin embargo, *no puede ponerse, está ahí —sin más*. Esa es la condición peculiar que genera la exterioridad.

Ante lo cual, alguien podría preguntar si eso mismo no podía acontecer en el horizonte de pensamiento griego. El problema está en que no hay las mismas propiedades antropológicas. Por ello, el asunto no es decir qué es lo que le faltaba a los griegos, sino mostrar qué hay de más en los cristianos. No tiene en absoluto que ver con que unos sean politeístas y otros monoteístas; antes bien la diferencia es que la religión cristiana es personalista, y la religión griega, naturalista.

c) Religión natural y religión personal

Como sabemos, para el mundo griego la religión es algo igualmente natural y trans-natural, pero nunca meta-natural. Natural en el sentido de que los Dioses son los correlatos de fenómenos físicos y la exaltación de características humanas. Los dioses son tan —y aún más— irascibles que los seres humanos; pero igualmente ese dios *está* en el rayo y *es* el rayo. Trans-natural en el sentido de que la trascendencia en el mundo griego no es un ir más allá de la naturaleza, sino un ir *más allá de la memoria de un tiempo, para quedarse en la memoria de siempre*, en eso que se llama *sabiduría*.

La religión personal, en cambio, parte de la radical separación entre lo natural y lo que está *más allá*: es formalmente meta-natural. Eso, sin embargo, no lo es directamente, porque la religión personal no es sino la fusión de dos pistis y dos liturgias: la griega y la judía. Estas religiones, distantes en principios y procesos, son, empero,

prácticas sociales, y nunca individuales. La religión griega y la religión judía tienen en común la imposibilidad de su práctica de forma individual. En la primera porque, enmarcada por la idea del eterno retorno, los actos de fe se observan como la aspiración de trascender entre los comunes a modo de arquetipo. En la segunda, porque los actos no se realizan para alcanzar una salvación, sino para generar un ejemplo, y con él, trascender a modo de enseñanza. En ambos casos, además, la no-creencia no constituye formalmente ninguna exterioridad, sino apenas un barbarismo: no estar educado, o no conocer todavía la verdad. No eres exterior a la verdad, simplemente *no la ves*. Y en ambas religiones, como en su filosofía, la razón de no ver es porque confundes el bien más cercano, el que beneficia al individuo, con el bien más lejano, el que *beneficia a todos*. El cristianismo tiene, en ese sentido, todas las propiedades para ser distinto, porque su personalismo le viene de crear una nueva verdad: *esta, la mía*; y quien no la vea, y mientras no la vea, es externo a ella. Pablo de Tarso es, por esto mismo, el origen de la exterioridad, pues es él quien genera esta nueva posición en el pensamiento y en el mundo.

Judío y griego, sería inexplicable la noción de exterioridad sin su figura. Judío fiel observante de la ley, pero igualmente ciudadano romano, había perseguido a los que seguían al que se proclamaba el ungido. En su camino a Damasco, sin embargo, *se encuentra a sí mismo en el seno de su creencia*, o lo que es lo mismo, *es llamado por la verdad desde el centro de su fe*. Hay que decir, determinadamente, que Pablo no se convirtió ni renunció a su judaísmo; más bien, de ser un observante de la Ley, pasó a *habitarla*. *Habitar* significa no sólo «estar ahí en un lugar», sino *hacerse presente con potestad de la presencia*. Dueño de sí, Pablo se da cuenta de que *habita* un lugar que no es la religión natural de los griegos, ni la religión social de los judíos; es, *más allá* de ellas, un nuevo lugar. Aparece con ello un lugar ajeno a los que había conocido. Un lugar que, por no coincidir con ninguno de los dos que conocía, y no coincide por estar *más allá* de ellos, es nuevo y ajeno. Ser ajeno al mismo tiempo que *habitar* la verdad son los indicadores del nuevo mundo. Uno que está disponible para todos, pero sólo si aceptan estar ahí presentes *con plena potestad de su presencia*. No cabe, en ese sentido, *habitar* la verdad por tradición; todo lo contrario,

deber ser un compromiso propio. Y debe serlo porque no se trata tan sólo de acudir al lugar, sino de *poder acudir por responder al llamado*; un llamado que no se hace grupal ni socialmente, sino *individualmente*.

Persona no significa máscara, ni es una mera figura jurídica; es algo más, señala *el acto mismo de responder al llamado de la verdad con plena responsabilidad individual*. Por supuesto, hacer caso al llamado implica dejar el lugar de origen, para *habitar* otro que aún no alcanzo. Y por eso mismo, lo que se *habita* es la extrañeza, ser ajeno al mundo esperando llegar a otro; para lograrlo no tengo más que aferrarme al llamado: aferrarse al llamado es *esperanza*. En definitiva, *habitar* un mundo que no es este, ser-ajeno, es lo que llamamos exterioridad. No me pertenece el mundo, ni yo pertenezco a él. La no-pertenencia es la constitución de la exterioridad. El cristianismo, por ello, es exterior al judaísmo aun cuando este sea su raíz. Estar separado de la raíz es el contenido de la palabra ex-sistencia. El cristianismo, pues, ex-siste.

Pero resulta que lo que no son seres vivos también ex-sisten. ¿Cómo es eso? Al cristiano, que *habita* otro mundo, cuando —sin embargo— tiene que regresar al de todos los demás, y mientras espera a que llegue lo que está «por venir», *todos los seres no-vivientes le son ajenos*. No le pertenecen, ni él les pertenece. Sigue entre ellos, los no-vivientes, pero le son ajenos. No sólo que es que ya no haya reciprocidad intencional de aquellos hacia él, tampoco de él hacia aquellos hay ya interés y, por ello, le son exteriores. Digo que sólo aplica para los seres no-vivientes, y no para los seres vivos humanos, porque ningún ser humano le es ajeno; en todo caso, puede ser que no quiera responder al llamado: es el ateo; o que rechace al llamado: el apóstata; o que no quiera deshabitar su lugar de origen: el dogmático. Las cosas, sin embargo, no pueden ser nada de eso porque *no pueden ponerse en ninguna situación*; simplemente *están*. Son el *entre* en el que está esperando a *habitar* su verdad «por venir». Mientras llega, sin embargo, ocupa ese *entre*; pero no le afecta en demasía porque arropado por la esperanza, *la verdad está en él*. Allí, en su esperanza, está el lugar que *habita*. La verdad está, pues, en su *interior*; y por ende todo lo demás es exterior. Exterior es, así, *lo que no le pertenece*, y el *entre* al que no pertenece.

La diferencia substancial que queríamos encontrar por fin aparece, pues una de las propiedades de la substancia creada, en tanto ser-viviente humano, es *poder ponerse*. Por esta propiedad, aun cuando comparta las dos primeras propiedades con otros: ser creado y ser viviente, es especial: tiene la *capacidad de hacerse presente en algo, con plena potestad de su estar presente*: es *persona*. Y entonces, porque ser persona significa *hacerse presente por medio de la esperanza en el lugar donde reside la verdad*, y en consecuencia dejando su lugar de origen *des-habitado*, ajeno; está en este *entre* de los seres no-vivientes, y los ateos, los apóstatas y los dogmáticos, pero no pertenece a él, es — definitivamente— exterior.

Allí está, finalmente, cómo el cristianismo ha generado la exterioridad, pero todavía falta mostrar cómo se inserta en la filosofía y cómo brota el idealismo y su realismo. Para eso, pasemos al siguiente apartado.

d) La dicotomía exterioridad-interioridad como origen del idealismo y de su realismo

Denomino al realismo generado por la filosofía empotrada en el paradigma cristiano, con las propiedades que he señalado hasta aquí: *creacionista*. Es un realismo que le pertenece enteramente al cristianismo y no puede vivir fuera de él, por lo tanto no se lo podemos adjudicar a los griegos.

Recordemos el origen de la discusión: no parece ser legítima la primera característica del realismo, a la que apelan los anti-realistas para descalificarlo. La afirmación de que “El mundo consiste en una totalidad fija de objetos independientes de la mente (Putnam, 1981: 49)” (Braver, 2007: XIX), si volvemos a pensarla después de lo que se ha dicho, no parece intuitiva; todo lo contrario, parece ser la conclusión de un largo proceso de formación y transformación de lo que se entiende por mente e, igualmente, de lo que se entiende por «totalidad fija de objetos independientes». Y eso nos lleva a preguntar, ¿las tesis que constituyen la «matriz» del realismo, son intuitivas? ¿Y las del anti-realismo? Porque si no lo son, entonces estamos ante un problema bien grande.

No discutiré las otras tesis del realismo, ni las del anti-realismo, pero bien puede servir lo que se analice aquí para su revisión crítica. ¿El mundo es una «totalidad fija de objetos independientes»? Sí, para el pensamiento creacionista, específicamente el cristiano. No para el horizonte mental griego; no para el horizonte mental judío. Cuestión que hace que R1 esté configurada *en y por* la historia. Eso está claro. Lo que todavía no alcanza luminosidad es por qué la generación de la exterioridad por parte del pensamiento paulino, tiene como rendimientos al idealismo, y *su* realismo.

Si llevamos todo lo que se ha dicho a términos de *actitud*, es evidente que la posición ganada por el cristiano es una que pondera la visión de lo que está «por venir», es decir, lo más lejano, sobre la que tiene por objeto lo que está ya aquí, lo próximo. Entiéndase «por venir» y no «para todos» porque —como se estableció más arriba— la religión personal tiene como propiedad —y exigencia— que la respuesta al llamado de la verdad sea *mi* respuesta. Si los demás no atienden el llamado, su des-atención no afecta al que sí lo hace. No pagará el justo por el pecador. Por ello, la comunidad del cristiano no está aquí, en el *entre*; sino *más allá*, compuesta por los que han respondido el llamado. Esa *actitud* hacia el *entre* se llama ascetismo para los religiosos e idealismo para los filósofos.

Digamos eso mismo en términos filosóficos: el filósofo cristiano —y también el moderno, aunque no profundizaré sobre esto—, prefiere la visión de lo que está «por venir»; la prefiere porque ha asumido que el *entre*, que es lo que *ya* está aquí, y por lo tanto es lo más próximo, alberga el error. ¿Cómo es eso? Es que no puede confiar en lo que *ya* está aquí porque —como dije más arriba— *no puede ponerse a sí mismo*, lo cual implica que no tiene responsabilidad sobre su hacerse presente. Piensa que si lo que está *ya* presente no es responsable de su estar presente, no puede confiar en que esté por la misma razón que la de él. Esa situación origina la falsedad. La comunidad del filósofo —y en esto también coincide con el religioso— no está aquí, sino en la lejanía, una lejanía que en tanto concentra todas y cada una de las propiedades de *lo que puede ponerse a sí mismo*, es digna de confianza. Lo es porque está constituida por los que tienen plena potestad de su estar presente; y no alcanzará esa lejanía

ni lo no-viviente, ni los que no responden a su llamado. Esa lejanía es, por fin, la comunidad de los que se han esforzado por alcanzar el «por venir». Se constituye, así, una comunidad que alberga a *todos los que se han esforzado*. El esfuerzo te hace digno de la verdad. Ese mundo está dispuesto para todos, pero sólo lo alcanzarán los que, al mismo tiempo, alberguen la esperanza y se esfuerzen. Es, en ese sentido, un mundo «universal», porque no está cerrado *a priori* para nadie; pero también «individual», porque sólo se alcanza a partir del esfuerzo personal.

Todavía más, en tanto que lo próximo está constituido por *aquello en que no puede confiar*, el único lugar *ya aquí, confiable y henchido de verdad, es su interior*. La verdad habita en él, y él habita la verdad. Por el mismo hecho, lo próximo no le pertenece, ni él le pertenece. En definitiva, no hay nada en común. La verdad está en su interior; la falsedad en la proximidad. Si a lo primero le digo interior, a lo segundo exterior. La verdad está *más allá* de esta falsa exterioridad. De allí que diga que lo próximo lo engaña; que está sujeto al cambio y la corrupción; que no puede confiar en él; y también de allí que se diga a sí mismo que sólo la *visión* de lo que está «por venir» es verdadera; que en sus sentidos no puede confiar, *y todo lo que se sigue de eso*.

Con lo dicho se ha mostrado la primera parte, esto es, cómo la exterioridad se inserta en la filosofía y cómo brota el idealismo; aún falta la segunda parte, que es cómo surge *su* realismo. Es lo que sigue.

e) La prehistoria del cristianismo

El único lugar de la casa donde coinciden todos los que la habitan es la *estancia*. Puede ser que haya más lugares, pero cada uno de ellos sólo es habitado por uno a la vez, p. ej. el cuarto de dormir (a menos que sea de un matrimonio, en cuyo caso se comparte) o el estudio; los otros lugares: el baño, la cocina, el patio, el sótano, no se habitan, sólo se ocupan. La *estancia* es, pues, el lugar común de los que habitan la casa.

Quizá haya quien quiera estar todo el tiempo en su cuarto de dormir, pero indefectiblemente tendrá que pasar por la *estancia* si quiere salir, alimentarse o simplemente estar. La *estancia* también es

donde puede parar si quiere compartir tiempo con alguien; es un lugar abierto a todos, sin distinción, en el que se pueden encontrar. La *estancia* es, por estas características, un *lugar de encuentro con los otros*; no es el único, por supuesto, la iglesia es otro, pero la diferencia es que mientras a la primera puedo acudir *sin más*, a la segunda lo tengo que hacer *con convicción*. Por eso mismo, es más fácil habitar la *estancia* que la iglesia, porque no me pide más que *estar ahí*. En ese sentido, la estancia es más *próxima* a la Iglesia, pero no porque sea un lugar de la casa y no tenga que desplazarme, sino porque para estar ahí basta con *estar — sin más*.

Pues bien, para señalar la *estancia* en latín se utiliza la palabra *realidad*. *Real*, tiene varios posibles orígenes: de *regis, regalis, rex, res*, o hasta del árabe *rahl*. No hay unanimidad en su origen, pero es lo que menos importa. Lo que importa es el modo como se utilizó en la filosofía del cristianismo temprano, en la escolástica, y en la moderna. Por *realidad* entienden prácticamente todos, aquí sí hay unanimidad, la *proximidad a la que acudimos —sin más*. La realidad es la *estancia sin más* del ser humano. Y porque estamos *sin más* en ella, no hay ningún mérito en *estar ahí*. Por supuesto, la verdad no se encuentra en la *estancia*, en lo más próximo. Todo lo contrario, a la verdad se llega con mérito, uno que consiste en separarse, alejarse lo más posible de la *estancia*. La realidad, así, pasa de ser lo más próximo —que es una condición sin valor—, a lo despreciado por aquellos que tienen la visión de lo que está «por venir». De allí que se diga realista al que cree que en lo próximo está la verdad. Para el idealista la verdad no está en lo próximo, sino *en el interior*. Lo más lejano a lo próximo es el interior; por eso mismo, como se estableció antes, la proximidad no es algo a lo que pertenezca, es ajeno a esa proximidad degradada, le es exterior. Así, de ser un lugar para habitarse y de encuentro común, la *estancia* pasó a ser como los otros cuartos, un lugar de ocupación y *nada más*.

En cambio, el lugar en el que sólo está *él*, y *solo* está, es *su* habitación. A raíz de esto, si alguien más quiere *ver* el lugar que habita, debe *esforzarse*, debe hacer algún mérito; y allí está el centro de todo, lo que posee el idealista en ese lugar es sólo *suyo*, aunque eso no obsta para que cualquier otro lo pueda tener, el asunto es que sólo

podrá hacerlo si realiza el *esfuerzo* que conlleva. El mérito que necesita hacer, entonces, no es esforzarse por *ver* lo que es de otro, sino por *ver* lo que él también posee en su interior. Nadie quiere habitar el lugar de otro. Lo justo es que cada quien habite su propio lugar.

Luego tenemos la palabra Idea, que puede provenir de *ιδέα* o *εἶδος*; por la primera, significa la «apariencia» o «configuración» de algo; por la segunda, la «visión» de algo (por su afinidad con el verbo *ὀράω*, «ver»). Pues bien, lo que está *sin más* en la *estancia*, lo pueden ver todos; en cambio, lo que hay en *mi habitación sólo lo puedo ver yo*, y lo puedo ver porque *me he esforzado por verlo*. De eso se deriva que lo que todos ven sin esfuerzo, ningún mérito tiene; y por tanto, lo que ven los que se han esforzado, sí lo tiene. La «visión» que significa la palabra idea es esa que ve lo que no aparece *sin más* para todos; es otra clase de visión, una que requiere *esfuerzo*. No se trata de ver *sin más*, sino de *ponerse a ver*. Al final vale la pena, porque el esfuerzo de *ponerse a ver* termina en una recompensa, se alcanza la *visión* de lo que no es próximo: el *interior*.

Pero no vayamos a confundirlos, el idealista religioso no es idéntico al idealista filósofo; y no lo son porque mientras que, para el primero, la *visión de lo que no se ve* requiere un esfuerzo *constante*, nunca idéntico, dado que siempre hay *cosas distintas* que se interponen en la proximidad; para el segundo, la *visión de lo que no se ve* no requiere *constancia*, pues en tanto que ha asumido que *toda* la proximidad tiene la misma apariencia, es decir, es *pura* proximidad, no es necesario que atienda a todos y cada uno de sus contenidos, sino que hace de todos *tabula rasa*. En consecuencia, el idealista religioso hace de su *ponerse a ver* una *liturgia*; el filósofo, en cambio, su *ponerse a ver* decae en *método*. Para el primero la proximidad tiene una forma cambiante de contenidos: ora como serpiente; ora como honor; ora como concupiscencia; etcétera; para el segundo, la proximidad es *pura* proximidad: sin contenido, queda *in-forme*, o lo que es lo mismo, sólo *está ahí*. En tanto que *está ahí in-forme*, no hay nada que ver. Ahora intervienen las dos connotaciones de idea, radicalmente unidas. La *visión* (*εἶδος*) puede ver *lo que se ve* (*ιδέα*), gracias a que *lo que se ve* (*ιδέα*) tiene una configuración que es *vista* (*εἶδος*). La proximidad, en cambio, dado que el filósofo la ha degradado a *pura* proximidad,

tabula rasa, es *in-forme*, y por ello, *ni se ve ni puede ser vista*. El idealista filósofo ha hecho método lo que era sólo liturgia; y con ello ha establecido —sin quererlo y sin darse cuenta— la diferencia entre religión y ciencia.

De acuerdo a estas dos cosas, tan sólo queda reunir las; por un lado, la estancia cayó del aprecio del idealista por no requerir ningún esfuerzo; y por otro lado, la proximidad quedó *in-forme* por convertir la liturgia en método. La estancia, lo real; y la proximidad, lo informe, son relegados; *lo que se ve y lo que puede ver*, la *idea* y la *visión* son privilegiados. *In-forme* se dice en griego ὄλη; lo que tiene forma, ἰδέα; lo que ve, εἶδος; y lo que no ve, ἀφή (tacto).

Tenemos ya todos los elementos del idealismo, y *su* realismo. *La realidad es lo más próximo y, por consiguiente, no hay nada que buscar allí pues es in-forme; en cambio, lo más lejano a la realidad, las ideas, es allí adonde hay que ir a buscar lo verdadero. Ir en busca requiere un esfuerzo, pero bien vale la pena porque tengo esperanza de que, al final, sea recompensado.*

Por fin sabemos cómo surge el realismo creacionista, y dónde está su origen. Lo que queda es sentar otras bases para un realismo *filosófico*. Es lo que sigue.

2. Principios para un realismo filosófico

Como he dicho, realismo *creacionista* es el generado por el cristianismo; en su virtud, el realismo *filosófico* tiene que ser uno que contenga principios propios, y brote de otra base.

Antes de comenzar, tengo que repetir que —por lo aquí mostrado— la «matriz» del realismo de Lee Braver sólo se puede atribuir al *creacionista*, y a ningún otro; y, por lo tanto, la «matriz» anti-realista sólo descalifica a ese tipo específico de realismo, y a ningún otro. Por esta razón, los principios que se postularán no han sido elaborados tratando de liberar a las tesis del realismo *creacionista*, de las críticas del anti-realismo; eso supondría que asumo tanto unas como otras. Tampoco elaboraré los principios de realismo *filosófico* tratando de responder las tesis del anti-realismo. Se trata de partir de *otra* raíz y, por consiguiente, con dignidad propia y no transferida. La tradición

es importante, pero no definitiva. Si por filosofía se entiende un *esfuerzo constante y cambiante*, debe por fuerza evitar «fijarse» (en un momento explicaré esto). Y es que, como dijimos, cuando se homogeniza la actitud, convirtiéndola en método, la liturgia en que consiste la experiencia de lo próximo decae a *tabula rasa*. Pero la liturgia filosófica no puede ser método, todo lo contrario, debe ser ὕβρις (*hybris*), es decir, impulso por ir más allá del límite, transgredir a la tradición.

a. «Aquel a quien los dioses quieren destruir, primero lo vuelven loco» (Anónimo).

De ningún modo la filosofía ocupa el lugar de Tiresias; no es profética y mucho menos mediadora. Si, de hecho, encuentra eco en su presente, es sólo por haberlo leído con justeza.

En las últimas dos décadas, la filosofía ha tomado como impulso dos tesis. Una, la del procesualismo (en adelante T1), es decir, ha apostado por afirmar no que esta o aquella cosa, sino que toda la realidad, es dinámica y, por lo tanto, no hay lugar para el esencialismo. Con una intención contra-positivista, toda realidad —aun la ideal— tiene plasticidad y flexibilidad, por la sencilla razón de ser histórica, y no —como se pensaba— ahistórica. Las preferencias sexuales, los sentimientos, los géneros, y cualquier relación entre la palabra y la realidad, es histórica. El gran enemigo del siglo XXI es lo que en el problema de los universales se denomina «realismo moderado», esa teoría que pretende establecer un vínculo real entre el lenguaje, y aquello que señala el lenguaje. Por consiguiente, el ganador en esta revuelta es el nominalismo que tiene como núcleo el convencionalismo.

Otra, la del sistematismo (en adelante T2), que es la apuesta por dejar de considerar a la realidad como un conjunto de cosas independientes, para considerarlas sistemáticamente, esto es, de tal modo que no se pueda entender una sin entender a las demás. Es una posición inversa a la de la modernidad, que todo quería autonomizar. Ahora es justo lo contrario, nada hay autónomo, todo es sistémico. Tanto en las teorías sociales como en los modelos matemáticos, hay

que ver a una cosa en relación con otra. No hay realidades solitarias pues —de una u otra manera— se asume que en el universo físico, y también en el intelectual y/o cultural, todo está inter-conectado.

Pues bien, denominaré realismo *filosófico* a toda propuesta que asuma T1 y T2; y los dos momentos litúrgicos que desarrollaré a continuación. El primero (L1) señala que hay un X *que mueve a Y*; es el momento realista. El segundo (L2) señala que hay un X *que se mueve a sí mismo*; es el momento idealista. Hago la aclaración de que ninguna de estas dos posiciones aplica a lo que «no se mueve, y mueve sin ser movido», pues eso es apelar a una causa final, ámbito de la teología. Hay —por supuesto— realismo e idealismo *teológico*, el que tiene como elemento y principio de ordenación la causa final, pero no es algo que concierna aquí.

Considerando T2, hay que decir que no hay realismo sin idealismo, y viceversa. Ninguno es autónomo. De esta manera, el problema entre realismo e idealismo no está en ninguno de los dos, sino en separarlos y creer que pueden sostenerse uno sin el otro. ¿Cómo es eso posible? En la filosofía de Aristóteles encontramos un ejemplo: en primera instancia el intelecto es movido (*Met.* XII-7, 1072a, 30); pero luego puede moverse por sí mismo (Aristóteles, *Acerca del alma*, III-4, 429b, 6-9). No hay contradicción: en un primer momento, el intelecto es movido por lo inteligible; luego el intelecto adquiere la capacidad de moverse por ponerse a sí mismo como objeto. Al primer momento lo llamaré *impelencia*; al segundo, *autorreferencialidad*.

En estos dos momentos está presente también T1: mientras que la autorreferencialidad representa el carácter de «fijación contingente», por así decirlo; la impelencia es —al mismo tiempo— su condición de posibilidad de *ser*, como de *no-ser*. Hay «fijación» por haber impelencia; pero también hay «contingencia» por lo mismo. El segundo carácter es claro; lo que no es claro es el primero. ¿Cómo puede haber «fijación» por causa de la impelencia? ¿Acaso no ser-impelente conlleva la imposibilidad de la «fijación»? Debe responderse apelando a T2: no hay que comprender a la impelencia separada de la autorreferencialidad. La impelencia no es una cosa autónoma, solitaria, que posteriormente adquiera vínculos; todo lo contrario, la

impelencia tiene realidad si y sólo si la comprendemos como contraparte de la autorreferencialidad.

En tanto que hablamos de una fijación «contingente», lo que hay que saber es de dónde le viene ese carácter pues —es de suponerse— no le es esencial. Con «fijación» hay que entender el momento de autorreferencialidad de la impelencia; y con «contingencia» hay que entender el momento de impelencia de la autorreferencialidad. Así, «fijación contingente» mienta una única realidad constituida por dos momentos inseparables; y de igual manera, «fijación contingente» es momento constitutivo de *toda* realidad (por T2).

Como es debido, no ha de verse estos momentos en su pureza intelectual, sino en el *modo* como constituyen a *cada* realidad (por T2). Por ser la representación de un *modo de aplicación*, lo llamaré *modelo*; por supuesto, un *modelo* entendido desde este punto es sólo la presentación de una liturgia, y nunca un método. Como ejemplo utilizaré el proceso de intelección del *Acerca del alma*, de Aristóteles.

Modelo 1: Cómo está presente la «fijación contingente» en la epistemología aristotélica

Primer paso: <i>De an.</i> III-1, 424b, 24-27	<i>X mueve a otro X</i>	Lo sensible mueve a la sensación; la sensación es movida por lo sensible
Segundo paso: <i>Met.</i> I-1, 980a, 27 - 980b, 25		La memoria es movida por la sensación
Tercer paso: <i>De an.</i> III-3, 427b- 16-17		La imaginación es movida por la memoria
Cuarto paso: <i>De an.</i> III-3, 427b, 16-17		El logos es movido por la imaginación
Quinto paso: <i>De an.</i> III-7, 431a, 14-16		El intelecto es movido por la imaginación y/o el logos
Sexto paso: <i>De an.</i> III-5, 430a, 23-24	<i>X se mueve a sí mismo</i>	El intelecto se mueve a sí mismo.

Como puede observarse, el modelo 1 (en adelante M1) es la ejemplificación de un proceso que tiene como fin encontrar un punto de «fijación»; por supuesto, si comprendemos a fondo la filosofía

aristotélica, luego es necesario encontrar su «contingencia», de tal manera que no haya otra opción más que *seguir en el proceso*. M1 exige, pues, uno segundo (en adelante M2).

Como precisamente de lo que se trata es de encontrar la o las características «contingentes» en esa «fijación», no parece excesivo llamarle a M2: *crítico*. En definitiva, buscar los elementos «contingentes» en lo que parece «fijo», es justo lo que llamamos *crisis*.

Modelo 2: El momento crítico en la epistemología aristotélica

Primer paso crítico: <i>De an.</i> I-1, 402a, 1-12	<i>X mueve a otro X</i>	El intelecto es movido por la crisis.
Segundo paso crítico: <i>De an.</i> I-1, 402b, 16 – 403a, 2		El intelecto, movido por la crisis, puede volver a lo sensible; puede recurrir a otro momento de «fijación contingente»; o puede quedarse en la crisis.
Primer paso contingente: <i>De an.</i> I-2, 403b, 22-24	<i>X se mueve a sí mismo</i>	El intelecto, por fin, vuelve a encontrarse en un momento de «fijación contingente»; y se comprende a través de él.
∞	∞	∞

Finalmente, el proceso se mantiene —aun cuando haya periodos de «fijación»—; y al mismo tiempo, aun cuando haya siempre proceso, también hay periodos de «fijación». Pero como cada «fijación» es «contingente», no se subsume al paso crítico, sino que constituye un nuevo paso con toda propiedad, y así al infinito. Por supuesto, ese nuevo paso es sistémico (T2), y por lo tanto no debe vérselo como si fuera algo separado del proceso (T1). Además, cada momento exige al otro y *lo provoca* (L1); pero, con todo, el contenido de uno y otro no es necesario ($\neg L2$). Apliquemos esto a otro caso.

La historia de la filosofía se piensa como una de momentos sistemáticos, esto es, no puede entenderse su continuidad si no hay

sistematicidad. El problema es: que aceptemos que la sistematicidad de la historia de la filosofía no exige aceptar su contenido. La historia de la filosofía es *una* por ser el recuento de todos los *esfuerzos*, pero no por el contenido de esos esfuerzos porque ¿cuáles serían sus contenidos «esenciales»? Es claro que eso es lo que no puede «fijarse»: para Juan serán a y b; para Luis c y d; etcétera. ¿Y quién tiene la razón? O todos o ninguno. Por esto mismo, la «historia de la filosofía» es siempre *una particular* historia; y por ello también, la «filosofía» es *una particular* filosofía. Y lo mismo hay que decir de los «filósofos centrales», su centralidad se la ha dado *una particular* historia, por lo cual su centralidad es *contingente*. Uno de los grandes problemas en la comprensión de la filosofía *como historia* es, precisamente, que se piensa que hay contenidos y filósofos «esenciales», es decir, «fijos»; pero si aplicamos T1 tenemos que concluir que no es así. Por supuesto, por T2 *todos* los contenidos y los filósofos forman un sistema; pero por T1 ninguno es «esencial», sino apenas una «fijación contingente». Así, la historia de la filosofía no es un sistema «formado por pasos esenciales», sino uno *formado por pasos contingentes*. Esta conclusión permite que se pueda reescribir la historia con toda legitimidad, es decir, *que se realice otro esfuerzo*.

Lo mismo debe decirse del realismo *filosófico*; es uno de la procesualidad y sistematicidad y, por ello, *post-creacionista*. Es uno que se constituye a partir de la *crisis* del creacionismo al mismo tiempo que de no admitir el contenido —la exterioridad— que *una particular* historia de la filosofía ha querido «fijar». Por la misma razón, este realismo no está en contra del idealismo, ni admite las tesis anti-realistas. Es uno que admite la procesualidad y la sistematicidad; y que a partir de su aplicación *en cada caso se va constituyendo*. Realismo *filosófico* es, en ese sentido, no más que la señalización de una *liturgia*, pero ya no un método.

Esto es lo que se propone: un realismo *filosófico*, el cual se compone de dos tesis: T1: *todo es proceso*; y T2: *todo forma parte de un sistema*; como de dos momentos litúrgicos: L1: *X es movido por Y*; y L2: *X se mueve a sí mismo*. Lo que evita T1 es que se postule a un *X que es fijo de una vez y para siempre*; T2 que *X se considere independiente*; asimismo, L1 evita que haya método; y L2 que haya sólo crisis.

Parece ser suficiente lo que se ha dicho para proponer los principios de un realismo *filosófico*. Por supuesto eso no quiere decir que se hayan agotado los problemas, pero no es este el momento de abordarlos pues, así como *la propuesta se va constituyendo, los problemas se van generando*. Lo que resta es mostrar los rendimientos de este realismo: son las conclusiones.

Conclusiones

b) «¡Oh niños, cómo habéis perecido por la locura de vuestro padre!» (Medea, Eurípides).

Por tener tales características, *este* realismo es *post-creacionista*; pues no acepta que la exterioridad sea algo fijo de una vez y para siempre; sino apenas una «fijación contingente» en la historia de la filosofía *y nada más*. De igual manera, *este* realismo no es uno «por venir», sino que *está-presente* —y ha estado presente— en la historia; es su *estancia*. Porque no se trata de ver lo que está «por venir», y mucho menos lo que «ha sido visto», sino de *poder ver* lo que *está-presente*; pues el *estar-presente* es la condición de posibilidad de la liturgia. No hay liturgia sin *estar-presente*, *sin estancia*. Como al lugar de la presencia la nombramos *estancia*, y la estancia es lo mismo que *realidad*, entonces es justo decir que *la liturgia se hace en la realidad*. Por eso mismo, la praxis que se realiza sobre el pasado no es litúrgica, sino contemplativa; y si es sobre el futuro, providencial. En ambos casos no *hay* filosofía; porque mientras una pretende hacer arqueología en un museo, la otra busca erigirse como oráculo. El realismo *filosófico*, en este sentido, no es Tiresias, sino Medea.

El filósofo ha querido ser Tiresias, mediador y profético; lo irónico es que no por influencia griega, sino por el influjo del cristianismo. A raíz de su situación privilegiada, *el que puede ver lo que está «por venir»*, adoptó *esa* actitud. Para los filósofos griegos la filosofía tenía la empresa de buscar los principios de todo lo que hay, y esa investigación se realizaba *en* la naturaleza *y nunca más allá de ella*. El lugar supra-celeste donde habitan las ideas no se encuentra allende

la naturaleza, sino, en todo caso, en su centro como causa ejemplar. Que las ideas se encuentren en un plano trans-físico no quiere decir que no formen parte de la naturaleza; lo único que quiere decir es que trascienden la opinión común por ser sabiduría. Una que siempre está, y tan sólo se olvida por el movimiento generacional.

En cambio, el filósofo creacionista sí postula un lugar *más allá del que está presente*; un lugar que no tiene nada en común con lo próximo. Por ello, se esfuerza por conseguir una *visión de lo lejano que está «por venir»*. Considera que, mientras está en este mundo, su papel es ser mediador y profético.

Medea, por otro lado, hechicera, se rebela ante el contenido de su vida, no acepta la traición de la conveniencia. *Una particular* historia se ha caracterizado por enaltecer y guardar a sus contenidos y filósofos como centrales y, por ello, intocables. Hay, en ese sentido, por parte de los filósofos, una comprensión *sumisa* de su historia, no pueden separarse de ella y mucho menos repudiarla. De una u otra manera, se le impone a la filosofía un «canon»; su historia es una vitrina imposible de transgredir, y ni siquiera de reordenar. El realismo *filosófico*, por ello, no tiene como propósito salvaguardar al realismo *creacionista*, al anti-realismo, ni al idealismo; sino de denunciar su *contingencia* a partir de mostrar que sus principios son de una *particular* historia, pero no de *toda* historia. De la misma manera, se comprende como liturgia, lo cual implica no repetirse ni esenciarse; lo único que puede es *ir constituyéndose*. Porque cada caso es diferente, repudia convertir a la realidad en *tabula rasa*. Es consciente de que eso lo convertiría en método. La posibilidad de su legitimidad está en su contingencia. Es imprescindible que albergue ὕβρις ante la historia (μοίρα).

Así pues, la «exterioridad» de la que habla R1 (*El mundo consiste en una totalidad fija de objetos independientes de la mente*), es una «fijación contingente» de una *particular* historia de la filosofía. Le pertenece a la filosofía *creacionista*, y no a *toda* la filosofía. Por esta razón, es posible desarrollar *otra* historia y *otro* realismo. La tarea es, entonces, *realizarlo*; cada vez a modo de *liturgia*, nunca dando por sentado que todo es «lo mismo», es decir, no partir de que la realidad es *tabula rasa*. Ese es el problema de las «matrices» del realismo

y anti-realismo, parten de la asunción de que todo es «lo mismo»; en otras palabras, tratan de *fijar*, *esenciar* su contenido.

Para finalizar, sólo quiero repetir que los contenidos filosóficos no deben considerarse «fijos», «esenciales», sino comprenderlos como *contingentes*. Puesto que son generados históricamente, pueden cambiar, desaparecer u omitirse, no hay necesidad de mantenerlos intocables. De igual manera, comprender que la filosofía no es *una*, sino que hay *una* filosofía. En ese sentido, es posible volver a contar su historia, una y otra vez. Lo peor que le puede pasar al filósofo es ser sumiso ante los contenidos de la historia.

Si vuelvo a comprender la historia de la filosofía a partir de T1 y T2, y considero como realismo a todo pensamiento que adopte como principio L1, e idealismo a todo pensamiento que adopte como principio L2, entonces tendría, en primer lugar, una *historia diferente*; y en segundo lugar, *contenidos diferentes*. Las «matrices» del realismo y anti-realismo no contemplan L1 y L2; si las ponemos en juego, empero, algunas de sus tesis —si no todas— pierden legitimidad.

El idealismo es un momento del realismo: cuando cree haber encontrado algún «paso esencial»; sin embargo, por estar en proceso, no puede sino ser una «fijación contingente». El realismo no puede entenderse sin idealismo, porque le es preciso «recontar» lo ganado, y no sólo seguir avanzando ciegamente.

La filosofía, por ello, por más que haya adquirido tintes idealistas en los últimos siglos, conserva en su fondo la posibilidad de regresar al realismo.

Bibliografía

- Aquino, T de. (2001). *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles. (2003). *Acerca del alma*. Madrid: Editorial Gredos.
- (1995). *Física*. Madrid: Editorial Gredos.
- (1998). *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- (1982). *Tratados de lógica (Órganon) I, Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*. Madrid: Editorial Gredos.
- Braver, L. (2007). *A thing of this world. A history of continental anti-realism*. Illinois: Northwestern University Press.
- Putnam, H. (1981). *Reason, Truth, and History*. New York: Cambridge University Press.
- San Víctor, R. de. (2015). *La Trinidad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

¿Conocían los lógicos medievales el sistema S5 de Lewis? Una respuesta desde el octágono modal medieval

Did Medieval Logicians know the S5 Lewis Modal System? An answer from the Medieval Modal Octagon

Juan Manuel Campos Benítez
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
juancamposb@hotmail.com

Recepción 16-09-2019 • Aceptación 12-12-2019

Resumen

En este ensayo abordamos el octágono modal medieval y encontramos que dos oraciones ahí presentes admiten conversión simple, que se expresa como equivalencia. Dichas equivalencias pueden demostrarse en el sistema modal S5 de C. I. Lewis. Comenzamos mostrando la relevancia de S5, luego mostramos teoremas típicos de diferentes lógicas modales (K, T, S4, B y S5) y luego abordamos la argumentación medieval. Esta argumentación requiere formularse en S5, lo que nos permite una respuesta, en algún sentido afirmativa, a la pregunta inicial.

Palabras clave: lógica medieval, modalidad, octágono modal, sistema S5 de Lewis.

Abstract

We address in this essay the medieval modal octagon and find that two sentences there admit simple conversion, which is expressed as equivalence. Those equivalences can be proved in the S5 Lewis Modal System. We begin by showing the relevance of S5, then we show typical theorems of different modal logics (K, T, S4, B and S5) and then we address the medieval argumentation. This argument requires to be formulated in S5, which allows us to give an, in some sense, affirmative answer to our initial question.

Keywords: Lewis S5 modal system, Medieval Logic, Modality, Modal Octagon.

0. Introducción

La pregunta del título no es una pregunta retórica, aunque la respuesta sea obvia. El sistema modal S5 se formuló en el siglo pasado y ningún medieval, por longevo que haya sido, habría podido llegar a conocerlo. Por otra parte, la respuesta desde el octágono no es una respuesta negativa, así que debo explicar al lector en qué consiste nuestra pregunta y nuestra respuesta. Presupongo en el lector algunos conocimientos: sabe algo de la lógica en la Edad Media y conoce la lógica modal contemporánea. Sabrá, entonces, la dificultad de ambas cosas, la lógica medieval y su lenguaje técnico con poco recurso al simbolismo, y la lógica contemporánea con tanto recurso al simbolismo; en ambas está presente el aspecto formal de la lógica y en ambas es difícil traducir de una lógica a otra.

¿Qué pasaría si el teorema de Pitágoras hubiera sido descubierto por otra persona, digamos, por Arquímedes? Pues tendría otro nombre, pero seguiría estando «ahí». El sistema modal S5 permite varias cosas, como por ejemplo entender que si Pedro está repicando no puede estar en la procesión, lo que nos lleva a notar que si está en la procesión no puede estar repicando. Esta es una verdad de Perogrullo, pero si el amable lector me pidiera una demostración tendría yo que recurrir al Sistema S5 de C. I. Lewis para formular la prueba. Si le pidiéramos al medieval una demostración no podría recurrir al Sistema S5 de C. I. Lewis, y no obstante, sí podría ofrecer una demostración. Parto del octágono medieval (hay otras vías) porque me parece más sencillo: si cuantificamos la oración de Perogrullo tendríamos «Nadie que esté en la procesión puede estar repicando» que equivale a «Nadie que esté repicando puede estar en la procesión», y ya estamos en el corazón del problema. El cómo puede hacerlo, es decir, justificar esa inferencia, es el tema principal de este ensayo.

1. Lógica modal y sistemas modales

La lógica modal alética (la lógica de las nociones de posibilidad y necesidad) ha tenido un desarrollo considerable en la segunda mitad del siglo xx, especialmente en la llamada «Semántica de los mundos posibles». Un mundo posible se puede entender así: supongamos una situación donde son verdaderas tres proposiciones cualesquiera. Pues bien, podemos considerar todas las variantes de dichas proposiciones de tal manera que en ninguna de ellas encontremos una proposición y su negación. Tenemos, pues, ocho variantes, ocho situaciones posibles; a cada una de ellas le llamaremos mundo posible y en donde tres proposiciones son verdaderas, o verdaderas en ese mundo posible. Los inicios de la lógica modal en el siglo XX fueron sintácticos y presentados axiomáticamente por Clarence Irving Lewis, luego se desarrolló una semántica por parte de autores como Jaakko Hintikka, Saul Kripke y otros.

Dicha semántica se ha aplicado a diferentes áreas de la filosofía donde se estudian las nociones deónticas (deber, permisión), epistémicas (saber, creer), temporales y otras a las que pueden llamarse también lógicas «modales», en sentido amplio; en sentido estricto «modales» se refiere a los sistemas de lógica modal alética. Existen varios sistemas modales denominados SK, ST, S4 y S5, que presentan una relación de inclusión, pues SK está contenido en ST, ST en S4 y S4 está contenido en S5. Diremos brevemente: dado un mundo m donde tenemos una proposición necesaria (una proposición con el operador de la necesidad), el Sistema K puede transmitir dicha proposición al mundo siguiente al que tiene acceso quitando el operador de la necesidad; el Sistema T quita el operador en ese mismo mundo; el Sistema S4 transmite la necesidad al mundo siguiente y el Sistema S5 puede transmitirla al mundo siguiente y a un mundo anterior, si lo hay. Hay más sistemas, pero estos son los principales. Más adelante los explicaremos en detalle.

Los sistemas modales permiten diferentes cosas en diferentes áreas, por ejemplo, en ética y filosofía de la religión. Algunos argumentos sobre la contingencia del acto libre y algunas versiones del argumento ontológico de la existencia de Dios recurren a la lógica

modal para expresar la fuerza de sus planteamientos. Una persona puede realizar algunas acciones mediante libre albedrío, y si esto es así, también puede omitirlas, lo cual quiere decir que dicha acción tiene que ser contingente o, como dice Henry von Wright, "...la realización y omisión de acciones son contingencias lógicas" (von Wright, 1985: 73); si negamos esto la acción sería necesaria o imposible, y entonces no sería una acción libre. Cuando relacionamos esto con la libertad, podemos afirmar que dicho acto, la acción libre, tiene que ser contingente, es decir, es necesario que pueda realizarse y pueda no realizarse. El sistema modal S5 puede mostrar que la necesidad, aunque suene paradójico, es un atributo modal de la contingencia, es decir, que una proposición contingente no puede ser de otro modo, tiene que ser contingente.¹

El argumento ontológico de la existencia de Dios se puede presentar reformulado en versiones modales,² en alguna de ellas se tiene una premisa afirmando que si una proposición puede ser necesaria, entonces lo es. Podría uno pensar en una falacia: el paso de la posibilidad a la necesidad (como en el caso de la proposición contingente: si es contingente, es necesario que lo sea), pero no hay falacia. Se arguye así: una proposición posible es verdadera en algún mundo posible, así que la proposición que puede ser necesaria es necesaria en algún mundo posible. Si lo es, los diferentes sistemas modales pueden «transmitir» la verdad de esa proposición a otros mundos, y no solo eso, también pueden transmitir la necesidad de tal manera que la proposición necesaria es necesaria (no solo verdadera) en todo mundo posible. Los sistemas modales, como hemos dicho, se caracterizan por la manera en que «transmiten» la necesidad a otros mundos. El sistema S5 de Lewis permite transmitir una proposición necesaria a cualquier mundo posible, y por lo tanto, al mundo real también. El sistema que nos sirve para tratar cabalmente nuestros

1 Como lo muestra Campos (2010: 49).

2 Simplifico aquí, para no complicar al lector sin necesidad. Una versión modal se encuentra en Plantinga (1978, cap. 10). Ahí menciona las versiones modales del argumento ontológico de Charles Hartshorne y Norman Malcolm.

dos ejemplos es el sistema S5 de C. I. Lewis, el más potente de los sistemas modales.

Estos sistemas modales y su semántica pueden ser considerados como uno de los logros más importantes de la filosofía contemporánea, y han tenido muchas repercusiones en las llamadas lógica epistémica, lógica deóntica, lógica temporal y otras que constituyen las lógicas «modales», en sentido amplio. En 1951 G. H. von Wright escribía un ensayo que “recibió su impulso de la observación de ciertas analogías entre los conceptos modales y cuantificadores” y equiparaba como “estructuralmente idénticas” las nociones «todo», «algo» y «nada» con «necesario», «posible» e «imposible» respectivamente, pero trata además modalidades epistémicas y deónticas (von Wright, 1971: 7). Pues bien, varios siglos antes, los pensadores medievales ya reconocían estas analogías entre cuantificación y modalidad. Decía Tomás de Aquino que lo necesario tiene similitud con el cuantificador universal afirmativo, pues lo que es necesario siempre es; lo imposible con el cuantificador universal negativo pues lo que es imposible nunca existe.³ La posibilidad la equipara al cuantificador particular. Reconoce cuatro modos: posible, necesario, imposible y contingente.

2. La lógica medieval y la lógica modal

La lógica medieval ha sido estudiada con mucha atención desde hace más de medio siglo y estamos lejos de quienes pensaban que los medievales se contentaban con repetir humildemente la lección de Aristóteles, o que la lógica no había dado un paso adelante desde el Estagirita. De hecho, los medievales llevaron la lógica a extremos insospechados asimilando la lógica aristotélica y la lógica

3 De autoría dudosa, ver “De propositionibus modalibus”: “Attendendum est autem quod necessarium habet similitudinem cum signo universali affirmativo, quia quod necesse est esse, semper est; impossibile cum signo universali negativo, quia quod est impossibile esse, nunquam est”. Disponible en [http://documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_De_Propositionibus_Modalibus_\(Dubiae_Authenticitatis\),_LT.pdf](http://documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_De_Propositionibus_Modalibus_(Dubiae_Authenticitatis),_LT.pdf) (consultado el 20 de agosto de 2019).

megárico-estoica; incluso reconocieron y desarrollaron las «analogías formales» entre las lógicas modales epistémicas⁴, temporales y otras, como podemos constatarlo en Guillermo de Ockham cuando dice que hay más modos que los mencionados arriba, pues así como una proposición es modal cuando lleva un modo, así también las proposiciones conocidas, desconocidas, proferidas, concebidas, creídas, escritas, opinadas, dudadas, y otras bien pueden también llamarse modales.⁵ Y tiene razón, esas expresiones funcionan como operadores modales (en el sentido amplio de la palabra).

Encontramos también desarrollos y expansiones del famoso cuadrado de oposición en los octágonos de Jean Buridan, en el siglo XIV. Contamos con octágonos con predicado cuantificado, octágonos que combinan cuantificación y modalidad y octágonos para relaciones de genitivo.⁶ Dichos octágonos preservan las relaciones entre las proposiciones del cuadrado tradicional, a saber: contrarias, subcontrarias, subalternas y contradictorias, pero los octágonos no pueden «reducirse» al cuadrado tradicional pues presentan una relación entre proposiciones que no se encuentra en el cuadrado y los medievales llamaban a esas proposiciones proposiciones *disparatae*; se trata de proposiciones lógicamente independientes que no se implican ni se contradicen y que están en el centro del octágono.⁷ Es importante señalar que los lógicos medievales encontraron cosas que no se encuentran en Aristóteles;

4 Boh, I. (1957: 159 ss), por ejemplo estudia, entre otras cosas, la modalidad epistémica relacionada con el conocimiento de proposiciones condicionales y el conocimiento del antecedente.

5 “Sed tales modi sunt plures quam quatuor praedicti: nam sicut propositio alia est necessaria, alia impossibilis, [...] ita alia propositio est uera, alia falsa, alia scita, alia ignota, alia prolata, alia scripta, alia concepta, alia credita, alia opinata, alia dubitata, et sic de aliis. Et ideo sicut propositio dicitur modalis in qua ponitur iste modus «possibile» [...] ita potest dici aeque rationabiliter propositio modalis in qua ponitur aliquod praedictorum”. En *Summa logicae*, libro II cap.1. Añade aquí que Aristóteles no trató estas modalidades porque lo que dijo de las primeras se aplican a éstas. En el cap. 7 trata las proposiciones temporales. Disponible en http://individual.utoronto.ca/pking/resources/ockham/Summa_logicae.txt (Consultado el 20 de agosto de 2019).

6 Ver Read (2012). El lector encontrará imágenes de cada octágono en las páginas 100, 102 y 106.

7 Ver Campos (2018: 143).

aparte de esa relación de independencia lógica encontramos también la «presencia» del sistema S5, es decir, teoremas que nosotros probamos en S5, precisamente en el octágono modal y las relaciones de conversión. Expondremos en detalle los sistemas modales.

3. Los diversos sistemas modales y la relación de accesibilidad

Comenzaremos exponiendo (3.1) los teoremas típicos de dichos sistemas, pues ilustran la manera en que se transmite el operador de la necesidad y luego (3.2) presentamos el octágono modal de oposición y equivalencia del cual obtenemos un par tesis medievales, los teoremas de conversión simple para la proposición universal negativa y la particular afirmativa. Mostramos la prueba medieval para los teoremas y una versión contemporánea de los mismos. Sin embargo, los teoremas son inválidos en estas versiones. Existe una equivalencia admitida por los medievales y que les sirve para probar sus teoremas. Dicha equivalencia es inválida para nosotros a menos que (4) hagamos explícito un presupuesto medieval, y con esto los teoremas admiten su cabal expresión y prueba en el sistema S5 de Lewis. Los autores medievales corresponden a dos lógicos del siglo catorce, Alberto de Sajonia y Jean Buridan. Presentamos una técnica nuestra⁸ de exposición basada en la relación de accesibilidad entre mundos posibles. Presuponemos en el lector cierto dominio de la lógica modal proposicional y cuantificación.

3.1. Los sistemas modales

La relación de accesibilidad es como sigue: tomemos dos mundos posibles, m_1 y m_2 . Pues bien: m_1 es accesible a m_2 si lo que es posible en m_1 es verdadero en m_2 . Podemos expresar esto en el siguiente esquema

8 Inspirada en las técnicas y estrategias de Priest (2001: cap.3) y Girel (2000: cap.3). Ambos asimilan muy bien la semántica kripkeana y simplifican mucho la presentación de los aspectos que quiero destacar.

$Am_1m_2:$

$$m_1 : \diamond p \longrightarrow m_2 : p$$

Cuando en un mundo posible hay una proposición necesaria, tenemos varias opciones: eliminar el operador de la necesidad, y tendremos entonces la proposición asertórica sin más en dicho mundo, o «transmitir», pasar esa proposición al mundo inmediato siguiente sin el operador modal, o transmitir la proposición incluyendo el operador de la necesidad (que a su vez puede transmitirse o no al mundo siguiente), o transmitir la proposición (con operador o sin él) al mundo inmediato *anterior*. Estas estrategias nos definirán los diferentes sistemas modales.

3.1.1. El sistema K

El sistema K es el más débil, pero contiene toda la lógica elemental (y varios teoremas, como el de la distribución de la necesidad), pues si una fórmula es teorema de la lógica puede derivarse en este sistema. Si A es teorema entonces A es necesario. Si una fórmula es necesaria en un mundo, es verdadera en el mundo siguiente:

$$\begin{aligned} m_1 : \Box p \\ m_2 : p \end{aligned}$$

3.1.2. El sistema T

La fórmula típica de T es la siguiente, expresada con una variable proposicional y el operador de la necesidad. Una fórmula que es necesaria en un mundo, es verdadera sin más en ese mundo.

$$(i) \quad \Box p \supset p$$

La relación reflexiva, típica de T podemos expresarla así:

$$\begin{aligned} Rm_1m_1: \Box p, p \\ m_1 : \Box p \\ m_1 : p \end{aligned}$$

Notemos de paso que no vale lo mismo para el operador de la posibilidad, pues la relación de accesibilidad la hemos establecido entre una proposición posible y su asertórica en otro mundo. «Asertórica» en este contexto quiere decir una proposición sin operador modal. Si una proposición es posible en un mundo, de ahí no se sigue que sea verdadera sin más en dicho mundo, aunque valga la conversa, si es verdadera, es posible en dicho mundo, pero no nos hace falta para nuestros fines.

Una fórmula modal es válida si su negación es imposible, es decir, contradictoria, según el Principio de No Contradicción. Si negamos la fórmula típica de T obtenemos un mundo contradictorio. La negación de la fórmula, digamos en m_1 :

$$m_1: \sim(\Box p \supset p)$$

nos conduce al antecedente y la negación del consecuente, todo en m_1 , por la relación reflexiva obtenemos

$$\begin{array}{l} m_1: \Box p, \sim p \\ \quad Rm_1m_1: \Box p, \sim p, p \\ m_1: \Box p, \sim p \\ m_{1::} p, \sim p \end{array}$$

3.1.3. La fórmula típica de S4

La fórmula típica de S4 establece que si una proposición es necesaria, es necesario que sea necesaria. Transmite el operador de la necesidad a mundos siguientes:

$$(ii) \Box p \supset \Box \Box p$$

Las equivalencias entre los operadores modales resultan imprescindibles para continuar, son éstas:

$$\begin{array}{l} \Box p \equiv \sim \diamond \sim p \\ \Box \sim p \equiv \sim \diamond p \\ \sim \Box p \equiv \diamond \sim p \\ \sim \Box \sim p \equiv \diamond p \end{array}$$

Si negamos la fórmula típica de S4 obtenemos antecedente y negación del consecuente:

$$m_1: \Box p, \sim \Box \Box p$$

Pero, dada la equivalencia del consecuente, tenemos:

$$m_1: \Box p, \Diamond \sim \Box p$$

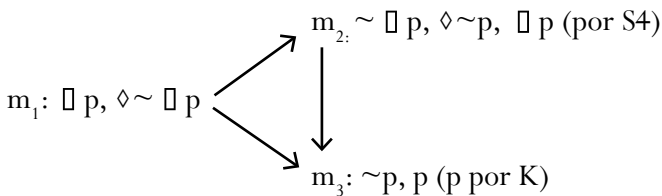
El consecuente nos lleva a la relación de accesibilidad, a un mundo 2 donde es verdadero $\sim \Box p$, que a su vez equivale a $\Diamond \sim p$ lo cual nos conduce a un mundo 3 donde es verdadero $\sim p$ y puesto que en el mundo 1 p es necesario, es verdadero en el mundo 3, lo cual nos conduce a un mundo contradictorio. Comencemos siempre la relación de accesibilidad con las proposiciones con el operador de la posibilidad. Graficamos así

$$m_1: \Box p, \Diamond \sim \Box p \longrightarrow m_2: \sim \Box p, \Diamond \sim p \longrightarrow m_3: \sim p, p$$

$m_1: \Box p, \Diamond \sim \Box p$ y $Am_1m_2: \sim \Box p$, pues lo que es posible en m_1 ($\Diamond \sim \Box p$) es verdadero en m_2 ($\sim \Box p$, que equivale a $\Diamond \sim p$), lo cual nos conduce a m_3 ($\sim p$) puesto que p es necesaria en m_1 , es verdadera en m_3 (puede entenderse también así: la formula necesaria en cierto mundo pasa al mundo siguiente con el operador y de ahí al siguiente ya sin el operador –como en K).

La relación de accesibilidad es transitiva: $Am_1m_2, Am_2m_3, Am_1m_3$

La transitividad define al sistema S4 de Lewis. Quizá sea más expresivo este modelo

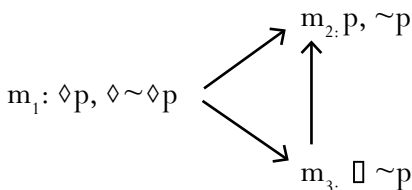


3.1.4. La fórmula típica de S5

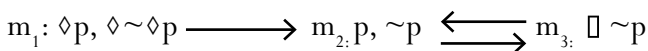
La fórmula típica de S5 establece que si una proposición es posible, es necesario que sea posible. La fórmula necesaria puede ir «hacia atrás», a mundos anteriores conservando el operador. De hecho refuerza esta intuición: una proposición necesaria es necesaria en todo mundo posible, y una proposición posible en un mundo lo es en todo mundo posible:

$$(iii) \diamond p \supset \Box \diamond p$$

Con su negación obtenemos antecedente ($\diamond p$) y negación del consecuente ($\sim \Box \diamond p$, que equivale a $\diamond \sim \diamond p$). El antecedente nos remite a un mundo 2 donde p es verdadera; la negación del consecuente nos remite a un mundo 3 donde es verdadero $\sim \diamond p$, que equivale a $\Box \sim p$ y que por ser necesaria es verdadera en todo mundo posible, por lo tanto lo es en el mundo 2 y obtenemos así el mundo contradictorio.



Donde tenemos que $Am_1m_2, Am_2m_3, Am_3m_2$, la relación es simétrica, la dirección de una de las flechas va en sentido inverso, «de regreso» de un mundo a otro, como se ve en esta gráfica alternativa a la anterior:

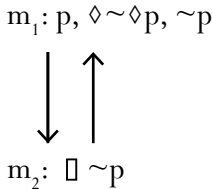


3.1.5. La fórmula típica de SB

La fórmula típica de SB establece que si una fórmula es verdadera, es necesario que pueda ser verdadera. Su punto de partida es una proposición asertórica, es decir, verdadera en el mundo real.

$$(iv) p \supset \Box \diamond p$$

Su negación nos da antecedente verdadero y consecuente falso; el consecuente equivale a $\diamond \sim \diamond p$ que nos remite a un mundo 2 donde vale $\sim \diamond p$, que a su vez equivale a $\Box \sim p$ y que al ser una proposición necesaria es verdadera en todo mundo posible, especialmente en el mundo 1 y así obtenemos nuestro mundo contradictorio.



La relación es simétrica, Am_1m_2 y Am_2m_1 pero menos compleja que en S5, pues abarca solamente dos mundos, el real y uno posible. Sabemos que m_1 es el mundo real porque es el mundo de partida y tiene una fórmula asertórica, llamada también *de inesse*. La fórmula típica de B tiene como antecedente una fórmula asertórica; en S5 el antecedente es modal.

Hemos visto que las relaciones de accesibilidad son reflexivas en ST, transitivas en S4 y simétricas en SB y S5:

ST: Am_1m_1

S4: $Am_1m_2, Am_2m_3, Am_1m_3$

SB: Am_1m_2, Am_2m_1

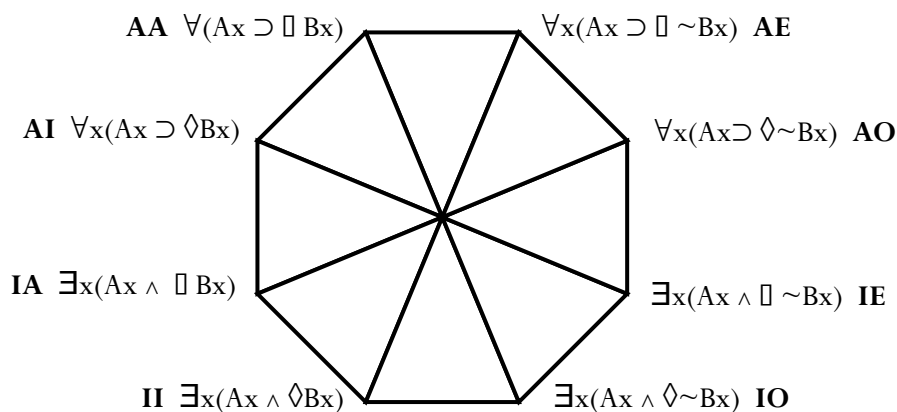
S5: $Am_1m_2, Am_2m_3, Am_3m_2$

3.2. El octágono modal medieval y la conversión simple

La conversión consiste en cambiar el orden de los términos de una proposición categórica, como las proposiciones del cuadrado de oposición. Jean Buridan propone tres octágonos de oposición, uno para proposiciones con sujeto y predicado cuantificados, uno para relaciones y otro para proposiciones que combinan cuantificación y

modalidad. Ejemplos de proposiciones de cada octágono son «Todo A es algún B», «Todo A posiblemente es B» y «De todo A algún B es C» respectivamente.

El octágono modal queda expresado en la figura de abajo, traducido a nuestro simbolismo y simplificando un poco, pues de hecho Buridan presenta cada extremo constando de nueve proposiciones equivalentes combinando las equivalencias entre conectivas, cuantificadores y modalidad. Utilizamos las letras medievales A, E, I y O para compactar una expresión. Tendremos dos letras, una para indicar el cuantificador de la proposición y otra para el modo. «AA» quiere decir la proposición con cuantificador universal afirmativo y modo «universal», esto es, necesario. «AE» cuantificador universal y el modo necesario seguido de la negación, corresponde al modo «universal» negativo, y así de los demás.



El extremo inferior izquierdo II y el extremo superior derecho AE, la particular afirmativa y la universal negativa respectivamente, admiten conversión simple pasando B al lugar de A y A al de B:

$$\begin{aligned} \exists x(Ax \wedge \Diamond Bx) &\equiv \exists x(Bx \wedge \Diamond Ax) \\ \forall x(Ax \supset \Box \sim Bx) &\equiv \forall x(Bx \supset \Box \sim Ax) \end{aligned}$$

Tomemos dos ejemplos:

«Algún francés puede ser filósofo» equivale a
«Algún filósofo puede ser francés»
y
«Ningún hombre puede ser un oso» equivale a
«Ningún oso puede ser un hombre».

Las equivalencias parecen intuitivamente verdaderas, y sus respectivas asertóricas son válidas y tienen esta forma:

$$\exists x(Ax \wedge Bx) \equiv \exists x(Bx \wedge Ax)$$

$$\forall x(Ax \supset \sim Bx) \equiv \forall x(Bx \supset \sim Ax)$$

3.2.1. La conversión simple de proposiciones asertóricas y modales

Podemos omitir los cuantificadores para mostrar su validez, pues ejemplifican teoremas de la lógica proposicional.

$$(A \wedge B) \equiv (B \wedge A)$$
$$(A \supset \sim B) \equiv (B \supset \sim A)$$

Sin embargo las conversiones modales son inválidas, y no es por los cuantificadores.

$$(A \wedge \diamond B) \equiv (B \wedge \diamond A)$$
$$(A \supset \square \sim B) \equiv (B \supset \square \sim A)$$

Comencemos con la particular afirmativa:

$$(A \wedge \diamond B) \equiv (B \wedge \diamond A)$$

Recordemos que la equivalencia consta de dos implicaciones

$$(A \wedge \diamond B) \supset (B \wedge \diamond A) \text{ y } (B \wedge \diamond A) \supset (A \wedge \diamond B)$$

En la primera implicación podemos pasar de A a $\diamond A$ sin problemas, pero no podemos concluir B a partir de $\diamond B$; lo mismo aplica para la segunda implicación donde no podemos pasar de $\diamond A$ a A sin más. El «teorema» pues, tal y como está expresado, no es válido. En términos de mundos posibles lo expresamos así: de un mundo posible al mundo real no vale la inferencia.

El segundo también es inválido:

$$(A \supset \Box \sim B) \equiv (B \supset \Box \sim A)$$

Pues las implicaciones

$$\begin{aligned} (A \supset \Box \sim B) \supset (B \supset \Box \sim A) \\ \text{y} \\ (B \supset \Box \sim A) \supset (A \supset \Box \sim B) \end{aligned}$$

tienen este problema: supongamos, por prueba del condicional ($A \supset \Box \sim B$) para probar ($B \supset \Box \sim A$), y por la misma regla tendremos B para probar $\Box \sim A$; B puede admitir el operador de la posibilidad $\diamond B$, que es equivalente a $\sim \Box \sim B$, que es la negación del consecuente, lo que nos lleva a negar el antecedente A , pero la conclusión a probar es $\Box \sim A$. El problema es que no podemos pasar de $\sim A$ a $\Box \sim A$ sin más. Lo mismo se aplica a la implicación inversa: no podemos pasar de $\sim B$ a $\Box \sim B$. En términos de mundos posibles: pasar de falso en el mundo real a falso en todo mundo posible no es buena inferencia.

3.3. La conversión medieval

3.3.1. La conversión de la universal negativa

Jean Buridan y Alberto de Sajonia insisten en que los teoremas son válidos, e incluso ofrecen una prueba. Alberto dice que una universal negativa con los términos traspuestos es buena inferencia y lo prueba así:

[...] pues se sigue correctamente «todo A es necesario que no sea B ; luego todo B es necesario que no sea A », pues del opuesto

del consecuente, a saber, «algún B puede ser A», se sigue el opuesto del antecedente, a saber, «algún A puede ser B», por la primera regla; luego, la primera consecuencia es buena.⁹

Simplificando el teorema, pues los cuantificadores no son relevantes ahora, la prueba de Alberto es así:

$$(A \supset \Box \sim B) \text{ luego } (B \supset \Box \sim A)$$

Pues si negamos la conclusión obtenemos $\sim (B \supset \Box \sim A)$, que equivale al antecedente B y la negación del consecuente, $\sim \Box \sim A$, que equivale a $\Diamond A$, lo que nos da $(B \wedge \Diamond A)$. Ahora bien, y este es el paso importante, esta proposición equivale a $(A \wedge \Diamond B)$, que contradice al antecedente. No se puede negar la conclusión sin caer en contradicción.

La siguiente prueba muestra el paso problemático, el paso 4, la conversión de 3, que trastoca el lugar del modo: de una parte de la conjunción lo pasa a la otra: $B \wedge \Diamond A$, $\Diamond B \wedge A$ y por conmutación tenemos $A \wedge \Diamond B$

Prueba 1

1	$A \supset \Box \sim B$	hipótesis
2	$\sim (B \supset \Box \sim A)$	hipótesis
3	$B \wedge \Diamond A$	equiv. de 2
4	$A \wedge \Diamond B$	conversión de 3 por regla 1
5	$\sim (A \wedge \Diamond B)$	equiv. de 1
6	$B \supset \Box \sim A$	introducción \sim

9 “[...] nam bene sequitur «omne A necesse est non esse B, ergo B necesse est esse non A», nam ex opposito consequentis, scilicet, «quoddam B potest esse A» sequitur oppositum antecedentes, scilicet, «quoddam A potest esse B», per primam regulam; ergo, prima consequentia est bona”. Alberto de Sajonia, *Perutilis logica*, 1988. Se trata del Tratado cuarto, cap. 5 “De las consecuencias simples en las proposiciones modales”, citamos parágrafo 1092.

Hemos visto que esa «conversión» presenta problemas, no es válida según nuestra formalización. Si la aceptamos, cometemos cierta petición de principio: validamos la conversión modal de la universal negativa basándonos en la conversión modal de la particular afirmativa. Pero vayamos a esa regla 1 de Albertuccio.

Al comienzo del capítulo 5 establece quince reglas y cinco presupuestos: las equivalencias entre necesidad y posibilidad con ayuda de la negación, equivalencias entre expresiones como «imposible» y «no es posible», equivalencias entre modos dentro de proposiciones, las relaciones de contradicción entre proposiciones modales¹⁰ y la restricción en proposiciones modales.

3.3.2. La restricción y la ampliación modal

Alberto de Sajonia establece la ampliación modal así: en una proposición modal donde el modo está dentro de la proposición “el sujeto se amplía para suponer en lugar de aquellos que son, o pueden ser”.¹¹ La ampliación consiste en, valga la redundancia, ampliar la referencia del sujeto no solo a lo actual sino también a lo pasado, futuro o posible. Nos interesa la ampliación hacia lo posible. La operación inversa es la restricción.

Explica la restricción así: hay una diferencia entre decir «B puede ser A», y «lo que es B puede ser A». En el primer caso B se puede referir a lo que es, o fue, o será, o puede ser; así tendremos:

«lo que puede ser B puede ser A», o «lo que fue B puede ser A»,
o «lo que será B puede ser A».

10 “[...] verbi gratia, «omne B possibile est esse A», «quoddam B non possibile est esse A»; similiter, «nullum B potest esse A», «quoddam B potest esse A»; similiter «omne B necesse est esse A» «quoddam B non necesse est esse A»; et sic de aliis”. Parágrafo 1074. Notemos que ofrece tres pares de contradictorias, AI-IE, AE-II, AA-IO, casi expresa el octágono, que tiene cuatro pares de contradictorias. Es curioso que no ofrezca la figura del octágono.

11 “Quarta regula: «in omni propositione de inesse in sensu diviso, subiectum est ampliatum pro his quae sunt vel possunt esse» [...]”. Parágrafo 1082.

El sujeto —la referencia del sujeto— está «ampliado» pues puede referirse a lo posible, a lo pasado o a lo futuro.¹² En el segundo caso el sujeto —puesto entre []— está restringido a lo que es, al presente. Puede restringirse a otros tiempos

«[lo que fue B] puede ser A»

La cuarta regla establece la ampliación modal de los sujetos —puesto entre corchetes— así:

B puede ser A

hay que entenderla como y de hecho implica:

[lo que es B o puede ser B] puede ser A

A la operación inversa la llamaré «restricción», lo que es.

Pero la primera regla, usada en el paso 4 de la prueba anterior, no se refiere a la conversión de la particular afirmativa, se refiere a la equivalencia entre «imposible» y «no es posible». La regla en cuestión es la décima regla que dice así: “«De toda proposición afirmativa de posible se sigue una particular afirmativa de posible, con los términos transpuestos»; por ejemplo «B puede ser A, luego algún A puede ser B»” y ofrece esta prueba:

Es claro, pues si B puede ser A, significaría a un determinado B; llamémosle «C»; entonces se sigue expositivamente: «este C

12 “Quinta suppositio: propositiones modales aliquando possunt poni sine restrictione aliqua subiecti: verbi gratia, si dicam «B potest esse A», tunc «B» supponit indifferenter pro his quae sunt, vel possunt esse, B; similiter, aliquando possunt poni cum restrictione, verbi gratia dicendo «quod est B potest esse A», et tunc «B» solum supponit pro praesentibus; vel dicendo «quod fuit B potest esse A», tunc B supponit solum pro praeteritis [...]”. Parágrafo 1075. Simplificamos la traducción de la ampliación, en rigor habría que usar una notación con supra y subíndices en el término sujeto para captar la complejidad modal y temporal del asunto; corresponden a las llamadas «proposiciones con extremo disyuntado y conjuntado»; nuestra simplificación basta para el problema que nos ocupa. La ampliación a tratar aquí será la modal, no la temporal.

puede ser B, este mismo C puede ser A, luego lo que puede ser A es o puede ser B»; de lo que se sigue: «luego A puede ser B».¹³

Tratemos de reconstruir su prueba, aunque no nos resulte tan concisa como la de Alberto; la introducción de «C» nos recuerda que la fórmula original está particularmente cuantificada. Recordemos que se trata de proposiciones modales divisas, esto es, con un operador modal dentro de una proposición, en este caso cuantificada. El octágono trata con estas proposiciones. La conversión simple de la particular afirmativa se expresa, ya lo hemos visto, así

$$\exists x(Bx \wedge \Diamond Ax) \equiv \exists x(Ax \wedge \Diamond Bx)$$

Probamos solo una parte de la equivalencia pues las pruebas son simétricas y añadimos la lectura medieval entre paréntesis:

Prueba 2

1	$\exists x(Bx \wedge \Diamond Ax)$	hipótesis
2	$Bc \wedge \Diamond Ac$	hipótesis (donde 'c' es un "determinado" individuo arbitrario)
3	Bc	eliminación de \wedge en 2
4	$\Diamond Ac$	eliminación de \wedge en 2
5	$\Diamond Bc$	introducción de \Diamond en 3
6	$\Diamond Ac \wedge \Diamond Bc$	introducción de \wedge de 4,5 (este C puede ser A y este C puede ser B)
7	$Bc \vee \Diamond Bc$	introducción de \vee a 3
8	$\Diamond Ac \wedge (Bc \vee \Diamond Bc)$	introducción de \wedge de 4, 7 (lo que puede ser A es o puede ser B)
9	$Ac \wedge \Diamond Bc$	restricción en regla 10 arriba a paso 8 (A puede ser B)
10	$\exists x(Ax \wedge \Diamond Bx)$	eliminación $\exists x$, 1, 2-9

El paso de 8 a 9 es el que presenta problemas, pues pasa sin más de lo posible a lo actual. Volveremos ahí.

13 "Decima regula: «ad omnem propositionem affirmativam de possibili sequitur particularis affirmativa de possibili, terminis transpositis»; verbi gratia, «B potest esse A, ergo quoddam A potest esse B»; patet, nam si B potest esse A, significaretur istud B, et sit C; tunc sequitur expository: «hoc C potest esse B, hoc idem C potest esse A, ergo quod potest esse A est, vel potest esse, B»; ad quod sequitur ulterius: «ergo A potest esse B»". Parágrafo 1090.

4. Lo presupuesto en las equivalencias medievales de ampliación y conversión

4.1. La universal negativa es implicación necesaria

Hasta aquí los teoremas medievales han resultado inválidos, pero hemos podido detectar en donde está el problema, en qué pasos de cada prueba hay algo «sospechoso». La universal negativa presenta menos problemas pues nos remite a la conversión de la particular afirmativa. Por otra parte, es posible su validación sin recurrir a ella. En efecto, en nuestra versión simplificada omitiendo los cuantificadores

$$(A \supset \Box \sim B) \equiv (B \supset \Box \sim A)$$

las partes de la equivalencia son implicaciones materiales, pero notamos que para Alberto de Sajonia y otros una verdadera implicación es necesaria¹⁴, es decir, tiene esta forma

$$A \rightarrow B$$

donde la flecha indica la llamada implicación estricta, que se define así

$$A \rightarrow B = \text{def. } \Box (A \supset B)$$

Recordemos que si la negación de una fórmula modal conduce a un mundo contradictorio, la fórmula original es teorema de algún sistema modal. Veamos la conversión de la universal negativa ahora expresada con implicación estricta.

En m_1 tenemos antecedente y negación de consecuente, es decir: $(A \rightarrow \Box \sim B)$ y $\sim(B \rightarrow \Box \sim A)$ que equivale a $\Diamond(B \wedge \Diamond A)$, así que en nuestro mundo inicial m_1 tenemos dos proposiciones: $(A \rightarrow \Box \sim B)$,

14 "Ad necessitatem autem conditionalis, idem requiritur quod requiritur ad eius veritatem; et ad eius impossibilitatem, sufficit idem quod requiritur ad eius falsitatem, ex eo quod omnis conditionalis vera est necessaria, et omnis falsa est impossibilis". Parágrafo 743.

$\diamond(B \wedge \diamond A)$. Debemos comenzar siempre con las proposiciones de posible pues «abren» un mundo que puede ser llenado con las proposiciones necesarias. Así, por la relación de accesibilidad obtenemos m_2 donde $(B \wedge \diamond A)$ es verdadera, y de $\diamond A$ obtenemos m_3 donde A es verdadera. Por el sistema S4 enviamos $(A \rightarrow \Box \sim B)$ de m_1 a m_3 sin el operador de la necesidad, es decir, $(A \supset \Box \sim B)$, así que en m_3 obtenemos $\Box \sim B$ por *modus ponens*.¹⁵ Ahora bien, por S5 enviamos $\sim B$ hacia m_2 , «de regreso», con lo que obtenemos nuestro mundo contradictorio, *q.e.d.*; la fórmula es válida en S5.

Aquí su modelo:

$$\begin{array}{ccccc}
 m_1 \Box (A \supset \Box \sim B) & \longrightarrow & m_2 B \wedge \diamond A & \longrightarrow & m_3 A, A \supset \Box \sim B \\
 \diamond(B \wedge \diamond A) & & B, \sim B & \longleftarrow & \Box \sim B
 \end{array}$$

La conversión modal de la universal negativa vale para todo mundo posible y el teorema es válido en el sistema S5 de Lewis. Pero debemos validar la conversión modal de la particular afirmativa, así que vayamos al siguiente presupuesto.

4.2. Lo presupuesto en la ampliación y restricción modal

Buridan es explícito cuando dice que el restringir arbitrariamente el sujeto de las proposiciones modales a lo que es, puede conducir a falsedades. Las proposiciones «el creador necesariamente es Dios», «El anciano puede ser niño», «El Anticristo puede existir» son falsas si el sujeto refiere solo a lo que es, si se restringen al mundo real, pero las expresiones no exigen esa restricción, que es arbitraria. La primera es falsa cuando Dios no ha creado todavía, la segunda porque el anciano no puede ser niño.¹⁶

¹⁵ Si utilizamos la equivalencia de la implicación obtendríamos: $(\sim A \vee \Box \sim B)$ y ramificando obtendríamos el mismo resultado; para evitar complicaciones al lector prefiero mantener *modus ponens*.

¹⁶ “[...] sciendum est quod aliqui aliquando ad placitum restringunt subiectum in propositionibus de possibili uel de necessario ad supponendum solum pro his quae sunt. Et sic poneretur ista falsa «senex potest esse puer», et ista etiam «creans de necessitate est deus», posito quod modo deus nihil crearet; immo etiam et ista esset falsa «anti-

Buridan parece aceptar algo más fuerte: proposiciones como «B puede ser A» y «B tiene que ser A» son equivalentes a «Lo que es o puede ser B puede ser A» y «Lo que es o puede ser B tiene que ser A». Admite pues las equivalencias que podrían validar nuestras inferencias.¹⁷

La primera equivalencia corresponde a los pasos 3 y 4 de la Prueba 1: $(B \wedge \diamond A) \equiv (A \wedge \diamond B)$ y es un teorema de ampliación y restricción a la vez, pues B está restringido al mundo real en una parte de la equivalencia y es posible en la otra parte; lo mismo vale para A. Cada parte de la equivalencia es una proposición asertórica con una parte modal y el problema que hemos visto es el paso de la parte modal a la parte asertórica. Estrictamente hablando tenemos una relación de una proposición asertórica a otra asertórica, es decir, seguimos en el mundo real. Pero las partes modales de las proposiciones sugieren que se trata de relaciones entre mundos posibles: lo que es B y puede ser A en un mundo posible puede ser B y de hecho es A en otro mundo posible. Las universales negativas expresan claramente esto: Si A no puede ser B en ningún mundo posible, tampoco B puede ser A en ningún mundo. El presupuesto es: la equivalencia es entre proposiciones posibles, no asertóricas. Las proposiciones deben estar flanqueadas por el operador de la posibilidad.

christus potest esse», uel «antichristus potest generari». Sed manifestum est quod iste modus restringendi non est de proprietate sermonis; ideo simpliciter de proprietate sermonis correlarium est concedendum". Jean Buridan, *Summulae de dialectica*, 1.8.8. citamos Tratado, capítulo y subcapítulo, disponible en http://individual.utoronto.ca/pking/resources/buridan/Summulae_de_dialectica.txt. (Consultado el 15 de octubre de 2017).

17 "Ita quod sensus istius «B potest esse A» est «quod est uel potest esse B potest esse A», et similiter aequiuale dicere «B necesse est esse A» et dicere «quod est uel potest esse B necesse est esse A»". 1.8.8. Al comienzo del capítulo, donde supuestamente expone a Pedro Hispano. «Supuestamente» porque el texto expuesto es más complejo que el del Hispano. El mismo Buridan en su prefacio dice que lo comenta y suplementa cuando es preciso: "[...] elegi specialiter descendere ad illum logicae tractatum breuem quem uenerandus doctor magister Petrus Hispanus dudum composuit exponendum et supplendum, immo etiam et aliter aliquando quam ipse dixerit et scripserit dicendum et scribendum, prout mihi uidebitur oportunum". Recuerda esto en 1.8.1 al final, donde dice que el Hispano trata la modalidad *breviter et incomplete*.

Notemos que en las partes de la equivalencia $(B \wedge \diamond A)$ y $(A \wedge \diamond B)$ lo que es posible en una es verdadero en la otra, si «nombramos» esas partes m_1 y m_2 respectivamente, tenemos la relación de accesibilidad, lo que es posible en m_1 es verdadero en m_2 y viceversa. Las proposiciones asertóricas con parte modal se convierten en modales si les añadimos el operador de la posibilidad; «desaparece» la restricción de las proposiciones, por decirlo así, ya no están «ancladas» en el mundo real. El operador indica que la equivalencia no es entre proposiciones asertóricas sino entre proposiciones modales; se trata no de relaciones en el mundo real sino de relaciones entre un mundo posible (llamémosle m_1) y otro mundo posible (llamémosle m_2). Con esto evitamos el error de pasar de la posibilidad a la actualidad, de un mundo posible al mundo real, que era lo que hacía inválido al teorema. Esto queda expresado así:

$$\diamond (B \wedge \diamond A) \equiv \diamond (A \wedge \diamond B)$$

Y nos preguntamos ahora si es un teorema modal y a cuál sistema pertenece. Procedemos con una parte de la equivalencia (la otra es simétrica): $\diamond(B \wedge \diamond A) \supset \diamond(A \wedge \diamond B)$. Negándola obtenemos el antecedente y la negación del consecuente $\sim \diamond(A \wedge \diamond B)$, que a su vez equivale a $\Box(A \supset \Box \sim B)$. El antecedente nos conduce a m_2 donde es verdadero B y $\diamond A$, y $\diamond A$ nos conduce a m_3 donde A es verdadero. Enviamos en S4 la fórmula $(A \supset \Box \sim B)$ a m_3 donde por *modus ponens* obtenemos $\Box \sim B$. El sistema S5 nos permite enviar $\Box \sim B$ al mundo anterior, sin el operador modal, y ya tenemos nuestro mundo contradictorio, la fórmula es válida en S5. Su modelo:

$$\begin{array}{ccccc}
 m_1 & \diamond(B \wedge \diamond A) & & m_2 & B \wedge \diamond A & & m_3 & A, A \supset \Box \sim B \\
 & \Box(A \supset \Box \sim B) & \longrightarrow & & B, \sim B & \longrightarrow & & \Box \sim B \\
 & & & & & & & \longleftarrow
 \end{array}$$

El otro teorema corresponde a los pasos 8 y 9 de la Prueba 2 y al que añadimos el operador de la posibilidad, es también teorema de reducción y ampliación entre mundos posibles:

$$\diamond (A \wedge \diamond B) \equiv \diamond (\diamond A \wedge (B \vee \diamond B))$$

Si es válido, la prueba donde se usa puede validarse también. La primera de las implicaciones es sencilla: de A obtenemos $\diamond A$ y de $\diamond B$ obtenemos fácilmente $B \vee \diamond B$.

La segunda prueba es complicada y su modelo también, va así. En m_1 obtenemos antecedente y negación de consecuente: $\diamond(\diamond A \wedge (B \vee \diamond B))$ y $\sim \diamond(A \wedge \diamond B)$, el cual equivale a $\Box(A \supset \sim \diamond B)$. El antecedente accede a m_2 que contiene $\diamond A$ y $(B \vee \diamond B)$, este último equivale a $(\sim B \supset \diamond B)$; $\diamond A$ nos conduce a m_3 que contiene a A . La fórmula necesaria de m_1 puede llegar a m_3 sin el operador de la necesidad, en S4; por *modus ponens* obtenemos $\sim \diamond B$, que puede regresar a m_2 como $\sim B$ por S5 (pues equivale a $\Box \sim B$), ahí por *modus ponens* obtenemos $\diamond B$. El operador de la posibilidad nos remite a un mundo m_4 donde B es verdadero. Pero en m_3 tenemos $\sim \diamond B$, de donde podemos, por el sistema K, obtener $\sim B$ en m_4 y ya tenemos nuestro mundo contradictorio, el teorema es válido en S5; se puede identificar por la flechita en sentido inverso.

$$\begin{array}{ccccc}
 m_1 \diamond (\diamond A \wedge (\sim B \supset \diamond B)) & \longrightarrow & m_2 \diamond A, \sim B \supset \diamond B & \longrightarrow & m_3 A, A \supset \sim \diamond B \\
 \Box (A \supset \sim \diamond B) & & \sim B, \diamond B & \longleftarrow & \sim \diamond B \\
 & & & \longrightarrow & m_4 B, \sim B
 \end{array}$$

Las pruebas 1 y 2 pueden ser aceptadas, pues hemos visto que los pasos que nos parecían sospechosos pueden justificarse y expresarse como teoremas modales del sistema S5 de Lewis. Dichos teoremas corresponden a la conversión simple de los extremos AE y II del octágono modal medieval. Su estudio puede darnos algunas sorpresas. Con esto terminamos nuestra exposición de los teoremas de conversión modal simple de proposiciones particulares y universales.

5. Algunas reflexiones

No estoy seguro de que mi estrategia para validar los teoremas medievales de conversión modal escape a la siguiente objeción: ha sido una estrategia *ad hoc*. Entiendo también que puede plantear otros

problemas, como este: una implicación estricta cuantificada, ¿Dónde debe llevar el operador de la necesidad, antes o después del cuantificador universal? Esto nos conduce directamente a las fórmulas Barcan, que en S5 son equivalentes; y el que sean equivalentes pone en entredicho la distinción entre proposicionales modales *de dicto* y proposiciones modales *de re*. Pero esto es tema de otro estudio.

He tratado de justificar la intromisión de los operadores modales en unos teoremas que sin ellos resultarían inválidos. Es sintomático que para validar la conversión simple de las particulares afirmativas haya recurrido al cuantificador modal «particular» y para las universales negativas haya recurrido al cuantificador modal «universal», haciendo eco de la tradición modal medieval que equipara el cuantificador universal con la necesidad y el particular con la posibilidad. Sin ellos los teoremas son inválidos, pero son inválidos para nosotros, pues los medievales ofrecen pruebas que son a veces difíciles de seguir. Las herramientas simbólicas contemporáneas y la semántica de los mundos posibles han sido nuestras guías para entender y validar dichos teoremas, pero falta mucho por hacer. Nos hemos preguntado si los medievales conocían el sistema S5 de Lewis pues se mueven dentro de un contexto modal complejo y similar al sistema S5; hemos visto que algunos de sus teoremas se comprenden cabalmente ahí. La respuesta obvia es: no lo conocieron y no pudieron haberlo conocido. Con todo, podemos también preguntarnos si Lewis conoció a los medievales. Creo que la respuesta obvia es: no los conoció, pero pudo haberlos conocido.

Referencias

- Aquino, T. de, (2019). “De propositionibus modalibus”, disponible en [http://documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_De_Propositionibus_Modalibus._\(Dubiae_Authenticitatis\),_LT.pdf](http://documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_De_Propositionibus_Modalibus._(Dubiae_Authenticitatis),_LT.pdf), (Consultado el 2 de agosto de 2019).
- Boh, I. (1997). “Modal Developments within the Medieval Logical Corpus”, en *Seminarios de Filosofía*, n. 10, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 45-163.

- Buridan, J. (2017) *Summulae de dialectica*, disponible en: http://individual.utoronto.ca/pking/resources/buridan/Summulae_de_dialectica.txt (Consultado el 15 de agosto de 2017).
- Campos, J. (2010). “Libertad y contingencia: un enfoque modal”, en *Revista de filosofía*, n. 64, 2010-1, Universidad del Zulia, pp. 49-66.
- (2018). “Los octágonos medievales y las oraciones *disparatae*”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, n. 25, pp.143-155.
- Girle, R. (2000). *Modal Logics and Philosophy*, Montreal: McGill University Press.
- Plantinga, A. (1978). *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press.
- Priest, G. (2001). *An Introduction to Non-Classical Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Read S. (2012). “John Buridan’s Theory of Consequence and His Octagons of Opposition”, en J-Y. Béziau and D. Jacquette (eds.), *Around and Beyond the Square of Opposition*, Basel: Birkhäuser, pp. 93-110.
- Sajonia, A. de, (1988). *Perutilis logica*. Edición bilingüe, traducción e introducción de Ángel Muñoz García. México: UNAM.
- Von Wright H. G. (1985). *Sobre la libertad humana*. Traducción de Antonio Canales. Barcelona: Paidós.
- (1971). *Ensayo de lógica modal*. Traducción de Atilio Demarchi. Buenos Aires: Rueda Editor.

Dios en el pensamiento de Scannone
La influencia de M. Heidegger y la novedad de la Filosofía
Latinoamericana

God in Scannone's thought
The influence of M. Heidegger and the originality of Latin
America's philosophy

Tomás Domergue
Universidad del Salvador, Argentina
tomasidomergue@gmail.com

Recepción 18-12-2018 • Aceptación 13-08-2019

Resumen

El presente trabajo pretende adentrarse en la filosofía de la religión de Juan Carlos Scannone. Para ello, partimos de una pregunta concreta: ¿Cómo es posible un lenguaje sobre la trascendencia? Optamos por llevar adelante este estudio a partir de una confrontación de su pensamiento con la lectura que él mismo hace de Heidegger, bajo la consideración de que éste fue, en aquellos años, uno de sus principales interlocutores teóricos. Creemos que dicha confrontación nos permitirá descubrir algunos de los puntos clave de los desarrollos teóricos del filósofo argentino y, de esta manera, adentrarnos en su profundidad conceptual.

Palabras clave: Scannone, filosofía de la religión, filosofía de la liberación, Heidegger, filosofía latinoamericana.

Abstract

This work intends to enter into J. C. Scannone's philosophy of religion. To achieve it, we start from a concrete question: How is it possible to develop a language on the transcendence? We decide to carry on this study from a confrontation of his thought with the reading that he makes of Heidegger, under the consideration that he was, over those years, one of his main theoretical interlocutors. We believe that this confrontation will allow us to discover some of the key points of the theoretical developments of the Argentine philosopher and, on this way, delve into its conceptual depth.

Keywords: Scannone, Philosophy of Religion, Liberation's Philosophy, Heidegger, Latin American Philosophy.

Introducción

El objetivo del presente trabajo es adentrarse en la filosofía de la religión de Juan Carlos Scannone, siendo que ésta es, debido a su lazo inseparable respecto de la ontología, de la ética y la política, uno de los ejes centrales, o incluso, *el* eje central, de la liberación latinoamericana. Para comprender al autor en profundidad, evitando caer en superficialidades perjudiciales para la interpretación de su pensamiento, optamos por llevar adelante el estudio a partir de la confrontación de su filosofía con el pensamiento occidental en general, y con el pensamiento de Heidegger en particular. Nuestro trabajo se dividirá, entonces, en dos grandes partes: en la primera, pensaremos junto con Scannone, y a partir de su interpretación, la importancia de Heidegger para la filosofía en general, y para la filosofía de la religión latinoamericana en particular. En una segunda parte del trabajo, nos dedicaremos a retomar las críticas y ambigüedades que Heidegger suscita en Scannone, para luego ser contrastado con el pensamiento de este último, quien busca asumirlo e ir más allá. A lo largo de todo el recorrido abordaremos la problemática tomando como hilo conductor dos preguntas fundamentales para nuestro autor: ¿Cómo es que experimentamos originariamente a Dios? ¿Cómo es posible hablar originariamente de Dios?

Aclaraciones metodológicas y de contenido

Antes de comenzar, sería pertinente realizar ciertas aclaraciones metodológicas y de contenido. En primer lugar, es preciso realizar una delimitación histórica: aunque el pensamiento de Scannone constituya una continuidad, es innegable que éste ha ido variando a lo largo

del tiempo. En lo que sigue, tomaremos, única y exclusivamente, su obra más temprana.¹

Semejante recorte se lleva adelante por tres razones: (a) Porque allí es donde la filosofía de Scannone se ve más teñida con los colores heideggerianos. (b) Porque posteriormente el autor pondrá el énfasis en otros temas; aunque creemos que ello no significa un abandono de lo dicho en su primera etapa del pensamiento sino, antes bien, una evolución que sólo es posible sobre lo esbozado en sus primeros años. (c) Finalmente, por una razón de extensión del presente trabajo.

En segundo lugar, cabe aclarar que la lectura que Scannone hace de Heidegger está fuertemente influenciada por los discípulos católicos del filósofo alemán, especialmente Max Müller y Werner Marx, entre otros. Sin embargo, creemos que su interpretación, aunque las supone, no se reduce a la de éstos. Asumimos conscientemente este presupuesto y, por tanto, no nos detendremos a rastrear la influencia que éstos ejercen sobre aquél, aunque consideramos que dicha tarea puede llegar a ser enriquecedora.

En tercer lugar, es preciso destacar que Scannone no tiene una obra dedicada exclusivamente a Heidegger. Sin embargo, partimos del supuesto que él se ubica a sí mismo en un constante diálogo y confrontación con el filósofo alemán; diálogo y confrontación que se encuentran de manera implícita y explícita a través de todo su pensamiento. Para buscar las raíces de éstos, entonces, es necesario ir a aquellos lugares en los que nuestro autor sí le ha dedicado importantes páginas al pensamiento de Heidegger: a lo largo del trabajo me remitiré únicamente a los textos citados en la bibliografía, sin que esto signifique que el tema se agote en ellos.

Finalmente, cabría hacerse dos preguntas legítimas: ¿Para qué confrontar a Scannone con Heidegger?, y ¿por qué elegir a Heidegger?

1 Existen algunos intentos de sistematizar su camino intelectual (Maddonna, 2017a; Scannone, 2013; Seibold, 2013). Si bien los textos que nosotros abordamos corresponden a lo que él llama una reflexión en el horizonte de la filosofía y teología de la liberación, su denominador común es la pertenencia a la obra temprana del autor y su selección fue realizada a partir de la temática específica de la que éstos tratan.

para ésta tarea de confrontación?² En cuanto a la primera pregunta, ésta solamente se podrá ver respondida sobre el final del trabajo. Aun así, anticipamos que esta tarea será una herramienta metodológica para abrir el sentido más propio de la filosofía de Scannone, evitando el peligro de la superficialidad, al darnos los elementos necesarios para pensar la relación entre filosofía de la religión y liberación. En cuanto a la segunda, la respuesta no es menos compleja. La crítica de Scannone a la filosofía occidental parte de una situación concreta: “postmodernidad y postcristiandad *dependientes en proceso de liberación*” (Scannone, 1973: 246). Pero, ¿de dónde nace aquella situación? De un sistema de pensamiento aparentemente claro: la metafísica occidental; tanto en sus fundamentos teóricos, pero también en sus consecuencias prácticas (Scannone, 1972b). Es por ello que, para cambiar las relaciones culturales, digamos, ópticas, es preciso, además, la transformación ontológica y viceversa. En este sentido, Heidegger, por representar, de acuerdo a Scannone, la radicalización de la filosofía occidental y denunciar el fin y la superación de la metafísica desde el nuevo comienzo del pensar, adquiere una importancia vital. Desde este nuevo comienzo, inaugurado por aquél, surgen, para Scannone, dos tareas del pensar: (a) la primera consiste en “releer la tradición filosófica de Occidente reiterándola desde esa nueva experiencia del ser, la verdad y el tiempo” (Scannone, 1972b: 594). En este primer momento la reapropiación de Heidegger es sumamente importante. (b) Sin embargo, es deber del pensamiento actual ir más allá de él, a partir de la segunda tarea que mira “*hacia*

2 Plantear este trabajo desde el diálogo Scannone-Heidegger puede tener consecuencias fructíferas al momento de releer la obra del filósofo argentino en su totalidad. Al tomar artículos realmente tempranos dentro de la totalidad de la obra de Scannone, vemos que en ellos la liberación no es, en cuanto tal, y tal como lo será en los siguientes años, un problema central. Esta cuestión abre la pregunta por la posibilidad de referirnos a una etapa «pre-liberacionista», si se quiere, dentro de la obra de Scannone. Para evitar los malentendidos posibles debemos recalcar que, de ser así, esto no quiere decir, sin embargo, que existió una ruptura radical entre una etapa «pre-liberacionista» y otra, completamente independiente de la primera, «liberacionista». Antes bien, los motivos que llevan a los planteos liberacionistas pisarían sobre los primeros, pero radicalizándolos. Esto no sólo se confirma en los textos sino, también, dentro de la misma exposición que Scannone hace de la historia de la filosofía, en la cual, como se verá, la filosofía de la liberación supone la radicalización de la postmodernidad.

adelante, hacia el advenimiento del futuro y su realización histórico-práctica” (Scannone, 1972b: 594), creando una nueva historia.

Heidegger en la «historia de la filosofía» de Scannone

En primer lugar, es preciso contextualizar la filosofía de Heidegger en la historia occidental del pensamiento, tal cual la considera Scannone. Es cierto que este último nunca escribió algo así como una historia de la filosofía, en sentido sistemático. Sin embargo, basándose principalmente en la comprensión histórica de la filosofía de Werner Marx, sí se pueden ver los grandes rasgos que, en la opinión del autor, han marcado el pensamiento occidental desde sus orígenes.

Scannone entiende la historia occidental en tres etapas más o menos determinadas, pero interrelacionadas entre sí: (a) una primera etapa que nosotros llamaremos clásica, correspondiente a la antigüedad griega y la edad media; (b) la modernidad; (c) la postmodernidad.³ A cada una de ellas le correspondería una forma específica de experimentar y pensar el ser, es decir, una ontología determinada. Éstas diversas experiencias ontológicas se siguen unas de otras mediante un salto cualitativo en razón de la radicalización del principio de su filosofar y del modo en que comprenden la trascendencia, tanto histórica y teológica, como también ética (Scannone, 1973). Es entonces que a la etapa clásica le correspondería la metafísica de la sustancia, mientras que, a la modernidad, la metafísica del sujeto, volviéndose así en un proceso de crítica de la anterior. Mientras que la filosofía clásica había resentido de su historicidad y practicidad con el fin de mantener cierta universalidad de su discurso, la filosofía moderna introduce el devenir y la historia en un proceso

3 El término «postmodernidad» y otros semejantes fueron muy utilizados por los filósofos de la liberación en su primera etapa, antes de que éste adquiriera el significado que posee actualmente, después de su utilización por los distintos filósofos europeos y su posterior apropiación y generalización, tanto a nivel teórico como de la cultura general. Para Scannone, postmodernidad no se refiere a otra cosa más que a la etapa del pensamiento inaugurada por Heidegger en los términos que se explicitarán más adelante.

de «desustanciación» y «desobjetivación» de la trascendencia. En la modernidad, en cambio, el absoluto deja de ser sustancia y pasa a ser, esencialmente, sujeto (Scannone, 1973).

En cuanto a la etapa post-moderna, Scannone entiende que se trata de un nuevo comienzo, explorado, por primera vez, por Heidegger, y que supone, por tanto, “una nueva experiencia ontológica que posibilita y plantea la *superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto*” (Scannone, 1972b: 593). Ésta consiste en una radicalización de la crítica moderna, que suma, a la «desustanciación» y «desobjetivación» ya mencionadas, un proceso de «des-subjetivación» y «desabsolutización». En ambas etapas, el papel central lo juega la historia y la noción de praxis histórica:

En la primera, el pensamiento moderno va a criticar una trascendencia ahistórica [...] luego la posmodernidad, gracias a una ulterior radicalización tanto de la historicidad como de la praxis, va a volver a abrirse a la trascendencia reencontrada en el movimiento mismo de la praxis y la historia (Scannone, 1973: 248).

❖ De Hegel a Heidegger: la radicalización del principio del pensar

Para comprender dicha superación post-moderna, tal como la comprende Scannone, es preciso entender a Heidegger como superador de Hegel. Para Scannone, si bien es cierto que Hegel piensa al ser como historia, es decir, como proceso y devenir, no es menos cierto que lo hace desde la perspectiva de la inteligibilidad total de lo pensado en el pensar absoluto: “Es la «omnitudo realitatis» trascendentalmente pensada [...] no en forma estática, sino como el movimiento mismo del sistema” (Scannone, 1971: 384).⁴ En la esencia más íntima del mismo se encuentra el hecho de que todo lo pensado puede ser finalmente asumido (*aufgehoben*) en la identidad del pensamiento absoluto. De este modo, la metafísica hegeliana, punto máximo de la metafísica del sujeto, imanentiza a la trascendencia en una

4 Hay que tener en cuenta que todo el planteo de Scannone supone esta lectura de Hegel que, sin embargo, puede entrar en conflicto con otras, actualmente más frecuentes.

totalidad dialéctica expresada por el pensar absoluto. Es cierto que Dios ya no será un correlato objetivo de una proposición, pero, consecuente con el sistema, sí se verá reducido a éste bajo una totalidad dialéctica de las proposiciones; formará parte de la totalidad como uno de sus distintos momentos (Scannone, 1973).

Pero entonces, si, junto con Scannone, consideramos que un decir auténtico, tanto de la Historia, del Otro y de Dios, para poder mantenerlos como verdadera trascendencia, debe de respetar su alteridad y novedad, luego, podemos estar de acuerdo cuando aquél declara que “tampoco la metafísica hegeliana del sujeto va a ser apta para nombrar la verdadera trascendencia, porque tampoco lo es para pensar la verdadera novedad histórica” (Scannone, 1973: 249).

En la búsqueda de ir más allá de la modernidad, Scannone encuentra en Heidegger el primer paso de dicho camino. En efecto, éste representa, para la metafísica de la sustancia, pero también del sujeto, un «paso hacia atrás»; un salto reflexivo hacia un principio nuevo y más originario, que consiste en una superación en su fundamento, es decir, una radicalización de la crítica que culminaba en Hegel y sus continuadores. En contraposición con el *Aufhebung* hegeliano, el intento de Heidegger es una «destrucción» de la metafísica (Scannone, 1969; 1971).

Frente al método dialéctico, el método heideggeriano consiste en el círculo hermenéutico que, si bien parte de la identidad y no identidad, no resuelve el conflicto reduciendo una a la otra. Antes bien, el círculo hermenéutico permanece abierto, haciendo posible, sólo bajo esta condición, el surgimiento del nuevo sentido que “no «eleva» el misterio a concepto dialéctico, sino que al contrario desemboca en el misterio, ya que no cierra el círculo de la identidad y no identidad” (Scannone, 1968: 16). Se hace claro, entonces, que ese sentido nuevo que surge, al no poder ser dialectizable, no posee su razón suficiente dentro del sistema mismo.⁵ Lo considerado deja de ser, entonces, la relación de lo pensado con el pensar absoluto, y

5 De aquí que Scannone compare ese sentido irreductible al sistema y, en general, a la post-modernidad, con el *excessus* que le sigue al momento negativo; término tomado del lenguaje analógico tomista (Scannone, 1973).

comienza a pensarse la historia misma del ser a partir de la verdad entendida como “evento del desocultamiento” (Scannone, 1971: 386).

Para Scannone, el camino intelectual de Heidegger consistirá en una constante radicalización de su pensamiento, hasta llegar a comprender el desocultamiento (*alétheia*) mismo desde su originario ocultarse (*léthe*) originario, prioritario e irreductible a la mostración de la verdad, sin poder nunca ser nivelado en ella (Scannone, 1971). Es por eso que Heidegger, según lo entiende Scannone, “descubrió que el fundar del fundamento originario es proceso, acontecimiento e historia, como ya lo había hecho Hegel. Pero también que ese acontecer de la verdad no es absoluto, sino gratuito y fácticamente histórico [...] es «porque» sin «por qué», pues es gratuito” (Scannone, 1973: 253). Esto no implica que se trate de un sin-sentido. De hecho, el «porque» está colmado de sentido, pero sin que se pueda llegar nunca a dar razón suficiente de sí mismo. Es así que el evento del des-ocultamiento manifiesta la finitud del hombre, pero también del mismo evento, a la vez que mantiene al misterio develado como misterio, sin asumirlo en un momento superior (Scannone, 1971).

❖ El nuevo comienzo de Heidegger para pensar al Dios divino

¿Cómo pensar, entonces, la trascendencia divina desde este nuevo comienzo? ⁶ Como veremos, la pregunta por la posible experiencia de Dios, aquella que Scannone retomará luego, tendrá una respuesta similar, al menos en un aspecto, para ambos filósofos. Según Scannone, para Heidegger habría épocas en la historia del ser en que lo divino se manifiesta “en la figura de un dios, en quien aquél, como que se condensa y mediatiza cada vez históricamente, como en una vocación *nueva* y una palabra normativa de un *nuevo* mundo y de una

⁶ Para Scannone, la pregunta por un lenguaje acorde a la verdadera trascendencia coincide con la pregunta por la experiencia de la misma. Siendo, entonces, que una de las condiciones esenciales para una fenomenalización de la trascendencia es su irreductibilidad respecto a lo ya dado, Scannone llega a preguntarse, dando un paso radical por fuera del pensamiento heideggeriano, por la posibilidad, filosófica y fenomenológica, de una «diferencia teológica»; diferencia entre Dios y el ser (Scannone, 1969).

nueva historia” (Scannone, 1969: 72). El pensar de lo Divino deberá, entonces, estar atento a dichos signos de la historia; aquellos en los cuales el misterio se “*se da y se devela y se «encarna» en el ahí, pero como misterio*” (Scannone, 1971: 401).

De este modo, Scannone puede situar a Heidegger, dentro de su propia lectura de la historia de la filosofía, como un momento de ruptura radical respecto a la modernidad, cuyo máximo exponente, habíamos visto, era Hegel. Esto le permitirá, a su vez, posicionarse a sí mismo, como veremos a continuación, en continuidad con Heidegger y, por lo tanto, diferenciándose de Hegel. Sin embargo, asumiendo la ruptura de aquél, pretenderá darle un giro radicalizador que, a su entender, es propio de la situación latinoamericana. Dentro de este planteo se podría decir, luego, que, para Scannone, la presencia de Heidegger es decisiva en la medida en que abre la posibilidad de un nuevo pensamiento de la trascendencia en general y, específicamente, de la trascendencia religiosa; pensamiento que permite dar cuenta de un Dios irreductible al sistema cerrado. Sin embargo, es evidente que, ya desde el comienzo de su lectura, Scannone se aleja de Heidegger y sus intereses filosóficos específicos. A continuación, intentaremos precisar la distancia que Scannone mismo toma respecto de Heidegger.

❖ *Scannone: más allá de Heidegger*

Luego de este breve recorrido por la historia de la filosofía, tal como la entiende Scannone, estamos en condiciones de encarar el tema central del presente trabajo. Esto se debe a que Scannone se ubica a sí mismo, del mismo modo que ubica a todo el pensamiento latinoamericano, en una suerte de «radicalización de la radicalización» llevada a cabo por la crítica post-moderna, principalmente heideggeriana, a la metafísica. Es cierto que, en lo que sigue, las influencias de Lévinas y Blondel son determinantes para comprender el pensamiento de Scannone, pero, por razones de extensión, no nos detendremos en ello.⁷ A continuación intentaremos ver la novedad

7 Para nuestro propósito, nos basta con lo dicho ya por Scannone (1973).

que el pensamiento de Scannone, en su primera etapa, implica respecto al nuevo comienzo heideggeriano. Para ello, dividiremos la exposición en dos partes: en primer lugar, destacaremos las críticas esenciales que Scannone le hace a Heidegger; en segundo lugar, buscaremos aquella novedad que Scannone considera propia de la situación latinoamericana para pensar la trascendencia.

❖ Las omisiones y desaciertos de Heidegger

Es cierto que el pensamiento de Scannone, por decirlo de alguna manera, pisa sobre el de Heidegger. Sin embargo, esto lo hace tan sólo en tanto aquél le permite ir más allá en su radicalización. Es por eso que, en primer lugar, decidimos destacar las omisiones y los desaciertos que Scannone cree ver en Heidegger; de alguna manera, estos elementos serán retomados por aquél para pensarlos desde la situación latinoamericana.

En primer lugar, cabría destacar las dos ambigüedades que, Scannone considera, la filosofía de Heidegger suscitaría a cualquier pensamiento cristiano: la primera de ellas hace referencia a la relación entre lo definitivo y lo nuevo en la historia del ser; la segunda, a la relación entre Dios y el ser.

En cuanto a la primera ambigüedad, Scannone hace notar que en la génesis del pensamiento de Heidegger, éste se detiene y toma, únicamente, la apertura a lo nuevo del «todavía no» cristiano, “pero se olvida del «ya» definitivo que implican la creación y la Encarnación” (Scannone, 1969: 74). Ese «ya», que Heidegger deja de lado, es a la vez definitivo e histórico. No es, por lo tanto, una simple contingencia, pero tampoco llega a ser el absoluto ahistórico de la metafísica griega. En cuanto a la segunda, Scannone cree ver que, sobre la última etapa de su pensamiento, Heidegger considera a la diferencia teológica en y más acá de la ontológica. En consecuencia, “Dios, el dios o los dioses quedarían sometidos al evento del desocultamiento” (Scannone, 1969: 75), dando lugar a una nueva circularidad, no ontoteológica o dialéctica, pero sí de necesidad mutua entre el ser y dios.

Como segundo punto a destacar, es importante ver que, si bien Scannone considera a Heidegger como el superador de la metafísica occidental, en su artículo “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje” (Scannone, 1973), ya caracterizado por un lenguaje más influenciado por Lévinas, matiza dicha afirmación: “Heidegger *no termina de superar* el ámbito ontológico de la mismidad del ser y del pensar: no se abre a la alteridad del otro por la praxis, aunque a esa mismidad la piensa históricamente” (Scannone, 1973: 254; subrayado nuestro).⁸ Esto se debería a que, por un lado, aún quedan en su pensamiento resabios de filosofía trascendental, pero también a que, efectivamente, el filósofo alemán no piensa la diferencia desde la alteridad radical del otro, ni tampoco considera la relación con el misterio como relación interpersonal. En efecto, tal como señala Scannone, para “Heidegger se trata de un «ello», un *neutrum*, un evento, que recuerda en algo al destino impersonal de la tragedia griega” (Scannone, 1969: 76). Heidegger olvida, de esta manera, lo «óntico» en su nuevo sentido interpersonal, descuidando el momento personal de la verdad, ligado a un olvido del momento «volitivo» o «amativo», producto de su desconfianza por la filosofía de la subjetividad (Scannone, 1968).⁹ Al retomar la experiencia cristiana de la revelación histórica del misterio originario, Heidegger “«olvidó» que esa palabra se da en una relación ética de amor y de juicio, por eso no descubrió que ese evento del ser y del lenguaje se origina en un misterio personal que se da y que se dice” (Scannone, 1969: 76-77).

A su vez, el olvido del momento «óntico» interpersonal lleva consigo otra omisión. Heidegger, centrado en su «paso hacia atrás» no se ocupó de su contraparte, el «paso hacia adelante», constituido

8 Dichos similares pueden encontrarse en otras de sus obras aquí citadas (Scannone, 1974). Creemos que, a lo largo de la obra de Scannone, es posible visualizar cómo el autor va desligándose, sucesivamente, de la filosofía heideggeriana, adoptando una postura cada vez más crítica. Sin embargo, nunca deja de lado el núcleo central del que parte y que aquí pretendemos recuperar.

9 La utilización del término «óntico» para hacer referencia a la relación ética interpersonal es, sin duda, problemático y ambiguo; más aún si tenemos en cuenta que éste no fue sistemáticamente elaborado y determinado por Scannone. Sin embargo, lo tomamos de su obra, tal cual es utilizado allí (Scannone, 1968).

por la reflexión sobre las “*mediaciones ópticas*, dialécticas y prácticas en y por las cuales se exprese y cree una nueva historia” (Scannone, 1972b: 595). Este «paso hacia adelante» constituye, para Scannone, un momento esencial que no puede ser dejado de lado, en tanto que la originalidad de la pregunta por el ser se encuentra estrechamente ligada su «situacionalidad»:

La pregunta por el ser y desde el ser no será auténticamente originaria si no se «encarna» en su ser-ahí, es decir, si no se mediatiza desde y en el acontecer del lenguaje, que es diálogo y praxis históricos. [...] [dicha pregunta] *nos cuestiona* precisamente por su «*encarnación*» en el ente, es decir, nuestra historia y lenguaje concretos, en la praxis y el dolor de nuestro pueblo, en sus mitos, su arte y sus dichos, en la alteridad del rostro del otro aquí y ahora (Scannone, 1972b: 595).

De ser así, la encarnación de la pregunta por el ser en el ente no puede omitir, entonces, la situación actual, es decir, la situación latinoamericana. Si se quiere ir más allá de Heidegger y pensar el «paso hacia adelante», habrá de ser caracterizada, entonces, aquella situación en la que surge, para Scannone, la pregunta radical por el ser.

❖ La novedad de la situación latinoamericana

Scannone cree, profundamente, que la situación latinoamericana es única, lo cual se traduciría en una novedad a la hora de pensar al ser y a Dios. A partir de lo que llamaremos una «descripción de la situación hermenéutica», retomaremos sus notas esenciales (Scannone, 1973).¹⁰

Scannone destaca tres puntos esenciales: (a) por un lado, Latinoamérica consiste en un grupo de naciones ubicadas geopolíticamente como Tercer Mundo; naciones en un estado subdesarrollado y dependiente. (b) Al mismo tiempo, se trata de un continente que vive

¹⁰ Desde ahora podemos, y aún más debemos, preguntarnos si esta situación ha cambiado, en qué aspectos lo hizo y cuál es el resultado de dicha transformación.

un mestizaje real, tanto cultural como étnicamente hablando. (c) En tercer lugar, Latinoamérica vive también una auténtica postmodernidad y postcristiandad, solamente comparable a las del mundo desarrollado; es decir, una crisis, producida por la modernidad, de un determinado mundo sociocultural cristiano, aunque sin poder superarlo. Todo eso hace que pueda ser definida preliminarmente como “una situación de postmodernidad y postcristiandad dependiente en proceso de liberación” (Scannone, 1973: 259).

Pero entonces, como bien destaca Scannone, se está confesando que «ya» estamos en camino hacia la liberación y los nuevos tiempos, pero «todavía no» fueron propiamente nombrados, sino solamente son aludidos de forma profético simbólica. En efecto, tal situación da lugar a un triple hecho que Scannone cree ver en Latinoamérica: (a) por un lado, una creciente toma de conciencia de la propia situación de dependencia y subdesarrollo; (b) en segundo lugar, el surgimiento de una praxis de liberación en los diversos campos (pedagógico, político, filosófico, etc.), producto de dicha toma de conciencia; (c) una nueva experiencia religiosa que, mediada por la creciente toma de conciencia y la praxis de liberación, dan lugar a un nuevo lenguaje. Nada de esto puede ser ajeno al pensar; antes bien, da lugar al surgimiento de un nuevo lenguaje de la trascendencia, que se media y está mediado por la praxis de liberación. Se trata, en última instancia, de un “*lenguaje religioso de liberación*” (Scannone, 1973: 260).

La trascendencia se encarna en la praxis de liberación latinoamericana

A partir de todo este gran rodeo, estamos finalmente en condiciones de ver cómo es que Scannone estructura su propia filosofía de la religión. A modo de recapitulación de lo mencionado hasta aquí diremos que: (a) retoma el nuevo principio inaugurado por Heidegger, desprendiéndose, así, de la metafísica occidental del sujeto y de la sustancia y logrando entrar en la radicalidad y facticidad de la novedad histórica; (b) pero al mismo tiempo, e inspirado por Lévinas y Blondel, va más allá del filósofo alemán, buscando las mediaciones

ónticas (en el sentido tradicional del término) de la realización de la experiencia de la trascendencia, pero también las mediaciones «ón-ticas» de la encarnación de la trascendencia en la relación interpersonal, reincorporando, así, los momentos «amativos» y «volitivos»; (c) partiendo de la situación latinoamericana en la cual lo dicho en los dos puntos anteriores se encarna, específicamente, en la praxis de liberación que ya se da, pero todavía no.

Todo esto tomará forma en lo que Scannone llama «el punto de partida del nuevo lenguaje de la trascendencia». Éste no puede, como ya se vio antes, derivarse de una circularidad dialéctica de la praxis histórica de liberación; ello haría imposible que se tratase de una verdadera trascendencia. La praxis de liberación, tal como la entiende Scannone, ya alejada de la interpretación hegeliana y marxista, y embebida en el nuevo comienzo del pensar, no cae en aquél error, sino que es pensada, fundamentalmente, como una respuesta libre a una palabra que cuestiona; un com-promiso que surge de la respuesta a una pro-missio.

Al preguntarse de dónde surge esa interpelación, Scannone responde que ésta se da desde los pobres; la única éticamente trascendente sin dejar de ser, por ello, claramente determinada:

El punto de partida del nuevo lenguaje está dado por la interpelación absoluta, aunque históricamente determinada, que surge del clamor (muchas veces mudo) de los pobres. Dicho punto de partida es éticamente absoluto y sin embargo determinadamente histórico (Scannone, 1973: 261-262).

Esta compleja fórmula revela, simultáneamente, que no se puede tratar ni de una reducción ingenua a la relación ética que ignore las mediaciones (ónticas) estructurales; ni de una reducción ontológica que ignore a la relación ética («óntica»); ni de una reducción estructural a las mediaciones ónticas que renuncie a la relación ontológica ni a la relación ética («óntica»). Se trata de una combinación de los factores éticos tomados de Lévinas, y ónticos estructurales, que complementan, necesariamente, a la novedad histórica de la gratuidad que veíamos inaugurarse con el nuevo comienzo del

pensar, abierto por Heidegger. Es por esta misma «incapacidad de reducción» que sería un grave error considerar que Scannone, perdido en un rodeo ontológico, ignora ingenuamente cualquier tipo de transformación de las relaciones ónticas, como las relaciones de producción. Lo que implica, sí, lo dicho por Scannone, es que la articulación de la dimensión óntica se haga en conjunto con la ética y ontológica: “que historia y praxis sean comprendidas desde la libertad histórica y trascendente del hombre y no primariamente desde el desarrollo de las fuerzas productivas” (Scannone, 1973: 262). La relación sujeto-objeto deja, en consecuencia, de ser la central dentro de un paradigma liberacionista, y pasa a estar estrechamente relacionada con la relación ética sujeto-sujeto y la relación ontológica identidad-diferencia.

Pero precisamos de una nueva salvedad. Al hablar de «pobres», Scannone no se refiere, únicamente, al sentido que Lévinas le da al término. Significa, aún más, el sentido de oprimido y, lejos de reducirse a un cara-a-cara intimista, se revela en una relación plural de los muchos que son pobres y oprimidos; es decir, el pueblo. Por lo tanto, es necesario que la praxis ética que se desprende de la respuesta a aquel imperativo no sea “meramente una praxis ética, como en Lévinas, ni siquiera solamente una praxis ético-social [...] sino una praxis *ético-política* [...] practicante [...] [y, en tanto que cuestiona a todo el mundo de la vida] *revolucionaria*” (Scannone, 1973: 263), transformando, así, el conflicto en lucha por la liberación auténtica.

Pero si de lo que se trata es del cuestionamiento a la totalidad del mundo de la vida, por ponerlo en términos fenomenológicos, entonces, y como consecuencia de ello, el nuevo comienzo del pensar debe implicar, a su vez, una ruptura epistemológica. En nuestro caso, ésta corresponde al pasaje del lenguaje filosófico, reflexivo y crítico por la mediación histórica, la praxis de liberación y por una apertura al pueblo latinoamericano y su mediación; nunca tomando al pueblo representativamente como a un objeto al que se ve, sino desde dentro, asumiendo su propia historia (Scannone, 1973).

De este modo se descubre un lenguaje nuevo para la trascendencia, que retoma, esencialmente, la negatividad crítica como también la simbolicidad abierta del lenguaje analógico, sin dejar de ser,

nunca, eficazmente histórico. Dicho en otros términos, este lenguaje habrá de pasar por la negatividad y ruptura del «paso hacia atrás» que posibilita el «paso hacia adelante»: la praxis de liberación (Scannone, 1973). Es así que éste constará, entonces, de un triple movimiento: (a) por un lado, nombrará aquello que adviene, en su novedad radical; (b) lo hará simbolizándose en las contradicciones estructurales; (c) sin embargo, no las hará visibles desde la identidad del sistema mismo, como negación de éstas, sino desde una positividad esencial, propia de la novedad:

El lenguaje que surja de esa praxis nombrará a lo *nuevo ad-viniente*, irreductible a las estructuras *ya* dadas, y lo hará en cuanto esa praxis es una praxis *ético-política*, abierta a la trascendencia [...] Dicha posibilidad real, en su novedad ad-viniente, *se simboliza* en las mencionadas contradicciones estructurales, ella posibilita que se las perciba como contradictorias, pero *no es reductible* a la mera negación y rechazo dialéctico de esas contradicciones, sino que aporta una verdadera *novedad histórica*. [...] Ella es la condición de posibilidad de la *creación* de una estructuración del mundo verdaderamente *nueva* (Scannone, 1973: 262, nota 29; subrayado nuestro).¹¹

Consideraciones finales

El nuevo comienzo para pensar a Dios y la trascendencia, y el lenguaje que de éste se deriva desde la situación latinoamericana, da como resultado una compleja conformación de elementos, capaz de ser abordada desde tres dimensiones distintas: (1) desde la dimensión óntica, o, digamos, política: parte de la situación de injusticia estructural y su transformación concreta; (2) desde la dimensión «óntica», es decir, ética: se trata de la respuesta comprometida a

¹¹ Esta esclarecedora nota muestra, en toda su profundidad, la diferencia respecto de la dialéctica hegeliana. Podemos afirmar que aquello que se gesta aquí, a partir del nuevo comienzo del pensar, pero a la vez yendo más allá de él, es el método analéctico propio de la filosofía de la liberación.

la interpelación proveniente del otro que pide justicia; (3) desde la dimensión ontológica: consiste en la apertura a la diferencia, exceso de sentido irreductible a la identidad, y la novedad histórica que aquélla hace posible. Ninguna de estas tres dimensiones que, nosotros interpretamos, constituyen este nuevo comienzo, puede desprenderse o seguirse de otra, sino que forman un todo articulado que se enriquece mutuamente en su libre juego. Con ello, Scannone intenta escapar a cualquier reduccionismo o simplificación; sostener una sobre las demás llevaría necesariamente al error.

La filosofía de la religión de Scannone, al menos en su primera etapa, no consiste, entonces, en una rama específica de cierta disciplina, sino que es este espacio originario del pensar practicante, y que surge de la combinación de las tres dimensiones nombradas previamente. Es, a la vez, resultado y condición de posibilidad de su articulación. Es decir, que solamente a partir de aquellas tres dimensiones se hace posible la experiencia de la verdadera trascendencia religiosa; o, dicho en términos fenomenológicos, es a partir de la donación conjunta de ellas que lo divino se fenomenaliza: “a Dios no se lo descubre sino en la unidad de pensar y praxis en cuanto está *realizándose* (*in actu*), es decir, no en el mero concepto, sino en la acción humana integral” (Scannone, 1974: 236). Dicha fenomenalización acontece bajo un modo muy particular: el característico «ya, pero todavía no»; fórmula que da a entender que, por un lado, el acontecimiento de Dios es motivación de la liberación, pero que, lejos de agotarse en su continuo advenimiento, ya se encuentra presente, como epifanía. De este modo, a la pro-vocación que le es esencial (Scannone, 197: 252) le corresponde, también, lo que podríamos arriesgarnos a llamar una acción retro-vocadora. Llevado a un vocabulario teológico, para Scannone, la liberación es comparable con la escatología:

La liberación integral es una utopía (o más bien, es escatología) [...] no se trata de un mero ideal inalcanzable, sino que se va dando real, aunque no acabadamente, en la tensión histórica del «ya, pero todavía no». Tiene sus hitos, sus impases, sus *kairoi*, sus saltos cualitativos, sus momentos históricos de realización significativa (Scannone, 1972a: 147).

De aquí se siguen, a modo programático, distintos rumbos futuros para el pensar filosófico que, en opinión de Scannone, son fundamentales: (a) por un lado, como ya se dijo, el desarrollo de un pensar practicante que, más originario que cualquier dicotomía entre sujeto-objeto, praxis-teoría, etc., tenga por meta la liberación latinoamericana; (b) sin embargo, en cuanto a la tradición filosófica, se abre un nuevo camino no menor: el de reinterpretar la historia de la filosofía a partir de este nuevo comienzo y, aún más, desde nuestra situación latinoamericana, recuperando, así, los momentos anteriores del pensar, pero desde un lugar radicalmente nuevo. Scannone menciona, al pasar, el ejemplo del marxismo:

Con esto no rechazo toda relectura del método marxista de interpretación y transformación de la historia que se haga desde una comprensión distinta del ser y el tiempo que la implicada en la filosofía marxiana y marxista. Pero dicha relectura implica su trasposición correctiva (Scannone, 1972a: 117, nota 7).

Esto, que no constituye sino tan solo un mero ejemplo, es aplicable, tal como lo comprende nuestro autor, a toda la tradición y, aún más, a aquellos pensadores que se encuentran en las fronteras de una época: “así como se puede radicalizar el pensamiento de cualquier pensador de la ontología de la totalidad, también, y con mayor razón, se puede radicalizar el de los pensadores fronterizos, para así superar dicha ontología *desde dentro*” (Scannone, 1972b: 151). Se abre, entonces, la posibilidad y necesidad de una revisión de la historia de la filosofía y del pensamiento occidental a partir de estos nuevos parámetros. Esta tarea también incumbe a la filosofía de la religión, en donde correspondería un trabajo análogo con, por ejemplo, las llamadas «pruebas de la existencia de Dios»: “es necesaria una relectura de dichas pruebas y aun del principio de causalidad en que se basan, relectura hecha por un pensar que haya seguido los pasos que históricamente ha ido dando el pensamiento filosófico y que lo re-piense desde nuestra situación” (Scannone, 1974: 234); a partir de la cual, la teología en general podría verse enriquecida.

(c) Ahora bien, dentro de este aspecto formal que hace a una ontología de la verdadera trascendencia y, por lo tanto, a una filosofía de la religión latinoamericana, queda aún la tarea pendiente, aunque ya mencionada (Scannone, 1972b), de atravesar las mediaciones ónticas; tanto de manera práctica, como también teórica. Hasta este momento, Scannone se había enfocado en una relectura histórica de la ontología de la trascendencia y de los presupuestos de los proyectos aparentemente liberadores. Sin embargo, si lo que se pretende es situarlo concretamente en la realidad latinoamericana, ha de ser preciso encontrar en las mismas mediaciones históricas y culturales, es decir, en lo óntico, la nueva ontología y ética adecuadas para una filosofía de la religión; en definitiva, buscar, hermenéuticamente, el «ya», propio de la epifanía de la trascendencia, en la realidad popular actual. De allí que, sobre el final de la «primera etapa» del pensamiento de Scannone, ya se fueran divisando mejor los signos, aunque presentes desde un comienzo, de una filosofía del símbolo y de la cultura, análoga a la «vía larga» en la hermenéutica de Ricoeur, como aquél lugar en el que una filosofía de la religión y de la liberación han de encontrar su «contenido»: ¹²

Creemos que es posible trazar un itinerario hacia Dios haciendo la hermenéutica de esos símbolos y mitos, fiestas, rituales, luchas y utopías. Sería otra manera, esta vez por la vía larga, de hacer una interpretación reflexiva y crítica de la experiencia de Dios y del itinerario de acceso a Él y a su conocimiento vivo (Scannone, 1974: 253-254).

En las reflexiones posteriores de Scannone, el autor ensayará fundamentalmente este camino, profundizando inmensamente en esta intuición que, en principio, vendría a complementar a la «vía

12 Esta observación le fue sugerida, en el marco de las Segundas Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, por Carlos Cullen (Scannone, 1972a). Sin embargo, para nuestro autor, no ha de entenderse como una ruptura, sino como un desplazamiento de acentos (Scannone, 2013). Algunas de sus motivaciones principales para éste fueron la influencia de nuevos interlocutores, como también de factores personales y sociales, etc. (Maddonna, 2017b).

corta» en que consiste la reflexión desarrollada en sus primeros trabajos, y que fue aquí presentada.

La apelación a Heidegger nos ha permitido adentrarnos en la profundidad de lo que significa la dimensión ontológica de la filosofía de la religión para Scannone, que no solamente tiene un sentido específicamente teológico, sino que involucra a la totalidad de una auténtica liberación. Es debido a la importancia fundamental de esta dimensión ontológica, que Scannone funda su crítica a los distintos proyectos históricos desde sus fundamentos, para lograr una conclusión formal sobre la estructura de cualquier proceso realmente liberador (Scannone, 1972a). Se ha visto cómo, en la lectura de Scannone, Heidegger supera la metafísica de la sustancia y del sujeto, y cómo intenta desarrollar las condiciones fenomenológicas de la trascendencia, es decir, esclarecer el «cómo» de su aparecer. Entre estas condiciones, cabe destacar algunas que, por su importancia, son centrales: (a) la trascendencia, para ser tal, debe ser diferente de la identidad e irreductible a ella; (b) de ello se sigue que la dimensión temporal del futuro posee un papel central y que, en su advenir, reconfigura las otras dos dimensiones temporales; (c) el sentido de la trascendencia es sin-fundamento, lo que equivale a decir que es don gratuito. Scannone retoma estos tres puntos esenciales de Heidegger, complementándolo con las dimensiones ética y óntica.¹³

¿No parece inútil detenerse a pensar las «cuestiones últimas» en vez de esforzarse por transformar las estructuras ónticas de dominación y dependencia? Creemos que no; éstas solamente pueden transformarse, realmente, si, y sólo si, se lleva delante, de manera simultánea, una transformación en todos los aspectos, incluidos el ontológico. Acordamos en este punto con Scannone: “si ellos [los niveles político, social, económico, pedagógico y cultural] implican, aun sin saberlo, una comprensión y praxis inauténticas del ser y del tiempo, no serán liberadores” (Scannone, 1972a: 134). La ontología

13 Cabría realizar trabajos análogos al presente, respecto a los dos autores significativos para Scannone, en lo que hace a la dimensión ética y óntica, es decir, Lévinas y Blondel. En cuanto al primero, destacamos el de Beorlegui (1997).

gana, así, un papel acotado pero indispensable, dentro de una filosofía de la liberación:

Creemos que la función del pensamiento ontológico en el proceso de liberación latinoamericana es modesta, pero de real importancia. No le compete proponer o imponer al pueblo latinoamericano un proyecto copiado de otros o preconcebido por sí, sino que, según su esencia crítica como pensamiento, le toca ayudarle a tomar conciencia de su situación y criticar los proyectos históricos que son manifiesta y ocultamente opresores (Scannone, 1972a: 149-150).

¿Cómo se mantiene, todo esto, a lo largo del desarrollo intelectual de Scannone, si es que se mantiene? ¿Qué transformaciones sufre? Estas son preguntas fundamentales para comprender su recorrido intelectual, pero que no podemos responder aquí. En lo que corresponde estrictamente a este trabajo, y recapitulando todo lo dicho hasta ahora, podemos afirmar que la filosofía de la religión desde América Latina, por su parte, ocupa el lugar central de la articulación del pensamiento que pretende hablar correctamente de la verdadera trascendencia. La filosofía de la religión se convierte, de esta manera, en búsqueda, criterio y realización de la liberación en todos los ámbitos: ontológico, óntico y ético; liberación en la que Dios acontece históricamente.

Referencias

- Beorlegui, C. (1997). "La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de E. Dussel y de J. C. Scannone", en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*, 57/58, pp. 243-273.
- Maddonna, L. (2017a). "Filosofía de la religión desde la sabiduría popular. El aporte de Juan Carlos Scannone" en Roda, H. F. y Heredia N. (comps.). *Filosofía de la liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy, pp. 239-254.
- (2017b). "Dependencia ontológica y liberación auténtica", en *Cuadernos del CEL*, Vol. II, n. 3, pp. 39-59.
- Scannone, J. C. (1968). "¿Un tercer Heidegger?", en *Stromata*, vol. XXIV, n. 1, enero-mayo, pp. 15-21.
- (1969). "Dios en el pensamiento de Martin Heidegger", en *Stromata*, vol. XXV, nn. 1/2, enero-junio, pp. 63-77.
- (1971). "Reflexiones acerca del tema «Hegel y Heidegger»", en *Stromata*, vol. XXVII, nn. 3/4, julio-diciembre, pp. 381-402.
- (1972a). "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", en *Stromata*, vol. XXVIII, nn. 1/2, enero-junio, pp. 107-150.
- (1972b). "La pregunta por el ser en la filosofía actual", en *Stromata* XXVIII, n. 4, octubre-diciembre, pp. 593-596.
- (1973). "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada", en AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum, pp. 245-269.
- (1974). "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo", en *Stromata* vol. XXX, n. 3, Julio-Septiembre, pp. 231-256.
- (2013). "Autobiografía intelectual", en Cantó, J. M. y Figueroa, P. (eds.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, SJ, en su 80 cumpleaños*, Córdoba: EDUCC, pp. 19-39.
- Seibold, J. (2013). "Perfil filosófico de Juan Carlos Scannone, SJ", en Cantó, J. M. y Figueroa, P. (eds.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, SJ, en su 80 cumpleaños*, Córdoba: EDUCC, pp. 41-52.

Instrumentalismo y la teoría electromagnética de Maxwell

Instrumentalism and Maxwell's electromagnetic theory

José Gustavo Sámano Dávila
Universidad de Guanajuato
rhapsody_91@hotmail.com

Recepción 05-02-2019 • Aceptación 20-11-2019

Resumen

James Clerk Maxwell unificó las leyes experimentales de la electricidad y el magnetismo en un solo cuerpo teórico que simplificó la imagen que se tenía de ambos tipos de fenómenos. Sin embargo, el mismo Maxwell concibió hipótesis que difícilmente serían aceptadas por sus contemporáneos. Bajo argumentos instrumentalistas y pragmáticos, Maxwell desarrolló sus teorías por años. A pesar del origen plenamente instrumentalista de sus teorías, sería casi imposible no ver hoy en la teoría electromagnética una descripción real de los fenómenos eléctricos, por lo que se vuelve un interesante ejemplo de la controversia del realismo científico.

Palabras clave: fenómeno, instrumentalismo, leyes experimentales, realismo, teorías.

Abstract

James Clerk Maxwell unified the experimental laws of electricity and magnetism within a single theory which simplified the image of both kinds of phenomena. However, Maxwell himself created hypotheses that would have hardly been accepted by his contemporary people. With instrumentalist and pragmatic arguments, Maxwell delivered his theories by years. Despite the purely instrumental origin of his theories, it would be almost impossible now not to accept that the electromagnetic theory is a real description of the electric and magnetic phenomena, which makes this an interesting example of the scientific realism controversy.

Key words: Experimental Laws, Instrumentalism, Phenomena, Realism, Theories.

“The only laws of matter are those that our minds must fabricate
and the only laws of mind are fabricated for it by matter”.

James Clerk Maxwell

Realismo científico e instrumentalismo

El realismo científico es la posición filosófica que admite que las teorías científicas empíricamente exitosas describen de manera más o menos precisa el mundo real, independiente del sujeto cognoscente. Mientras más exitosa la teoría, más se puede confiar en el nivel de precisión de la descripción de la realidad: “El *realismo científico* dice que las entidades, los estados y los procesos descritos por teorías correctas realmente existen. Los protones, los fotones, los campos de fuerza y los hoyos negros son tan reales como las uñas de los pies...” (Hacking, 1996: 39).

El instrumentalismo puede ser caracterizado como la posición filosófica que defiende que todas las teorías científicas son sólo *herramientas* de simplificación de la aparente aleatoriedad de los fenómenos, y que no son, ni pretenden ser, descripciones de una realidad que provoca los fenómenos. Para los instrumentalistas, en general, el valor de las teorías científicas está dado por el valor pragmático de las mismas. Las teorías son valiosas, sobre todo, porque representan una *economía intelectual* para el científico: “...las teorías son a lo mucho legítimas, adecuadas, buenos instrumentos de trabajo, aceptables pero increíbles, o qué sé yo” (Hacking, 1996: 46)

El realismo científico se puede caracterizar por tres componentes, según el filósofo griego Stathis Psillos:

1. Un componente metafísico que afirma que el mundo tiene una estructura definida y natural independiente de la mente humana (*Realismo metafísico*).
2. Uno semántico, cuya implicación es que las teorías tienen un valor de verdad determinado por un criterio correspondentista. Es decir, las teorías científicas son verdaderas o falsas según si el mundo es como éstas lo describen o no. Además, el mundo debe estar configurado por las relaciones que éstas establecen y por las entidades que suponen, en el caso de ser verdaderas (*Verdad como adecuación / correspondencia*).
3. El componente epistémico dicta que las teorías más exitosas, o maduras, y bien confirmadas son aproximadamente verdaderas. Esto implica que entre más exitosa una teoría, más cercana es a la verdadera descripción del mundo (*Acercamiento a la verdad*) (1999: XIX).

Un científico realista admitirá, entonces, que existe un mundo independiente del sujeto que lo conoce, que una teoría es verdadera sólo si lo que dice acerca del mundo se corresponde con lo que éste es de hecho y, ante la objeción escéptica de «¿cómo saber si la descripción que la teoría hace del mundo es completa?», el realismo científico responderá que se puede confiar en que entre más exitosa, empíricamente hablando, la teoría más se puede confiar en que la descripción se acerque a la adecuación completa, aún si jamás se logra alcanzar la descripción completa del mundo real.

Para el instrumentalista, sin embargo, esta última objeción no puede ser ignorada. Mediante varios argumentos escépticos, el científico instrumentalista, que no tiene ninguna garantía de que una teoría, por buena que sea, establezca la descripción verdadera, en el sentido correspondentista, de la realidad, y tampoco se tiene alguna manera de obtener certeza del grado ajuste de esa hipotética correspondencia, puesto que teorías muy exitosas del pasado (el flogisto, la teoría geocéntrica de Ptolomeo y hasta la mecánica newtoniana) han resultado ser incorrectas, ha de concluir que el máximo valor

que ha de otorgársele a una teoría es el de servir de herramienta de cálculo y predicción de fenómenos controlados, *sin importar si es posible que representen*, en mayor o menor grado, *una realidad oculta a la experiencia sensible*. De hecho, una de las razones más fuertes para rechazar el realismo científico es, precisamente, que postular un estrato *nouménico* de realidad para explicar las apariencias sensibles supone una tesis metafísica indeseable para el conocimiento científico (Van Fraassen, 1996).

Durante el siglo XIX, algunos filósofos naturales ingleses empezaron a concebir distintas teorías matemáticas que ayudaran a estudiar los diferentes fenómenos físicos que no podían ser tratados con los métodos y teorías de Newton y de la filosofía mecanicista. Por lo que empezaron a construir y aceptar *hipótesis* que no eran consideradas necesariamente verdaderas, pero sí muy útiles para la investigación. Entre estas ideas estaban la hipótesis atómica y la de las líneas de fuerza de Faraday, por mencionar un par de ejemplos. James Clerk Maxwell se guió por una metodología que se puede caracterizar como estrictamente instrumentalista y, mediante estas tesis, llegó a construir la teoría definitiva que unificaría los fenómenos de la electricidad y el magnetismo.

Por otro lado, décadas después de la muerte de Maxwell y ante el éxito de la teoría electromagnética, los científicos y filósofos se empezarían a preguntar si, en efecto, las leyes de Maxwell constituirían la descripción *verdadera* de los fenómenos electromagnéticos, o si sólo representaban una economía intelectual para el investigador.

Las leyes de Maxwell

James Clerk Maxwell fue un físico escocés. Nació el 13 de Junio de 1831 y falleció el 5 de Noviembre de 1879. Actualmente es considerado uno de los más grandes físicos de todos los tiempos, y sus teorías sobre electricidad y magnetismo se encuentran entre las más fundamentales de la física; en el campo del electromagnetismo, su estatus es comparable al de Isaac Newton. Además de trabajar en la síntesis de la teoría electromagnética, Maxwell también desarrolló

la teoría cinética de gases, trabajó sobre la teoría del calor, explicó la estabilidad de los anillos de Saturno y la naturaleza de la luz, predijo la existencia de ondas electromagnéticas, entre otras cosas (Harman, 1998).

Su principal contribución a la física fue su trabajo teórico acerca de los fenómenos electromagnéticos. Durante las primeras cinco décadas del siglo XIX se desarrollaron importantes avances en la investigación de éste tipo de fenómenos. Poisson, Ohm, Oersted, Ampère y Faraday, entre otros, realizaron una gran cantidad de observaciones y experimentos que sentaron las bases del trabajo de Maxwell. Ampère, Faraday y Gauss desarrollaron las primeras versiones de lo que más tarde se conocerían como las *leyes de Maxwell*, mismas que constituyen el principal contenido de su teoría, junto con la noción de *campo electromagnético*. Para entender el alcance e importancia de sus teorías, es necesario hacer un rápido repaso histórico acerca de los principales conceptos implicados en la evolución de la física del siglo XIX. Una vez analizadas, se podrá entender la radicalidad de las ideas de Maxwell y, con base en esto, se podrá comprender su importancia desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia.

El primer abordaje científico serio acerca de los fenómenos de la electricidad y el magnetismo fue el libro *De magnete*, publicado en 1600, por el inglés William Gilbert. En esta obra, Gilbert analiza todos los fenómenos de este tipo conocidos hasta entonces, y hace una diferenciación entre fenómenos eléctricos y magnéticos: los primeros pueden ejemplificarse por el fenómeno que sucede al momento del frotamiento de la seda y el ámbar, mismos que empiezan a atraer pequeños trozos de otros materiales o bien repelerlos; y los segundos por la atracción del hierro por medio de la magnetita, que no requiere frotamiento. Mientras las observaciones y descripciones de Gilbert son exactas, sus explicaciones caen dentro de la tradición naturalista y con tendencias mágicas y animistas del Renacimiento, aunque su influencia llegaría a Kepler, Galileo y Newton. Lo importante es que Gilbert inaugura una tradición que *ve* dos tipos distintos de fenómenos y se tardará al menos 200 años en empezar a visualizar la relación entre ambos.

A partir del trabajo de Galileo Galilei, René Descartes y, sobre todo, de Isaac Newton, los filósofos naturales empiezan a trabajar bajo las directrices filosóficas del *mecanicismo*, una doctrina que dice que todos los fenómenos naturales encuentran su explicación última en la materia y el movimiento de ésta: en otras palabras, la realidad no es más que materia y movimiento. A partir de Newton, sin embargo, también se incluyen las *fuerzas* como un componente más del mecanicismo. Así pues, toda aleatoriedad de los fenómenos podrá reducirse a una explicación de la materia, su movimiento y las fuerzas implicadas. Para Newton y sus seguidores, la fuerza (lo que modifica la velocidad de un cuerpo con movimiento uniforme rectilíneo o en estado de reposo) puede ser *acción a distancia*, como la fuerza de gravedad. Para los cartesianos y algunos otros, como Leibniz, la fuerza a distancia será una especie de *causa oculta*, que Newton es incapaz de explicar (Westfall, 1980).

En cuanto a los fenómenos eléctricos y magnéticos, estos fueron estudiados al margen del mecanicismo, por la incapacidad de aplicar las leyes de la mecánica a los fenómenos de esta clase. Así que una buena parte de los estudiosos del tema invocaban la existencia de *fluidos* para explicar los fenómenos eléctricos y magnéticos. Por ejemplo, Benjamin Franklin creía que podría atrapar el fluido eléctrico en un frasco, lo cual lo llevó a su famoso experimento con la cometa; el mismo principio llevó al invento de la botella de Leyden. La tradición de explicar los fenómenos mediante *fluidos imponderables*, es decir, mediante una especie de materia *continua*, pero sin las características comunes de la materia o de otros fluidos, como los gases o los líquidos, era un recurso común en el siglo XVIII. En la química se trabajaba con la hipótesis del flogisto; también se concibió la hipótesis del calórico, para tratar de explicar los fenómenos del calor y la temperatura; en óptica se empezó a trabajar con el *éter*, una entidad teórica que no se desechó hasta bien entrado el siglo XX; etcétera.

Tras la invención de la pila de Volta, por Alessandro Volta, presentada ante la Royal Society en 1800, las investigaciones sobre la electricidad, el magnetismo y el *galvanismo*, pronto se multiplicaron y se hicieron más complejas. Hasta entonces, tan sólo se podía

trabajar con cargas electrostáticas, es decir, cargas en reposo. Pero con la invención de la pila voltaica se pudo trabajar con corrientes, o *flujos* constantes de electricidad. A partir de entonces, los progresos fueron bastante rápidos.

La electrostática tenía como base la ley de Coulomb, descubierta experimentalmente por Charles-Augustin de Coulomb, en 1785, y cuya forma era la de una ley del cuadrado de la distancia,¹ $f = ke \frac{q_1 q_2}{r^2}$, análoga a la ley de gravitación universal². Los franceses, por tal motivo, pretendían encontrar leyes generales de la electricidad y el magnetismo, que tuvieran esta misma forma, lo cual garantizaba que habría una explicación mecanicista y matemática del fenómeno. Es decir, se pensaba en la acción de las fuerzas eléctricas y magnéticas como fuerzas a distancia, análogas a la fuerza de gravedad.

Hans Oersted demostró, en 1819, que una corriente eléctrica que fluye por un alambre conductor podía desviar la aguja de una brújula que estuviera muy cerca del alambre, lo cual implicaba que una corriente eléctrica podía generar un efecto magnético.

Físicos como Ampère y Poisson trabajaron en desarrollar una teoría matemática que pudiera sistematizar en un solo cuerpo teórico los nuevos fenómenos y los ya conocidos. Además, generaron nuevos experimentos y leyes experimentales que expresaban, matemáticamente, sus resultados (Braun, 2014). De estas leyes, la más importante es la ley de circuitos de Ampère, enunciada en 1826, por André-Marie Ampère. Esta ley nos permite calcular la intensidad del campo magnético en una trayectoria cerrada irregular, o regular, que se genera alrededor de un cable por el que pasa una corriente. Es decir, es la expresión matemática del experimento de Oersted. Si se supone la trayectoria irregular, ésta se puede dividir en segmentos cortos de longitud Δl . Si se multiplica cada uno de esos segmentos por el componente del campo magnético paralelo a ese segmento,

1 Donde q_1 y q_2 son dos cargas que se encuentran a una distancia r , y ke es una constante conocida como *constante de Coulomb*, cuyo valor en unidades del Sistema Métrico (SI) es de $8.9875 \times 10^9 \text{ Nm}^2/\text{C}^2$. La fuerza f puede ser de atracción o repulsión dependiendo del signo de las cargas. La constante de Coulomb es también la constante de la energía eléctrica o del campo eléctrico.

2 Universalmente conocida, pero aún así vale la pena mostrarla: $f = G \frac{m_1 m_2}{d^2}$.

que se expresa como $B \cdot dl$, de acuerdo a Ampère, la suma de dichos productos sobre la trayectoria cerrada es igual a μ_0 veces la corriente neta I que pasa a través de la superficie rodeada por la trayectoria cerrada (Serway, R. & Faughn, J., 2005: 347-348). Su expresión matemática completa es:

$$\sum B_{\parallel} \Delta l = \mu_0 I$$

En pocas palabras, la ley de Ampère nos dice que una corriente eléctrica fluyendo a través de un alambre recto siempre genera un campo magnético, y su forma matemática nos ayuda a calcular la intensidad de dicho campo B .

El siguiente gran paso fue dado por Michael Faraday. Considerado por Maxwell como la máxima autoridad en física experimental y en las investigaciones sobre electricidad y magnetismo, Faraday realizó un gran número de experimentos, mismos que lo convierten en el mayor genio experimental de la historia de la ciencia. Dos de sus contribuciones más importantes fueron el concepto de *líneas de fuerza*, de las que Maxwell derivaría el concepto de *campo*,³ junto con J. J. Thompson y Weber, y la *ley de inducción de Faraday*. Además de demostrar la *polarización de la luz* mediante experimentos.

Faraday comenzó a desarrollar el concepto de *línea de fuerza* como un instrumento para *imaginar* las fuerzas magnéticas y eléctricas en acción. Ésta idea fue sugerida, además, por la experiencia: cuando se ponen limaduras de hierro en un papel y debajo de éste se pone un imán, las limaduras de hierro forman un patrón de líneas que parecen ir de un polo al otro. Análogamente, Faraday intenta explicar la acción de las fuerzas eléctricas y magnéticas *mediante* esas líneas. Poco a poco, Faraday empezará a creer que dichas líneas son *reales* y no tan sólo una herramienta que facilita el imaginar los mecanismos que rigen a los fenómenos.

3 La palabra *campo* fue utilizada por primera vez por Michael Faraday en 1845 para referirse al campo magnético. Thompson utilizó el término *campo de fuerza* en 1849 y fue James Clerk Maxwell quien utilizó el término *campo electromagnético* en 1865 (Harman, 1982: 72).

Por otro lado, Faraday se hace la siguiente pregunta: si una corriente eléctrica puede generar un campo magnético, ¿es posible que un *flujo* magnético genere corriente eléctrica? En efecto, experimentalmente, Michael Faraday logra obtener una corriente eléctrica de un campo magnético, o más precisamente, de *la variación en el tiempo del flujo magnético*. Por lo tanto, pensaba Faraday, la electricidad y el magnetismo debían estar relacionados. En efecto, si se enrolla un cable en espiras (una bobina) y se pasa un imán por el centro de ellas, el cambio relativo de la posición de ambos producirá una corriente eléctrica *inducida*.

Si un circuito contiene N espiras enrolladas y el flujo (magnético) a través de cada espira cambia en la cantidad de $\Delta\Phi_B$ durante el intervalo Δt , la fem inducida promedio en el circuito durante el tiempo Δt es $\mathcal{E} = -N \frac{\Delta\Phi_B}{\Delta t}$

Éste es un enunciado de la ley de Faraday de la inducción magnética (Serway & Faughn, 2005: 370).

En la ley de inducción de Faraday descansa el principio que hace posible la existencia de los transformadores. Así que, a partir de los experimentos de Michael Faraday, fue posible obtener cantidades de corriente mucho mayores que las disponibles con las baterías de entonces. Además, quedaba asentado el terreno para sintetizar los fenómenos eléctricos y magnéticos bajo un mismo esquema o sobre los mismos principios.

La ley de Gauss también forma parte de las ecuaciones de Maxwell. Sin embargo, existe una ley de Gauss para la electricidad y otra para el magnetismo. Estas leyes, describen la intensidad de los campos y de los flujos eléctricos y magnéticos a través de las superficies que rodean a las cargas.

La ley de Gauss para la electricidad, enunciada en 1835 por Carl Friedrich Gauss, establece que “el flujo eléctrico que atraviesa cualquier superficie cerrada es igual a la carga neta Q en el interior de la superficie dividido entre ϵ_0 ” (Serway & Faughn, 2005: 233):

$$\Phi_E = \frac{Q}{\epsilon_0}$$

Teóricamente, la ley del Gauss describe la forma del campo eléctrico alrededor de una carga estática, por lo que se le puede considerar una generalización de la ley de Coulomb; es decir, la ley de Coulomb se puede deducir de la ley de Gauss para el campo eléctrico.

Finalmente, la ley de Gauss para el campo magnético indica que no existen monopolos magnéticos. Si se imagina los campos como constituidos por las líneas de fuerza de Faraday, el campo eléctrico en la vecindad de una carga electrostática se podría representar como líneas que salen de la carga puntual hacia afuera, indicándose con una flecha su dirección. Cuando las líneas se alejan de la carga se dice, por convención, que la carga es positiva; cuando las líneas se dibujan hacia el interior de la carga puntual, se dice que la carga es negativa. Las cargas eléctricas son de esos dos tipos, positivas y negativas; las cargas de un mismo tipo se repelen y las de signo opuesto se atraen. Con las líneas de fuerza de Faraday se puede *visualizar* un mecanismo que lo explica: las líneas de fuerza que salen de la carga positiva terminan en una carga negativa; pero las mismas se encontrarían y se doblarían al encontrarse con una carga del mismo signo.

Un imán no tiene cargas positivas o negativas, tiene *polos*, que se han designado como *norte* y *sur*. Si se parte un imán, resultarán dos piezas con sus respectivos polos norte y sur, indefinidamente. Si se piensa en las líneas de fuerza de Faraday, esto quiere decir que las líneas parten de uno de los polos del imán y terminan en el otro polo. Sin embargo, a diferencia de las cargas eléctricas, la ley de Gauss para el campo magnético nos dice que, simple y llanamente, no puede existir ningún polo que exista aislado de su otro polo; en otras palabras, las líneas de fuerza nacen y mueren en el mismo *punto*.

Otra forma de expresar la ley de Gauss para el magnetismo es decir que el *flujo magnético* neto exterior de cualquier superficie cerrada es igual a cero, lo cual es equivalente a la expresión usada más arriba.

Las cuatro leyes expuestas hasta aquí son las formulaciones más simples de lo que se conocen como las leyes de Maxwell. Sin embargo, el físico escocés logró generalizarlas matemáticamente, de manera que constituyeran las bases de su teoría electromagnética: en otras palabras, estas leyes se volvieron los principios generales de un sistema teórico complejo que lograba sistematizar todos los fenómenos eléctricos, magnéticos y ópticos en una sola estructura lógica impecable, tal como lo había hecho Newton para los fenómenos mecánicos.

Sin embargo, James Clerk Maxwell realizó esta síntesis del electromagnetismo guiado por razones tanto filosóficas como metodológicas. Sus reflexiones acerca de la naturaleza, de la ciencia y de la relación de la física con las matemáticas fueron determinantes para que éste lograra alcanzar su objetivo. Las consideraciones acerca de la *realidad* de ciertos elementos de su teoría son, como se verá más adelante, fundamentales para entender el desarrollo histórico de la teoría electromagnética.

El instrumentalismo del siglo XIX

Se puede afirmar, a grandes rasgos, que desde Copérnico hasta Newton, existió un espíritu realista que acompañó al desarrollo de la física. Es decir, el realismo científico fue una meta legítima de la investigación científica: los filósofos naturales aspiraban a encontrar la verdadera descripción de la naturaleza, sus fundamentos últimos de explicación o la verdadera imagen de la realidad. Existió un optimismo epistemológico en el primer siglo de existencia de la ciencia moderna y, por extensión, de la física. Los fundamentos filosóficos, tanto epistemológicos como metafísicos, coinciden en gran parte con lo expuesto sobre Galileo Galilei en el subcapítulo anterior.

Fue, sin embargo, precisamente en el punto culminante del desarrollo de la dinámica en el que este optimismo llegó a cuestionarse. En el siglo XVI, la filosofía mecanicista, expuesta por Descartes en sus *Principios Filosóficos*, postulaba que los fenómenos que se presentaban ante la experiencia serían explicables tan sólo en términos de la materia y el movimiento de ésta. Para todos los fines

prácticos, existía, pues, un compromiso ontológico-epistemológico: la verdadera realidad que subyace a los fenómenos es la materia y el movimiento, por lo que una explicación verdadera se alcanzaría sólo cuando una explicación se constriñera a estos conceptos. Proponer una hipótesis que no cumpliera con esta condición implicaba el rechazo por la comunidad científica y conllevaba la condena de la misma por recurrir a «causas ocultas».

Precisamente, durante el siglo XVIII, en los campos de la óptica, la electricidad, el magnetismo y la química, por mencionar sólo algunos, se recurría a la explicación de los fenómenos mediante entidades imperceptibles, como los fluidos *imponderables*. El calor se consideraba un efecto del fluido imponderable llamado *calórico*; antes de Lavoisier, un fluido imponderable invocado en las investigaciones químicas era el *flogisto*; en óptica, el *éter* era un fluido de la misma naturaleza imponderable que los anteriores, en el cual se desplazaban las ondas luminosas, según la teoría ondulatoria de Huygens, quien la recuperó del trabajo de Thomas Young.

El mismo Thomas Young escribía en su libro *On the theory of light and colors* ideas claramente instrumentalistas:

A pesar de la invención de hipótesis plausibles, independientes de cualquier conexión con observaciones experimentales, pueden ser de muy poco uso en la promoción del conocimiento natural, sin embargo, el descubrimiento de principios uniformes y simples, por los cuales un gran número de fenómenos aparentemente heterogéneos son reducidos a leyes universales y coherentes, deben ser siempre permitidos de ser de considerable importancia para la mejora del intelecto humano. (1802/1981: 47)

Ante la proliferación de diversas hipótesis que trataban de explicar la naturaleza de la luz, entre las que figuraban la corpuscular de Newton, la ondulatoria de Young y la de los torbellinos de Descartes⁴, la emergencia de una actitud sinceramente escéptica fue

4 Sobre la polémica entre las teorías cartesianas y newtonianas sobre la naturaleza de la luz véase (Aboites, 2014).

inevitable. Esta misma actitud se continuará manifestando en diferentes áreas de la física, sobre todo las que atañen a los conceptos de *línea de fuerza*, *campo*, *éter* y *átomo*. La misma teoría ondulatoria de la luz, que ganaría adeptos después de la obra de Huygens, tendría que esperar algunas décadas antes de ser aceptada por la mayoría de los investigadores, y posteriormente reformada por Maxwell.

La evolución de las ideas de Maxwell en el campo del electromagnetismo pueden ser seguidas a través de sus obras: *On Faraday's lines of force*, de 1855; *On physical lines of force*, publicadas entre 1861 y 1862 y *A dynamical theory of the electromagnetic field*, de 1864. En estas tres obras, es evidente una evolución en las tesis presentadas, sobre todo en función del *realismo* y el *instrumentalismo* bajo el cual debían ser interpretadas las teorías del físico. En general, puede hablarse de una actitud meramente *instrumentalista*, aunque guiada por una preocupación realista genuina. En su trabajo más influyente, *A treatise on electricity and magnetism*, dichas consideraciones, estrictamente filosóficas y metodológicas, fueron desechadas en aras de una exposición más técnica, lo cual ha dejado la impresión de que el trabajo de Maxwell fue sistemático desde un inicio y, más importante para el actual trabajo, que no dependía de consideraciones extracientíficas o filosóficas.

En *On Faraday's lines of force*, James Clerk Maxwell intenta hacer un modelo geométrico de la electricidad y el magnetismo, basado en las ideas de Michael Faraday, en especial el concepto de *líneas de fuerza*. En *Experimentos sobre la electricidad y el magnetismo*, Michael Faraday indicaba que las líneas de fuerza son un buen modo de *representar* la transmisión de fuerzas electromotrices, imaginando que las líneas representan tanto la dirección como la intensidad de las fuerzas magnéticas y eléctricas (1839-55/1922).

El trabajo de Michael Faraday fue determinante para el desarrollo de la teoría electromagnética de Maxwell. Faraday fue uno de los más grandes genios experimentales que ha dado la física y la química; sin embargo, al ser de origen humilde no tuvo acceso a educación matemática avanzada, por lo que sus trabajos publicados no están elaborados en el lenguaje del cálculo más abstracto que se acostumbraba a desarrollar a partir de las grandes aportaciones

matemáticas de Lagrange, Laplace y Gauss, entre muchos otros. De la misma manera, el mismo Faraday fue autodidacta en cuestiones de electricidad y magnetismo. Hizo sus investigaciones sobre éste último tópico por su cuenta, aunque influido por las investigaciones de su maestro, Humphry Davy (Carmona, 2016). Éste desarrollo intelectual le permitió a Faraday desarrollar un trabajo que poco se parecía al desarrollado por otros físicos, como Ampère, y que además estaba desligado de cualquier prejuicio o teoría preconcebida, permitiéndole expresar solamente lo que los fenómenos le mostraban.

En una carta a Ampère, Faraday escribía:

Soy naturalmente escéptico en materia de teorías y por lo tanto usted no debe molestarse conmigo por no admitir lo que usted ha anticipado de inmediato. Su ingenio y aplicaciones son asombrosas y exactas, pero yo no puedo comprender cómo son producidas las corrientes y, particularmente, si se debe suponer que existan alrededor de cada átomo o partícula, así que esperaré por pruebas adicionales de su existencia antes de admitirlas finalmente (Siegel, 1991: 8).⁵

A pesar de su escepticismo, el mismo Faraday llegaría a admitir la existencia de las líneas de fuerza, y llegaría a construir una teoría electromagnética haciendo uso de este concepto, junto al de *estado electrotónico*.⁶ Estos conceptos y el método de Faraday serán los elegidos para el estudio de Maxwell, afirmando su primacía sobre los de cualquier otro estudioso del tema. Clerk Maxwell afirmaba que los métodos de Faraday eran también matemáticos, aunque sus resultados no fueran expresados según los utilizados por los más eminentes

5 Todas las traducciones son mías.

6 Sobre el concepto de estado electrotónico, que no vale la pena exponer aquí, se recomienda la lectura de la tesis doctoral de José Romo Feito "El concepto de estado electro-tónico en Faraday", de la Universidad de Barcelona (Romo, 1991). Disponible para consulta en línea.

matemáticos; las líneas de fuerza constituían una representación geométrica, y la geometría era también una forma de matemática.⁷

Bajo esas consideraciones, Maxwell escribe una serie de reflexiones tanto epistémicas como metodológicas acerca del trabajo que ha de exponer:

El primer proceso, por lo tanto, es el estudio efectivo de la ciencia, debe ser uno de simplificación y reducción de los resultados en la previa investigación a una forma en la cual la mente pueda asirla. Los resultados de esta simplificación pueden tomar la forma de una fórmula matemática pura o de una hipótesis física. (1855/1965: 155)

En este último párrafo, Maxwell muestra la principal dicotomía existente en la práctica científica del siglo XIX. Por un lado, en el siglo XIX, era una tarea del científico expresar leyes experimentales en forma matemática; por otro, había que encontrar la verdadera *explicación* de los fenómenos. Muchas veces, dichas actividades eran desarrolladas de manera completamente independiente e, incluso, excluyente. En efecto, fue durante el siglo XIX que se empezó a generar la brecha entre científicos experimentales y teóricos; estos últimos tenían la misión de elaborar las teorías matemáticamente, sin esto último una teoría no podía considerarse satisfactoria (Siegel, 1991).

James Clerk Maxwell abogará por un “método de investigación” que le permita generar una “concepción física clara” del fenómeno estudiado, pero sin estar “comprometido” con ninguna hipótesis física particular (1855/1965: 156). Ésta estrategia le otorgará una libertad conceptual para generar diferentes hipótesis que le permitan

7 “It is true that no one can essentially cultivate any exact science without understanding the mathematics of that science. But we are not to suppose that the calculations and equations which mathematicians find so useful constitute the hole of mathematics. The calculus is but a part of mathematics, the geometry of position is an example of mathematical science established without the aid of a single calculation. Now Faraday’s line’s of force occupy the same position in electromagnetic science that pencils of lines do in geometry of position. They furnish a method to building up an exact mental image of the thing we are reasoning about” (Maxwell, 1864/1996: 1-2).

concebir o imaginar los mecanismos que puedan explicar, en algún grado, los fenómenos electromagnéticos, pero sin tener que defender el contenido veritativo de dichas hipótesis; es decir, Maxwell defiende un método de explicación *ex hypothesi*, como si fuera el caso. Lo cual le desprende de cualquier compromiso explicativo y, en todo caso, ontológico con la teoría o hipótesis expuesta.

[...] espero hacer evidente que no pretendo establecer ninguna teoría física de una ciencia en la que difícilmente he hecho un solo experimento, y que el límite de mi diseño es ver cómo, mediante la estricta aplicación de las ideas y métodos de Faraday, la conexión de diferentes clases de fenómenos, los cuales él ha descubierto, pueden ser claramente presentados ante una mente matemática. (1855/1965: 157-58).

Maxwell basa su método en “analogías físicas” (156). Para generar una idea fructífera, la proposición de *modelos*, aunque improbables, puede ayudar a resolver problemas del investigador, reformular preguntas, arrojar nuevos problemas, etcétera. El valor de dichos modelos estará en la *utilidad* que muestren al investigador y al experimentador. En otras palabras, sugerir hipótesis y teorías para tratar de sistematizar la aparente heterogeneidad de los fenómenos siempre será de alguna utilidad. En esto reside el valor de «imaginar hipótesis»:

¿Cuál es, pues, el uso de imaginar un estado electrotónico del cual no se tiene una distinguida concepción física, en lugar de una fórmula de atracción la cual podemos entender enseguida? He de responder que es una buena cosa el tener dos maneras de ver en una cuestión y admitir que existen dos formas de ver las cosas (1855/1965: 208).

En efecto, los científicos franceses buscaban una teoría de la electricidad y el magnetismo que fuera compatible con la mecánica newtoniana, y veían fuerzas a distancia y espacio vacío ahí donde Michael Faraday y James Clerk Maxwell veían la acción de un medio.

Sin embargo, la mera expresión matemática de un fenómeno, tal como la ley de Coulomb, no arrojaba mucha explicación acerca del fenómeno en sí: de la realidad subyacente al mismo. La ley de Coulomb puede ser interpretada como fuerzas de atracción y/o repulsión a distancia o bien puede ser interpretada bajo la suposición de que la fuerza actúa mediante un campo (eléctrico). En ambos casos, los resultados deberán ser los mismos. Maxwell razona que, si ese es el caso para las demás leyes experimentales de la electricidad y el magnetismo, entonces nada impide desarrollar una multiplicidad de modelos que expliquen, o que traten de hacerlo, las diferentes leyes encontradas. El verdadero valor del modelo recaerá en su capacidad de síntesis, pero en todo caso su estatus de verdad no podrá ser defendido. Estos modelos son, meramente, *ficciones* que el teórico fabrica esperando obtener alguna utilidad: deberá servir de “guía al experimentador, pero sin impedir el progreso de la verdadera teoría cuando ésta aparezca” (Clerk Maxwell, 1855/1965: 208).

Su siguiente trabajo importante en electromagnetismo, *On physical lines of force*, supone otorgarle cierto grado de realidad a las líneas de fuerza de Faraday, por lo que iniciará definiéndolas, aunque de manera pragmática.⁸ Si bien Clerk Maxwell no afirma con total seguridad la realidad de las líneas de fuerza, sí deja que el lector se persuada de esa posibilidad. Al hablar sobre las líneas de limadura de hierro, Maxwell escribe: “Esta bella ilustración de la presencia de fuerza magnética, permitida mediante la experimentación, naturalmente tiende a hacernos pensar en las líneas de fuerza como algo real” (1861-2/1965: 451).

En *Sobre las líneas de fuerza de Faraday*, Clerk Maxwell sigue un estilo de exposición matemático similar al de su mentor, William Thompson, más conocido como Lord Kelvin. Sin embargo, en *Sobre las líneas de fuerza físicas*, Clerk Maxwell muestra algunos

8 “Suppose that the direction of the force at any point is known, then, if we draw a line so that in every part of its course it coincides in direction with the force at that point, this line may be called a *line of force*, since it indicates the direction of the force in every part of its course.

By drawing a sufficient number of lines of force, we may indicate the direction of the force in every part of the space in which it acts” (Maxwell, 1861-2/1965: 451).

compromisos filosóficos importantes, con lo que se distancia un poco de la física matemática de Thompson y desarrolla una perspectiva propia. El historiador Peter Hartmann caracteriza dicha diferencia entre ambos físicos: en contraste a la exposición matemática de Lord Kelvin, Maxwell “escribe como un filósofo natural, siempre preocupado por desarrollar una visión del mundo” (1998: 82). El físico escocés pretende desarrollar un modelo mecanicista de las líneas de fuerza de Faraday, lo que en la práctica equivalía a proporcionar algún grado de realidad a dichas entidades.

Para proporcionar un modelo mecanicista de las fuerzas eléctricas y magnéticas, Maxwell desarrollará una «teoría molecular de los vórtices».⁹ Con un planteamiento similar al de los vórtices cartesianos, Maxwell imagina que las líneas de fuerza como el resultado de la rotación de vórtices moleculares en el éter. Este modelo le permite trabajar los fenómenos de manera matemática y en consistencia con el trabajo desarrollado por Faraday. Pero el mayor logro de este modelo, que «si bien no es verdadera», es altamente fructífera conectando fenómenos diferentes: los eléctricos, los magnéticos y, para su propia sorpresa, de la luz. Al otorgar realidad a las líneas de fuerza de Faraday, Maxwell puede plantearse la cuestión acerca de la vibración de dichas líneas y la velocidad que dichas vibraciones, u ondas, deberían tener.

La velocidad de ondas transversales en nuestro hipotético medio, calculado desde los experimentos electromagnéticos de M. M. Kohlrausch y Weber, concuerda tan exactamente con la velocidad de la luz, calculada desde los experimentos ópticos de M. Fizeau, que apenas podemos evitar inferir que *la luz consiste en ondulaciones transversales del mismo medio que es la causa de los fenómenos eléctricos y magnéticos* (Maxwell, 1861-2/1965: 500).

9 “I propose to examine magnetic phenomena from a mechanical point of view, and to determine what tensions in, or motion of, a médium are capable the mechanical phenomena observed. If, by the same hypothesis, we can connect phenomena and with those of induced currents, we shall have found a theory which, if not true, can only be proved to be erroneous by experiments which will greatly enlarge our knowledge of this part of physics” (Maxwell, 1861-2/1965: 452).

El «método de analogías» de James Clerk Maxwell, presentaba uno de sus más impresionantes logros, al poder deducir la velocidad de la luz de su modelo de vórtices moleculares en el éter. William Berkson declaraba sobre dicho método que “alentaba el desarrollo de lo que uno cree que son *falsas* analogías por la luz que pudieran arrojar a la verdad”, y además “alentaba la invención de teorías que *nadie* creería por su posible fecundidad” (Maxwell, 1864/1996: 7). Sin embargo, el modelo de Maxwell había resultado muy fecundo, lo cual le disuadía a considerar que había algún contenido real en la teoría, si bien nunca se llegaría a declarar realista sobre la misma.¹⁰

A dynamical theory of the electromagnetic field resulta ser la culminación de sus investigaciones sobre la electricidad y el magnetismo. El nombre de éste ensayo encierra las principales características de su teoría:

La teoría que propongo puede, por tanto, llamarse teoría del *campo electromagnético*, porque tiene que ver con el espacio en la vecindad de los cuerpos eléctricos o magnéticos, y puede llamarse teoría *dinámica*, porque asume que en ese espacio hay materia en movimiento, mediante la cual se producen los fenómenos electromagnéticos observados (Maxwell, 1864/1996: 34).

Maxwell concibe que la ciencia del electromagnetismo debe ser compatible, en última instancia, con el mecanicismo, de la misma manera que la teoría cinética de gases y la termodinámica apuntaban

¹⁰ “The conception of a particle having its motion connected with that of a vortex by perfect rolling contact may appear somewhat awkward. I do not bring it forward as a mode of connection existing in nature, or even as that which I would willingly assent to as an electrical hypothesis. It is, however, a made of connections which is mechanically conceivable, and easily investigated, and it serves to bring out the actual mechanics connections between the known electromagnetic phenomena; so what I venture to say that anyone who understands the provisional and temporary character of this hypothesis, will find himself rather helped than hindered by it in his research after the true interpretation of the phenomena” (Maxwell, 1864/1996: 13).

a serlo.¹¹ Pero el concepto mismo de *campo* era incompatible con el mecanicismo. La teoría de Maxwell es una teoría del campo electromagnético y sus ecuaciones son la descripción del mismo. Además, la idea de un campo que media la interacción de las fuerzas eléctricas y magnéticas y que se delimita a la contigüidad de los cuerpos electromagnéticos es radicalmente distinta del concepto de fuerza a distancia de Newton. En todo caso, está más cerca de la física cartesiana que la del físico inglés del siglo XVII.

Maxwell ve en el éter el medio en el cual el campo electromagnético se manifiesta, sin embargo, las ecuaciones que utiliza no parecen depender mucho de este concepto. Las ecuaciones mediante las cuales se expresa la naturaleza del campo electromagnético son ecuaciones diferenciales parciales, y Maxwell reduce a veinte las necesarias para entender los fenómenos electromagnéticos.¹² Pero las principales premisas que ha utilizado son la ley de Ampère, de Faraday y la de Gauss, *independientemente de las hipótesis que utilizó para visualizar los fenómenos.*¹³

11 La teoría cinética de gases, debida a James Clerk Maxwell, asumía que los gases estaban constituidos por partículas, de las cuales se podía hacer un tratamiento estadístico para determinar las características fenomenológicas que se observaban en el gas, tales como la presión que se ejerce sobre las paredes, el volumen o la presión, tomando sólo en cuenta el momento (la velocidad multiplicada por la masa) de las partículas. La termodinámica también postula que el calor es el resultado del movimiento de las partículas y se relacionaba directamente con la teoría cinética de gases, haciendo de la segunda ley de la termodinámica, por poner un ejemplo, una ley estadística. Ambas teorías eran mecanicistas, al postular que los fenómenos observados eran resultado tan sólo del movimiento y la materia (Harman, 1982).

12 Tres ecuaciones para la fuerza magnética, tres para la corriente eléctrica, tres para la fuerza electromotriz, tres para la elasticidad eléctrica, tres para la resistencia eléctrica, tres para la totalidad de la corriente, una ecuación para la electricidad libre, una ecuación de continuidad (Maxwell, 1864/1996: 68).

13 "The conclusions arrived at in the present paper are independent of this hypothesis, being deduced from experimental facts of three kinds:

1. The induction of electric currents by the increase or diminution of neighbouring currents according to the changes of the lines of force passing through the circuit.
2. The distribution of magnetic intensity according to the variations of magnetic potential.
3. The induction (or influence) of stactical electricity through dielectrics" (Maxwell, 1864/1996: 71).

El método que ha utilizado le ha permitido llegar a una teoría matemática totalmente independiente de las hipótesis físicas de las que ha partido, por lo cual los modelos muestran su verdadero valor: el de la utilidad. Pero lo más impresionante es que dicho método de analogías y modelos le ha permitido deducir, del mismo sistema de ecuaciones, los fenómenos de la luz. Es decir, la teoría física que propone le permite incluir en ella más fenómenos físicos que los que se proponía explicar en un principio. Como se indicó más arriba, su resultado más sorprendente consiste en deducir la velocidad de la luz de su teoría, lo cual implica en concebir la naturaleza de la luz como una onda electromagnética:

Esta velocidad (v) es tan cercana a la de la luz, que parece que tenemos mucha razón para concluir que la luz en sí misma (incluyendo calor radiante, y otras radiaciones si las hubiera) es una perturbación electromagnética en la forma de ondas propagadas a través del campo electromagnético, de acuerdo a las leyes del electromagnetismo (Maxwell, 1864/1996: 42).

El acuerdo con la teoría óptica, que en aquel momento planteaba la naturaleza de la luz como una onda transversal que se desplazaba por el éter, eran tan cercano, que Maxwell declaraba que “ambas conducían exactamente a las mismas conclusiones” (1864/1996: 86). Lo cual constituía un argumento más en favor de su teoría.

Fue, sin embargo, su *Treatise of electricity and magnetism* su trabajo más conocido y el que le valió el reconocimiento fuera de Gran Bretaña. Aunque sus teorías tardarían años en ser aceptadas, por la radicalidad de sus conceptos, sobre todo en lo referente a las *entidades teóricas* que postulaba (campo electromagnético, corriente de desplazamiento, ondas electromagnéticas), éstas ganaron algunos adeptos rápidamente, como Hertz, Helmholtz y Heaviside. De hecho, se le debe a Heaviside (1894) la reducción de las ecuaciones de Maxwell a sólo ocho, que corresponden a las formulaciones en cálculo diferencial e integral de las leyes de Gauss para el campo eléctrico y el magnético, la ley de Ampère y la ley de Faraday. La

formulación más conocida de las ecuaciones de Maxwell es en su notación diferencial:

Ley de Gauss para la electricidad	$\nabla \cdot \mathbf{E} = \frac{\rho}{\epsilon_0}$
Ley de Gauss para el magnetismo	$\nabla \cdot \mathbf{B} = 0$
Ley de Faraday	$\nabla \times \mathbf{E} = - \frac{\partial \mathbf{B}}{\partial t}$
Ley de Ampère	$\nabla \times \mathbf{B} = \mu_0 \mathbf{J} + \mu_0 \epsilon_0 \frac{\partial \mathbf{E}}{\partial t}$

La teoría electromagnética de James Clerk Maxwell predecía la existencia de ondas electromagnéticas, de las cuales la luz era sólo un tipo. Dichas ondas fueron detectadas experimentalmente en 1888 por Heinrich Hertz, lo cual constituía una sorprendente confirmación de la teoría. Además, Hertz calculó la frecuencia y la amplitud de la onda, con las cuales podía determinar la velocidad de la misma: la velocidad era la predicha por Maxwell, la velocidad de la luz. El mismo Hertz describió de manera sucinta la obra del eminente físico escocés: «La teoría de Maxwell es el sistema de ecuaciones de Maxwell».

Conclusión

Años después de la muerte de Maxwell, se consideraba que su teoría electromagnética era una de las más fundamentales y tenían el mismo estatus que las leyes del movimiento de Newton (Harman, 1998). Su modo de concebir la física, sobre todo como modelos de representación del mundo natural, abrieron el debate acerca del nivel de correspondencia entre el formalismo matemático y la naturaleza, y no existió, a partir de este periodo, una posición unánime. Poincaré indicaba que “La primera vez que un lector francés abre el libro de Maxwell, un sentimiento de malestar, y a menudo incluso de desconfianza, se mezcla con la admiración...” (Duhem, 2003:109). Duhem, siguiendo en su insatisfacción a Poincaré, expresa sus dudas

acerca de la forma inconexa en que Maxwell concibe la física al decir lo siguiente:

El *Tratado de electricidad y magnetismo* de Maxwell se esforzó, en vano, por revestirse de una forma matemática; al igual que las *Lectures on molecular dynamics* de W. Thompson, tampoco es un sistema lógico. Se compone, como las *Lectures*, de una serie de modelos que representan cada uno un grupo de leyes, sin preocuparse de los otros modelos que ha utilizado para representar otras leyes, que a veces han representado estas mismas leyes o algunas de ellas. Ahora bien, estos modelos, en vez de estar constituidos con giróstatos, muelles en espiral y glicerina, están organizados con signos algebraicos. Estas distintas teorías parciales, que se desarrollan aisladamente sin preocuparse de su antecesora, y que a veces cubren una parte del campo que la anterior ya ha cubierto, se dirigen mucho más a la imaginación que a nuestra razón (Duhem, 2003:110-111).

La teoría electromagnética de Maxwell es ahora aceptada unánimemente por la comunidad científica, así como la existencia del campo electromagnético, esto debido a su altísimo nivel de confirmación. Sin embargo, puesto que la controversia del realismo científico contra el instrumentalismo y otras formas de antirrealismo se seguirá presentando, vale la pena seguir el rastro de la evolución de las teorías científicas y de las ideas filosóficas implicadas en el proceso.

Referencias

- Aboites, V. (2014). "La naturaleza de la luz en los *Elements de la philophie de Newton* de Voltaire", en *El mundo del libro: tesoros bibliográficos en la biblioteca Armando Olivares*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, pp. 205-233.
- Braun, E. (2014). *Electromagnetismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Carmona, G. (2016). *Michael Faraday, un genio de la física experimental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Clerk Maxwell, J. (1855/1965). "On Faraday's lines of force", En W. Niven, *The scientific papers of James Clerk Maxwell*. New York: Dover publications, pp. 155-229.
- (1861-2/1965). "On physical lines of force", En W. Niven, *The scientific papers of James Clerk Maxwell*. New York: Dover publications, pp. 451-513.
- (1864/1996). *A dynamical theory of the electromagnetic field*. Eugene: Wipf and Stock publishers.
- (1873). *A treatise on electricity and magnetism*, vol. I. Oxford: Clarendon press.
- (1965). "Illustrations of the dynamical theory of gases", En W. Niven, *The scientific papers of James Clerk Maxwell*, vol. I. New York: Dover, pp. 377-409
- Crew, H. (1981). *The wave theory of light and spectra*. New York: Arno Press.
- Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza Universidad.
- Duhem, P. (1914/2003). *La teoría física, su objeto y su estructura*. Barcelona: Herder.
- (1998). "Physical theory and experiment", en M. Curd, & J. A. Cover, *Philosophy of science: the central issues*. New York: Norton, pp. 257-278.
- Faraday, M. (1839-55/1922). *Experimental researches in electricity*, New York: M. Dent & Sons Ltd.
- Hacking, I. (1996). *Representar e intervenir*, México D.F.: Paidós.
- (2001). *Representar e intervenir*. Buenos Aires: Paidós.
- (2010). *Representing and intervening*, New York: Cambridge University Press.
- Harman, P. (1982). *Energy, force and matter: the conceptual development of nineteenth-century physics*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- (1998). *The natural philosophy of James Clerk Maxwell*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Heaviside, O. (1894). *Electromagnetic theory*, vol. I. London: "The Electrician" Printing and Publishing Company.
- Mach, E. (1893). *The science of mechanics*, La Salle: Open Court.
- Poincaré, H. (1963). *La ciencia y la hipótesis*, Madrid: Espasa Calpe.

- Psillos, S. (1999). *Scientific realism: how science tracks truth*, New York: Routledge.
- Romo, J. (1991). *El concepto de estado electro-tónico en Faraday*, Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Sears, F. W. & Zemansky, M. W. (1991). *University physics*, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company Inc.
- Serway, R., & Faughn, J. (2005). *Fundamentos de Física*, vol. 2. México: Thompson.
- Siegel, D. M. (1991). *Innovation in Maxwell's electromagnetic theory: molecular vortices, displacement current and light*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stevenson, R. & Moore, R. B. (1967). *Theory of physics: an introductory course*, London: Saunders.
- Van Fraassen, B. (1980). *The scientific image*, Oxford: Clarendon Press.
- (1996). *La imagen científica*, México: Paidós / UNAM.
- (1998). "Arguments concerning scientific realism", en Curd, M. & Cover J. A., *Philosophy of science: the central issues*. New York: Norton, pp. 1064-1087.
- Von Waltershausen, W. S. (1856). *Gauss: a memorial*, Leipzig: S. Hirzel.
- Westfall, R. (1980). *La construcción de la ciencia moderna*, Barcelona: Editorial Labor.
- Young, T. (1802/1981). "On the theory of light and colors", en H. Crew, *The wave theory of light and spectra*. New York: Arno Press, pp. 45-61.

Hápax Legómena

El problema de la belleza «espiritual» en la estética de Dietrich von Hildebrand

Ramón Díaz Olguín
Centro de Investigación Social Avanzada
ramon.diaz@cisav.org

Contexto

Hildebrand no es muy conocido en el mundo filosófico por sus contribuciones en el campo de la Estética.¹ Por lo menos, no en el mismo nivel ni con la misma amplitud que en otros campos del saber filosófico, como el ético², el epistemológico,³ el sociológico,⁴ el ascético.⁵ Su producción científica en esta disciplina es, hasta cierto punto, escueta y marginal, por no decir insignificante.

En efecto, fuera de los ensayos que escribió sobre tres de los compositores más grandes del mundo de la música clásica —Mozart, Beethoven y Schubert⁶— en su bibliografía sólo se encuentran cuatro contribuciones de temática estrictamente estética: la primera, sobre las formas más adecuadas de relación humana con las obras de arte, en contraposición con la deformación espiritual denominada

1 A este respecto, dice John Henry Crosby: “Es importante tener en cuenta que muy pocas personas asocian el nombre de Hildebrand con la estética o el arte, y mucho menos lo consideran una autoridad en estos asuntos; para la mayoría de la gente, lo primero que viene a su mente cuando escucha su nombre es su ética y sus escritos sobre religión” (2010: 477).

2 Hildebrand (1916), Hildebrand, (1922), Hildebrand (1953a), Hildebrand (1955a), Hildebrand (1957b), Hildebrand (1980).

3 Hildebrand (1950), Hildebrand (1960).

4 Hildebrand (1930).

5 Hildebrand (1927), Hildebrand (1933b), Hildebrand (1969).

6 Hildebrand (1962).

«esteticismo»;⁷ la segunda, sobre el papel determinante que ocupa la belleza en la vida del auténtico creyente, en contraposición tanto del hombre puramente utilitario que la considera un lujo excesivo, como del hombre falsamente asceta que la rechaza por su cercanía a los sentidos y el goce sensual;⁸ la tercera, sobre la relación fundamental que guarda la belleza con la religión en general pero, sobre todo, con la fe cristiana en particular;⁹ la cuarta, cuya traducción introducimos con el presente estudio, sobre el problema de la belleza específicamente «espiritual» en el mundo de objetos tanto visibles como audibles.¹⁰ A estos cuatro ensayos debe añadirse el breve, pero interesante recuento que hizo de su pensamiento estético en una autopresentación de toda su filosofía, ya hacia el final de su vida.¹¹

Esta situación, sin embargo, contrasta fuertemente con dos hechos incontrovertibles de su biografía.¹²

Por un lado, su vida toda estuvo signada por una rica experiencia estética —hasta cierto punto privilegiada— tanto desde el punto de vista natural como desde el punto de vista artístico.¹³ Nació en

7 Hildebrand (1955e: 439-465).

8 Hildebrand (1955d: 422-438).

9 Hildebrand (1968b: 293-305).

10 Hildebrand (1955c: 409-421).

11 Hildebrand (1977b: 122-125).

12 La principal fuente que existe para conocer la vida de Dietrich von Hildebrand —al menos hasta su llegada a los Estados Unidos, en 1940— es la biografía que compuso su segunda esposa sobre la base de una serie de apuntes personales que el filósofo escribió en su ancianidad hasta el final de sus días: Hildebrand, A. v. (2000). Un balance más breve de los sucesos más significativos de la vida de Hildebrand pueden verse en un artículo de la misma autora: Hildebrand, A. v. (1979).

13 Hildebrand, A. v. (2000: 33-34) dice al respecto: “En el momento en que el bebé Dietrich abrió sus ojos, todo lo que vio fue caras amables y obras de arte: pinturas, esculturas y muebles de estilo boloñés. Oyó adorables canciones antiguas y música clásica. Dietrich dio sus primeros pasos en un campo florentino que incluía una colina con una de las más bellas vistas de Florencia enmarcada en árboles”. Y poco antes, había señalado: “Lo que hemos dicho basta para bosquejar la clase de mundo en el que nació Dietrich von Hildebrand, un mundo en el que el arte era el rey supremo, un mundo de cultura, un mundo de belleza. A nada de mal gusto, ni siquiera vulgar o feo, se le permitía la entrada en San Francesco. Estaban prohibidas las revistas de moda. Sólo la música clásica resonaba a través de sus salones” (30).

Florescia y creció en esta ciudad rodeado de paisajes bellos hasta la edad de diecisiete años; después, se instaló en Múnich y se sumergió en la floreciente vida cultural de esta ciudad hasta pasados los cuarenta años. Su padre fue el escultor Adolf von Hildebrand (1847-1921), conocido por sus fuentes y esculturas repartidas entre Italia y Alemania;¹⁴ Irene Schäubfelen (1846-1921), su madre, se distinguió por su refinada sensibilidad para todas las cosas bellas en virtud de la educación recibida desde su juventud.¹⁵ Sus cinco hermanas mayores —Eva, Elisabeth, Irene, Sylvie y Bertel— además de los claros talentos que mostraron desde pequeñas para distintas artes (música, escultura, pintura, letras), se casaron o comprometieron con artistas de cierto renombre que frecuentaban a la familia.¹⁶ De hecho, la casa de sus padres fue centro de confluencia de artistas e intelectuales de todo tipo: entre los primeros, Richard Wagner y Franz Liszt (músicos), Felix Mottl y Hermann Levi (directores), Rainer Maria Rilke e Isolde Kurz (poetas), Hans von Marées y Fedja Georgii (pintores) Hugo von Hofmannstahl y Henry James (escritores); entre los segundos, William Gladstone (ministro inglés), Rudolf Otto (teólogo protestante), Conrad Fiedler (crítico de arte).¹⁷

Por otro lado, buena parte de su enseñanza universitaria estuvo dedicada al esclarecimiento de cuestiones estéticas desde el punto de vista filosófico, como puede constatarse en algunos registros que se conservan de los cursos que impartió en las universidades europeas donde trabajó primero¹⁸ y en algunos testimonios de alumnos y

14 Sobre el padre, ver Hildebrand, A. v. (2000: 21-23; 198-200).

15 Sobre la madre, ver Hildebrand, A. v. (2000: 23-27; 200-202).

16 Sobre las hermanas, ver Hildebrand, A. v. (2000: 27-30).

17 Acerca de estos invitados, ver Hildebrand, A. v. (2000: 31). Al respecto, dice John Henry Crosby: "San Francisco [la mansión de la familia Hildebrand, levantada sobre un ex-convento] fue un verdadero lugar de reunión para personas de cultura y aprendizaje; la lista de artistas, escritores y músicos famosos que fueron recibidos como invitados es realmente sorprendente" (2010: 478).

18 Acerca del contenido de estos registros, ver la esmerada (aunque desactualizada) bibliografía de las obras *de* y *sobre* Hildebrand preparada por Preis, A. (1992: 363-430). Para los cursos en la Universidad de Múnich, el apéndice III; para los cursos en la Universidad de Viena, el apéndice IV.

amigos que tuvo en la universidad norteamericana donde se desempeñó después.¹⁹ Por ejemplo, se sabe que en los quince años que pasó en la Universidad de Múnich (1918-1933), además de lecciones generales de Estética,²⁰ impartió cursos sobre cuestiones fundamentales de Estética²¹ e incluso de ejercicios sobre esas cuestiones fundamentales de Estética.²² Por su parte, en los escasos tres años que estuvo en la Universidad de Viena (1935-1938), impartió al menos un curso general de Estética²³ y otro sobre problemas fundamentales de Estética.²⁴ Finalmente, en los casi veinte años que transcurrió en la Universidad de Fordham (1941-1960), se tiene noticia que, además de lecciones de Ética, Antropología y Epistemología, impartió varias veces cursos sobre cuestiones estéticas,²⁵ si bien se desconoce el contenido preciso de los mismos y las ocasiones que tuvo la oportunidad de darlos.

Con la documentación disponible hasta el momento, no es posible determinar con precisión por qué Hildebrand no dio forma unitaria y orgánica a sus concepciones estéticas durante los muchos años que se dedicó a la docencia con miras a publicarlas. Al respecto, sólo pueden aventurarse algunas hipótesis que tendrán que demostrarse sobre la base de nueva evidencia documental relativa a su vida y su trabajo intelectual.

La primera razón tal vez fue la prioridad que dio a otros proyectos filosóficos que ocuparon todo su tiempo. En 1953, por ejemplo, publicó la que quizá fue la suma de su pensamiento ético,²⁶ cuyas primeras intuiciones se remontan a los tiempos de su tesis doctoral (1916) y su tesis de habilitación (1922), pero que fue adquiriendo

19 Ver, entre otros testimonios, el de Sweeney, R. D. (2008) y el de Crosby, J. H. (2010).

20 «Ästhetik» (semestres de verano de 1923, 1925 y 1931; semestre de invierno de 1932).

21 «Grundfragen der Ästhetik» (semestre de invierno de 1927 y de 1929).

22 «Übungen der Ästhetik» (semestre de invierno de 1925).

23 «Ästhetik» (semestre de verano de 1936).

24 «Grundfragen der Ästhetik» (semestre de verano de 1937).

25 Aunque escuetamente, así lo afirma John Henry Crosby: "Como profesor en Fordham, von Hildebrand impartió con frecuencia cursos de estética filosófica" (2010: 483).

26 Hildebrand (1953a). Ver también Hildebrand (1973).

paulatina forma a través de algunos ensayos de principios de los años treinta.²⁷ En 1960, a su vez, dio culmen a la elaboración de su pensamiento epistemológico²⁸ —en cuyo centro se encuentra su personal concepción del conocimiento filosófico— reelaborando un pequeño libro publicado diez años atrás,²⁹ pero que remite a su vez a unas conferencias impartidas en la segunda parte de los años treinta.³⁰

La segunda razón hay que buscarla en las circunstancias azarosas de su vida, tanto personal como familiar. Desde 1921 se granjeó el odio mortal de los nacionalsocialistas alemanes por su oposición radical a la ideología Nazi, la cual consideraba no sólo pagana, sino profundamente anticristiana.³¹ Con el advenimiento de Hitler al poder en 1933, debió abandonar precipitadamente su casa, su cátedra, su país y sus amigos, con el fin de resguardar su vida de los asesinos que lo perseguían para eliminarlo.³² Con la posterior expansión del nazismo por Europa media, tuvo que pasar de Viena, Austria, donde se había refugiado (1933-1938), a Friburgo, Suiza (1938) y a Toulouse, en el sur de Francia, donde consiguió un trabajo provisional (1939); después, en medio de muchas vicisitudes muy apremiantes, se dirigió hacia España desde Marsella para cruzar hacia Portugal y embarcarse rumbo a Brasil, con miras a llegar finalmente a Estados Unidos (1940).³³ De hecho, sólo con la seguridad que le dio el país que lo acogió y la estabilidad que le otorgó la Universidad que le dio

27 Algunos de estos ensayos se encuentran recogidos en Hildebrand (1955b); por ejemplo, «Religion und Sittlichkeit» (35-60), «Die Rolle des "objektiven Gutes für die Person" innerhalb des Sittlichen» (61-85), «Die rechtliche und sittliche Sphäre in ihrem Eigenwert und in ihrem Zusammenhang» (86-106), «Die neue Sachlichkeit und das christliche Ethos» (212-229).

28 Hildebrand (1960a). Ver también Hildebrand (1976).

29 Hildebrand (1950).

30 Algunas noticias sobre esto en Hildebrand, A. v. (2000: 245-246; 264).

31 Sobre esta cuestión, ver Hildebrand, A. v. (2000: 219-223).

32 Hildebrand, A. v. (2000: 234-236).

33 Todos estos dramáticos desplazamientos de la familia Hildebrand están narrados con cierto detalle en el último capítulo de Hildebrand, A. v. (2000: 295-322). Un recuento más breve de los mismos acontecimientos se encuentran en las últimas líneas de la introducción a la misma obra (2000: 15).

trabajo fue que pudo retomar su labor intelectual y la marcha de sus publicaciones académicas.

Con la llegada de la jubilación en 1960, sin embargo, las cosas no fueron muy diferentes. En 1965, dio a la luz un breve pero importante libro donde se compendian sus principales doctrinas acerca de la naturaleza espiritual de la afectividad humana,³⁴ esbozada ya, en sus líneas generales, en dos conferencias de los primeros años de esa misma década,³⁵ pero que apuntan a muchos desarrollos parciales diseminados en sus obras éticas y ascéticas de muchos años atrás.³⁶ Vinieron, después, todas las obras que testimonian su honda preocupación por la crisis espiritual y moral vivida al interior de la Iglesia en la segunda parte de los años sesenta:³⁷ el progresismo religioso,³⁸ la contracepción artificial,³⁹ el celibato apostólico.⁴⁰ En 1971, por último, apareció otra de las obras centrales de su producción filosófica, dedicada al estudio sistemático de la naturaleza del amor humano desde un punto de vista fenomenológico.⁴¹ Fue fruto de muchos años de intenso trabajo⁴² y debió ser escrita en medio de muchas dificultades de salud cada vez más graves.⁴³

34 Hildebrand (1965a). Ver también Hildebrand (1967b).

35 La primera lleva por título «Die geistigen Formen der Affektivität» (1960: 180-190); la segunda, en cambio, se llama «The Human Heart» (que se encuentra como último capítulo de Hildebrand, 1965b: 107-119).

36 Como el capítulo primero de su tesis doctoral, «Die Handlung» (1916: 133-154), el capítulo tercero de su tesis de habilitación, «Die verschiedenen Arten von Tiefe in der Person und die Stellung der Grundhaltung» (1922: 524-579), y el capítulo diecisiete de su libro de ética, «Wertantwort» (1973: 201-253).

37 Sobre esto, ver Hildebrand, A. (1979: 196).

38 Hildebrand (1968a).

39 Hildebrand (1968c).

40 Hildebrand (1970).

41 Hildebrand (1971).

42 Según John F. Crosby (2009: XIII), esta obra fue comenzada aproximadamente en 1958, si bien representa el trabajo de toda una vida, ya que el tema del amor fue uno de los más recurrentes en el pensamiento de Hildebrand y abarca por entero toda su producción filosófica.

43 Hildebrand tuvo problemas cardíacos durante los últimos años de su vida, a partir de un ataque al corazón que sufrió en 1964 mientras se encontraba vacacionando en la

No fue sino hasta principios de los años setenta que Hildebrand pudo acometer la titánica tarea de escribir su *Ästhetik*.⁴⁴ Con ella no sólo pretendió reunir en una obra homogénea todos los descubrimientos filosóficos realizados en esta esfera del ser a través de tantos años de enseñanza, sino también subsanar de manera satisfactoria el enorme vacío que sobre esta materia había en su vasta producción científica. Escrita en dos partes, en la primera da cuenta de la naturaleza de la belleza y de los valores estéticos sobre la base de un análisis fenomenológico conducido a partir de los datos mismos de la experiencia;⁴⁵ en el segundo, intenta capturar los rasgos específicos de algunos géneros artísticos —arquitectura, escultura, pintura, literatura, música— a partir de una reflexión inicial sobre la esencia de las obras de arte.⁴⁶ Mientras que el punto central de la segunda parte lo ocupa la pregunta por la «belleza artística», en la primera parte la atención se dirige al problema de la «belleza espiritual» en el mundo de las cosas visibles y audibles.

A pesar de su dimensiones —poco más de novecientas páginas en dos volúmenes— se trata de una obra inacabada y poco pulida: en parte porque fue escrita en un lapso de tiempo relativamente breve;⁴⁷ en parte porque el autor muy pronto se embarcó en otros proyectos que lo llevaron por nuevos caminos y que le impidieron revisar a

ciudad de México. Un recuento muy personal, pero también más detallado de estos años, se encuentra en un breve artículo de su segunda esposa: Hildebrand, A. (1979: 197-198).

44 En adelante, citaremos este título siempre en español. Sobre la fecha de composición de esta obra, la información que se tiene a la mano es imprecisa. Los editores de esta obra en inglés sostienen que fue escrita entre finales de 1969 y principios de 1970 (Crosby, J. F. / Crosby J. H., 2019: xxv). Por su parte, la esposa afirma que fue redactada de febrero de 1970 a enero de 1971 (Hildebrand, A. v., 2016: xxxv-xxxvi).

45 Hildebrand (1977a: 16, 24).

46 Hildebrand (1984: 16).

47 Respecto al tiempo de elaboración de esta obra, también la información disponible hasta el momento es equívoca. Por ejemplo, John Henry Crosby sostiene que el primer volumen fue compuesto por Hildebrand en tan solo seis semanas (2010: 484). Los editores de la obra en inglés afirman, en cambio, que ambos volúmenes fueron redactados en el lapso de nueve meses (2019: xxv). Por su parte, la esposa de Hildebrand dice, con mayor precisión, que el primer volumen fue escrito entre febrero y junio de 1970 y el segundo entre septiembre de ese mismo año y enero de 1971 (2016: xxxv-xxxvi).

fondo su manuscrito.⁴⁸ Además, Hildebrand superaba ya los ochenta años de vida y el estado de su salud era más que precario. De hecho, no pudo vivir lo suficiente para ver publicada su obra y ésta debió salir a la luz de manera póstuma: el primer volumen, en el mismo año de su muerte (1977); el segundo volumen, siete años después (1984).

A poco más de cuarenta años de su aparición, esta obra apenas conoce dos traducciones a otras lenguas modernas: una en italiano, que reúne en un solo libro los dos volúmenes de la edición alemana;⁴⁹ otra en inglés, que reproduce por separado cada uno de los volúmenes de la edición original (el primero apareció en 2016⁵⁰ y el segundo en 2019⁵¹).

Ensayo

❖ Antecedentes

El ensayo que presentamos lleva por título «Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren».⁵² Fue publicado por primera vez en la obra colectiva en homenaje a Joseph Maréchal tras la

48 Según su esposa, Hildebrand estuvo ocupado hasta pocas horas antes de su muerte en la redacción de tres libros que, a su manera, pueden considerarse, respectivamente, su testamento filosófico, espiritual y personal (Hildebrand, A. v. 1979: 197). El primero es, por así decirlo, un complemento y, al mismo tiempo, una corrección de algunas de las tesis éticas sustentadas en sus obras precedentes (Hildebrand, 1980a); el segundo, en cambio, es una serena reflexión —tanto desde el punto de vista natural como sobrenatural— sobre el último e inevitable acto que se afronta con la vida (Hildebrand, 1980b); el tercero, por último, es el reconocimiento de que la vida, en todos los sentidos, está sustentada y abrazada por un amor más grande que llena de esperanza al hombre y, por tanto, de agradecimiento (Hildebrand, 1980c).

49 Hildebrand (2006). Introducción, traducción, notas, índice de nombres e índice de conceptos a cargo de Vincenzo Cicero.

50 Hildebrand (2016). Edición e introducción de John F. Crosby; traducción de Brian McNeil.

51 Hildebrand (2019). Edición de John F. Crosby y John Henry Crosby; traducción de Brian McNeil, John F. Crosby y John Henry Crosby.

52 En adelante, todas las referencias a este ensayo se harán con las siglas ZP, seguidas por los números de páginas. Para aclarar algunas ideas que en él aparecen de manera muy esquemática o casi de pasada, se echará mano sobre todo del primer volumen de la *Estética*, la cual será referida con la sigla A, seguida también por los números de páginas.

muerte de éste: *Mélanges Joseph Maréchal* (2 vols., Desclée de Brouwer, Bélgica, 1950). Se encuentra en el segundo volumen, que recoge las diversas contribuciones de los amigos, discípulos y conocidos del llorado maestro belga en tres secciones distintas: filosofía, psicología, historia.⁵³

Cinco años después, el ensayo fue reeditado en un voluminoso libro que recoge las principales contribuciones filosóficas de Hildebrand tras treinta y cinco años de prolífico magisterio: *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze* (Josef Habel, Regensburg, 1950). Se encuentra en la tercera sección, dedicada a sus muy pocos, pero interesantes estudios de estética.⁵⁴ Es de esta última versión del ensayo de donde está hecha la traducción que ahora presentamos.

No obstante su brevedad, este ensayo tiene su gran importancia. Ante todo, porque aborda por primera vez, de manera explícita y hasta cierto punto sistemática, una de las cuestiones más importantes del pensamiento de Hildebrand en la esfera estética: la pregunta por la belleza de los objetos del mundo que tiene un manifiesto carácter «espiritual» (como la de los paisajes en el mundo natural y la de la música en el mundo cultural). Pero, para abordar adecuadamente esta pregunta, el ensayo presenta en sus líneas generales el complejo de la teoría estética de Hildebrand, aunque no de manera exhaustiva: en primer lugar, los dos tipos fundamentales de belleza (la «belleza ontológica» y la «belleza de la forma»); en segundo lugar, las dos clases de belleza que hay al interior del segundo tipo (la belleza de la forma «primitiva» y la «alta» belleza de la forma); en tercer lugar, la diferencia esencial que hay entre dos posibilidades de belleza espiritual (la belleza ontológica que se expresa en la esfera de los objetos sensibles y la alta belleza de la forma de los objetos visibles y audibles).

53 Volume 2: *Hommages*, première section, 180-191.

54 Dritter Teil: *Schönheit*, 409-421.

❖ Argumento

El objetivo de este ensayo, como se ha dicho más arriba, es afrontar una de las cuestiones centrales de la Estética;⁵⁵ a saber: que ciertos objetos del mundo son portadores de una belleza especial que, en virtud de su eminente cualidad, no puede considerarse propiamente más que de naturaleza «espiritual».⁵⁶ Es una belleza de tal índole que no le convienen otros epítetos del lenguaje humano que «excelsa», «sublime», «elevada», «grandiosa», «suprema».⁵⁷ De hecho, más que explicarla como efecto de factores puramente naturales, habría que considerarla como un «mensaje» proveniente de lo más alto, acaso de Dios mismo.⁵⁸

Esta belleza se presenta al espíritu del hombre como un verdadero «enigma».⁵⁹

Ante todo, porque está por encima del rango ontológico de los objetos del mundo en los cuales se manifiesta.⁶⁰ En efecto, desconcierta constatar que semejante belleza pueda aparecer en objetos del mundo más bien «modestos» —muchos de ellos inertes, además de materiales— como plantas y piedras, sonidos y voces o, de manera más compleja pero no menos intrigante, en paisajes y melodías, esculturas y sinfonías.⁶¹ Salta a la vista la «desproporción» que hay entre la belleza que se muestra y los objetos donde se muestra⁶² o, dicho con otras palabras, la «discrepancia» ontológica que hay en el

55 ZP, 409.

56 ZP, 409, 415.

57 Estos son algunos adjetivos con los que se vierten los adjetivos más empleados por Hildebrand en su ensayo: «höhere» (ZP, 409, 418), «sublime» (ZP, 409, 415, 416), «erhabener» (409).

58 ZP, 419, 420.

59 ZP, 409.

60 ZP, 409, 419, 420.

61 ZP, 409, 415, 417.

62 ZP, 409. Hildebrand señala esta «desproporción» entre la belleza espiritual y los objetos materiales con varios conceptos: el de «espejo» [*Spiegel*] (ZP, 417), el de «pedestal» [*Piedestal*] (ZP, 417, 420) y el de «portavoz» [*Sprachrohr*], ZP, 420).

ámbito del mundo natural entre la espiritualidad de la belleza y la materialidad de los objetos.⁶³

Esta belleza, además, es independiente de los valores cualitativos que acompañan a los objetos del mundo.⁶⁴ Según su rango ontológico, los objetos del mundo pueden ir acompañados de ciertos valores cualitativos que determinan mejor o enaltecen más su naturaleza. Las plantas y los animales, por ejemplo, se especifican muchas veces por valores como el vigor, la lozanía, el dinamismo o la florescencia; los hombres, por su parte, se caracterizan, por un lado, por valores como el ingenio, la brillantez, la profundidad o la agudeza y, por otro lado, por valores como la humildad, la pureza, la bondad o la generosidad. A diferencia de estos valores, sin embargo, esta belleza no «habla» de estos objetos del mundo; de hecho, su presencia en ellos no busca perfilar su naturaleza: ni para definirla ni para exaltarla.⁶⁵ Con esta belleza, en realidad, resuena la «voz» de otro mundo, que no es el mundo de estos objetos.⁶⁶

❖ Objeciones

La existencia de esta belleza se constata sin mayores dificultades a través de la experiencia. Basta escuchar con respeto las grandiosas composiciones de la música clásica (como las sinfonías de Mozart), contemplar con asombro los formidables paisajes de ciertas regiones del planeta (como la de la Toscana) o mirar con detenimiento las imponentes construcciones arquitectónicas creadas por los hombres

63 Según Hildebrand, esta discrepancia ontológica es *semejante* a la que existe, en el caso de los sacramentos, entre el agua y el aceite, el pan y el vino y la gracia divina. Sin embargo, se trata sólo de una «analogía», porque se trata de dos órdenes distintos: en el caso de los sacramentos, entre el orden sobrenatural y el orden natural; en el caso de la belleza, entre el orden espiritual y el orden material (A, 200). Para indicarla y distinguirla, por eso, Hildebrand emplea la fórmula «función casi-sacramental» [*quasi-sakramentale Funktion*] (ZP, 420; A, 200).

64 Esta idea, como tal, no se encuentra en el presente ensayo. Se trata de un desarrollo que Hildebrand hizo posteriormente en su *Estética* (A, 150, 200).

65 ZP, 417.

66 ZP, 420.

(como el Coliseo romano) para comprobarlo a manos llenas.⁶⁷ Con todo, no faltan explicaciones inadecuadas sobre la posibilidad de esta belleza cuando se reflexiona sobre ella. Entre éstas, se destacan ante todo dos que niegan la existencia de esta belleza en los objetos del mundo, si bien por razones diametralmente distintas.

La primera sostiene que la belleza espiritual no es otra cosa que la trasposición de ciertas representaciones intelectuales de los hombres en los objetos del mundo a través de actos mentales o racionales como la asociación o la proyección. Son estas representaciones intelectuales las que en sentido estricto son espirituales, ya que los objetos del mundo son más bien materiales. Si bien estas representaciones intelectuales de los hombres preceden la captación de estos objetos del mundo, en la práctica la relación de ambos elementos funciona a la inversa, pues los hombres se remontan a estas representaciones intelectuales por medio de los objetos del mundo (como los signos materiales remiten a estados de cosas no materiales); por eso no toman consciencia de que esta belleza es propiamente «pensada» en lugar de ser percibida.⁶⁸

Cuando los hombres hablan de la excelsa belleza de las montañas, por ejemplo, lo que en realidad hacen es «trasferir» a estos objetos materiales la representación intelectual que se han hecho del poder de Dios; lo que llaman «belleza» es esta imagen mental del poder de Dios, y la consideran «excelsa» porque la conciben como ilimitada y soberana, esto es, omnipotente. Si hay algo «espiritual» en todo esto es esta idea, ya que las montañas no son más que enormes masas de roca y tierra. Los hombres, pues, no se gozan a la vista de las montañas, sino que se regocijan en este pensamiento que hay en sus mentes, al que se remontan con ayuda de las montañas.⁶⁹

La segunda afirma que la única belleza que existe en los objetos del mundo es de naturaleza sensible. Esto se prueba sobre la base de dos hechos: por un lado, que la captación de esta belleza presupone los sentidos de los hombres; por el otro, que la aparición de esta

67 ZP, 409; 415.

68 ZP, 409; 416; 419.

69 Este ejemplo está apenas esbozado en el presente ensayo (ZP, 419). Será desarrollado con un poco de más detenimiento en la *Estética* (A, 151-152).

belleza está condicionada por factores materiales. En sentido estricto, esto no significa que no haya una belleza de índole espiritual, que supere además la aprehensión de los sentidos; ésta existe, pero no está vinculada a los objetos del mundo, sino a entidades de otro nivel ontológico —como la verdad del entendimiento o las virtudes del comportamiento— a las cuales se accede por otro camino intelectual. Entre ambas clases de belleza hay diferencias fundamentales: por un lado, la belleza sensible es «inferior» respecto a la belleza espiritual porque, en la jerarquía de los seres, los objetos materiales están por debajo de las entidades espirituales; por otro lado, la belleza sensible es «externa» o incluso «superficial» porque está más vinculada a las sensaciones de los hombres que a su espíritu, como el entendimiento o la voluntad.⁷⁰

Cuando los hombres, por ejemplo, alaban la egregia personalidad de otro hombre —como su mente brillante o su nobleza moral— es un hecho que tienen delante un dato muy diferente a cuando exaltan la simetría de su rostro o la disposición de sus miembros. En el primer caso se enfrentan a la excelsitud de sus cualidades morales e intelectuales; en el segundo caso, en cambio, se hallan ante la perfección de su cuerpo. En ambos casos hay belleza, pero de diferente orden, pues una es superior e interior al apelar al espíritu, mientras que la otra es inferior y exterior al reclamar los sentidos. Esta última no tiene punto de comparación con la otra y su inversión sólo puede ser resultado de la ignorancia o del desorden moral.⁷¹

❖ Respuesta

En contraposición a estas explicaciones, el ensayo busca demostrar principalmente dos cosas: por un lado, que en los objetos del mundo de la esfera sensible inhiere directamente una belleza espiritual que, sin embargo, no se reduce a ellos y a sus múltiples elementos;⁷² por

70 ZP, 409, 415-416, 420-421.

71 Este ejemplo, como tal, no está desarrollado en el presente ensayo. Será bosquejado más adelante en la *Estética* (A, 89).

72 ZP, 420.

el otro, que esta belleza consiste en el resplandor de contenidos espirituales muy elevados que, sin embargo, no se fundamentan en la naturaleza de estos objetos ni en sus valores respectivos.⁷³

Para alcanzar este cometido, es necesario ante todo realizar un análisis libre de prejuicios de los datos de la experiencia, tomando en cuenta, por un lado, en todo momento el carácter misterioso de estos datos y, por el otro, asumiendo sin restricciones los problemas planteados por estos datos.⁷⁴ Las líneas que siguen exponen, en una apretada síntesis, los análisis realizados por Hildebrand sobre la experiencia de la belleza, con el fin de identificar las principales categorías que permitan sustentar estas afirmaciones.

Análisis

❖ Distinción

El ensayo distingue, de entrada, dos tipos fundamentales de belleza. Una, que es «irradiación» de la dignidad ontológica de todos los objetos del mundo, esto es, de sus valores característicos; es como un «perfume» que denuncia la intrínseca preciosidad de sus valores propios.⁷⁵ Otra, que «inhiera» en casi todos los objetos materiales del mundo, sobre todo en los que son visibles y audibles; es como una cualidad que se «adhiera» a ellos íntimamente y los sitúa en una nueva categoría.⁷⁶

Al primer tipo se da el nombre de «belleza ontológica» [*ontologische Schönheit*], porque está en estrecha dependencia con el estatuto ontológico de los objetos donde aparece;⁷⁷ al segundo tipo, en

73 ZP, 420.

74 ZP, 416.

75 ZP, 410.

76 ZP, 410.

77 ZP, 410. Más adelante, en la Estética, Hildebrand cambiará el término por «belleza metafísica» [*metaphysische Schönheit*] (por ejemplo: A, 94), si bien no ofrece ninguna explicación razonable sobre este cambio terminológico, ya que la doctrina se mantiene prácticamente la misma.

cambio, se le llama «belleza de la forma» [*Formenschönheit*], porque está condicionado de alguna manera por las características sensibles y materiales de los objetos (los colores, las figuras, las proporciones, en el caso de los objetos visibles; los sonidos, las melodías, las armonías, en el caso de los objetos audibles).⁷⁸

La belleza ontológica aparece con claridad cuando se miran con detenimiento ciertas acciones de algunas personas; por ejemplo, cuando un hombre perdona a otra persona por la injusticia que ésta ha cometido contra él o cuando un hombre salva la vida de otra persona que atraviesa por circunstancias apremiantes.⁷⁹ No sólo se toma consciencia de la grandeza moral de estas acciones, del valor que confiere a estas acciones un carácter ético; también se capta en ellas la peculiaridad de su belleza. Ésta «emana» de tales acciones como un perfume, «destella» en ellas como un rayo de luz, en razón de su valor.⁸⁰

La belleza de la forma, en cambio, se muestra en plenitud cuando se contemplan con atención determinados paisajes; por ejemplo, la campiña romana mirada desde la altura del Capitolio, los montes albanos divisados desde la perspectiva del Foro romano o una montaña bañada de luz o envuelta en nubes vista desde una bahía cercana, como el Vesubio y el golfo de Nápoles.⁸¹ Esta belleza surge de la conjunción de los elementos que confluyen en estos paisajes: el azul del cielo, la claridad de la luz, el verdor de los campos, las formas de los arbustos y los árboles, el diseño de las columnas y los arcos, la proporción de los edificios y las residencias, el tamaño de la

78 ZP, 410. Aunque este término todavía aparece varias veces en la Estética, Hildebrand lo sustituirá más bien por otros dos: el primero, «belleza de los sentidos» [*Sinnenschönheit*], cuando hace referencia al modo de acceder a este tipo de belleza por parte de los hombres (por ejemplo: A, 113); el segundo, «belleza de lo visible y de lo audible» [*Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren*], cuando alude a los objetos del mundo que fungen como soporte o receptáculo de este tipo de belleza (por ejemplo: A, 105).

79 ZP, 411-412.

80 ZP, 412.

81 ZP, 409, 415, 417.

montaña, la distribución de la bahía, el oleaje del mar. De alguna manera se «asienta» en tales paisajes y se posesiona de ellos.⁸²

Después de estas precisiones iniciales, el siguiente cometido es determinar la peculiaridad de cada uno de estos tipos fundamentales de belleza. El primero a considerar es la «belleza ontológica»; después se hará lo propio con la «belleza de la forma».

❖ La belleza ontológica

Agustín de Hipona definió la belleza como «*splendor veri*». En esta fórmula, se identifica uno de los rasgos fundamentales de toda belleza; a saber, que en todo objeto del mundo hay una «preciosidad» que emerge desde su interior, una «dignidad» que exalta y enmarca su naturaleza. Este «*splendor*» no es otra cosa sino el «rostro» de la valía propia de cada objeto del mundo.⁸³ Sin embargo, a la luz de las precisiones hechas más arriba, esta designación corresponde con mayor pertinencia al primer tipo de belleza, a la llamada «belleza ontológica».⁸⁴

Es un hecho de experiencia que todo objeto del mundo que comparece ante el espíritu de los hombres «irradia» desde dentro una específica belleza en virtud de los valores con los que está dotado.⁸⁵ En este sentido, por ejemplo, se habla de la belleza de los seres apersonales (inertes, como las rocas y los cristales; vivientes, como las plantas, los árboles y los animales); de la belleza de los seres personales (como los hombres y los ángeles o Dios mismo); de la belleza de los valores intelectuales (como la profundidad, la amplitud o la agudeza de espíritu); de la belleza de los valores morales (como la justicia, la bondad, la pureza y la fidelidad).⁸⁶

82 ZP, 410, 420.

83 ZP, 411.

84 ZP, 411.

85 ZP, 411.

86 ZP, 411.

Con todo, la belleza de estos objetos presenta notables diferencias tanto de rango como de cualidad.⁸⁷ Por ejemplo, la belleza de los seres personales (hombres y ángeles) no sólo es mucho más alta que la belleza de los seres apersonales (rocas y cristales, plantas y animales); también se distingue por su nobleza en razón de emanar de seres espirituales (dotados de entendimiento y de libertad) y no sólo de seres materiales (circunscritos a la esfera de la causalidad y la reactividad). Lo mismo puede decirse de la belleza de los valores morales (como la justicia y la bondad, la pureza y la fidelidad) en comparación con la belleza de los valores intelectuales (como la profundidad, la amplitud o la agudeza de espíritu): la trascendencia y la seriedad de los primeros contrasta con la inmanencia terrena y la exterioridad natural de los segundos.⁸⁸

Estas diferencias de rango y de cualidad tienen su fundamento ontológico en los mismos objetos del mundo de los cuales emana la belleza; de manera particular, del rango y la cualidad de los valores que poseen los objetos.⁸⁹ Por tanto, si la belleza de los seres personales es más alta y más noble que la belleza de los seres apersonales es porque, en última instancia, el valor ontológico de los seres personales (hombres y ángeles) es muy superior al valor ontológico de los seres vivos (plantas y animales) y de los seres materiales (rocas y cristales). Igualmente, si la belleza de los valores morales (como la justicia y la bondad, la pureza y la fidelidad) se destaca de los valores intelectuales (como la profundidad, la amplitud y la agudeza de espíritu) es porque estos últimos ocupan un escaño más bajo que los primeros en el ámbito de los valores cualitativos. Sólo los valores religiosos (como la santidad y la caridad) superaran a los valores morales en esta misma esfera en virtud de su índole sobrenatural y de su carácter salvífico.⁹⁰

87 ZP, 411.

88 ZP, 411.

89 ZP, 411.

90 ZP, 411.

Las consideraciones apenas expuestas sobre esta primera clase de belleza son ontológicas; buscan circunscribir de manera general las notas más básicas de su modo específico de ser. Pero es posible también recabar de ella algunas de sus principales notas epistemológicas.⁹¹

En primer lugar, la aprehensión de esta belleza por parte de los hombres se realiza, por lo general, a través de representaciones espirituales de los objetos del mundo de los cuales emana.⁹² Por ejemplo, para captar la belleza de acciones como salvar la vida de una persona en peligro o perdonar el mal recibido injustamente de manos de otra persona no es necesario ser testigos de los hechos, no es indispensable haber presenciado tales acciones; al respecto, es suficiente representarse de tal forma estas acciones con la imaginación para captar con la mente su valor moral, su carácter ético. A estas acciones también es posible aproximarse a través de la lectura de un medio impreso o una conversación ocasional con otra persona.

En uno de sus pasajes, los *Hechos de los Apóstoles* ofrecen una muestra muy clara de esta belleza (Hch 7, 54-60). Mientras es apedreado por sus enemigos, el apóstol Esteban desafía el odio de éstos con un acto de perdón generoso. Con este acto, coloca la dramática situación en un nivel mucho más alto, profundo y definitivo: lo pone en la perspectiva del amor que salva, de la misericordia que lo absuelve todo. Quien lee este pasaje ve la belleza de este acto, capta el valor del cual se desprende, percibe su aroma de santidad, avista su destello de gloria, no obstante que este hecho haya ocurrido muy atrás en el tiempo. Ciertamente, necesita representarse esta acción con ayuda de un relato; mas, una vez que lo consigue, la captación del valor es inmediata y la presencia de la belleza es terminante.⁹³

En segundo lugar, la aprehensión de esta belleza por parte de los hombres demanda dos condiciones: por un lado, que los objetos del mundo ofrezcan al espíritu de los hombres sus respectivos valores de

91 ZP, 411.

92 ZP, 411.

93 ZP, 411-412.

manera intuitiva;⁹⁴ por el otro, que los hombres se aproximen a estos valores de los objetos del mundo de forma contemplativa.⁹⁵ Lo primero excluye, por tanto, el conocimiento propiamente discursivo; lo segundo, en cambio, prescinde de la intención puramente cognoscitiva. En efecto, para los hombres es posible conocer los valores de los objetos del mundo a través de razonamientos, como cuando los varones comprenden que las mujeres tienen la misma dignidad que ellos porque comparten la misma naturaleza. En este caso, el conocimiento de los valores puede ser correcto y verdadero, pero a través de este conocimiento no puede accederse a su respectiva belleza. Asimismo, los hombres pueden pretender legítimamente penetrar con su espíritu en la naturaleza de los valores de los objetos del mundo, pueden tratar de identificar sus notas principales o comprender su relación con otros valores. Cuando esto sucede, alcanzan una imagen intelectual de los valores exacta y orgánica, pero no pueden captar su propia belleza.

Dicho sea de paso, cuando los hombres acceden intuitivamente a los valores de los objetos del mundo, su espíritu realiza un acto intelectual mucho más elevado; pero cuando además aprehenden la belleza que emana de estos valores, en cierto sentido puede decirse que este acto intuitivo alcanza en su espíritu su cumplimiento más pleno.⁹⁶

❖ La belleza ontológica «expresada» en la esfera sensible

Entre los objetos del mundo que portan valores deben mencionarse ciertas formaciones espirituales: las acciones con relación a los valores morales; las proposiciones por parte de los valores intelectuales. Ambas son resultado de ciertos actos realizados por el hombre: de voluntad, para los primeros; de conocimiento, para los segundos.

94 ZP, 411.

95 ZP, 411.

96 ZP, 412.

Pero en sí mismas, estas formaciones son estructuras independientes del hombre y de sus actos; tienen un sentido por sí mismas.

Las acciones son portadoras de valores morales; se habla, por ejemplo, de acciones buenas, nobles, justas, generosas. En sentido estricto, no hay acciones neutras; todas ellas se caracterizan por valores determinados. Su estructura específica las dispone para recibir dichos valores morales, para albergarlos plenamente, a tal grado que se cualifican totalmente por estos valores.

Las proposiciones, por su parte, son portadoras de verdad; ésta es vista como un valor *sui generis*, sólo que relativa al entendimiento y al conocimiento del hombre. Más allá del estado de cosas indicado con una proposición, el entendimiento mira a la verdad que hay en dicha proposición, busca conocerla. La verdad no es propiamente un valor intelectual, como la profundidad, la amplitud y la agudeza de espíritu, pero es el valor al cual tienden estos valores intelectuales y en función del cual se miden en última instancia.

Lo anterior permite entender, entonces, que hay una belleza que emana de los valores morales que hay en las acciones y una belleza que brota de los valores intelectuales que están implicados en las proposiciones. Se trata, pues, de una belleza que remite, en última instancia, a formaciones espirituales; estas formaciones son los objetos del mundo que funcionan como fundamento ontológico de este tipo de belleza.

Este tipo de belleza, sin embargo, puede estar vinculada también a formaciones de naturaleza corpórea, tanto inertes (rocas y cristales) como vivientes (plantas y animales).⁹⁷ Emerge a través de la apariencia visible de estas formaciones, cuando el modo de ser de cada una se extiende hasta sus características sensibles. Es la belleza que emerge de valores vitales, como la energía o la florecencia, la delicadeza corporal o la salud. Asimismo, es la belleza que brota de otros factores, como la constitución material de un cuerpo: dureza, estabilidad, blandura, elasticidad.

Con todo, hay otra forma como este tipo de belleza accede a la esfera sensible, no idéntica a la de las formaciones corpóreas y, por

97 ZP, 412.

tanto, independiente del aspecto o apariencia de estas formaciones. Es la belleza que proviene de contenidos puramente espirituales que se introducen en la esfera sensible a través del peculiar fenómeno de la «expresión» [*Ausdruck*].⁹⁸ En el caso del hombre, por ejemplo, se trata de sus propiedades espirituales, como sus virtudes morales (bondad, pureza, generosidad) o sus rasgos del carácter (buen corazón, mansedumbre, disponibilidad). Se incluyen también aquí sus diversos procesos psíquicos (vivencias), como el amor, la alegría, la felicidad.

Estos contenidos espirituales son «interiores», pero tienen la virtud de volverse *exteriores* en el rostro, en la voz, en las posturas y en los movimientos del hombre; es decir, se tornan visibles o audibles, según el caso.⁹⁹ El brillo de los ojos, el movimiento de las cejas, las flexiones de la frente, el color de las mejillas, las muecas de la boca revelan si un hombre está triste o alegre, enojado o contento. Por su parte, el timbre, la intensidad, la resonancia y la fluidez de la voz pueden mostrar si el hombre está calmado o agitado, confiado o temeroso. Asimismo, en la postura corporal erguida o encorvada puede notarse si un hombre está fatigado, somnoliento o deprimido. A su vez, en los movimientos ágiles o torpes de su cuerpo puede verse si este hombre es desdichado o bienaventurado.

La trasposición de estos contenidos espirituales a la esfera sensible por medio del fenómeno de la expresión permite acceder también a la belleza que emana de todos ellos: a la belleza de la alegría,

98 ZP, 412. El papel de la «expresión» en la trasposición de la belleza ontológica en los objetos de la esfera sensible es una de las aportaciones más importantes —y también de las más complejas— de la estética de Hildebrand. En este ensayo, la idea está apenas enunciada, no sin cierta oscuridad; pero es desarrollada con cierto detenimiento en varias partes de la Estética: en el capítulo 3 se habla del papel que juega la «expresión» en la aprehensión de la belleza ontológica por parte de los hombres (A, 109-112); en el capítulo 5, en cambio, se habla del papel que tiene la «expresión» en la presentación de la belleza ontológica en el rostro y el cuerpo humano, así como en el comportamiento de ciertos animales (A, 135-148); por su parte, en los capítulos 7 y 9 se contraponen la manera como la «expresión» traspone la belleza ontológica de las virtudes morales en la esfera sensible a la manera como otras formaciones puramente espirituales se vinculan con la esfera sensible (como en la señal, el símbolo, la analogía cualitativa, entre otras (A, 153-163; 173-178; A, 193-197).

99 ZP, 412-413.

de la felicidad, del amor (procesos psíquicos); a la belleza de la pureza, de la bondad, de la generosidad (virtudes morales); a la belleza de la mansedumbre, del buen corazón, de la disponibilidad (rasgos de carácter).¹⁰⁰ Para distinguir con precisión esta belleza de la belleza que remite a las formaciones corpóreas tanto inertes (rocas y cristales) como vivientes (plantas y animales), se le da el nombre específico de «belleza ontológica expresada en lo sensible».¹⁰¹

Esta belleza no inhiere propiamente en estos elementos sensibles del hombre: ni en los rasgos del rostro, ni en la constitución de la voz; tampoco en las posturas y los movimientos del cuerpo.¹⁰² En este caso, no se habla de la belleza de estos elementos, en ninguno particular ni en el complejo de todos ellos. Antes bien, inhiere en los procesos psíquicos del hombre (vivencias) y en sus propiedades espirituales (las virtudes morales por un lado, los rasgos del carácter por el otro).¹⁰³ Esta belleza emana de ellos; destella como un rayo de luz, se difunde como un perfume.

Al igual que en los casos anteriores, la belleza ontológica de contenidos espirituales que se traspone a la esfera sensible a través del fenómeno de la expresión también presenta diferencias de grado y de cualidad.¹⁰⁴ Estas variaciones dependen, a su vez, de las distinciones de grado y de cualidad que hay entre los valores que inhiere en los procesos psíquicos (vivencias) y las propiedades espirituales (virtudes morales, rasgos del carácter). Entre los primeros, por ejemplo, la belleza que irradia el amor es muy superior a la belleza que exhala

100 ZP, 414-415.

101 Si bien Hildebrand caracteriza con cierta precisión esta variación de la belleza ontológica que ha descrito antes, el concepto que utiliza para designarla no siempre es el mismo; las más de las veces dice «belleza ontológica expresada» [*ausgedrückte ontologische Schönheit*] (ZP, 415, 416, 418, 419), pero otras veces dice más bien «belleza ontológica visible» [*sichtbare ontologische Schönheit*] (ZP, 412, 418); con menos frecuencia, dice «belleza ontológica explícitamente visible» [*sichtbar ausgeprägter ontologischer Schönheit*] (ZP, 418) o «explícita belleza ontológica visible por sí» [*sichtbar sich ausprägende ontologische Schönheit*] (ZP, 419).

102 ZP, 415.

103 ZP, 415.

104 ZP, 415.

la alegría, como ésta, a su vez, está muy por encima de la belleza que destella el buen humor. Entre los segundos, en cambio, la belleza de la generosidad ocupa un escaño inferior que la belleza de la pureza, pero ésta está en un nivel inferior con relación a la bondad (en el caso de las virtudes morales); y la belleza de la mansedumbre supera a la belleza de la disponibilidad, pero es superada por la belleza del buen corazón (con relación a los rasgos del carácter).

La aprehensión de la belleza ontológica de contenidos espirituales traspuestos a la esfera sensible por medio del fenómeno de la expresión implica las mismas condiciones que la aprehensión de la belleza ontológica en cuanto tal que se han indicado antes, no obstante que ahora está de por medio la participación de los sentidos.¹⁰⁵ Por un lado, es indispensable que los contenidos espirituales de los cuales emana estén dados intuitivamente al espíritu del hombre, porque sólo así se torna accesible esta belleza;¹⁰⁶ por el otro, es importante que el hombre no esté entregado a una consideración puramente cognoscitiva de estos contenidos espirituales, sino esté abierto a ellos de manera contemplativa.¹⁰⁷

❖ La belleza de la forma

En contraste con la «belleza ontológica» se halla ahora la «belleza de la forma».¹⁰⁸ Tres cosas saltan inmediatamente a la vista de este tipo de belleza: por un lado, que se encuentra vinculada únicamente a los objetos del mundo de la esfera sensible;¹⁰⁹ por el otro, que se adhiere a los objetos del mundo de la esfera sensible como una

105 ZP, 415.

106 ZP, 415.

107 ZP, 415.

108 ZP, 410. Hildebrand no tiene un tratamiento sistemático sobre la «belleza de la forma» en cuanto tal en sus escritos menores; tampoco en su obra mayor, la *Estética*. Las indicaciones fragmentarias que hay en sus escritos tienen la finalidad únicamente de introducir la discusión sobre la segunda clase de belleza de la forma que se verá más adelante: la belleza espiritual.

109 ZP, 418, 419.

peculiar cualidad de estos mismos;¹¹⁰ finalmente, que su aprehensión está en íntima relación con los sentidos del hombre.¹¹¹ Esto significa que no existe una belleza de la forma de formaciones espirituales (acciones y proposiciones) o de contenidos espirituales (procesos psíquicos, propiedades espirituales). También significa que la belleza de la forma no es irradiación de los valores poseídos por los objetos del mundo (morales, intelectuales, vitales), sino un valor en sí misma, diferente a aquellos. Significa, asimismo, que la ausencia de los sentidos o el mal funcionamiento de éstos impide al hombre la adecuada relación con la belleza de la forma.

Este tipo es el que se tiene en mente cuando se habla de la belleza de un color o de un sonido, de una textura o de un murmullo, de una figura o de la voz humana. También es el que se tiene en mente cuando se alude a la belleza de una roca o de un cristal, de una planta o de un árbol, de un insecto o de un arácnido, de un pez o de un ave, de un mamífero marítimo o terrestre. Igualmente, es el que se tiene en mente cuando se habla de la belleza del hombre desde diferentes puntos de vista: ya sea de su rostro, de sus manos, de sus pies, de su torso, de sus cabellos, de su tono de piel, de sus partes sexuales. Asimismo, es el que se tiene en mente cuando se apunta a la belleza de un paisaje, donde entran en juego diferentes elementos de la naturaleza y de la cultura (composición visual) o de una sinfonía, donde se conjugan la sonoridad y el timbre de varios instrumentos (composición auditiva). Finalmente, es el que se tiene en mente cuando se habla en general de las obras de arte en sus distintas clases: pintura (fresco, acuarela, óleo), escultura (de bronce, de mármol), arquitectura (casas, edificios, iglesias), literatura (poemas, novelas).

Otra nota distintiva de esta belleza es que se encuentra *exclusivamente* en objetos del mundo sensible de la esfera visible o de la esfera audible.¹¹² No así, en cambio, en objetos de la esfera olfativa,

110 ZP, 417, 420.

111 ZP, 410.

112 ZP, 416.

de la esfera gustativa y de la esfera palpable del mundo sensible.¹¹³ Respecto a estas esferas, en efecto, difícilmente puede hablarse de la belleza de los olores (aromas, fragancias, perfumes), de la belleza de los sabores (dulces, salados, amargos, agrios) y de la belleza de las sensaciones táctiles (duro, suave, liso, rugoso, frío, caliente, tibio).¹¹⁴ En ellas se echa mano, más bien, de otras categorías.

Varias razones pueden aducirse sobre esta distinción tan tajante; algunas son de índole subjetiva, otras son de carácter objetivo.

Ante todo, esta belleza requiere de un portador con una estructura determinada.¹¹⁵ Los objetos del mundo donde aparece implican una pluralidad de elementos que, sin embargo, poseen una unidad originaria a través de la cual cobran mayor sentido. Son elementos vertebrados a partir de un principio de unidad denominado «forma»,¹¹⁶ cuyo resultado es una entidad definida, una formación objetiva.¹¹⁷ En la esfera visible, estos elementos son los colores, las texturas, las figuras, las proporciones, las simetrías;¹¹⁸ en la esfera audible, en cambio, son los sonidos, los tonos, los ritmos, las melodías, las armonías.¹¹⁹

Los objetos de las otras esferas sensibles —los olores, los sabores, las texturas— son resultado de muchos elementos, pero no están unidos a través de una unidad originaria, esto es, a partir de una «forma».¹²⁰ Son elementos que, a lo sumo, están mezclados, empalmados, combinados, coordinados, si no es que meramente

113 ZP, 416.

114 ZP, 416.

115 ZP, 416-417.

116 ZP, 417. Hildebrand emplea aquí la palabra «*Gestalt*».

117 ZP, 416-417. Hildebrand usa el término «*objektive Gebilde*».

118 ZP, 410, 417, 420.

119 ZP, 410, 417, 420.

120 ZP, 417. Debido a la concisión de estas ideas en el ensayo, he reconstruido las notas que siguen con ayuda del capítulo cuarto de la Estética, dedicado al papel de los sentidos en la captación de la belleza (A, 113-134).

yuxtapuestos.¹²¹ De ellos pueden derivarse cualidades nuevas, incluso originales, pero no una entidad definida, una formación objetiva.¹²² Son objetos hasta cierto punto inestables y contingentes que, por ello, se tornan inhábiles para recibir a la belleza.

Lo anterior no significa que no puedan adherirse a estos objetos ciertos valores de importancia estética.¹²³ En la esfera olfativa, por ejemplo, se habla de olores nobles, finos, sublimes (si bien este término es entendido aquí en un sentido muy diferente a cuando se aplica a ciertas clases de belleza).¹²⁴ En la esfera gustativa, en cambio, se habla de sabores únicos, delicados, moderados.¹²⁵ Estos valores, sin embargo, contrastan fuertemente con este tipo de belleza en cuanto a cualidad y rango, pues frente a ella su presencia es más bien simple y modesta y, hasta cierto punto, secundaria.¹²⁶ Esto hace suponer que todos estos valores pertenecen a órdenes distintos, aun siendo parte de la misma esfera estética.¹²⁷

Dicho sea de paso, los valores que aparecen en los objetos de las esferas olfativa, gustativa y palpable están íntimamente ligados a las reacciones sensoriales de los hombres —del olfato, del gusto, del tacto— pues su aprehensión por parte de éstos asume la forma de sensaciones que se distinguen, además, por su carácter satisfactorio y placentero.¹²⁸ Esto significa que, al relacionarse con los objetos de estas esferas, los hombres atienden ciertamente a la cualidad de estos valores pero, al mismo tiempo, están pendientes de la peculiaridad de sus sensaciones, de la satisfacción placentera que experimentan a través de ellos.¹²⁹ Así sucede, por ejemplo, cuando en la esfera

121 A, 123, 129-130.

122 A, 126-127, 129-130.

123 ZP, 416.

124 A, 122.

125 A, 127.

126 A, 123-125, 129-130, 133-134.

127 A, 127, 129, 133-134.

128 ZP, 416.

129 A, 122, 127-128, 130.

olfativa se habla de aromas agradables;¹³⁰ en la esfera gustativa, de sabores deliciosos;¹³¹ en la esfera palpable, de sensaciones deleitables.¹³² Incluso, existe el peligro de que los hombres, al precisar con las palabras alguno de estos valores, lo hagan a partir de la sensación correspondiente.

Esta vinculación de los valores que aparecen en los objetos de las esferas gustativa, olfativa y palpable con las sensaciones placenteras y satisfactorias de los hombres —de su olfato, de su gusto, de su tacto— no deja de tener sus consecuencias cuando se considera desde otros puntos de vista, más allá de la esfera estética.¹³³ En la *Ética*, por ejemplo, suele verse con desconfianza el apego excesivo de los hombres a las sensaciones placenteras del olfato, del gusto y del tacto.¹³⁴ Por esa razón, si no se desaprueban sin más los valores presentes en olores, sabores y sensaciones táctiles, se recomienda al menos una relación moderada con estos objetos para no poner en peligro la integridad moral de los hombres.¹³⁵

Huelga decir que la belleza de la forma se mantiene al margen de ambas cuestiones. Por un lado, se distingue con toda claridad de las reacciones sensoriales de los hombres; en este caso, las de la vista y del oído.¹³⁶ Ella se presenta como una cualidad que se halla en los objetos del mundo, que remite al complejo de factores de los que los objetos del mundo están constituidos; no está supeditada, en sentido estricto, a las sensaciones de agrado y de placer de la vista y del oído.¹³⁷ Por otro lado, las sensaciones de agrado y de placer que experimentan los hombres con la vista y el oído no

130 A, 122.

131 A, 127.

132 A, 130.

133 ZP, 417.

134 ZP, 417.

135 ZP, 417.

136 A, 114, 115-116; 118, 356-357.

137 A, 116, 118.

contribuyen a establecer el rango y la cualidad de esta belleza.¹³⁸ Ésta se remite a factores que, en última instancia, son independientes de los sentidos de los hombres —tanto de la vista como del oído— para fundamentar su jerarquía.¹³⁹ Todo esto permite entender, a su vez, por qué la belleza de la forma no representa ningún peligro para la integridad moral del hombre cuando se la considera desde el punto de vista de la Ética.

❖ Clases fundamentales

Una mirada atenta al mundo de objetos tanto de la esfera visible como de la esfera audible puede mostrar con claridad que existen dos clases fundamentalmente distintas de belleza de la forma.¹⁴⁰

Por un lado, hay una belleza «primitiva», que está en dependencia muy estrecha con la esfera sensible.¹⁴¹ En la esfera visible, por ejemplo, se trata de la belleza que aparece en la regularidad de un círculo, en contraste con una figura trazada arbitrariamente; también en la proporción de ciertos rostros, a diferencia de otros rostros muy desiguales.¹⁴² En la esfera audible, en cambio, se trata de la belleza que se muestra en el agradable sonido de un instrumento, en contraste con el ruido que produce una máquina; asimismo, en el canto armonioso de algunos pájaros, en discrepancia con los graznidos de otros pájaros.¹⁴³

Por otro lado, hay una belleza «superior», que rebasa con mucho la esfera sensible por su evidente carácter espiritual.¹⁴⁴ En compara-

138 A, 115-116; 118, 119.

139 A, 185-192.

140 ZP, 410.

141 ZP, 410. En la Estética, Hildebrand llamará a esta primera clase de belleza «belleza de primera potencia» [*Schönheit erster Potenz*] (por ejemplo, A, 105), si bien reconoce que se trata de un término provisional a falta de uno que circunscriba mejor esta clase de belleza.

142 ZP, 410.

143 ZP, 410.

144 ZP, 410. En la Estética, esta segunda clase de belleza será llamada por Hildebrand

ción con la otra clase, puede apreciarse que se trata de una belleza en un sentido por completo nuevo, ya que presenta un contenido totalmente diferente.¹⁴⁵ Su surgimiento, además, implica de manera decisiva la coordinación y la cooperación de muchos más factores que la primera.¹⁴⁶ En la esfera visible, se trata de la belleza que aparece en algunos paisajes majestuosos, como los campos de Florencia o el golfo de Nápoles; también en algunas obras artísticas excepcionales, como el *Ícaro* de Brueghel o la Catedral de San Marcos, en Venecia.¹⁴⁷ En la esfera audible, se trata de la belleza que se muestra en algunas composiciones musicales, como los corales de Bach, las sinfonías de Beethoven o los cuartetos de Mozart.¹⁴⁸

La aprehensión de esta belleza abre el espíritu de los hombres a un mundo único, excepcional, que se distingue de los demás objetos del mundo sensible por su eminente altura.¹⁴⁹ Con esta belleza, además, se hacen asequibles al espíritu de los hombres una serie de cualidades espirituales que revelan, por contraste, el carácter limitado, menesteroso, contingente, tedioso, deslucido, vacuo, aburrido, carente de relieve y de originalidad del mundo en el que se encuentran (la mayoría de las veces). Esta belleza, pues, viene cargada de poesía, de verdad, de plenitud, de autenticidad, de amplitud, de profundidad, de intrínseca necesidad; cualidades con las que esta belleza muestra su capacidad para transfigurar este mundo.¹⁵⁰

A la luz de estas diferencias fundamentales, puede apreciarse con claridad que el concepto de «belleza de la forma» debe emplearse en sentido analógico y no unívoco. Por ello, es indispensable precisar a

«belleza de segunda potencia» [*Schönheit zweiter Potenz*] (por ejemplo, A, 105) y se refiere siempre a lo que considera «belleza espiritual».

145 ZP, 410.

146 ZP, 410.

147 ZP, 410.

148 ZP, 410.

149 ZP, 410.

150 En la Estética, Hildebrand dedicará un largo capítulo a estas cualidades espirituales que «inhabitan» en la segunda clase de belleza de la forma (ver, para esto: A, 205-239).

cada momento a cuál de las dos clases se hace referencia cuando se habla de la belleza en el mundo de objetos sensibles.

❖ Problema

Con todo, distinguir estas dos clases de belleza no representa ningún verdadero problema: son los mismos objetos del mundo los que se encargan de establecer con precisión las diferencias esenciales entre una y otra en cuanto a cualidad y rango. Basta considerar con atención el abismo que existe entre la belleza de un color y de una figura con la belleza de una pintura, o entre la belleza de la voz humana y de un instrumento con la belleza de una composición coral acompañada de orquesta. Lo mismo puede decirse de la belleza de las flores, las plantas y los árboles tomadas como realidades individuales en comparación con la belleza integral y polifónica de un paisaje, donde todos los elementos confluyen para formar una entidad única, cualitativamente nueva.

Las dificultades se presentan cuando se comparan entre sí la belleza de la forma de segunda clase y la belleza ontológica que se muestra en los objetos sensibles a través del fenómeno de la expresión:¹⁵¹ ambas despliegan un manifiesto carácter «espiritual» ante la mirada de los hombres.¹⁵² Con ellas, en efecto, se abre paso un mundo ontológicamente superior, que no se deja circunscribir a los estrechos márgenes de los objetos materiales donde aparecen.¹⁵³ Ambas, de alguna manera, se consideran como «trasuntos» de Dios en este mundo, como decían los filósofos antiguos (es decir, como «*imago Dei*»)¹⁵⁴ Estas similitudes pueden inducir a pensar que, en el fondo, se trata de una y la misma belleza o, dicho de manera más precisa, que existe únicamente la belleza ontológica que se muestra en los objetos sensibles a través del fenómeno de la expresión al

151 ZP, 417.

152 ZP, 418.

153 ZP, 418.

154 ZP, 418.

lado de la belleza de la forma puramente sensible y dependiente de factores materiales.¹⁵⁵

Una consideración más atenta de estos dos tipos de belleza, sin embargo, puede mostrar con claridad sus diferencias fundamentales y, por lo mismo, la irreductibilidad de la belleza de la forma en su segunda clase a la belleza ontológica que se muestra en los objetos sensibles a través del fenómeno de la expresión.

La primera diferencia tiene que ver con la forma como ambos tipos de belleza se relacionan con los objetos del mundo donde aparecen.¹⁵⁶ La belleza ontológica, en sentido estricto, no inhiere en los objetos, sino que «emana» propiamente de ellos; por eso se habla de un perfume y de una irradiación. Además, la fuente de esta belleza son los valores poseídos por dichos objetos, como los valores morales, intelectuales y vitales, según el caso.¹⁵⁷ Puesto que estos valores pertenecen de alguna manera a la naturaleza de estos objetos —están fundados en su dignidad o preciosidad— puede decirse entonces que esta belleza de alguna manera «habla» de los objetos, revela en cierto sentido su propia naturaleza.¹⁵⁸ Por otro lado, las diferencias de altura de distintas bellezas ontológicas dependen del rango ontológico de los mismos objetos (si son personales o apersonales, naturales o culturales, por ejemplo) y de los valores cualitativos de los cuales emanan (si son morales o intelectuales o más bien vitales).¹⁵⁹ En todo caso, esta belleza en modo alguno rebasa el rango ontológico de sus respectivos objetos¹⁶⁰ y es la razón por la que no plantea ningún «enigma» ante el hombre cuando es apprehendida por éste.¹⁶¹

155 ZP, 409, 415-416, 419.

156 ZP, 417, 418.

157 ZP, 412.

158 ZP, 417.

159 ZP, 411.

160 ZP, 412.

161 ZP, 412.

La belleza de la forma de segunda clase, en cambio, se presenta como una cualidad que se adhiere directamente a los objetos.¹⁶² No proviene de estos objetos: ni de su modo de ser ni de sus valores propios, aunque los presupone en su manifestación.¹⁶³ Antes bien, se trata de una cualidad que proviene de otro mundo lejano y misterioso pero que de alguna manera se implica en este mundo y aparece en sus objetos.¹⁶⁴ Es por esto que la aparición de esta belleza en los objetos del mundo no sólo no «habla» propiamente de ellos —ni de su naturaleza ni de sus valores— sino, todavía más, «se vale» de ellos para aparecer en este mundo (como si fueran espejos en los cuales puede reflejarse o pedestales en los cuales puede apoyarse) y comunicar su «mensaje».¹⁶⁵ Esto permite entender por qué dos objetos del mundo, aun teniendo elementos de la misma dignidad ontológica o valores del mismo rango axiológico —como dos paisajes naturales o dos composiciones musicales— son tan diferentes en lo tocante a esta belleza, en cuanto que uno la posee (o, mejor dicho, la «refleja») y el otro no.¹⁶⁶

La segunda diferencia está en relación con el conocimiento de cada tipo de belleza por parte de los hombres.¹⁶⁷ La aprehensión de la belleza ontológica por parte de los hombres es inmediata, pero exige la confluencia de varios factores para que esta aprehensión sea posible. Puesto que la belleza ontológica no es sino el perfume que emanan los valores que poseen los objetos, el resplandor de su dignidad y preciosidad interna, es necesario primero que estos valores estén dados intuitivamente al espíritu de los hombres, pues la aprehensión de la belleza ontológica es concomitante a la aprehensión de los valores en los que se funda. Es así como se capta, por ejemplo, la belleza de la humildad y de la pureza (valores morales), y también la belleza

162 ZP, 419.

163 ZP, 419.

164 ZP, 418, 419.

165 ZP, 417.

166 ZP, 410-420.

167 ZP, 419.

de la energía y la florescencia (valores vitales). Por otro lado, para que la belleza ontológica aparezca en la esfera sensible —y se vuelva, por tanto, asequible a la vista o al oído de los hombres— los valores de los cuales emana requieren transferirse a su vez a esta misma esfera, deben tornarse de alguna manera también visibles o audibles para otros hombres, y esta trasposición de algo que en sí mismo no es sensible (valores) a una dimensión que es visible o es audible se logra a través de lo que se llama «expresión». Por tanto, sin la expresión de estos valores no es posible dar cuenta de su belleza. Gracias a la expresión, entonces, es como se capta la belleza de la humildad o de la pureza (valores morales) en la mirada, en la sonrisa, en el timbre de voz, en los movimientos del cuerpo de otra persona.¹⁶⁸

La aprehensión de la belleza de la forma de segunda clase, por su parte, tiene menos presupuestos que la belleza ontológica. Si bien se trata de una belleza sublime y misteriosa, que no se origina de las características o de los valores de los objetos del mundo donde aparecen, ésta se capta directamente en dichos objetos del mundo; su «mensaje» se torna asequible a la vista o al oído a través de la misma apariencia de éstos.¹⁶⁹ Ciertamente, este tipo de belleza requiere de la colaboración de muchos elementos de los objetos del mundo para aparecer en la esfera sensible —como el color y la textura, la proporción y la simetría si son visibles, o el tono y el ritmo, la melodía y la armonía si son audibles— mas no como «causas» que la producen, sino como «condiciones» que la posibilitan.¹⁷⁰ Pero, en definitiva, este tipo de belleza los trasciende todos estos elementos de una manera única e impredecible, aunque se vale de todos ellos como instrumentos para manifestarse.¹⁷¹

168 ZP, 418. La exposición de esta idea tan prolija apenas rebasa en el ensayo las dos líneas. Hildebrand hará un desarrollo un poco más detenido de la misma —pero sin pasar todavía de un mero esbozo— en el capítulo tercero de su *Estética* (1977a: 107-112), sobre todo en su segunda parte (109-112), que trata sobre la donación y la aprehensión de este tipo de belleza.

169 ZP, 416, 418, 419.

170 ZP, 420.

171 ZP, 420.

La tercera diferencia se encuentra en la manera como los dos tipos de belleza se consideran «trasuntos» de Dios.¹⁷² En términos generales, puede decirse que todos los valores son «imágenes» de Dios porque Dios es el *prototipo* o *ejemplar* de todos los valores.¹⁷³ Pero la forma como los valores prefiguran a Dios difiere en cada caso, dependiendo si son valores ontológicos o más bien valores cualitativos. Respecto a los valores ontológicos, en la medida en que los objetos del mundo ocupan un lugar mucho más alto en la escala de los seres, los valores que poseen de acuerdo a su naturaleza son «reflejo» más acabado de la grandeza de Dios. Por ejemplo, el valor del conocimiento y el valor de la voluntad en los seres personales —la capacidad de apropiarse de otros objetos intencionalmente o de producir en el mundo estados de cosas por pura libertad— expresan más la perfección de Dios que el valor de la vida consciente en otros objetos o el mero hecho de existir a no existir en otros objetos. En lo tocante a los valores cualitativos, este «reflejo» de la grandeza de Dios depende de la grandeza cualitativa de los valores como tales y de la misteriosa profundidad que se desprende de ellos. En este sentido, por ejemplo, los valores morales «reflejan» a Dios de manera más perfecta que los valores intelectuales y los valores vitales por la gravedad metafísica y la trascendencia religiosa que implican. En virtud de esto, los valores cualitativos constituyen un «mensaje» de Dios para el mundo más directo y profundo que el de los valores ontológicos.

La belleza en cuanto tal no es una excepción a esta condición de «trasunto». Como valor cualitativo, «refleja» a Dios de manera excepcional como los demás valores de esta esfera, especialmente los morales. Allí donde aparece, se hace presente su carácter de «mensaje», misterioso y profundo. Pero esto depende del tipo de belleza que se trate. Puesto que la belleza ontológica es emanación de los

172 ZP, 418. Hildebrand apenas bosqueja estas ideas en este ensayo. Para desarrollarla adecuadamente, es necesario acudir a su *Ética*; por ejemplo, al capítulo 14 que trata sobre la relación de Dios con todos los valores (1973: 169-174) o a un breve apartado del capítulo 10, donde habla de la diferencia de esta «imagen» en los valores ontológicos y los valores cualitativos (1973: 140-141).

173 En otras obras, Hildebrand utiliza el término «quintaesencia» o «suma» [*Inbegriff*] para expresar esta idea. Por ejemplo, en su *Ética* (1973: 170).

valores propios de los objetos —tanto ontológicos como cualitativos— esta belleza remite, en última instancia, al modo de ser de estos objetos, a su rango y dignidad; «refleja» a Dios en la medida en que el objeto donde aparece es, como tal, un reflejo de Dios por razón de su nivel ontológico.¹⁷⁴ La belleza de la forma de segunda clase, en cambio, «refleja» a Dios en virtud de su pura cualidad. Este «reflejo» es tanto más alto y profundo en cuanto que no depende de los objetos del mundo donde aparece, de su modo de ser y de sus valores propios, pues esta belleza es, hasta cierto punto, una cualidad que «flota» por encima de todo esto.¹⁷⁵

La cuarta diferencia atañe a la forma como los hombres se posicionan frente a cada tipo de belleza.¹⁷⁶ La belleza ontológica, como excelso perfume que emanan otros valores, sobre todo cualitativos (como los vitales, los intelectuales y los morales), despierta en los hombres el «anhelo» de unirse a los objetos de la esfera sensible en los cuales aparece, apenas éstos toman consciencia de ellos.¹⁷⁷ Esto se aprecia con toda claridad con los valores morales que aparecen en los comportamientos y en las acciones de ciertas personas de gran probidad: a la vista de su humildad o de su pureza, los hombres experimentan el deseo de estar cerca de ellos, de habitar en su presencia, incluso ser como éstos, en razón de su belleza.¹⁷⁸

También la belleza de la forma de segunda clase despierta en los hombres que la captan un «anhelo». Éste, sin embargo, no conduce a los hombres a instalarse en los objetos del mundo para recrearse y confortarse en ellos; antes bien, lleva a los hombres a mirar «por encima» de éstos y a «trascender» el mundo al que pertenecen.¹⁷⁹ Esto es así, porque esta belleza no «habla» propiamente de estos objetos, sino que constituye un «mensaje» que proviene de otra parte

174 ZP, 418.

175 ZP, 419-420.

176 ZP, 417-418.

177 ZP, 417-418.

178 ZP, 418.

179 ZP, 418.

—recóndita, enigmática, inefable— que se vale de estos objetos como «pregoneros» o «portavoces». ¹⁸⁰

❖ Cooperación

No obstante estas diferencias fundamentales, ambos tipos de belleza pueden cooperar admirablemente cuando coinciden en un mismo objeto, sea de la naturaleza (como un paisaje) o sea de la cultura (como una obra de arte). Juntas, entonces, dan lugar a una belleza de excepcional cualidad que no puede recibir otro nombre que el de «belleza integral» o «belleza total» [*Gesamtschönheit*]. ¹⁸¹ En este caso se encuentran, por ejemplo, el golfo de Nápoles, con el Vesubio al fondo y los campos de la región Toscana, al centro de Italia; también los quintetos de cuerda de Mozart o las últimas sinfonías de Beethoven; igualmente la catedral de San Marcos, en Venecia y el Coliseo romano, en la Ciudad Eterna. ¹⁸²

Esta cooperación, sin embargo, no anula la peculiaridad de cada belleza, pues mientras una se sustenta en el modo de ser de los objetos donde aparece y los valores que los caracterizan (belleza ontológica expresada en la esfera sensible), la otra mantiene su trascendencia cualitativa y su soberanía ontológica respecto de los objetos donde se presenta (belleza de la forma de segunda clase). ¹⁸³

Conclusión

Tras estos análisis en algunas partes un poco prolijos, Hildebrand puede comprobar las tesis centrales de su ensayo que se han mencionado al principio: por un lado, que ciertos objetos del mundo de la esfera sensible pueden ser portadores de una belleza que se distingue

180 ZP, 418, 420.

181 ZP, 419.

182 ZP, 409, 410, 415, 417.

183 ZP, 419.

por su exquisita cualidad y misteriosa profundidad; por el otro, que esta belleza no se fundamenta en el modo de ser y los valores propios (morales, intelectuales, vitales, por ejemplo) de los objetos del mundo de la esfera sensible donde aparece. Lo primero distingue esta belleza de la belleza supeditada a las condiciones sensibles de los objetos del mundo (belleza de la forma de primera clase); lo segundo diferencia esta belleza de la belleza que proviene del estatuto ontológico de otras entidades, como los valores (belleza ontológica, especialmente la que se expresa en la esfera sensible). Más allá de esto, Hildebrand ha querido dirigir la atención a la grandiosa tarea que se ha encomendado a los objetos del mundo sensible, no obstante su modestia ontológica: ser los portadores o los receptáculos —tal vez inmerecidamente— de esta distinguida belleza.

Con sus propias palabras:

La tarea encomendada por Dios a los contenidos visibles y audibles es transmitir [...] un mensaje divino que trasciende el rango ontológico de lo visible y de lo audible como tal. Lo visible y lo audible pueden transmitir realmente una belleza, ante la que desempeñan un papel totalmente humilde y servicial. Aunque ontológicamente pertenecen a un nivel inferior en la jerarquía de los seres, pueden convertirse en portavoces de algo incomparablemente más alto.¹⁸⁴

Traducción

Este ensayo tuvo cierta fortuna en español pues, hasta donde es posible saberlo, consiguió muy pronto no una, sino dos traducciones a nuestra lengua; ambas, curiosamente, del mismo año y en revistas del mismo país. La primera lleva por título «Un problema de Estética: la belleza del paisaje y de la música» y apareció en la revista *Ciencia y fe* de la Facultad de teología y filosofía de San Miguel, Argentina (año 7, n. 28, octubre-diciembre de 1951, pp. 37-47); la segunda,

184 ZP, 420.

en cambio, se titula «De la belleza en lo visible y audible» y fue publicada en *Criterio*, una revista cultural publicada Argentina (año 24, n. 1153-4, diciembre de 1951, pp. 990-997). Un detalle curioso es que ninguna de las dos versiones indica el nombre de sus respectivos traductores.

Ofrezco una traducción del ensayo por completo nueva pues, por desgracia, ninguna de las versiones precedentes es actualmente utilizable por notables limitaciones que hay en ellas: en parte por dificultades de comprensión de la lengua alemana, en parte por desconocimiento del pensamiento estético del autor. Esto último es comprensible, pues como se ha mostrado más arriba, no fue sino hasta la muerte de Hildebrand que pudo contarse con los dos volúmenes que ofrecen el complejo de su estética. Pero lo primero es inexcusable, en cuanto que todo trabajo de este tipo exige saber de manera competente de dónde se parte y a dónde se quiere llegar. En lo que a mí respecta, espero haber sorteado con éxito ambas dificultades en la versión que ofrezco.

Con el fin de favorecer la comprensión del ensayo, he realizado dos intervenciones sobre éste de mi entera responsabilidad, pero que he creído oportunas: una, colocando una serie de títulos y subtítulos que orienten la mirada de los lectores; otra, poniendo una serie de notas a pie de página que faciliten el trabajo de los estudiosos. Estas notas no tienen otra pretensión que establecer el nexo de ideas que hay entre este ensayo menor (pero no exento de importancia) y la obra mayor (aunque nunca plenamente ultimada).

Quiero agradecer al Dr. César Lambert Ortiz, de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, el cuidadoso trabajo que realizó en la revisión de esta traducción. Sin sus pertinentes observaciones, mi trabajo tal vez hubiera aparecido con más deficiencias de las que ahora presenta. Si de todos modos tiene algunas, es porque no siempre estuve en condiciones de aceptar todos los cambios por él sugeridos, razón por la cual hay que exculparlo por anticipado de toda crítica.

Referencias

- Casanova, C. (ed.) (2010). *El amor a la verdad, toda verdad y en todas las cosas. Ensayos en honor a Josef Seifert*, Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Coreth, E. / Neidl, W. M. / Pfligersdorffer, G. (eds.) (1990). *Christliche Philosophie im katholische Denken des 19. Jahrhunderts*, Band III: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert. Graz / Wien / Köln: Styria.
- Crosby, J. F. (2009). "Introductory Study". En Hildebrand (2009), pp. XIII-XXXVI .
- (2010). "Dietrich von Hildebrand (1989 – 1977)". En Reiner, H. / Embree, L. (2010), pp. 145-149.
- Crosby, J. H. (2010). "Dietrich von Hildebrand in his Unknown Role as Master Phenomenologist of Art". En Casanova (2010), pp. 477-493.
- Crosby, J. F. / Crosby J. H. (2019) "Note on the Text of the Current Edition". En Hildebrand, D. v. (2019), pp. xxv-xxvii.
- Hildebrand, A. v. (1979). "Dietrich von Hildebrand. Un caballero para la verdad", en *Anuario Filosófico*, vol. 12, n. 2, pp. 185-198.
- (2000). *The Soul of a Lion: Dietrich von Hildebrand*. San Francisco: Ignatius Press.
- (julio 1 de 2004). "Debating Beauty: Jacques Maritain and Dietrich von Hildebrand", en <https://www.crisismagazine.com/2004/debating-beauty-jacques-maritain-and-dietrich-von-hildebrand-2> (consultado el 24 de diciembre de 2019).
- (2016). "A Note on the Text". En Hildebrand, D. v. (2016), pp. 35-37.
- Hildebrand, D. v. (1916). "Die Idee der sittlichen Handlung", en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band III. Halle: Niemeyer, pp. 126-251 .
- (1922). "Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis", en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band V. Halle: Niemeyer, pp. 462-602.
- (1927). *Reinheit und Jungfräulichkeit*. Köln / München / Wien: Oratoriums.
- (1929). *Die Ehe*. München: Ars Sacra.
- (1930). *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*. Augsburg: Haas & Grabherr.
- (1932). *Zeitliches im Lichte des Ewigen*. Regensburg: Josef Habel.
- (1933a). *Liturgie und Persönlichkeit*. Salzburg: Anton Pustet.
- (1933b). *Sittliche Grundhaltungen*. Mainz: Matthias Grünewald.
- (1940). *Die Umgestaltung in Christus*. Einsiedeln/ Köln: Benziger & Co.
- (1950). *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*. Bonn: Peter Hanstein.

- (1951a). “Un problema de estética: la belleza del paisaje y de la música”, en *Ciencia y fe*, Facultad de Teología y Filosofía de San Miguel. Buenos Aires, año 7, n. 28, octubre-diciembre, pp. 37-47.
- (1951b). “La belleza en lo visible y audible”, en *Criterio*, Revista quincenal de cultura. Buenos Aires, año 24, n. 1153-4, diciembre, pp. 990-997.
- (1953a). *Christian Ethics*. New York: David McKay Company. Ver Hildebrand, D. v. (1973).
- (1953b). *The New Tower of Babel. Essays*. New York: Kennedy & Sons.
- (1953c). “Beauty in the Light of the Redemption”. En Hildebrand, D. v. (1953b), pp. 181-202.
- (1955a). *True Morality and Its Counterfeits*. New York: David McKay Company. Ver Hildebrand, D. v. (1957a).
- (1955b). *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze*. Regensburg: Josef Habel.
- (1955c). “Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren”. En Hildebrand, D. v. (1955a), pp. 409-421.
- (1955d). “Die Schönheit im Lichte der Erlösung”. En Hildebrand, D. v. (1955b); pp. 422-438.
- (1955e). “Ästhetizismus und künstlerische Einstellung”. En Hildebrand, D. v. (1955b). pp. 439-465.
- (1957a). *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*. Düsseldorf: Patmos.
- (1957b). *Graven Images. Substitutes for True Morality*. New York: David McKay Company. Ver: Hildebrand, D. v. (1974).
- (1960a). *What is Philosophy?* Milwaukee: The Bruce Publishing Company. Ver Hildebrand, D. v. (1976).
- (1960b). “Die geistigen Formen der Affektivität”. En *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 68. Jahrgang. München, pp. 180-190.
- (1962). *Mozart – Beethoven – Schubert*. Regensburg: Josef Habel.
- (1965a). *The Sacred Heart. An Analysis of Human and Divine Affectivity*. Baltimore: Helicon Press. Ver Hildebrand, D. v. (1967b).
- (1965b). *The Art of Living*. Chicago: Franciscan Herald Press. Ver Hildebrand D. v. (1933b).
- (1967a). *Trojan Horse in the City of God*. Chicago: Franciscan Herald Press. Ver Hildebrand, D. v. (1968a).
- (1967b). *Über das Herz. Zum menschlichen und gottmenschlichen Affektivität*. Regensburg: Josef Habel.

- (1968a). *Das Trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg: Josef Habel.
- (1968b). "Religion und Schönheit". En Hildebrand, D. v. (1968a); pp. 293-305.
- (1968c). *Die Enzyklika "Humanae Vitae" – ein Zeichen des Widerspruchs*. Regensburg: Josef Habel.
- (1969). *Heiligkeit und Tüchtigkeit – Tugend heute*. Regensburg: Josef Habel.
- (1970). *Zölibat und Glaubenskrise*. Regensburg: Josef Habel.
- (1971). *Das Wesen der Liebe*. Gesammelte Werke, Band III. Regensburg: Josef Habel.
- (1973). *Ethik*, Gesammelte Werke, Band II. Stuttgart: Kohlhammer.
- (1974a). *Idolkult und Gotteskult*, Gesammelte Werke, Band VII. Regensburg: Josef Habel.
- (1974b). "Substitute für wahre Sittlichkeit". En Hildebrand D. v. (1974a), pp. 11-188.
- (1976). *Was ist Philosophie?* Gesammelte Werke, Band I. Stuttgart: Kohlhammer.
- (1977a). *Ästhetik*, 1. Teil. Gesammelte Werke, Band V. Stuttgart: Kohlhammer.
- (1977b). "Dietrich von Hildebrand". En Pongratz, L. J. (1977), pp. 77-126.
- (1980a). *Moralia*. Gesammelte Werke, Band X. Regensburg: Josef Habel.
- (1980b). *Über den Tod*. Nachgelassene Schrift. St. Ottilien: Eos Verlag.
- (1980c). *Über die Dankbarkeit*. Nachgelassene Schrift. St. Ottilien: Eos Verlag.
- (1984). *Ästhetik*, 2. Teil. Gesammelte Werke, Band VI. Stuttgart: Kohlhammer.
- (2006). *Estetica*. Milano, Bompiani. Ver Hildebrand, D. v. (1977a, 1984)
- (2009). *The Nature of Love*. Indiana: St. Augustine's Press. Ver Hildebrand, D. v. (1971).
- (2016). *Aesthetics*, volume 1. Ohio: The Hildebrand Project. Ver Hildebrand, D. v. (1977a).
- (2019). *Aesthetics*, volume 2. Ohio: The Hildebrand Project. Ver Hildebrand, D. v. (1984).
- Maréchal, J. (1950). *Mélanges Joseph Maréchal*. 2 vols. Brüssel: Desclée de Brouwer.
- Preis, A. (1992). "Hildebrand-Bibliographie". En Seifert, J. and Crosby, J. F. (eds.) (1992), pp. 363-430.
- Pongratz, L. J. (1977). *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Band II. Hamburg: Felix Meiner.
- Reiner, H. and Embree, L. (eds.), (2010.) *Handbook of Phenomenological Aesthetics*. Dordrecht / Heidelberg, London / New York: Springer.

- Seifert, J. (1990). "Dietrich von Hildebrand (1889-1977) und seine Schule". En Co-reth, E. / Neidl, W. M. / Pfligersdorffer, G. (eds.) (1990), pp. 172-200.
- Seifert, J. and Crosby, J. F. (eds.) (1992). *Aletheia. An International Yearbook of Philosophy*, volume v. Bern / Berlin / Frankfurt am Main / New York / Paris / Wien: Peter Lang.
- Sweeney, R. D. (2008). "Von Hildebrands, Father and Son, and the Beautiful". En Tymieniecka, A.-T. (2008), pp. 127-135.
- Tymieniecka, A.-T. (ed.) (2008). "*Beauty's Appeal. Measure and Excess*". *Analecta Husserliana*, The Yearbook of Phenomenological Research, Volume XCVII, Dordrecht: Springer.

* Fuente: Hildebrand, Dietrich von, “Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren”, en *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze*, Habel, Regensburg, 1955, pp. 409-421. Agradecemos a John Henry Crosby, fundador y director de «The Hildebrand Project», y a Catherine Beigel, su responsable académica, el permiso pertinente para publicar el presente artículo en lengua española. La traducción, así como los títulos y subtítulos al interior del artículo y las notas a pie de página, son de Ramón Díaz.

El problema de la belleza de lo visible y de lo audible*

Dietrich von Hildebrand

Introducción

❖ Problema

Dentro de la jerarquía que atraviesa el universo, la sublime belleza de los objetos visibles y de la música constituye un caso sorprendente y enigmático. La elevada belleza espiritual que irradia el Coliseo, el paisaje de la Toscana o el Quinteto en sol menor de Mozart se eleva, en su cualidad, por encima de la dignidad ontológica de la esfera de los objetos sensibles en cuanto tales y nos pone frente a un enigma.¹

Con frecuencia se evita este problema, ya sea oponiendo la belleza de lo visible y de lo audible, en su cualidad, como forma inferior de la alta belleza de contenidos espirituales, ya sea creyendo encontrar la raíz de esta belleza en algo puramente espiritual que está vinculado a lo visible y lo audible sólo racionalmente.² Pero la realidad se opone a estos intentos.

Es indudable que una montaña en una bahía puede ser de una sublime belleza espiritual y que esta belleza no está adherida a una «idea» que sólo es «representada» por la montaña —o para cuya representación ésta ofrece un estímulo— sino que está adherida inmediatamente a la montaña, antes de que se vinculen a ella pensamientos.

No puede pasarse por alto el hecho de que, entre la dignidad ontológica de la montaña y su belleza (condicionada por su forma, su color y su entorno) se abre una misteriosa distancia. ¿Cómo es posible

1 Al tema de la «belleza espiritual» de las cosas visibles y audibles Hildebrand dedicó las páginas centrales de su primer libro de Estética (*Ästhetik 1*, Kohlhammer, Stuttgart, 1977), especialmente los capítulos 6 al 10.

2 Sobre estas explicaciones erróneas de la «belleza espiritual» en las cosas visibles y audibles, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 6 (151).

que una montaña sea más bella que un gusano, no obstante que el gusano, en cuanto ser vivo, se encuentra ontológicamente por encima del reino de la materia inanimada al que pertenece la montaña?

Al problema principal al que aquí nos enfrentamos, y que constituye una de las cuestiones fundamentales de la Estética,³ están dedicadas las siguientes consideraciones.

❖ Distinciones iniciales

Es evidente que, junto a la belleza que es un resplandor de la dignidad de un objeto (la que se tiene en mente cuando se habla de la belleza como un «trascendental»⁴), existe otra belleza condicionada por la forma, la proporción y el color de las formaciones visibles, o por la melodía, la armonía y el sonido en el mundo de lo audible. A esta última clase de belleza queremos llamarla «belleza de la forma» y a la clase de belleza que se le contrapone queremos designarla «belleza ontológica».⁵

Sin embargo, el problema que nos hemos planteado se hace más claro cuando distinguimos entre dos tipos diferentes de belleza de la forma.⁶

El primero es de una especie relativamente primitiva; es la belleza propia de la regularidad de ciertas formas y de la agradabilidad de los sonidos. Por ejemplo, la belleza de un círculo en contraposición a una figura irregular arbitraria, o la mera regularidad de ciertos rostros,

3 Sobre la «belleza espiritual» de las cosas visibles y audibles como problema central de la Estética, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 6 (149); capítulo 8 (182); capítulo 9 (193).

4 Hildebrand identifica aquí la «belleza ontológica» con el «trascendental belleza» del que se habla en la tradición escolástica; más adelante se apartó de esta equiparación. Para ello, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 1 (95-98, especialmente la nota n. 23: 95-96); capítulo 2 (98-100); capítulo 8 (182-183).

5 Sobre la distinción entre «belleza ontológica» y «belleza de la forma», ver: *Ästhetik 1*, capítulo 2 (105); capítulo 6 (150); capítulo 13 (269).

6 Sobre las dos clases de «belleza de la forma» y sus respectivas ejemplificaciones, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 2 (105); capítulo 6 (150); capítulo 9 (193, 197-198); capítulo 13 (269). Aquí, Hildebrand denominará a la primera clase «belleza sensible» o «belleza de primera potencia» y a la segunda clase «belleza espiritual» o «belleza de segunda potencia».

o la de la llamada «sección áurea», o el sonido de un instrumento, etc. Se encuentra relativamente próxima al mundo sensible.

El segundo es de una especie inmensamente superior; una que no sólo presupone la cooperación de muchos más factores, sino que tiene también un contenido completamente distinto. Por ejemplo, la belleza de una gran obra de arte, como la Catedral de San Marcos en Venecia o el «Ícaro» de Brueghel, o la belleza del paisaje en los alrededores de Florencia, o una Sinfonía de Beethoven. Esta alta belleza tiene un carácter claramente espiritual y, en razón de su sublimidad, está más allá de toda comparación con la otra belleza. Incluso, es una belleza en un sentido totalmente nuevo.

Así pues, la belleza de la forma, considerada en general, es tan sólo un concepto análogo. Nuestro problema se relaciona tan sólo con la alta belleza de la forma.

Donde quiera que aparezca, esta alta belleza —como un paisaje sublime o un cuarteto de Beethoven— hace surgir ante nuestro espíritu un mundo totalmente espiritual, cargado con una gran cantidad de elementos espirituales: lo poético, en oposición a lo prosaico y cotidiano; la necesidad, en oposición con lo accidental y arbitrario; la plenitud interior, en oposición a lo tedioso y vacío; la autenticidad y la verdad, en oposición a todo lo afectado e inauténtico; la sublimidad, la amplitud y la profundidad, en oposición a todo lo trivial y plano.⁷

Para comprender la peculiaridad de esta belleza de la forma, así como su diferenciación de la belleza ontológica, debemos considerar ahora brevemente la esencia de la belleza ontológica.⁸

7 Respecto al mundo de cualidades espirituales que acompañan a la segunda clase de «belleza de la forma» (la «belleza espiritual»), ver: *Ästhetik 1*, capítulo 10 (205-239); capítulo 17 (373-375). En particular, sobre la oposición de lo poético contra lo prosaico y cotidiano: capítulo 10 (206-216); sobre la plenitud interior contra lo mediocre y filisteo: capítulo 10 (216-226); sobre la autenticidad contra lo inauténtico y afectado: capítulo 10 (230-234); sobre la profundidad contra lo superficial y chato: capítulo 10 (227-230); sobre la necesidad contra lo accidental y arbitrario: capítulo 10 (374-375).

8 Acerca de la naturaleza y las notas distintivas de la «belleza ontológica», ver: *Ästhetik 1*, capítulo 2 (90, 92-94, 100-101). Aquí, Hildebrand cambiará el nombre de esta belleza por «belleza metafísica».

La belleza ontológica

❖ Notas generales

San Agustín designa la belleza como «*splendor veri*». Con la expresión «*splendor*» apunta a un profundo rasgo esencial de la belleza en cuanto tal. Éste es, por así decir, el «rostro» de todo lo valioso, de lo íntimamente precioso. Este carácter de resplandor de lo íntimamente precioso se expresa de manera precisa en la belleza ontológica.

Todo lo valioso tiene su particular belleza que, en su cualidad y rango, corresponde a su respectivo valor. La vida tiene su especial belleza; la persona, en cuanto ser espiritual dotado de conocimiento y libre voluntad, tiene su belleza; los valores intelectuales (como un espíritu rico y profundo) y, sobre todo, los valores morales (virtudes como la justicia, la generosidad, la fidelidad) tienen una belleza aún más elevada. Esta belleza apunta evidentemente, en su rango, al rango de los valores en los cuales se funda. Alcanza su punto más alto en la sublime belleza transfigurada de los santos y de la moralidad sobrenatural.

Aprehendemos esta belleza, primariamente, en la representación espiritual del objeto correspondiente.⁹ Pero no es suficiente un pensamiento discursivo sobre el objeto: en primer lugar, debemos acercarnos a éste en una actitud contemplativa; en segundo lugar, su esencia debe hacérsenos presente en una intuición espiritual.

Cuando nos adentramos en la estructura de un organismo y, desde allí, nos ilumina la naturaleza misteriosa de la vida, entonces se nos abre la belleza ontológica que es propia de la vida. O en un nivel aún más alto: escuchamos o leemos sobre la acción de un hombre; por ejemplo, el martirio de san Esteban. Aprehendemos el alto valor moral, incluso la santidad de su acción y, al mismo tiempo, se nos muestra su belleza específica, que es el resplandor —«*splendor*»— de esta santidad. Sin duda aquí, en la aprehensión de la belleza, el carácter intuitivo del acto integral alcanza, por así decirlo, su punto culminante. En verdad, esta belleza es, según su esencia, un resplandor, la

⁹ Sobre el modo de donación de la «belleza ontológica» y sobre el acceso intelectual a ella, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 3 (107-112).

fragancia de la preciosidad interna de la acción; es decir, el «aparecerse» de esta preciosidad.

❖ La belleza ontológica expresada en lo sensible

Pero esta belleza, fundada en la dignidad ontológica de los valores vitales, intelectuales, morales, que no sólo alcanza en la santidad su punto más alto, sino que se eleva a una cualidad completamente nueva y transfigurada, puede extenderse, en parte, en el mundo de lo sensible.¹⁰ Este es el caso, ante todo, de la belleza ontológica de las formaciones corpóreas. En la apariencia visible de una piedra, de un árbol, de un animal se expresa su modo de ser y, con ello, la belleza ontológica que pertenece a su esencia.

Ciertamente, esta belleza ontológica visible se distingue claramente de la belleza de la forma.¹¹ En su cualidad, por ejemplo, nunca trasciende el rango de valor del objeto al cual se adhiere y, por lo mismo, de ninguna manera nos pone delante del enigma mencionado anteriormente.

Pero también la belleza ontológica de contenidos espirituales puede volverse visible en lo sensible a través de la expresión, en el sentido estricto de la palabra.¹² El rostro de un hombre, sus movimientos, su postura corporal, el tono de su voz, tienen la capacidad de expresar vivencias, actos, rasgos esenciales de la persona. Hablamos de un rostro bondadoso, espiritual o de un rostro común y carnal; de una postura corporal pretenciosa, afectada o brutal y de una postura corporal digna y noble. Nos asusta la expresión iracunda de un hombre y nos llenamos de compasión a la vista del profundo dolor que habla a través de un rostro.

10 Acerca de la manifestación de la «belleza ontológica» en la esfera de lo sensible, especialmente en las cosas visibles y audibles, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 3 (pp. 109-112).

11 Sobre los rasgos distintivos de la «belleza ontológica» (expresada en lo sensible) y la segunda clase de «belleza de la forma» (la «belleza espiritual»), ver: *Ästhetik 1*, capítulo 9 (197-200); capítulo 13 (269).

12 Respecto del papel de la «expresión» en la manifestación de la «belleza ontológica» en el mundo sensible, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 3 (109-112); capítulo 5 (135-140); capítulo 9 (196); capítulo 13 (269).

❖ Problema

Surge la pregunta: ¿cómo es el proceso interior o la propiedad espiritual que creemos percibir en el rostro y demás aspectos de un hombre y que están vinculados con las formas visibles accesibles a nuestros sentidos y con las expresiones faciales de este hombre, pero también con la acústica de su voz? ¿Son tan sólo deducidos o nos son dados inmediatamente?

No es posible, en este contexto, adentrarse en las diferentes teorías sobre la «expresión». Pero debemos señalar brevemente la inconsistencia de la teoría de la «conclusión por analogía».¹³

En primer lugar, la percepción de la bondad o de la pureza en un rostro se distingue claramente de la consciencia de algo que deducimos desde el exterior del hombre; por ejemplo, cuando aprehendemos que alguien tiene miedo porque huye o alguien está de acuerdo porque asiente con la cabeza. La bondad o la pureza, así como la ira que brilla en los ojos o la tristeza profunda de una mirada, tienen claramente el carácter de un dato intuitivo, no el carácter de algo sólo deducido.

En segundo lugar, falta, por así decirlo, el *tertium comparationis*: lo dado a través de la «analogía», que es alcanzado a través de la supuesta conclusión. No conocemos el rostro que ponemos cuando estamos enojados o llenos de dolor; apenas somos conscientes de las sensaciones musculares que acompañan concomitantemente nuestras vivencias de ira o de dolor pues, en nuestra ira o dolor, estamos concentrados en el objeto; en todo caso, sólo conocemos su aspecto interior y en modo alguno implican el conocimiento del aspecto exterior, esto es, los elementos que les corresponden en nuestra apariencia física externa.

Esta explicación confunde el fenómeno de la expresión con un mero signo, aunque los signos —que juegan un importante papel en el conocimiento de la vida anímica ajena— se distinguen claramente de la expresión en esta función. Debemos reconocer el hecho de que las formaciones visibles y audibles tienen la capacidad de expresar,

13 Acerca de la teoría de la «conclusión por analogía» como explicación inadecuada del fenómeno de la expresión, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 7 (163-173).

bajo determinadas circunstancias, un contenido espiritual o comunicar intuitivamente su cualidad y su existencia real.

No es posible poner en duda o pasar por alto que determinados actos (como la ira, el dolor, la alegría) y determinadas propiedades de la persona se muestran en el rostro y en la voz del hombre. Mientras vemos o escuchamos, aprehendemos inmediatamente una realidad subyacente totalmente distinta, de tipo espiritual, en su esencia particular y en su cualidad particular.

La «expresión» se diferencia no sólo de los signos en sentido estricto, sino también de muchos otros tipos de relación significativa de lo espiritual con algo sensible, tal como se da en el símbolo en el sentido estricto o en la relación entre palabra (en cuanto formación fonética) y significado verbal.¹⁴ Mientras que en todo esto la conexión no es de naturaleza intuitiva, en la expresión lo interior se muestra *a través* de lo exterior y se vuelve en verdad espiritualmente visible *con* y *en* la visibilidad de lo exterior, como algo que «anima» el exterior e inhabita en él.

A lo visible y lo audible se les ha confiado la capacidad de transmitir algo intuitivamente, que sobrepasa su propio ámbito de ser. Sobre la base de esto, la belleza ontológica de las acciones espirituales puede hacerse visible y audible, cuando ésta se expresa, por ejemplo, en el exterior del hombre. La belleza de un espíritu grande y rico puede expresarse en la naturaleza exterior de una personalidad; la belleza de la bondad, de la generosidad, de la nobleza interior de un hombre puede expresarse en su rostro; etc.

14 Sobre otras conexiones de contenidos espirituales con datos sensibles —como el signo, el significado, el símbolo, la analogía cualitativa, las cualidades espirituales objetivadas en aspectos, las cualidades psíquicas objetivadas— inadecuadas para explicar la belleza ontológica que se muestra a través de la expresión, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 7 (153-163, 173-178); capítulo 9 (193-197).

❖ Resumen

Aunque la belleza ontológica no constituye nuestro tema propio, parece útil enunciar explícitamente los siguientes puntos:

1. La belleza de los valores intelectuales y morales puede expresarse en la naturaleza exterior del hombre (pero no tiene que hacerlo); en algunas circunstancias, lo exterior puede engañar y expresar rasgos positivos y negativos y propiedades que, en verdad, no pertenecen al hombre en cuestión.
2. Esta belleza ontológica no se adhiere a los rasgos del rostro en cuanto tal, sino a los actos espirituales o las propiedades que, verdadera o aparentemente, se expresan en el rostro y en el exterior del hombre.
3. La belleza ontológica, que podemos aprehender en una intuición espiritual, es la misma que se manifiesta aquí en la expresión de lo visible. Pero el modo en que nos es dada aquí es diferente, porque se transmite a través de lo sensible.
4. También esta belleza es dada inmediatamente; no sólo es sabida o deducida.
5. Esta belleza, que se manifiesta en la expresión de la naturaleza exterior de los actos espirituales o de los rasgos del carácter, se ajusta —en su rango y cualidad— al rango de los valores en los que se funda, como toda belleza ontológica.

Si toda belleza ontológica puede volverse visible o audible en una expresión —como la belleza de la verdad o la belleza del ente en cuanto ente— no debe investigarse aquí.

❖ Evidencia

Después de este análisis de la belleza ontológica expresada en lo sensible, volvemos a la belleza de la forma, que constituye el tema propio de nuestra investigación. Es propio de lo sensible una capacidad que, desde el punto de vista de la belleza, es más misteriosa y admirable que la capacidad de la expresión.

Cuando pensamos en la sublime belleza del adagio de la Novena Sinfonía de Beethoven o en la belleza del paisaje desde el Capitolio sobre el Foro Romano hacia la Campaña romana y los montes albanos,¹⁵ es indudable que esta belleza, en su *cualidad*, sólo puede compararse con una alta belleza ontológica.¹⁶

❖ Explicaciones inadecuadas

Con todo, sería falso afirmar que representa una belleza inferior y superficial porque se adhiere a contenidos visibles y audibles, así como decir que no se adhiere inmediatamente a lo visible y lo audible, sino en pensamientos o ideas que sólo asociamos con ellos.¹⁷

No debemos dejarnos engañar por el hecho de que esta belleza, en cuanto a su cualidad sublime, está vinculada a lo visible y lo audible, explicando *a priori* que, dado que todo lo sensible ocupa en la jerarquía ontológica el lugar más bajo, esta belleza no puede ir, en cuanto a su cualidad, más allá de los estrechos límites de su contenido. Tampoco debemos tratar de negar, para salvaguardar la sublimidad de esta belleza, que ésta se halla presente a la vista de ciertas cosas o en la escucha de la música.

15 Para otros ejemplos de la segunda clase de «belleza de la forma» (la «belleza espiritual»), ver: *Ästhetik 1*, capítulo 6 (151); capítulo 8 (191-192); capítulo 9 (193); capítulo 16 (349-350); capítulo 17 (371-372).

16 Sobre la equiparación de la segunda clase de «belleza de la forma» (la «belleza espiritual») con la «belleza ontológica» (expresada o no en lo sensible) desde el punto de vista de la espiritualidad, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 8 (182, 192); capítulo 9 (193, 198, 201).

17 Sobre las explicaciones erróneas de la segunda clase de «belleza de la forma» (la «belleza espiritual») en las cosas visibles y audibles, ver la cita de la nota 2.

Este esfuerzo de «rescate» seguirá siendo falso mientras se haga adherir esta belleza a ideas que contemplamos ascendentemente en analogía con lo visible y lo audible, o se la interprete como una belleza ontológica expresada en lo sensible o, en el caso del arte, la miremos como fundada en la auto-expresión del artista.

No podemos evitar el problema que aquí se presenta; antes bien, debemos tratar de hacer justicia al misterio que subyace a él a través de un análisis más detallado de los hechos.

❖ Análisis

En primer lugar, debemos señalar que esta belleza sólo se encuentra en el mundo de lo visible y lo audible, pero no en la esfera de los demás sentidos.¹⁸ Las fragancias, los olores, los sabores, las sensaciones táctiles no sólo son agradables; también pueden comunicar el carácter de lo noble, de lo fino, pero nunca la belleza en el sentido pleno de la palabra.¹⁹ Las fragancias —como la de una flor, por ejemplo— pueden comunicar un contenido más noble que los sabores o las sensaciones táctiles; pero, a pesar de estas diferencias, la belleza en sentido estricto se limita a lo visible y lo audible en la esfera de los sentidos.²⁰

Esto se debe a que la belleza no se funda en las sensaciones de los sentidos en cuanto tales, sino en determinadas formaciones objetivas visibles y audibles, que hacen realidad la belleza en sus formas, colores, proporciones y peculiaridades rítmicas, melódicas, armónicas.²¹ Las fragancias no pueden constituir, de manera análoga, una forma, una formación, como los tonos constituyen una melodía;

18 Acerca de la circunscripción de la «belleza de la forma» (en sus dos clases) a las cosas visibles y audibles y su exclusión de otras esferas sensibles, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 4 (113-134).

19 Sobre los valores estéticos que comparecen en la esfera de las sensaciones táctiles, gustativas y olfativas (con excepción de la «belleza de la forma» en sus dos clases), ver: *Ästhetik 1*, capítulo 4 (121-133).

20 Sobre la superioridad de los olores para sustentar ciertos valores estéticos respecto de los sabores y las sensaciones táctiles, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 4 (123-126).

21 Acerca de la inherencia de la «belleza de la forma» (en sus dos clases) en entidades objetivas del mundo visible y audible y no sobre sensaciones subjetivas del hombre, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 4 (114-115; 119-121); capítulo 8 (185-187; 191-192).

mucho menos pueden hacerlo los sabores y las sensaciones táctiles.²² Por tanto, es falso interpretar la belleza de las formaciones visibles y audibles como algo sensible en sentido estricto y ponerla en el mismo nivel que los sabores y las sensaciones de placer de los sentidos.²³

Aristóteles, de manera sorprendente, hizo esto cuando, al investigar en su *Ética a Nicómaco* (III, 10: 1118a) qué sentidos son peligrosos desde el punto de vista moral, explicó entonces que la belleza del arte no es peligrosa, mientras que el sentido del tacto constituye el núcleo mismo del peligro. Asumió implícitamente que se trata de datos comparables y que la belleza de algo visible representa un correlato de la sensación placentera del sentido del tacto.

En segundo lugar, debemos señalar que esta belleza se adhiere al objeto de manera distinta que la belleza ontológica.²⁴ La belleza que se adhiere a la bahía de Nápoles no es un resplandor de la preciosidad ontológica del agua o del Vesubio (en cuanto masa material). Ésta no adviene a las cosas materiales que componen la bahía de la misma manera como la belleza de la pureza acontece en el hombre puro.

La bahía, por así decirlo, es tan sólo un pedestal para esta belleza, un espejo en el cual se refleja una belleza que, en realidad, pertenece a algo mucho más alto.²⁵ Las cosas materiales que constituyen la bahía no están incluidas ontológicamente en la preciosidad y la nobleza de la belleza de la bahía (desde donde se anuncia la cualidad de esta belleza).²⁶

22 Sobre la incapacidad de los olores, sabores y cualidades táctiles para constituir entidades objetivas en las cuales pueda inherir la «belleza de la forma» (en sus dos clases), ver: *Ästhetik 1*, capítulo 4 (123, 129-130, 132, 133-134).

23 Respecto de la irreductibilidad de la «belleza de la forma» (especialmente de la segunda clase, la «belleza espiritual») a las sensaciones visuales y auditivas, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 4 (113-114; 115-116); capítulo 16 (356-357).

24 Sobre el modo de inherencia de la segunda clase de «belleza de la forma» (la «belleza espiritual») en lo visible y audible, en contraposición con la forma de inherencia de la «belleza ontológica» en otros valores (éticos, intelectuales y vitales, principalmente), ver: *Ästhetik 1*, capítulo 9 (198-200).

25 Con relación al carácter servil o funcional de las cosas visibles y audibles —pedestal o espejo— para el surgimiento de la «belleza de la forma» de segunda clase (la «belleza espiritual»), ver: *Ästhetik 1*, capítulo 9 (198-199; 200-201); capítulo 13 (272).

26 Sobre la diferencia fundamental de la segunda clase de «belleza de la forma» (la «belleza espiritual») respecto de los objetos en los cuales inhiere, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 9 (198).

No anhelamos una mayor unidad con estos objetos materiales a la vista de la belleza de la bahía. Mientras que la belleza ontológica de un espíritu rico o de una virtud moral despierta en nosotros el anhelo de entrar en contacto más estrecho con el sujeto al que se adhiere esta belleza, no exigimos estar en contacto más estrecho con una hermosa estatua (en cuanto objeto material) o con los objetos materiales que constituyen la bahía. Antes bien, nuestra mirada se dirige hacia arriba.²⁷

En tercer lugar, sin duda todo valor es un mensaje de Dios.²⁸ Pero mientras que otros valores —así como su belleza ontológica— se adhieren totalmente a los objetos y la imagen de Dios acontece, en este caso, a través de estos objetos y a través de su ser,²⁹ la imagen que está dada en la alta belleza de lo visible y audible «flota» sobre estas formaciones, pero sin implicarse en su imagen.³⁰ Ciertamente, estas formaciones también reflejan a Dios en su ser, pero esta imagen pertenece a un nivel mucho más bajo que el de la belleza que «flota» aquí misteriosamente sobre los respectivos contenidos.

❖ Distinción y comparación

Aparece ahora, con toda claridad, la diferencia entre la belleza ontológica visible y la belleza de la forma (que no se refiere a la *cualidad* de la belleza, sino al modo como esta belleza se adhiere a su portador).

La belleza ontológica expresada en lo sensible se adhiere claramente a una realidad superior percibida en la expresión y sólo se aprehende cuando aprehendemos primariamente esta realidad en cuanto tal. En la belleza de la forma, en cambio, aunque es verdad que

27 Sobre la diferencia de la «belleza ontológica» y la «belleza de la forma» (en su segunda clase) desde el punto de vista de la actitud que asume el hombre ante una y otra, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 9 (199).

28 Acerca de los valores como «mensajes» provenientes de Dios, ver: *Ethik* (Habbel, Regensburg, 1973), capítulo 10 (140-141); capítulo 14 (169-174).

29 Sobre el modo como los objetos portadores de «belleza ontológica» se vuelven trasuntos de Dios, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 8 (192); capítulo 9 (202).

30 Sobre el modo como los objetos portadores de «belleza de la forma» (de segunda clase) se vuelven trasuntos de Dios, ver: *Ethik*, capítulo 14 (171-173); *Ästhetik 1*, capítulo 9 (202-203).

ésta constituye objetivamente el resplandor de un mundo superior y que este mundo superior se implica de una manera misteriosa en esta belleza, se aprehende primariamente la belleza en su peculiaridad cualitativa y sólo ella es visible de manera plena y propia. Ella sólo llega a la apariencia en el contenido visible y audible, sin algo objetivo en el cual sustentarse ontológicamente.³¹

Esto no cambia el hecho de que, en la totalidad del portador de la alta belleza, se entrelacen con frecuencia momentos de belleza ontológica auténtica, comunicada expresivamente y explícitamente visible. En la belleza de la naturaleza y del arte interactúan orgánicamente la belleza de la forma y la belleza ontológica expresada visiblemente, tanto en sentido estricto como amplio de la palabra.³²

En la consonancia de ambos tipos de belleza —la belleza de la forma y la belleza ontológica expresada en lo sensible— se constituye, ante todo, la belleza plena de un paisaje, de una obra arquitectónica, de una pintura. Pero en toda esta consonancia, la belleza de la forma reafirma su carácter, especialmente su notable soberanía sobre su portador sensible y su aparecer sin un objeto al que le corresponda ontológicamente. Ésta prevalece en el arte, sobre todo en la música; y la manera como la belleza adviene en el arte a la formación que representa su sustrato sensible, es siempre, formalmente, la que corresponde a la relación entre la belleza de la forma y su portador.

❖ Precisiones

Hay dos cosas que no pueden enfatizarse suficientemente:

En primer lugar, que esta belleza es realmente transmitida a través de lo visible y audible y que no debemos «pensar» en un mundo espiritual superior o incluso en el poder creador de Dios para apre-

31 Sobre las diferencias fundamentales entre la «belleza ontológica» (expresada en lo sensible) y la segunda clase de «belleza de la forma» (la «belleza espiritual»), ver: *Ästhetik 1*, capítulo 9 (197-200); capítulo 13 (269).

32 Respecto a la cooperación de la «belleza ontológica» (expresada en lo sensible) y la segunda clase de «belleza de la forma» (la «belleza espiritual») en un mismo objeto, como en ciertos paisajes y algunas obras de arte, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 9 (197); capítulo 14 (279, 288).

hender esta belleza.³³ Ésta se hace presente inmediatamente a través de lo visible y lo audible y *su* cualidad conduce nuestra mirada hacia arriba. Esta belleza no se hace presente cuando pensamos en Dios, sino que llega a aparecer a través de lo visible y audible y *ella* es la que nos conduce a Dios.³⁴

En segundo lugar, esta belleza no es el resplandor ontológico de la íntima preciosidad de las formaciones sensibles, sino que es objetivamente un mensaje de Dios que se nos revela aquí de manera misteriosa.³⁵ La dignidad ontológica de los tonos o de los objetos visibles es la misma, tanto en un cuarteto trivial como en una gran obra de arte, tanto en un paisaje aburrido y soso como en uno significativo y hermoso.³⁶ Los elementos que condicionan esta belleza no son perfecciones del objeto en sentido ontológico. Reciben su significado exclusivamente a través de la misteriosa capacidad de hacer presente una belleza que, en su cualidad, va mucho más allá de los contenidos sensibles.

❖ Solución al problema

Esto nos lleva al punto decisivo de nuestro problema. La tarea encomendada por Dios a los contenidos visibles y audibles es transmitir —independientemente de la expresión, en sentido auténtico, que constituye la base de la belleza ontológica expresada— un mensaje

33 Acerca del modo de inherencia de la segunda clase de «belleza de la forma» (la «belleza espiritual») en las cosas visibles y audibles, así como sobre su captación inmediata en estas cosas por parte del hombre, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 6 (149-151); capítulo 9 (193, 194, 197-198); capítulo 13 (269).

34 Sobre la manera como la segunda clase de «belleza de la forma» (la «belleza espiritual») eleva al espíritu del hombre hacia Dios mediante su apariencia sensible, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 9 (202-203).

35 Sobre el carácter de mensaje proveniente de Dios de la segunda clase de «belleza de la forma» (la «belleza espiritual») y no de resplandor de la dignidad ontológica de los objetos (como la «belleza ontológica»), ver: *Ästhetik 1*, capítulo 2 (95-96, nota 25); capítulo 8 (192); capítulo 9 (198-199, 201, 202).

36 Sobre la independencia ontológica de la segunda clase de «belleza de la forma» (la «belleza espiritual») de las cosas visibles y audibles en las cuales aparece, ver: *Ästhetik 1*, capítulo 9 (196, 198).

divino que trasciende el rango ontológico de lo visible y de lo audible como tal.

Lo visible y lo audible pueden transmitir realmente una belleza, ante la que desempeñan un papel totalmente humilde y servicial. Aunque ontológicamente pertenecen a un nivel inferior en la jerarquía de los seres, pueden convertirse en portavoces de algo incomparablemente más alto.

Los factores que hacen presente esta belleza —y que aparecen objetivamente en un cuarteto o en la bahía de Nápoles— son misteriosos y multiformes. Proporción, color, forma, luz, melodía, armonía, ritmo, sonido, composición, etcétera, son medios; pero su empleo, que funda la belleza de la totalidad, es un misterio que, en cada paisaje individual bello, en cada obra de arte individual verdadera, está presente como una sorpresa nueva y no puede reducirse a ninguna fórmula.

Conclusión

Proseguir esto está más allá de nuestro problema. Nuestro tema era la demostración de que esta belleza de la forma —como la llamamos en oposición a la belleza ontológica— se adhiere, por un lado, inmediatamente a contenidos visibles y audibles; por el otro, que no es el «*splendor*» de su dignidad ontológica, sino el «*splendor*» de la preciosidad ontológica de contenidos mucho más altos. Es necesario comprender la función casi-sacramental que ha sido confiada por Dios a lo visible y lo audible³⁷: la misteriosa capacidad de trascenderse a sí mismos en la belleza y para la cual constituyen únicamente un modesto pedestal.³⁸

Una vez que se comprende esto, se viene abajo el prejuicio de que la belleza de contenidos visibles y audibles debe ser un estadio preliminar de la belleza espiritual. No se trata de una belleza «exterior»

37 Para la función «casi» sacramental que Dios ha confiado a las cosas visibles y audibles en relación con la segunda clase de «belleza de la forma» (la «belleza espiritual»), ver: *Ästhetik 1*, capítulo 9 (200-201).

38 Sobre el carácter servil o funcional que desempeñan las cosas visibles y audibles —espejo o pedestal— en la aparición de la segunda clase de «belleza de la forma» (la «belleza espiritual»), ver las citas mencionadas en la nota 25.

porque se adhiere a contenidos visibles y audibles; tampoco es destruida o afectada por el «*odium*» que se adhiere al mundo sensible, en oposición al mundo espiritual-inteligible. Por tanto, ya no es incomprendible que una montaña pueda ser más bella que un gusano. Pues la manera como la belleza corresponde a un objeto bello es, en el caso de la belleza ontológica y de la belleza de la forma, completamente distinta.

Para los colaboradores de *Open Insight*:

Sobre la revista

1. *Open Insight* es una revista semestral especializada de investigación en filosofía, dirigida principalmente a investigadores, profesores y estudiantes de filosofía.
2. Temáticamente, *Open Insight* está abierta a todas las áreas de la filosofía, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica; no obstante, tiene el objetivo de fomentar y privilegiar la investigación sobre las cuestiones contemporáneas de la filosofía y considera especialmente los problemas filosóficos que surgen en los órdenes moral, social, antropológico y religioso de la vida humana. Esto no excluye, por supuesto, los trabajos dedicados a la filosofía clásica, el pensamiento interdisciplinario o la aproximación hacia algún aspecto particular de la historia de la filosofía.
3. Las contribuciones enviadas a *Open Insight* podrán estar escritas en español o en inglés y, salvo alguna excepción especialmente considerada por el Comité de dirección, deberán ser originales e inéditas y no deberán estar en proceso de dictaminación en ninguna otra revista.
4. *Open Insight* está constituida por las siguientes secciones:
 - a. **Dialógica.** La vocación central de *Dialógica* es publicar discusiones y diálogos entre dos o más autores con el fin de que una pregunta filosófica pueda ser considerada desde más de una perspectiva. Constituidas por al menos dos entradas, –un artículo y una réplica–, las discusiones de *Dialógica* no necesariamente concluyen, aunque es preferible que quien tenga la última palabra sea quien propuso el primer artículo sobre el que se está discutiendo. Aunque la mayoría de estas discusiones surgen en el seno del *Seminario de filosofía social* del CISAV, *Open Insight* está abierta a recibir discusiones que hayan tenido lugar en cualquier otro contexto, siempre y cuando las colaboraciones estén revisadas y escritas en el lenguaje propio de una publicación de una revista de investigación.
 - b. **Estudios.** Esta sección publica estudios monográficos sobre algún problema de la filosofía bajo la forma tradicional de artículos o notas, escritos por uno o más autores. Del mismo modo que *Dialógica*, todas las colaboraciones de esta sección estarán sometidas a arbitraje ciego.
 - c. **Coloquio.** En esta sección se publican entrevistas, conversaciones y diálogos originales en los que se aborden cuestiones directamente relacionadas con la filosofía o sobre algún problema social que tenga implicaciones filosóficas. Las colaboraciones publicadas en *Coloquio* no están sujetas a arbitraje ciego, sino que la inclusión o no de una propuesta en esta sección será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - d. **Hápax legómena.** El cometido principal de *Hápax legómena* es proponer textos olvidados o inéditos en español que puedan representar una provocación para pensar algún problema filosófico del presente o que permitan mirar un viejo problema desde una perspectiva nueva. Como *Coloquio*, los textos publicados en *Hápax Legómena* no estarán sujetos a arbitraje ciego y su inclusión en la revista será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - e. **Reseñas bibliográficas.** Concebida la revista entera como una mesa de diálogo, la sección de reseñas y comentarios bibliográficos busca proponer a consideración de los lectores una serie de libros y publicaciones recientes de interés filosófico. Las colaboraciones para esta sección podrán ser comentarios y discusiones en torno a un libro, o simplemente una reseña de sus contenidos.

■ Sobre el formato de envío

5. Cualquier colaboración enviada a *Open Insight* deberá incluir explícitamente el nombre completo del autor, su institución de adscripción, el país y su correo electrónico. La redacción editará el envío para garantizar que la versión a dictaminar sea anónima.
6. Todos los envíos y colaboraciones deberán hacerse a través del sistema OJS de la revista, alojado en: <http://openinsight.ojs.escire.net/>. El formato de los archivos deberá ser Word (.doc; .docx) o Rich Text Format (RTF). No se aceptarán documentos en formato PDF, ODT, Pages, ni tampoco archivos físicos. Si algún colaborador tuviera algún problema con el OJS, puede enviar un correo directamente a: openinsight@cisav.org y el comité editorial responderá a su solicitud para ayudarle a hacer el envío.
7. Para el caso de las colaboraciones de *Dialógica y Estudios*, el título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y se presentará junto con un resumen menor a 120 palabras y acompañado de 5 palabras clave, también en español y en inglés.
8. La extensión máxima de los artículos, las réplicas y los estudios deberá ser de 9000 palabras, sin contar el *abstract* ni las referencias bibliográficas. La extensión mínima variará de acuerdo con la sección y el tipo de colaboración, pero estará siempre sujeta a que sea lo suficientemente extensa como para poder plantear un problema y argumentar a favor de la hipótesis que se presenta.
9. Las reseñas y comentarios bibliográficos, cuya extensión máxima será de 5000 palabras, podrán ser de libros escritos en cualquier lengua y cuya primera edición o traducción no exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Se admitirán reseñas de reediciones siempre y cuando la nueva edición represente, en términos de trabajo editorial o de traducción, una modificación sustancial a la obra en cuestión. En todos los casos, las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado (autor o editor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor –si es el caso–, número de edición) y el nombre completo, correo electrónico e institución de adscripción del autor de la reseña.
10. Las entrevistas y diálogos propuestos para *Coloquio* deberán tener una extensión menor a las 9000 palabras y deberán ir acompañadas de una breve semblanza introductoria de la entrevista.
11. Los textos propuestos para *Hápx Legómena* deberán siempre ir acompañados de un breve comentario filosófico introductorio en el que se justifique la importancia y la pertinencia de la colaboración, se ponga en contexto y se expliciten los motivos para la publicación de ese escrito. La extensión del texto propuesto es variable, aunque se considerará un promedio de 9000 palabras. El texto introductorio deberá estar dentro de un promedio de las 4000, aunque puede haber casos en los que se justificará una extensión diferente.

Sobre el sistema de referencias

12. Las citas textuales estarán señaladas por el uso de comillas dobles, salvo en el caso de las citas que excedan los cuatro renglones, en cuyo caso la cita se colocará en párrafo aparte, sangrado y sin comillas.
13. Inmediatamente después de la cita, se colocará un paréntesis, dentro del que aparecerán el apellido del autor, el año de publicación y la página citada, separados por una coma y por dos puntos, así: (Autor, año: p).
14. Si el contexto hace evidente quién es el autor citado, no se mencionará el apellido dentro del paréntesis para evitar redundancias sólo el año y la página correspondiente, así: (año: p).
15. Cuando se quiera referir una obra de la que no hay una cita textual, se hará del mismo modo a través del uso de paréntesis. No hace falta incluir ninguna abreviación o locución latina (*cfr.*, *cf.*, *vid.*, etc.), pues la ausencia de comillas dobles hará evidente que no se trata de una cita textual sino de una mera referencia.

-
16. Las notas a pie de página quedarán reservadas para comentarios aclaratorios del autor. Si en el comentario se hace alusión a alguna otra referencia, deberá citarse del mismo modo, utilizando el paréntesis.
 17. En el caso de las citas de autores clásicos, no se señalará el año de la edición –salvo que esté justificado por el contexto–, sino que se utilizará para su referencia el sistema convencional pertinente. Por ejemplo, para los presocráticos, Diels-Kranz; para Platón, Stephanus; para Aristóteles, Bekker; para san Agustín, Migne; para Descartes, Adam-Tannery. En la lista final de referencias bibliográficas, se explicitará la edición, la traducción y las abreviaturas utilizadas.
 18. Si el autor desea resaltar algún término técnico, deberá hacerlo mediante el uso de comillas francesas: «», que serán usadas, también, cuando dentro de una cita textual haya algún término a resaltar. Las cursivas estarán reservadas exclusivamente para extranjerismos, y las comillas dobles para las citas textuales. No se utilizarán subrayados.
 19. Si en la cita textual se omite una palabra o fragmento, se indicará el lugar de la ausencia por medio de corchetes: [...] De igual modo, si se introduce algún término que no aparezca en el texto citado, se hará también a través de corchetes.
 20. En caso de que el artículo incluya textos en griego, hebreo o en algún idioma de caracteres no occidentales, deberá enviarse también el archivo de la fuente y una versión en PDF del artículo para evitar errores de transcripción.
 21. Al final del documento deberá aparecer una lista con todas las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por el apellido del autor, con los datos pertinentes de cada una de ellas separando cada elemento con un punto.

Libro:

Apellido, Iniciales del nombre. (Año). *Título en cursiva*, Ciudad: Editorial. Traducción.

Artículo:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del artículo entre comillas". *Nombre de la revista en cursiva*, volumen en *cursiva* (número), páginas.

Capítulo de libro:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del capítulo o entrada". En Inicial del editor o coordinador, Apellido del editor o coordinador (Ed.), *Título del libro en cursiva*, páginas del capítulo. Ciudad: Editorial.

Ejemplo:

Perone, M. (1993). "Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y la conciencia latinoamericanas". En J. C. Scannone y M. Perine (comps.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. (pp. 95-104). Buenos Aires: Bonum

Scannone, J. C. (2005a). "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión". *Sromata* 61, pp. 1-15.

Scannone, J. C. (2005b). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona/México: Anthropos/UAM Iztapalapa.

Verdú, I. (2014). "Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura de la razón". *Revista de filosofía Open Insight*, v.V (7), pp. 287-300.

Sobre la evaluación

22. Las colaboraciones de *Dialogica* y *Estudios* serán dictaminadas por dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad. Las *Reseñas*, así como los textos propuestos para *Coloquio* y para *Hápax Legómena* serán ordinariamente dictaminados internamente por el Comité de dirección de la revista.
23. El dictamen definitivo de todas las colaboraciones será elaborado por el Comité de dirección, que se reúne dos veces al año, en febrero y en agosto. El Comité sólo considerará los artículos que ya hayan sido dictaminados por al menos dos árbitros.
24. Los artículos recibidos por la redacción entre los meses de mayo y octubre serán considerados por el Comité en la reunión de febrero. Los artículos recibidos por la redacción entre noviembre y abril serán considerados por el Comité en la reunión de agosto.
25. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
26. El dictamen podrá ser:
 - a. **Aceptado sin modificaciones**
 - b. **Publicable**, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma,
 - c. **Reevaluable**, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo,
 - d. **No publicable**. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. En todo caso, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá del Comité de dirección.
27. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que confirme sus datos completos: nombre completo, institución de adscripción, país, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve *curriculum vitae*.

Cualquier correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, debe ser enviada a la dirección postal de la *Revista de filosofía Open Insight*:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090 México

Submission guidelines for *Open Insight*:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. *Open Insight* publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.
3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

■ Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.
5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear and important modification in terms of editorial or translation work.
8. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.
9. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used –e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes–, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.
(Author, year: page)
10. Footnotes will be reserved for author commentaries only. If the author includes a quotation in the footnote, it will be referred in the same way as it is used in the body of the text: (Author, year: page)
11. In case the author includes text in Greek, Hebrew or any other language that uses non-occidental characters, it must be sent the font archive and a PDF version of the article, for avoiding transcription errors.

12. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

Husserl, Edmund. 1900. *Logical Investigations (2 volumes)*. London & New York: Routledge.

Husserl, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.

Melle, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas", *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

Mensch, James R. 1996. *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. Albany: State University of New York.

■ On evaluation and refereeing

13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.
14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.
15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.
16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.
17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.
18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.
19. Any other correspondence must be sent to:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

Hay que decir la verdad,
toda la verdad, nada más que la verdad.

Decir crudamente la verdad cruda,
preocupadamente la verdad que hace daño,
tristemente la verdad triste.

Quien no proclama la verdad cuando la conoce
se hace cómplice de los mentirosos
y de los cobardes.

~Charles Péguy~



Centro de Investigación
Social Avanzada

Center for Advanced Social Research

CISAV

Av. Fray Luis de León 1000
Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090, México
+52 (442) **245-2214**

www.cisav.mx
www.openinsight.mx