

# Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XI • Número 23 • Septiembre-Diciembre 2020

## ❖ EDITORIAL

### ❖ COLOQUIO

José Miguel Ángeles de León

*El legado de un maestro: Entrevista a Walter Redmond*

### ❖ ESTUDIOS

Mátyás Szalay

*Marriage as Temporal Experience. Sacramental versus Contractual Constitution of the Meaning of the Spousal Community*

José Alfonso Villa Sánchez

*El problema de la relación entre especie y sustancia en Aristóteles*

Yuri Guerrero Santelices • César Lambert Ortiz

*Sobre la evidencia de la muerte. Reflexiones fenomenológicas*

Diego Enrique Vega Castro

*La θεωρία, lo teórico (theoretisch) y lo pre-teórico (vortheoretisch) en el joven Heidegger*

Nazyheli Aguirre de la Luz

*Los inicios de la filosofía griega: entre oralidad y escritura*

J.-Martín Castro-Manzano

*Un método de árboles para la lógica de términos modal*

### ❖ HÁPAX LEGÓMENA

Gabriel González Nares

*Una discusión medieval pionera de la ética médica: La Quaestio an sit licitum provocare abortum, de Gentile da Foligno*

Gentilis de Fulgineo

*Quaestio an sit licitum provocare abortum*

### ❖ RESEÑAS





# Open Insight

VOLUMEN XI • NÚMERO 23 • SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2020



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

*Open Insight*, vol. XI, n. 23, septiembre-diciembre 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](http://www.cisav.mx). Correo-e: [info@cisav.org](mailto: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: 26 de septiembre 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](mailto: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  
Stefano Santasilia, *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  
Anibal 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

<b>EDITORIAL</b>	3
<b>COLOQUIO</b>	13
José Miguel Ángeles de León <i>El legado de un maestro: Entrevista a Walter Redmond</i> <i>The Legacy of a Teacher: Interview with Walter Redmond</i>	
<b>ESTUDIOS</b>	
Mátyás Szalay <i>Marriage as Temporal Experience. Sacramental versus Contractual Constitution of the Meaning of the Spousal Community</i> <i>El matrimonio como experiencia temporal: La constitución sacramental versus la constitución contractual del significado de la comunidad conyugal</i>	35
José Alfonso Villa Sánchez <i>El problema de la relación entre especie y sustancia en Aristóteles</i> <i>The problem of the relationship between species and substance in Aristotle</i>	57
Yuri Guerrero Santelices • César Lambert Ortiz <i>Sobre la evidencia de la muerte. Reflexiones fenomenológicas</i> <i>About the Evidence of Death. Phenomenological Reflections</i>	80
Diego Enrique Vega Castro <i>La θεωρία, lo teórico (theoretisch) y lo pre-teórico (vortheoretisch) en el joven Heidegger</i> <i>θεωρία, theoretical (theoretisch) and pre-theoretical (vortheoretisch) in the Early Heidegger</i>	103
Nazyheli Aguirre de la Luz <i>Los inicios de la filosofía griega: entre oralidad y escritura</i> <i>The Beginning of Greece Philosophy: between Orality and Literacy</i>	137
J.-Martín Castro-Manzano <i>Un método de árboles para la lógica de términos modal</i> <i>A Tableaux Method for Modal Term Logic</i>	165

## **HÁPAX LEGÓMENA**

Gabriel González Nares 183

*Una discusión medieval pionera de la ética médica:*

*La Quaestio an sit licitum provocare aborsum, de Gentile da Foligno*

Gentilis de Fulgineo 198

*Quaesti an sit licitum provocare aborsum*

Gentile da Foligno 199

*Cuestión si acaso sea lícito provocar el aborto*

## **RESEÑAS**

207

Reseña de *Glaube, Vernunft und Charakter. Virtue*

*Epistemology als religionsphilosophische Erkenntnistheorie,*

de Andreas Koritensky

por Carlos Gutiérrez Lozano

*La reconstrucción que nos aguarda*

La pandemia provocada por la COVID-19 nos ha mostrado la fragilidad de nuestra condición humana, la de los sistemas sanitarios —aun los de países desarrollados— y la de la economía. Tan sólo en América Latina, los nuevos pobres podrían ser entre 35 y 45 millones de personas y no será sino hasta el 2030 cuando volvamos a condiciones económicas similares a las que había antes de la crisis sanitaria. Los efectos de esta devastación están a la vista y las secuelas todavía están por verse en los rubros sociales y de desarrollo humano. Lo que está a la vista es la reconstrucción que nos aguarda, en medio de una sociedad empobrecida. El camino será arduo y difícil.

Es verdad que varios de los problemas ya existían antes. El deterioro ecológico, el tráfico de personas, armas y estupefacientes, el fundamentalismo ideológico y/o religioso, ya causaban sus estragos desde antes de la pandemia; con ésta en pleno apogeo, sin embargo, lo curioso es que esos fenómenos siguieron causando sus estelas de afectación en la vida del planeta, de violencia y de muerte. Es muy probable que, pasada la crisis de la COVID-19, subsistan varias de esas amenazas. El horizonte de la reconstrucción parece más complicado y doblemente difícil de remontar.

Lo complejo del futuro inmediato y de mediano plazo se viene a agravar más si consideramos la dinámica del mercado y del estado. Se plantea —con justa razón— el fracaso del mercado, sobre todo en su vertiente capitalista, híper-consumista y neoliberal. Los cuadros que ha pintado a lo largo de más de tres décadas son de inequidad y miseria. La nueva forma de activar la economía —se dice— tiene que ir por otros senderos, más humanos, más solidarios y atendiendo a los sectores más vulnerables de la sociedad. La hipótesis de trabajo, empero, es que el mercado no puede ser absoluto ni el principio rector del mundo post-pandemia. Ha de

estar sometido, sostienen esas voces, a la rectoría del estado. Esta premisa tampoco es tan alentadora, sobre todo tomando en cuenta que también, durante el siglo XX, la total rectoría del estado, sobre todo en manos ideologizadas, generaron los totalitarismos que auspiciaron los campos de concentración y los gulags.

Señalar lo anterior no significa que hayamos de prescindir del mercado o del estado, sino que debemos introducir en ellos elementos humanitarios, éticos y de limitaciones de poder, sobre todo en las decisiones que pongan en riesgo a las personas más vulnerables. Un mercado libre y solidario es deseable y necesario. Lo mismo que un estado de derecho, democrático, responsable y con límites muy bien definidos, que no deje lugar a la arbitrariedad. Una conciencia crítica y moral del poder siempre será necesaria para poner límites a quienes deciden sobre los asuntos públicos.

Mercado y estado conducidos y limitados por una conciencia crítica y moral del poder por parte de los diversos sectores de las sociedades y de la comunidad internacional se vuelven necesarios para la reconstrucción que nos aguarda. Los concededores de la economía han señalado que el peligro no sólo es la pandemia y su carga de muerte, sino una crisis que puede producir hambruna y extender esa carga a las personas más vulnerables de las poblaciones. Por parte del estado, las amenazas tienen que ver con el descrédito de la democracia como el medio más eficaz de la participación social en los asuntos públicos; la pandemia y la crisis que ha producido pareciera que abre la posibilidad del arribo de líderes políticos y de gobernantes de mano dura y arbitraria. De nuevo la sombra del autoritarismo, por decir lo menos, se vuelve a asomar y se torna amenazante. Se hace necesario repensar los alcances y dimensiones de estas dos instituciones fundamentales para la dinámica social de los pueblos.

En los ámbitos del mercado y del estado los retos son apremiantes. En las regiones de mayor empobrecimiento, como lo es América Latina, se requiere una reconstrucción que parta de una condonación de la deuda externa de los países más pobres y devastados. La situación lo amerita, así como el impulso de una banca

de desarrollo que atienda a esos sectores que pueden reanimar las economías locales para su reinserción en economías regionales y del globo. Como se ha dicho, se necesitan mercados que pongan a las personas en el centro de su dinámica, es especial a los más pobres y marginados. Una sociedad fraternal puede surgir si hay empeños de una nueva forma de convivir humana. Para lograr esto se requiere de estados con gobiernos abiertos, democráticos y transparentes, que rindan cuentas a sus ciudadanos sin demagogia y sin autoritarismo. Si esto se logra es posible que el combate a la corrupción sea efectivo y eficaz. Los gobiernos podrían lograr con esto centrarse en resolver no sólo la crisis sanitaria sino los problemas que se mencionaron arriba, como la violencia y la inseguridad.

La pandemia también ha provocado dinámicas nuevas en los diversos ámbitos de la actividad humana. La vida familiar es la primera; diversos datos apuntan al incremento de violencia al interior de este espacio que debiera garantizar la seguridad y el desarrollo integral de sus integrantes. El ingreso se ha vuelto otro tema de vital importancia, su disminución y ausencia está lastimando no ya el futuro sino el presente mismo de esta institución de primer orden del desarrollo humano. Otro espacio es el del trabajo; nuevas formas de producción están emergiendo y se están dinamizando. Las empresas que abren fuentes de empleo requieren el apoyo y el sostén del mercado y del estado, sobre todo a nivel local. La escuela y la educación representan otro espacio de convivencia que se ha transformado en su dinámica y en su forma de subsistencia. Las nuevas tecnologías exigen al mismo tiempo formas creativas de trabajo y de aportación al bien común. La política es otro ámbito que se ha modificado pero que tiene el reto de transformarse en verdadero espacio para el desarrollo humano integral. Las elecciones que vienen en el segundo semestre de este año y a lo largo del año siguiente, serán una oportunidad para rechazar políticas y programas que no han dado resultados en la resolución de problemas; también para promover e impulsar nuevas formas de participación social y de decisiones conjuntas entre gobiernos y gobernados.

Un punto especial para apuntar y considerar es la aportación de las mujeres en todas estas dinámicas y ámbitos de acción humana. También para mirar sus necesidades y su vulnerabilidad. En las familias, la escuela, el trabajo y la política, su aportación ha sido elocuente. Se requiere mayor equidad de género sin que esto signifique privilegios que ellas mismas rechazarían. Reclaman reconocimiento y espacios sobre todo en los asuntos públicos.

La reflexión filosófica siempre nos ayudará a situarnos en este momento histórico y a trazar los horizontes de un mayor desarrollo humano integral que tenga como centro a la persona, su dignidad y lo que ello implica en los diversos ámbitos de actividad humana. El estudio y el mirar las verdades, lo que en la larga tradición platónica significa el mundo de las Ideas, ahora, gracias a la filosofía contemporánea, deberá estar encarnado en lo concreto y viviente. Esta mirada es más honda y nos permitirá, en estos tiempos de pandemia, mirar la realidad de forma integral. Sólo así comprenderemos lo que somos como personas y la tarea que, como tales, estamos llamados a realizar, especialmente en la reconstrucción del mundo desde nuestras situaciones locales.

Este número de *Open Insight* abre, en la sección Coloquio, con una entrevista de Ángeles de León a una de las figuras más importantes del mundo de la lógica del pasado siglo y también del presente: el filósofo norteamericano Walter Redmond. En ella se repasan los años de formación intelectual en su país de nacimiento junto con los años de convulsión filosófica y religiosa que los acompañaron pero, sobre todo, se recuerdan los años de docencia universitaria en distintos países de América y Europa, los encuentros intelectuales en los distintos foros académicos y las grandes amistades que surgieron a partir de ello. A través de la entrevista, se da cuenta también de las aportaciones científicas en el campo de la lógica y de la historia de la lógica en la América Novohispana.

La sección Estudios presenta, en esta ocasión, cuatro contribuciones nacionales y dos provenientes del extranjero. Desde Hungría, Szalay presenta un análisis fenomenológico de la vida marital

que, entendida desde su raíz sacramental, modifica esencialmente la constitución de la temporalidad. De este análisis, el autor desprende interesantes conclusiones sobre cómo la vida en unión con la persona amada transforma de raíz la vivencia del pasado y la memoria, al mismo tiempo que abre nuevos horizontes de sentido para el propio cuerpo, siendo en último término una manifestación, acaso limitada pero pura, de lo eterno y divino. Así, el tiempo, según el autor, se muestra co-constituido de manera ontológica, epistemológica y ética siempre que la relación con el otro esté mediada por el amor. Desde Chile, por su parte, Lambert Ortiz y Guerrero Santalices repasan las aportaciones de Max Scheler y Martin Heidegger sobre la evidencia de la muerte desde un punto de vista fenomenológico. Tomando como referencia la concepción de fenomenología elaborada por Edmund Husserl en las *Investigaciones lógicas* —especialmente la Quinta de ellas— los autores se preguntan si es posible tener una evidencia interior, subjetiva, de la muerte, sin apelar a la experiencia de otras personas pero, sobre todo, sin acallar esta experiencia personal por formas de vida cotidiana que la reducen y neutralizan en la conciencia. Scheler responde a esta posibilidad desde un meticuloso análisis del *a priori* de la vida, mientras que Heidegger lo hace desde la inmanente dirección de la vida hacia su fin.

Por lo que respecta a la producción nacional, Villa Sánchez ofrece un análisis de la *Metafísica* de Aristóteles con miras a mostrar la enorme cercanía de su pensamiento con el de su maestro Platón, no obstante la ruptura filosófica entre ambos, que ha sido acentuada entre los estudiosos a través de la historia. El autor sitúa esta cercanía en el concepto de εἶδος (especie), en su relación con el concepto de οὐσία (substancia), al preguntarse por el «ser» en sentido auténtico. Un momento central de la exposición —no exento de dificultades— es la consideración del εἶδος como eterno, ingenerado, sin fin, que de alguna manera confiere a todos los entes un carácter «divino». Mientras tanto, Vega Castro se adentra en su contribución en la producción filosófica del joven Heidegger —y, por tanto, previa a la publicación de *Ser y tiempo*— para fijar

el concepto de «preteórico» del que se vale el pensador de la Selva Negra para elaborar la fenomenología de la vida fáctica que formuló por aquellos años, con la cual se distanciaba de la pretensión teórica característica del pensamiento tanto moderno como antiguo. La clarificación de este concepto se hace a través de la contraposición crítica con los conceptos de los cuales se distancia: lo teórico por un lado y la *θεωρία* por el otro. Por su parte, Aguirre de la Luz da cuenta del vínculo —no siempre fácil de clarificar— entre la tradición oral y la aparición de la escritura, especialmente en relación con el surgimiento de la filosofía griega antigua. Con ayuda de las investigaciones más relevantes del último siglo en el mundo de la lingüística, la autora analiza la influencia de la escritura sobre la forma del pensamiento forjado en una tradición oral; pero, a su vez, resalta el papel que jugó la tradición oral en la conformación del pensamiento filosófico antiguo, en lo tocante a la elaboración de su vocabulario filosófico. Por último, Castro Manzano propone un método de prueba arborescente para la lógica de términos modal de George Englebretsen, con lo que aporta una actualización a la familia de lógicas de Sommers. Esto resulta interesante porque nos invita a volver la mirada hacia las lógicas de términos con la finalidad recuperar lo que en ellas es recuperable, especialmente después de las críticas contemporáneas de impronta Fregeana.

En la sección Hápax Legómena se propone una de las reflexiones más autorizadas del mundo medieval sobre el problema moral del aborto provocado —de gran relevancia para las actuales discusiones bioéticas— debida a la pluma del médico perusino Gentile da Foligno. El breve tratado es traducido e introducido por González Nares, quien, además de ofrecer el contexto histórico en el que se movió su autor, destaca, ante todo, las implicaciones antropológicas y morales de esta controvertida cuestión médica mediante una sucinta exposición de su contenido.

En la sección Reseñas, por último, Gutiérrez Lozano nos aproxima a la filosofía de la religión de Andreas Koritensky, profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Paderborn. La intención que guía los intereses intelectuales de este profesor alemán es renovar la filosofía de la religión tomando como punto de referencia la

llamada «epistemología de la virtud» (*virtue epistemology*). La parte central de su obra es la sistemática, donde propone una fenomenología de las convicciones religiosas, donde no sólo se analizan éstas como vivencias individuales de cada hombre, sino también se estudian como «sistemas» que moldean el pensamiento y las acciones de toda una comunidad humana.

Fidencio Aguilar Viquez  
Ramón Díaz Olguín  
Centro de Investigación Social Avanzada  
Santiago de Querétaro  
Septiembre de 2020



---

# Coloquio



## El legado de un maestro: Entrevista a Walter Redmond

---

### The Legacy of a Teacher: Interview with Walter Redmond

José Miguel Ángeles de León  
Centro de Investigación Social Avanzada  
jose.angeles@cisav.org

#### *Presentación*

Walter Bernard Redmond O'Toole (Chicago, 1933), formado en Loras College, en Aquinas Institute of Philosophy and Theology y en la University of Texas, es un profesor e investigador experto en Lógica y en Filosofía novohispana, y también traductor al inglés de Edith Stein. Se trata de uno de los pioneros (y baluarte vivo) de la investigación y de la divulgación de la filosofía escolástica realizada en los dominios españoles en América durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Actualmente se encuentra jubilado y radica en Austin, Texas, y desde allí sigue trabajando. Vivió desde los años sesenta hasta mediados de los ochenta en América Latina (en Bolivia, Perú y después en México), donde formó alumnos y discípulos en distintas instituciones: entre otras, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM),\* la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y la Universidad de las Américas de Puebla (UDLAP). También fue profesor en las universidades de Erlangen y Eichstätt (Alemania), en la Academia Internacional de Filosofía (Chile y España), y en su país natal, en el Huston-Tillotson

\* Nota del editor: La primera vez que se mencionen instituciones académicas se indicarán sus correspondientes siglas entre paréntesis. En adelante se nombrarán sólo con dichas siglas.

College y St. Edward's University (Austin), en Our Lady of Corpus Christi y en el College of Saint Thomas More (Fort Worth). Ya en años recientes, ha sido profesor invitado en las facultades de filosofía de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP) y la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), ambas en México.

Conocí a Walter Redmond en el otoño de 2014, mientras estudiaba la licenciatura en Filosofía en la UAQ. Aquí, en varias ocasiones, fue profesor invitado del Seminario Permanente de Estudios Cruzados sobre la Modernidad (que esperemos no se extinga con el retiro del profesor Juan Carlos Moreno Romo). En aquella época, Wally (como pide que lo llamemos en las aulas) impartió un curso optativo intitulado: «Dios y la lógica: el giro teológico de la Filosofía analítica». Recuerdo la primera vez que lo vi en esa aula destartalada, de sillas con respaldos de tela roja y bordes de aluminio de baja calidad. Me sorprendió la austeridad de su persona pero, sobre todo, su sencillez. Habitualmente vestía un pantalón azul, una camiseta blanca, y sobre ella, una camisa de mezclilla desabotonada, y claro, su característico gorro azul. Desde el inicio mostró una calidez y una amabilidad que es poco frecuente en el mundo filosófico. Yo me inscribí en ese curso optativo, junto con otros tres o cuatro compañeros de semestres más avanzados, por invitación del profesor Juan Carlos Moreno Romo, aunque yo apenas contaba con conocimientos muy básicos de lógica simbólica y de lógica silogística.

No fue sencillo seguir el curso, y tal experiencia terminó por ser la oportunidad perfecta para perseverar en el estudio de la lógica, a sugerencia de Walter Redmond, a partir de su muy didáctica *Lógica simbólica para todos: lógica elemental, modal, epistémica, deóntica, temporal y semántica de los mundos posibles* (Universidad Veracruzana, 1999), que él mismo me proporcionó para fotocopiar, pues la edición se encontraba agotada. A decir verdad, poco aprendí en aquella ocasión de lógica modal y de la formalización de los argumentos lógicos de la existencia de Dios, no por incompetencia de Wally (en lo que es brillante), sino por mi pobre destreza lógica. Sin embargo, los conocimientos de lógica que adquirí en dicho curso fueron las bases necesarias para penetrar en las obras de filósofos cristianos «analíticos» que son poco investigados en México, sobre todo, las de Alvin

Plantinga, Elizabeth Anscombe y Peter Geach. Sin la influencia y la ayuda de Wally jamás las habría estudiado.

Tuve la fortuna de poder conversar mucho con Walter Redmond y, por lo tanto, de conocerlo más, porque terminando sus clases lo encaminaba del Campus Centro Histórico de la Facultad de Filosofía de la UAQ a la antigua Casa Universitaria, donde él se hospedaba junto a su amada Marilyn. Esas caminatas con Wally, bajo el sol plomizo del mediodía queretano, y en algunas ocasiones también acompañados por David Carranza y Juan Manuel Escamilla, eran riquísimos coloquios que principalmente, por intereses comunes, versaban sobre mística y poesía, en las que desfilaban nombres que iban desde T. S. Eliot y Gerard Manley Hopkins, hasta Machado, Unamuno, Rimbaud y Baudelaire, pasando por santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz.

Al año siguiente, en 2015, pude volver a cursar un seminario con Walter Redmond, ahora en una temática en apariencia muy distinta al «giro teológico de la filosofía analítica». Este versó sobre la recepción que Edith Stein tuvo de *Ser y tiempo* de Heidegger. Afortunadamente para mí, ese curso sólo contó con dos alumnos. Debo confesar que mi lectura de *Ser y tiempo*, así como muchos de mis elementalísimos conocimientos de fenomenología, están profundamente basados en aquellos textos que seguí con Wally.

En octubre de 2016 viví una curiosa anécdota en el aeropuerto de Tuxtla Gutiérrez, tras el XVIII Congreso de la Asociación Filosófica Mexicana en San Cristóbal de las Casas. Ahí, esperando a abordar el avión, me encontré con Mauricio Beuchot, con quien pude conversar sobre el trabajo que presenté en aquel congreso, que era la semilla de mi tesis de licenciatura: un trabajo sobre el angelismo de Descartes que denuncia Jacques Maritain en *Tres reformadores: Lutero-Descartes-Rousseau* (Encuentro, 2006) contra el cartesianismo «radical» de Juan Carlos Moreno Romo. Al hablar sobre las refutaciones realistas al argumento ontológico cartesiano, en particular, la necesidad de la existencia, Beuchot me recomendó leer los trabajos de Walter Redmond al respecto (Mauricio Beuchot ignoraba que yo había sido alumno de Wally); y, al mencionarlo, el filósofo de la hermenéutica analógica me dijo, palabras más, palabras menos: «tienes

suerte de estudiar lógica con el mejor lógico que conozco». Yo ignoraba que Walter Redmond y Mauricio Beuchot tienen dos obras conjuntas publicadas: *La lógica mexicana en el siglo de oro* (Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1985) y *La teoría de la argumentación en el México colonial* (Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1995).

Tras egresar de la licenciatura, por amigos y proyectos en común, me he mantenido en constante contacto con Wally. Y he encontrado en él, además de un excelente profesor y de un extraordinario filósofo, a un amigo que amablemente me ha concedido esta entrevista, realizada durante el confinamiento por la COVID-19. Además de exponer algunos de sus principales puntos de vista filosóficos, el presente diálogo pretende ser un humilde homenaje a su persona y un pequeño reconocimiento a los enormes afanes que ha hecho por la filosofía mexicana.

Esta entrevista surge en el contexto de la enhorabuena reciente publicación de las *Obras filosóficas* de Walter Redmond por la UPAEP, institución que en 2019 le otorgó el doctorado *honoris causa*.

## *Entrevista*

### ❖ El ingreso a la filosofía

**JMA:** ¿Cómo llegó Walter Redmond a la filosofía y cómo descubrió la importancia de la lógica?

**WR:** Hay varios «comienzos» en mi interés por la filosofía, pero puedo comentar dos: la lengua latina y la religión. Mi encuentro inicial con la filosofía fue a través de la lengua latina. Mis primeros cursos de Filosofía (lógica, metafísica y ontología) fueron impartidos en aquel idioma y los libros de texto estaban en latín en el Aquinas Institute (River Forest, EE. UU.). Esta experiencia lingüística se empalmaba con mi formación clásica (autores latinos y griegos) y con mi estudio de la literatura angloamericana (y algo de la francesa y alemana). Nunca olvidaré la impresión que hizo en mí el uso «activo» del latín, no sólo leerlo, sino entenderlo hablado y darme a entender en él.

Cuando estaba en la preparatoria, el maestro de Física dedicó una conferencia a «La ciencia y la existencia de Dios» en la que esbozó un argumento sobre la existencia de Dios. La idea me fascinó, y desde entonces, hace muchísimos años, mi fascinación más bien ha ido creciendo. De joven tuve unas vivencias personales que me llevaron a leer en las lenguas originales a los santos del Siglo de Oro (Juan de la Cruz y Teresa de Jesús) y a los místicos alemanes medievales (Meister Eckhart, Enrique Susón, Mechtild von Magdeburg). También estudiaba la teología espiritual, principalmente, *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* de Juan Arintero (Biblioteca de Autores Cristianos, 1952) y *Les trois âges de la vie intérieure: prélude de celle du Ciel* de R. M. Garrigou-Lagrange (Les Éditions du Cerf, 1938), y a lo largo de los años he mantenido un vivo interés en la filosofía «espiritual». Tuve el privilegio de estudiar, en profundidad, el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, también en latín. Durante este tiempo me acerqué a las escrituras judeocristianas, ayudado por una buena preparación en el griego (*koiné*) y en el hebreo bíblico (y actual). En ese entonces, yo era estudiante en el Departamento de Estudios Hebreos en la Universidad de Texas.

Al mirar atrás, he notado cierta evolución en mi interés por la filosofía. Esta evolución ha sido «dialéctica», al decir de Leopoldo Zea: no cercenando los pasados sino incorporándolos en los presentes.

Comencé siendo «neoescolástico», tradicional tanto en el temario (lógica, ontología, filosofía de la ciencia y ética o teología moral) como en el método (examen del problema tanto sustantiva como históricamente, definición de los términos de la discusión, propuesta de la solución, argumentación explícita para establecerla y consideración respetuosa de otras perspectivas). Pero, alrededor de 1970, tropecé con un «tsunami antitradicional» y casi a la fuerza tuve que estudiar a ciertos filósofos que se habían puesto de moda. En aquel tiempo yo impartía cursos, por ejemplo, sobre el pensamiento de Heidegger, y desarrollé un modesto vocabulario «heideggeriano» de sus términos técnicos (en castellano, pues yo enseñaba en aquel idioma). Al mismo tiempo, leí con interés a los teólogos de la «Nouvelle

Theologie»: Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Yves Congar, etc... Esta la considero mi «etapa fenomenológica», por mi interés en los pensadores «continentales», mientras menguaba en cierta medida mi inclinación hacia temas explícitamente teológicos o religiosos.

En aquel tiempo me pasó algo curioso cuando yo enseñaba en el Colegio de Filosofía de la Universidad Autónoma de Puebla (entonces muy «marxista»). Un día, un grupo de alumnos pidió que les ofreciera un curso de filosofía de la religión, y acepté. Mientras me preparaba para el curso, tuve que reactivar mis afanes anteriores en la teología filosófica. Comencé, pues, a absorber los aportes actuales a este campo, pero desde la filosofía analítica, en la cual había brotado una notable teología filosófica. Leí, por ejemplo, a Charles Hartshorne (conversé con él en la Universidad de Texas y después lo invité a participar en una mesa redonda que yo había organizado sobre la «teología procesista» en Guadalajara) y Alvin Plantinga (a quien también conocí e invité a presentar una ponencia en otra mesa, igualmente en Guadalajara). Fue sorprendente que estos filósofos de la religión y otros analíticos que había comenzado a leer seguían la misma metodología que me era familiar desde mis primeras clases de filosofía (la escolástica). En cierto sentido, ¡había vuelto a casa!

Seguía, pues, enseñando tal «teología filosófica» en México y en otras partes, y comencé a publicar bastante en español, inglés, alemán y latín. También como *hobby* impartí cursos de filosofía en latín en cinco países: Alemania (Universidad Católica en Eichstätt), México (Universidad Autónoma de Zacatecas), EE. UU. (College of Saint Thomas More, Fort Worth y College of Our Lady of Corpus Christi), Bolivia (Universidad de Santa Cruz) y Chile (Academia Internacional de Filosofía). Me llamó la atención, en particular, el trabajo de Edith Stein, y traduje tres libros suyos al inglés: *Finite and Eternal Being. An Attempt at an Ascent to the Meaning of Being* (ICS Publications, 2020); *Knowledge and Faith* (ICS Publications, 2000) y *Potency and Act. Studies Toward a Philosophy of Being*. (ICS Publications, 2009); y una parte de este último al español *Excurso sobre el idealismo trascendental* (Encuentro, 2005).

En esta época «sintética», fusioné mis experiencias anteriores tradicionales y fenomenológicas con la orientación analítica. Un amigo, bromeando, me catalogó como «paleoanalítico».

Mi primer encuentro con la filosofía fue mi encuentro con la lógica. Me quedé cautivado desde la primera clase, y desde entonces nunca he perdido mi entusiasmo. La lógica se enseñó en dos partes: 1) lógica escolástica: cinco clases de dos horas cada semana impartidas en latín y 2) lógica simbólica: tres clases a la semana (lunes, miércoles y viernes) impartidas en inglés. Mi profesor fue Jean-Thomas Bonée, quien se había doctorado bajo la tutoría de J. M. Bocheński en la Universidad de Friburgo. ¡Todavía consulto de vez en cuando el texto del maestro (200 páginas en latín, escritas en 1954)! Después seguí estudiando lógica simbólica en la Universidad de Texas. Cuando alguien me habla, pues, de un supuesto abismo entre la lógica «tradicional» y «simbólica», me desespero de frustración.

#### ❖ La lógica del Nuevo Mundo

**JMA:** ¿Cómo llega Walter Redmond a México?

**WR:** Fue la lógica lo que me trajo (por ambages y rodeos) a México; en concreto, un libro que fue escrito y publicado en México en 1554: la *Dialectica resolutio cum textu Aristotelis*, por fray Alonso de la Vera Cruz. La historia es la siguiente:

Cuando estudiaba en el Departamento de Filosofía en la Universidad de Texas, el profesor Ignazio Angelelli (también discípulo de J. M. Bocheński) iba a dar un seminario sobre la historia de la lógica. Sabiendo que yo conocía latín, me invitó a participar y acepté. Para mi estudio me recomendó la *Dialectica Resolutio* y preparé una pequeña investigación, enfocando en particular el concepto de *proprium* (un tipo de predicado necesario, pero no esencial).

Inmediatamente me impresionó el alto nivel de sofisticación de la obra. Al mismo tiempo me di cuenta de que la escolástica mexicana y latinoamericana era un sector poco investigado en la historia de la filosofía occidental. Decidí, pues, considerar esta historia más de cerca, comenzando con una bibliografía general. Recibí una subvención de la Universidad de Texas para preparar una bibliografía de la materia, la cual fue publicada en los Países Bajos como *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America* (Nijhoff, 1973), un catálogo de los manuscritos e impresos y un listado comentado de la literatura secundaria. Al prepararla, leí todas las historias de la filosofía latinoamericana en la Benson Latin American Collection (Universidad de Texas, en Austin).

Decidí continuar mi investigación con una obra particular en Perú, la *Philosophia Thomistica: seu, Cursus Philosophicus* del autor cuzqueño Juan de Espinoza Medrano (Roma, 1688). Mi esposa Marilyn, nuestros hijos y yo, pues, fuimos a Lima, donde fui contratado en la UNMSM y en la PUCP, instituciones que apoyaron mi investigación. El resultado: *La lógica en el Virreinato del Perú: a través de las obras de Juan Espinoza Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787)*, que fue publicado en 1998 por el Fondo de Cultura Económica, y tuve el privilegio de recibir el doctorado honorífico de la UNMSM y, más tarde, de ser nombrado profesor honorario del Departamento de Humanidades de la PUCP por mi contribución a la historia intelectual de Perú (2012).

En México pude continuar mi estudio de la filosofía colonial en la UDLA en Puebla, en la BUAP y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Me concentré en las obras, sobre todo de la lógica, escritas en la Nueva España. Este tiempo coincide con mi vuelta a la filosofía «paleoanalítica» y comencé a publicar varias cosas en aquella «escuela». Desde mi llegada a México, en el año de la publicación de mi *Bibliography* (Nijhoff, 1973), he dedicado cuarenta y siete años (con algunos huecos) a la historia de la filosofía mexicana. El año pasado (2019), la UPAEP me hizo el honor de nombrarme doctor *honoris causa*.

**JMA:** ¿Cuáles han sido las mayores sorpresas que ha tenido Walter Redmond al estudiar la escolástica virreinal?

**WR:** Tuve una experiencia interesante en torno a otra obra de fray Alonso de la Vera Cruz, la *Recognitio Summularum* (Salamanca, 1554). La materia del libro es lo que llamamos hoy lógica formal. Descubrí que las relaciones proposicionales se definían como suelen describirse hoy, según su función veritativa (la verdad o falsedad de una proposición compuesta depende de la verdad o falsedad de sus partes). Pero vi también que las relaciones entre proposiciones cuantificadas (por operadores como «todo» y «alguno») se describían de forma diferente a la notación actual, y pude diseñar un lenguaje simbólico especial para traducir estas relaciones.

Asimismo, me percaté de que la lógica modal (posibilidad, necesidad, contingencia...) de fray Alonso es fundamentalmente igual a la reciente. Esto es importante porque se había debilitado la discusión de la modalidad hasta el «redescubrimiento» de la sintáctica y semántica modales en la primera mitad del siglo XX.

Adicionalmente, encontré una intuición interesante en la *Philosophia Thomistica* antes mencionada. En su defensa de Platón, Juan de Espinoza Medrano muestra que los tomistas y escotistas, supuestamente «antiplatónicos», se obligaban a «platonizar» porque su doctrina sobre lo que llamamos hoy los «entes abstractos» ya contiene la orientación general platónica en torno a las «ideas». Expuse su tesis en una charla en la Universidad de Cornell, y el filósofo inglés Anthony Kenny, quien estaba presente, me confesó que estaba de acuerdo con el escolástico cuzqueño. Al respecto, puede leerse mi “Juan de Espinoza Medrano, «El Lunarejo». La defensa de Platón” en *La recepción de la lógica en el nuevo mundo* (UPAEP/ Tirant Lo Blanch, 2018).

**JMA:** ¿Cómo aprendiste la lengua técnica de Fray Alonso? ¿En qué consiste su lógica modal y en qué se diferencia de la actual?

**WR:** Yo tuve que aprender la lengua técnica de aquella época de lógica escolástica por la fuerza, porque no tenía acceso a ninguna explicación de su sistema y terminología. Mencioné que diseñé un lenguaje formal para representar los sectores básicos de la lógica formal de fray Alonso, y lo he incorporado en varias publicaciones. Incluso, hice una traducción española de una parte de la *Recognitio Summularum*. Mis escritos están disponibles y podrían ser una gran ayuda para los estudiantes. La UPAEP está publicando mis obras completas y el primer tomo, que contiene material sobre aspectos de la lógica colonial, acaba de salir.<sup>1</sup> Mauricio Beuchot, Juan Manuel Campos Benítez y otros investigadores han utilizado mi simbolización lógica en sus investigaciones.

Gottlob Frege, el gran abuelo o bisabuelo de la lógica «moderna», nunca desarrolló una lógica modal porque la consideraba una cuestión de «psicología». El interés se reactivó en la primera mitad del siglo pasado cuando C. I. Lewis presentó la sintáctica de la modalidad, y Samuel Kripke y otros, su semántica. La lógica modal actual es fundamentalmente la misma que la medieval. La cuestión interesante en este momento es averiguar si aquellos lógicos medievales presuponían «prácticamente» el sistema modal S5, de C. I. Lewis, considerado a menudo como ontológicamente básico.<sup>2</sup>

Además, la «ontología» de la modalidad detrás de los sistemas formales tiene una historia importante, por ejemplo, en la tradición agustiniana. Acabo de esbozar una «interpretación modal» de un argumento «existencial» de Santo Tomás sobre la existencia de Dios en la cual combino la lógica ontológico-modal con tales tradiciones.

1 *Obras filosóficas I*. Escritos de 1969-1984. Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Puebla, 2020.

2 Al respecto, recientemente Juan Manuel Campos Benítez (discípulo de Walter Redmond) publicó el artículo “¿Conocían los lógicos medievales el sistema S5 de Lewis? Una respuesta desde el octágono modal medieval”. En *Open Insight*, vol. XI, n. 21, enero-abril, 2020, pp. 87-112.

## ❖ Compañeros de camino

**JMA:** ¿Quiénes han sido tus «cómplices filosóficos» en tus investigaciones sobre escolástica colonial?

**WR:** En primer término, el padre dominico Mauricio Beuchot. Recuerdo la primera vez que lo conocí. Yo estaba dando una clase al aire libre sobre filosofía española en la UDLAP; todos estábamos sentados en el césped, y Beuchot se materializó de la nada. Explicó que había oído que yo me interesaba por la filosofía colonial y quería colaborar conmigo porque compartía el mismo interés. Además, instaba a que yo publicara más sobre el tema. Desde entonces ambos hemos publicado juntos.<sup>3</sup> Fue gracias a él que yo fui contratado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Allí elaboré la notación que mencioné y publiqué tres artículos en inglés sobre este tema en *Crítica* (1981,<sup>4</sup> 1983,<sup>5</sup> 1990<sup>6</sup>). Este trabajo formó la base de un manual: *La lógica del Siglo de Oro: una introducción histórica a la lógica*, publicado por Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA) en 2002. En mi tiempo en el Instituto de Investigaciones Filosóficas también desarrollé una «lógica de la fe» que apareció en *The Rationality of Theism* (2000),<sup>7</sup> pero también en español y alemán en otras revistas.

Asimismo, quiero mencionar de manera especial entre mis amigos del Instituto de Investigaciones Filosóficas a Bernabé Navarro, especialista en la filosofía novohispana, quien tenía su cubículo

3 Walter Redmond se refiere a *La lógica mexicana en el siglo de oro* (Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1985) y a *La teoría de la argumentación en el México colonial* (Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1995).

4 "Extensional Interpretation of General Sentences in 16th-Century Ibero-American Logic". En *Crítica*, vol. 13, n. 39, 1981, pp. 45-73.

5 "Modal Logic in Sixteenth-Century Mexico". En *Crítica*, vol. 15, n. 43, 1983, pp. 31-50.

6 "Relations and 16th-Century Mexican Logic". En *Crítica*, vol. 22, n. 65, 1990, pp. 23-41.

7 "A Logic on Religious Faith and Development". En *The Rationality of Theism. Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, vol. 73, 2000, pp. 23-41.

al lado del mío en Torre Uno de la Ciudad Universitaria. Durante aquellos años (a mediados de los ochenta) me fue muy grato impartir un seminario sobre lógica escolástica en la Facultad de Filosofía de la UNAM con participantes de varias entidades de la Universidad.

No puedo aludir a todas las personas que han apoyado mis investigaciones porque son muchas. Hay que recordar que, cuando empezaba, no había mucho interés en la filosofía colonial. Pero debo recordar, además de Ignazio Angelelli en la Universidad de Texas, a mis compañeros de la UNAM, de la UDLAP, la BUAP, y de la UPAEP. En Perú me apoyaron Francisco Miró Quesada, Daniel Valcárcel, Augusto Salazar Bondy de la UNMSM y Felipe Mac Gregor, S. J., rector de la PUCP. Debo reconocer, de manera, especial el apoyo de Luis Bacigalupo perteneciente a esta última institución.

❖ Filosofía «paleoanalítica»

**JMA:** ¿Cómo describirías lo que llamaste filosofía «paleoanalítica»?  
¿Qué relación encuentras entre la filosofía analítica y la escolástica?  
¿Crees que a tal relación se debe el «giro teológico»?

**WR:** Esta fue la broma de un amigo. Quería decir que yo estaba haciendo filosofía analítica y escolástica al mismo tiempo. La escolástica tuvo mucho en común con la analítica, no sólo en su metodología (lo que comenté antes), sino también en el temario, pues la filosofía moderna desde sus principios hasta mediados del siglo XIX no era notable por la lógica. La tradición fue «reiniciada» alrededor de 1850 por pensadores como De Morgan y Boole, y después, por Peano y Frege.

Hay muchos ejemplos de la relación entre la filosofía analítica y la escolástica. De lo más analizado en la filosofía analítica son los cuadrados de oposición (Juan Manuel Campos es el experto en ese

tema y en 2019 yo publiqué al respecto en Polonia).<sup>8</sup> En el campo de la teología filosófica, es importante el análisis de muchas doctrinas tradicionales, en particular, de los argumentos de la existencia de Dios. Desde mediados del siglo pasado ha habido un número de reformulaciones —con uso de los recursos de la lógica reciente— del argumento ontológico presentado por San Anselmo en el siglo XI. Charles Hartshorne fue el primero en publicar una de estas reformulaciones, en *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (Willet, Clark & Company, 1941); mientras que el matemático alemán Kurt Gödel comenzó a desarrollar su propio argumento en el mismo año.<sup>9</sup>

Algo semejante ocurrió en la segunda línea filosófica que se inició, a la vez, alrededor de 1900: la fenomenología. En poco tiempo, dentro de ella se originaron tendencias tanto ateas (Martin Heidegger) como teístas (Edith Stein).

#### ❖ La aversión a la lógica

**JMA:** ¿Por qué hay gente que le teme a la lógica o que simplemente la desprecia?

**WR:** Una vez Paco Miró Quesada y yo estuvimos charlando en su oficina en Lima, y me contaba del artículo que estaba escribiendo entonces. Había reunido una serie de textos de pensadores que se proponían «rechazar» la lógica de una manera u otra, e hizo un esmerado análisis de sus *argumentos*, es decir, razones para establecer sus tesis anti-lógicas. Descubrió que sus razonamientos eran perfectamente «lógicos». Claro, si no lo fueran —dijo— no los podríamos entender.

8 "Logical Analogies: Interpretations, Oppositions, and Probabilism". En *Philosophies*, vol. 4, n. 13, 2019, pp. 23-41.

9 Kurt Gödel. *Collected Works: Unpublished Essays & Lectures*, tomo III, Oxford University Press, 1995, pp. 403-404.

Creo que la razón de por qué no les gusta la lógica a ciertas personas, o la miran de reojo, es que les faltan datos. Y esta carencia a su vez se debe a su formación anterior con lagunas o también confusiones. Uno de los malentendidos comunes es que la lógica «no es ser»; pero si «hay lógica», es algo. Escribí hace tiempo un artículo para publicar que, sin embargo, no terminé: “Logik und Sein. Die sieben Hauptsünden gegen die Logik”.

Recientemente estuve hablando con algunos filósofos, quienes tenían la idea de que el análisis de la proposición «tradicional» difería de, y era «mejor», que la «fregeana». Se sorprendieron cuando les expliqué cómo el análisis reciente se empalma con el tradicional y que aquel puede explicar la relación entre ser y contenido, existencia y esencia.

**JMA:** ¿Cuál crees que sería la ruta metodológica para poder estudiar las relaciones entre lógica escolástica y «lógica reciente»? Recuerdo que nos mencionabas en clases que las leyes de De Morgan no eran de él, sino de Ockham.

**WR:** Hay que leer lo mucho que se ha escrito desde el siglo pasado, sobre todo referente al estudio de los manuscritos medievales. En América Latina hay varios grupos de investigación con este interés, como los encuentros sobre filosofía novohispana en México, en Brasil y en Perú, o la Biblioteca Virtual del Pensamiento Filosófico en Colombia, grupo de investigación y colección de libros de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Otro libro que la EUNSA me publicó es *El albedrío: proyección del tema de la libertad desde el siglo de oro español* (2007), en el que abordo el problema del libre arbitrio combinando ideas de Santo Tomás e ideas analíticas.

#### ❖ Tradiciones filosóficas

**JMA:** Al ver que durante todos estos años has trabajado tanto en la filosofía analítica como en la filosofía continental, ¿consideras que

es válida dicha distinción? ¿Te consideras un puente entre ambas tradiciones?

**WR:** La diferencia entre la filosofía inglesa y continental comenzó cuando el latín dejó de usarse. Desde entonces, los dos grupos no se leen uno a otro. Además, hay una diferencia interesante: el idealismo (arraigado en el «continental» Kant) afectó la filosofía fenomenológica del siglo XX, pero no tanto la línea analítica, cuyo origen fue precisamente una crítica del idealismo angloamericano de fines del siglo XIX (de Bradley y Royce). En noviembre de 2017 presenté una plática en el Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV): «Hume, Kant y la otra salida», en la que expliqué que existe una solución del dilema de Hume distinta de la idealista de Kant.

#### ❖ Tomás de Aquino

**JMA:** ¿Por qué seguir estudiando a Tomás de Aquino, quizás uno de los pocos filósofos que son estudiados por ambas tradiciones? ¿Qué opinas del tomismo analítico?

**WR:** Desde el Concilio Vaticano II ha habido un repudio hacia Santo Tomás, quien antes había dominado la filosofía «católica». El problema entonces ha sido: si no Tomás, ¿quién? o ¿qué? Tras el abandono de Santo Tomás, al principio se escogió a unos filósofos *de moda* de que los que ahora ya nadie se quiere acordar. El problema es, como Leopoldo Zea diría, que hemos cercenado nuestro propio pasado o, como T. S. Eliot afirmaba, que hemos perdido nuestra propia cultura.

La expresión «tomismo analítico» no es clara y agrada a muy pocas personas. En realidad, toda la filosofía escolástica es analítica. Existe una bibliografía bastante amplia en torno a la filosofía analítica; un ejemplo reciente es *Analytische Religionsphilosophie: Neue Wege*

*der Forschung*.<sup>10</sup> Quizás ahora es el momento para repasarla. Es evidente que los escritos fenomenológicos incorporan estudios «paleoanalíticos», como se puede ver en *Ser finito y Ser eterno* de Stein.<sup>11</sup>

❖ Trabajos actuales

**JMA:** ¿En qué te encuentras trabajando actualmente?

**WR:** He entregado a la prensa el manuscrito de mi libro «doble», en inglés y español, *The Spirituality of T. S. Eliot / La espiritualidad de T. S. Eliot*, una guía para leer *La tierra baldía* y *Cuatro cuartetos*, las dos obras más importantes de este poeta. Algunos artículos están por ver la luz: el primero es una «solución» del problema tradicional sobre cómo Dios conoce los contrafácticos (*Dokos*, Universidad de Castilla La Mancha); el otro gira en torno a la doctrina de Edith Stein sobre el estado (*Metafísica y Persona*, UPAEP/Universidad de Málaga). También tengo uno en español, “El ser-así y el ser-sin-más”, que publicará la revista *Ciencia tomista* (Facultad de Teología de San Esteban, Salamanca).

**JMA:** ¿Por qué tu interés en T. S. Eliot? ¿Qué le dice este gran poeta a nuestro presente?

**WR:** Escribí mi libro sobre Eliot porque en dos años celebraremos el centenario de la publicación de *The Waste Land*,<sup>12</sup> el poema que sacudió el sobrio mundo de la intelectualidad anglosajona. En mi prefacio digo que Eliot creyó que la esperanza del Renacimiento, tras pasar por la racionalidad de la Ilustración y por la utopía del siglo XIX, terminaba en un desierto de «futilidad y desesperación». La

10 Editado por B. Irlenborn y A. Koritensky, WGB Academic, 2013.

11 Stein, E. (1994). *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

12 Boni & Liveright, New York, 1922.

causa, pensó, es la «pérdida cultural». Hemos dejado atrás a nuestras tradiciones más profundas: literarias, filosóficas, espirituales, a nuestras humanidades, a nuestra humanidad.

Eliot nunca perdió su pesimismo. ¿Qué diría de la escena cultural actual? Las ideologías florecen, las guerras continúan, la sociedad sigue siendo injusta y violenta, la iglesia abandona cada vez más su raigambre moral e intelectual, la vulgaridad persiste, aquiescencia, desilusión. Pero ahora la familia está deshecha, el matrimonio y la sexualidad se han redefinido y la propia vida humana está siendo revaluada. Estas revisiones ya son «oficiales» e indiscutibles.

Hace cien años, Eliot detectó algo elemental que se está desarrollando actualmente. Preguntó:

¿Qué hordas encapuchadas son esas que hormigean  
Por infinitas llanuras, tropezando en tierra resquebrajada?  
[...]  
¿Qué ciudad es esa más allá de las montañas  
que se agrieta y se rehace y revienta en el aire violeta?  
Torres que se derrumban  
Jerusalén Atenas Alejandría  
Viena Londres.<sup>13</sup>

Los bárbaros están demoliendo nuestras capitales culturales: la judeocristiana (Jerusalén), la griega (Atenas), la helenista (Alejandría), la moderna (Viena) y la actual (Londres).

Ahora se vilipendia la civilización occidental misma. Un eje del adoctrinamiento —los medios de difusión, la industria del entretenimiento y la élite profesoral— brega por inculcar ideas y valores supuestamente definitivos, mientras que el pueblo ve su patrimonio escarnecido en una dialéctica de contienda y odio. Las clásicas novelas de la distopía: *Brave New World* de Aldous

13 Section V: "What the Thunder said" (vv. 48-49; 50-55).

Huxley (1932) y *Nineteen Eighty-Four* de George Orwell (1949), dejan entrever el nuevo mundo feliz, es decir, el control por la élite de la reproducción y de la instrucción, la criminalización del pensamiento, *newspeak* (la «neolengua») que acabará con la incorrección política. Aún más alarmante es la creciente violencia inquisitorial contra personas y símbolos que representan nuestras veneradas tradiciones.

Eliot contrarrestó este realismo con la esperanza evidente en sus obras posteriores, sobre todo, en *Four Quartets*.<sup>14</sup> En esta divisó una manera de reaccionar positivamente al conflicto presente a partir de la experiencia del pasado. Pero ya en *La tierra baldía* se dejó entrever una «solución»: un *turning*; pues vio que siempre podemos dar la vuelta, volvernos contra el caos, volver atrás a las raíces y *fare forward*. En *Cuatro cuartetos*, dijo que deseaba “reafinar la delicada relación de lo eterno a lo pasajero”.<sup>15</sup> Allí preveía que:

el fin de todas nuestras búsquedas  
Será llegar adonde comenzamos.  
Conocer el lugar por vez primera.<sup>16</sup>

#### ❖ Despedida

**JMA:** Por último, Wally, ¿qué consejo les darías a los filósofos jóvenes?

**WR:** Sé viejo. Y nuevo. No basta ser joven, conociendo lo de ahora, porque su actitud a lo de ahora dependerá de ser viejo, conociendo lo de antes; y al revés: todo, desde un sin-tiempo. En particular, hay que evitar el superacionismo: esa idea que considera que los

14 Harcourt, Brace and Company, New York, 1943.

15 Quartet No. 3: “The Dry Salvages”, section V (v. 18).

16 Quartet No. 4: “Little Gidding”, section V (vv. 27-29).

pareceres de hoy han superado a los de ayer, que a su vez habían superado a los de anteayer..., sin nunca llegar a lo que cuenta.

**JMA:** Muchas gracias, Wally. Ojalá pronto nos podamos ver, ya sea en Querétaro, en Puebla, en Granada o en Austin, o donde nos depare la Providencia. Dios te bendiga.

**WR:** Las gracias a ti, José Miguel, por tu bondad, y a todos nuestros compañeros del CISAV y del grupo de estudio de Juan Carlos Moreno donde nos conocimos, específicamente en el Seminario de Estudios Cruzados sobre la Modernidad.



---

# Estudios



# Marriage as Temporal Experience. Sacramental versus Contractual Constitution of the Meaning of the Spousal Community

---

## El matrimonio como experiencia temporal: La constitución sacramental versus la constitución contractual del significado de la comunidad conyugal

Mátyás Szalay  
Instituto de Filosofía Edith Stein, España  
szalayster@gmail.com

### *Abstract*

Within a Christian context, the sacred meaning of temporality is clearly exemplified by marital life. It is possible to argue on both the theological and philosophical levels that reflecting on marriage—the strongest and highest interhuman relationship—can provide us with essential insights into how the experience of temporality is interpersonally co-constituted.

I will offer a brief phenomenological analysis of the temporal experience of marital life by elaborating on the differences between the secular and sacred perspectives on the past, present and future. The aim of these paper is to find a way to interpret the experience of temporality that is shaped by marriage, i.e., co-constituted by the relationship with the beloved, in order to unify the fragmented life.

*Keywords: marriage, phenomenology, relationality, sacramental logic, temporality.*

### *Resumen*

En un contexto cristiano, el significado sagrado de la temporalidad está claramente ejemplificado por la vida marital. Es posible argumentar tanto en el nivel teológico como en el filosófico que reflexionar sobre el matrimonio (que es la relación interhumana más alta y fuerte) puede proveernos de intuiciones esenciales sobre cómo la experiencia de la temporalidad está co-constituida interpersonalmente.

En este trabajo ofrezco un breve análisis fenomenológico de la experiencia temporal de la vida conyugal, desarrollando las diferencias entre las perspectivas seculares y sagradas sobre el pasado, el presente y el futuro. El objetivo de este trabajo es encontrar una manera de interpretar la experiencia de la temporalidad moldeada por el matrimonio, i.e., co-constituida por la relación con el amado, con la finalidad de unificar la vida fragmentada.

*Palabras clave: Fenomenología; lógica sacramental; matrimonio; temporalidad; relacionalidad.*

---

The title of the 7<sup>th</sup> International Conference «Beyond Secular Faith» in Granada was “Sacramental versus Secular Logic”. First, let me briefly make a general comment on the title, for it allows us to better understand the point I would like to raise concerning a specific issue which exemplifies the relationship between sacramental and secular logic.

The main claim suggested by the title is as follows: Although there is a major difference, and even a contradiction, between secular and sacramental logic, there are no two equally strong realities; they are not simply «opposed to each other», and they certainly do not exclude each other.<sup>1</sup> Using the expression of Romano Guardini, one can rather call this complex relationship a «polar opposition»<sup>2</sup> in which there is a tension between sacramental and secular logic, thereby establishing a field in which the corresponding phenomena are formed according to their relation to these poles. Yet, in spite of the collaboration between secular and sacramental logic in the

1 The relationship between sacramental and secular logic is certainly rooted in being, i.e. how things really are, and how the sacramental reality, the supernatural, is related to the natural. Claiming that there is no separate and autonomous reality of the natural (*natura pura*), and all that implies, has been convincingly argued on both the theological and philosophical levels. Our so-called «purely secular relations» are still formed and transformed by the supernatural, for, according to the wise words of Henri de Lubac (which were affirmed by the Second Vatican Council): The natural naturally desires the supernatural. See Hollon (2009).

The fact that the natural human desire of the beatific vision transcends the proximate natural ends towards a supernatural object also reveals that all *natura pura* has its supernatural origin. In this short essay, I strongly rely on this tradition by pointing out the elements within the temporal experience of marriage that point to a supernatural origin and correspond to a desire which transcends natural ends.

2 Here we must recall the classic distinction between contrary (*Gegensatz*) and contradiction (*Widerspruch*). The supernatural and the natural are clearly distinct from each other and, in certain ways or concerning certain aspects of reality, this difference can be manifested in concepts that are contrary to each other. Being contrary is part of a dialectic that brings about a fruitful tension and should obviously not be confounded with exclusive contradictions. See more about this distinction in Guardini (1965). For more about the contemporary relevance of this issue see Borghesi (2018).

formation of current social phenomena, ontologically speaking, one can talk only in a limited sense about secular logic. The latter is to be regarded rather as derivation of sacramental logic. The secular is the externalization and the temporalization of the sacred, but when it presents itself as an autonomous reality with its own logic, it can only be a deviation from or a deformation of «sacramental logic». Secular logic as logic in this sense, i.e. as a structured and functioning autonomous and independent reality, subsists only in a parasitic way by precisely opposing itself to its very origin and foundation.

I understand «secular logic» not as the proper logic of the natural reality as it is derived from the supernatural, but rather as a way of conceiving of and perceiving social and political realities in a broad sense, as it is primarily derived from *a certain experience and interpretation of temporality*. This rather peculiar interpretation is supported by secular culture, by which I mean the post-modern outcome of re-thinking Illustration. This is certainly a quite general definition, and this paper points out it by explaining the nature of the specific experience of temporality that gives rise to thinking in terms of «secular logic» more precisely.

The nature of a culture is essentially characterized by how it establishes the categories of time (and space) with special regard to transcendence.<sup>3</sup> It is highly questionable that there are purely secular categories of time; yet, there is a special consideration of how high times or sacred times as opposed to low or profane times are understood and what the specific relationship between these two basic categories is.<sup>4</sup>

3 See Fejős (2000), Gell (1998: 9-24), Geertz (1973: 391-398), Bloch (1977: 278-292).

4 I will not discuss in this paper how time and space are related to each other; I simply take it for granted that it is more adequate to talk about time-space than about space-time. To our human existence (and even to the created world around us), temporality is more decisive than space. Moreover, the spatial existence of things is due to an event that brought time into existence, namely, creation. Therefore, the dramatic nature of human existence is temporal rather than connected to space and extension, i.e., being human is about a limited earthly life that exists in tension with our eternal vocation of responding to an everlasting love.

Within a Christian context, the sacred meaning of temporality is clearly exemplified by marital life. It is not just theologically but also philosophically arguable that reflecting on marriage —this being the strongest and highest interhuman relationship— can provide us with essential insights into how the experience of temporality is interpersonally co-constituted. Marriage is not just an analogous reality to how Christ loved the Church and how therefore the supernatural transforms natural reality, it is by the same token also the best example of how the person, and thereby one's inner perception of time, is transformed by the strong link to the other and to the community of the beloved.

In what follows, in this article, I will offer a brief phenomenological analysis fleshing out the most important features of the transformation of internal time-perception within marriage. These elements allow for a renewed vision of reality, discovering its sacramental origin, principle, and vocation.

### *Marital Life as Temporal Experience*

All married men could testify that marital life conveys a radically different experience of temporality when compared to premarital or single life. I would like to argue first that the radical change in our perception of temporality due to marriage is not caused by a homogeneous experience; rather, it is a conflux of two different types of perceptions of temporality. Secondly, I assume that the relationship between these two types results in a paradox that fundamentally characterizes marital life.

- a) On the one hand, it is a widely acknowledged social fact that the marital bond by which one becomes part of a wider social network, with its specific rules, responsibilities and rights, reduces the free time available for personal use. Married people, and increasingly so, married people with a large family, simply do not possess (enough) free time, mainly because the time devoted to

recreation or other activities is limited by several time-consuming duties that parents and relatives owe to each other.

- b) On the other hand —and this is perhaps more difficult to see— within a (happy) marriage it feels that there is only «real time» within this bond; compared to pre-marital life, marriage feels like the «real thing», that which one has been preparing for. Time within a strong and loving community of people is usually considered to be «quality time», time that has meaning notwithstanding any consideration of personal achievements. Time spent in marriage, and especially activities for the sake of marriage, is regarded as a good in and for itself. Time spent with the family, i.e. the specific «dwelling» within the community, has an incomparably positive character.

The paradox of marriage as temporal experience can be resumed as follows: In marriage there is no time, but for those who are married, only in marriage is there «real time».

Although married people do not have enough time, the scarcity of time does not only stem from the fact that there is less free time for individual or arbitrary activities, but primarily from a higher consciousness of temporality, i.e. the acknowledgment that time is given in order to spend it in the service of others. Behind the paradox of having no time and yet living temporality as an intense and meaningful reality (dwelling), there is a «change of fundamental attitude» and the challenge of acquiring a «form of being» proper to marriage (and *mutatis mutandis* to any real vocation): «living for others». The specific experience of temporality in this sense includes a «radical reconsideration of one's temporal existence in relation to the other person». This will be spelled out in the following paragraphs.

## *The Realness of the Experience*

The time within the marital bond strikes us as «real time». What is meant here by the term «real» shall be briefly outlined by introducing three aspects:

- a) *Comparative realness*: Certain «realness» is attached to the experiences of temporality within marriage when compared with the life that came before it, for all decisions now have an immediate effect on the lives of other people. This increased influence on the life-world is part of the «realness» that characterizes marriage.
- b) *Self-referential realness*: Another element of this perception considers our relationship with ourselves: The potential of being a good wife or husband and, in some cases, a good mother or father is fully realized within marriage. Time feels more real because the experiences that convey temporality qualify as a higher realization of one's unique and essential potential and vocation. Marriage, in the sense of being responsible for somebody else and especially in the sense of nurturing new life, requires and brings all of our intellectual, bodily, spiritual, etc. capacities to a certain fulfilment.
- c) *Participatory realness*: The third and most important element of realness, which, at the same time, underlies and supersedes the two former aspects, comes from the act of participating in a higher reality. Realness in this sense is understood in relation to the transcendent object of the very relationship that constitutes «my own self» as a married person. This aspect involves a radical change of perspective. What the two former points regarded as the *fundamentum inconcussum*, namely the «ego» from which reality is judged, here becomes the other pole of the relationship: That which is confronted with the exigency of a higher reality by participating in it.

The experienced «realness» of temporality within marital life has these three aspects that are not only united, but also display a dynamic process of assuming the new horizon of life given through marriage. The process goes from comparing the experience of temporality to what was known before, to considering it as it relates to «us», and finally, by undergoing a radical change of perspective, it reaches the point of reconsidering ourselves by the light of what is revealed as a challenging context.

The famous image of the cave in Plato's Republic has already metaphorically described how an encounter with a higher reality in general has a complex structure that includes several distinct steps; these include moments of penetrating into reality (going down into and coming up from the cave) as well as a moment of a new awareness of reality which is due to a turning around (*metanoia*). *Mutatis mutandis*, this is true concerning the discovery of reality transmitted through marriage: The fundamental aspect that Plato has not sufficiently taken into account, and is specific to the Christian heritage, consists of the constitutive role of the other person in transmitting the higher reality by realizing that the idea of the good actually corresponds to what the incarnated *divine person reveals to us as the triune person*.

It is the *imago Dei*, the other person as husband or wife, with his or her most unique nature, that transmits the higher and even the highest reality in its most *personal nature* to us. Encountering the other as husband or wife thus means an intense confrontation and engagement with signs and expressions of his or her transcendent vocation (call and mission), whereas one's personal vocation is formed by elements of eternity within temporality personally encountered and assumed.

### *Relational Temporality*

The corresponding openness of a deep and intense engagement with the destiny of the beloved prompts and triggers a new and radically relational perception of temporality. The process follows a similar structure described above as *steps of encountering a higher reality*:

a) Past: The first step in recognizing reality as «more» real than what has already been experienced draws our attention to the past. Encountering the other within the marital bond, however, does not let the past appear only in a negative way, as something that is less real and therefore somehow less valuable than the present, which is glorified through the community made with the beloved. There is transcendence even in the realm of memory; there are hidden contents to be discovered that emerge thanks to the newly encountered superabundant meaning of community with the other. The transformation of one's temporal experiences happens through the other; it is partially provoked by this radical revision of the past, but especially occurs due to the discovery of its hidden relations and contents: Events that we dispatched in consciousness as meaningless regain their significance, while others thought of in high terms lose their importance.

This process of *deepening the past* and thereby rediscovering the person one really has been (*Gewesenheit*) is all the more intense, for the role of the beloved is not reduced to simply being the object of desire; he or she collaborates in co-constituting and co-interpreting past experiences. For the beloved, through his or her life-experiences, interests and wisdom, introduces relevant insights that help develop a new self-knowledge as well as to fulfil the desire of building a new community. This requires harmonizing the pasts of the couple, i.e. discovering signs in the past that had predicted the fulfilment of the loving community actually existing in the consciousness of both partners. The past reinterpreted somehow as a common past, in light of the desire and reality of this community, is discovered and created through elements of the memories of both people.

Loving the other person means going along with the most righteous, magnanimous (i.e. lovely) interpretation of their past while also implying a radical openness towards the hidden truths in one's own past. It requires a certain «vigilance» towards one's own past as well as caring for the memories of others that are an important source of morality concerning the relationship with each other. This

vigilance culminates in the grateful acknowledgement of what one owes to the beloved and to the grace working throughout history, for it mysteriously prepared and guided the beloveds in order to encounter each other.

The past is *relationally reconstituted* because married people vigilantly work on each other's memories, motivated by a gratefulness for each other's presence and community.

b) Present: Not just the past, but also the meaning of the present, «my own self as present» becomes radically co-constituted due to the increasing conscious awareness of the marital bond. The different rites of the wedding ceremony in many cultures symbolize the rupture and the radical new beginning implied by the marital bond. Those becoming husband and wife are not defined by the past and their relationship to the past anymore (more specifically, to their origins, their father and mother), but rather, are redefined by their new bonds with their political family and common new friends, which are an extension of the love towards the beloved person. In the Christian tradition, marriage is considered as a sacramental bond, among other things, in order to acknowledge the substantial change marriage brings about in one's self-awareness. Rather than just adding a new role to play, once married, our self- and world perception need a fundamental revision. This happens primarily on the temporal level, and, concerning the present, it requires a principal modification of the way one «handles time».

This revision firstly concerns the attitude towards temporal stances. This includes getting rid of all phony nostalgia: The new bond calls us to give priority to the present over the past. Thus, as argued above, the past needs to be reinterpreted in light of the present bond, which leads to the re-forming one's own identity.

Another principal change affects the perception of presence in as much as it becomes radically co-constituted by and through the bond with the beloved. The nature of the relationship, namely, considering oneself as belonging to the other, requires a certain renunciation

of one's control or lordship over one's own time. Whatever the appearances might be, the exclusiveness of marriage implies that the very concept of «one's private time» becomes morally unfounded. Although one continues to live his or her own life in a unique and inalienable way while responding to his or her own questions on the meaning of life, because of the loving devotion to each other within the bond that requires complete self-giving, there is no «private time», although the love and care for the other certainly implies free time or leisure at times without the beloved. However, in those moments of solitude, or in the company of others (friends), the beloved, even though not actually present, does not disappear from what the phenomenological tradition, including St. John Paul II, called *lateral consciousness*.<sup>5</sup> Even though the beloved does not appear in the frontal or thematic consciousness, his or her presence is notable not only for co-constituting the meaning of any conscious object, but also for positively determining whatever is relevant within the field of perception. Thereby, the relation to the beloved somehow directs our attention to objects from behind (*auf dem Rücken*) and collaborates in perceiving and interpreting whatever phenomena appears within consciousness. There is nothing that would not concern the people who became husband and wife through marriage precisely because of their status as such.

Since temporality is co-constituted by one's relation to his or her own body, it is noteworthy in this respect that this relation is fundamentally changed through bodily unity with the other person. Sexual unity, as well as the care for each other's bodily wellbeing (nurturing him/her, etc.), reveals what the body is truly made for,

5 Dietrich von Hildebrand uses this expression in his book *Die Umgestaltung in Christus* (1971) where he observes the crucial difference between the conscious awareness of mental acts versus that of objects. Only concerning this latter, we can rightfully say: Being aware of something. Our mental activity is deployed in two realms: The first is the intentional reference to those objects that are grasped in their meaningfulness and reveal their specific nature and characteristics. The consciousness of cognitive and emotional acts is clearly different; here, we do not have a conscious object but rather a process taking part in us, through and by which we manifest ourselves to ourselves. An example of this might be «being happy about something», which is a certain attitude that —by mentally taking a second step— can certainly become an object of reflection.

i.e. helps us to acknowledge aspects of our body that are made for the loving service and for the good of the beloved person; it enables us to feel and to appreciate all kinds of expressions of one's loving devotion.<sup>6</sup> Through bodily unity and all those loving bodily interactions, the beloved becomes «interiorized», or even, to a certain extent, «embodied», due to an expansion and sensibilization of the whole phenomenological field of perception. The present is relationally lived thanks to the collateral consciousness of the beloved and one's altered (extended and sensibilized and sensualized) bodily perception (of my own self and the world).<sup>7</sup>

c) The future: The participation in a higher reality corresponds to an explicitly *relational attitude towards the future*. There is certainly a transcendence to be recognized in all temporal tenses; however, the attitude towards the future is uniquely decisive in this respect, for everything comes from the future to be encountered in the present and then to be recalled from the past. Although some cultures might stress the importance of the (mythical) past, in which all of the important things that explain our existence here happened, and others focus rather on the present with the attitude of *carpe diem*, arguing that the present is reality's only mode of manifestation (all from the past is gone and the future is not here yet), there is a fundamental future-orientation which characterizes human nature.<sup>8</sup> The natural tendency

6 The fact that no man is self-sufficient is a salient point of human nature. Our dependency on each other (which occurs to a significantly higher degree than with any other mammal) turns out to be a radically positive feature that allows for more complex social organisation and a higher knowledge, of thus specialized in this or that form of service, when viewed from the experience of loving each other and collaborating in the service of others, rather than something negative.

7 Michel Henry's interpretation of the Galileo-Descartes tradition is of decisive importance, for it traces the trajectory the discovering of the differences between the objective and the subjective notion of the body, i.e. internal bodily perception. See his famous essay: Henry (2000: 13-35). On the relevance of the other in one's bodily self-perception, see Levinas (1961), especially Section IV, "Au-delà du visage" in the chapter entitled: "Phénoménologie de l'éros".

8 See §§ 46, 48, and 52 of Heidegger (1977).

to form expectations for the future is a sign of the general openness (which is independent of the will) towards the reality that awaits us. Any happy moment experienced in the past or lived in the present evokes and intensifies the desire of what the future might hold for the given person. Human existence, stretched out between the «not yet» and the «already», desires the plenitude of the future that nobody knows and could foretell, i.e., the future of complete transcendence.

This general orientation is even more developed in marriage, since here the desire also implies the happiness of the beloved as well as of «us» as a couple. The future-orientation becomes the constitutive force of forming a community through shifting the desire for one's own happiness towards the awareness that happiness is impossible without knowing that the beloved is happy as well; finally, our desire turns towards the *fundamental attitude* of prioritizing the happiness of the beloved. This relational attitude towards the future can thus be manifested on different levels.

What here I would like to call the *relational future, the future experienced with and through the beloved*, manifests itself through the desire to spend the rest of one's life together with the other, leading one to imagine a more intense and happier community. An act referring to the future, such as desiring, imagining or planning the future together, requires considering the beloved person's desires and predictions.

On this level, i.e. as a reference point for these social acts, the future is considered only in a reduced sense, along the lines of «something we are heading to». Such a limited consideration of the future allows for dualistic misconceptions of it to occur; for example, anything that happens against our interests or our plan is interpreted in terms of «accidents» to be avoided. This rather ego-centric (morally speaking) and dualistic (ontologically speaking) approach towards the future implies a radical limitation of the establishment of a flourishing community with the beloved, not only because whatever (spiritual, intellectual or material) goods we might possess is threatened all the time by a nameless, future danger, but also because the

beloved will inevitably fall under the same narrow categories applied to the future that, ultimately speaking, place conditions on love: For he or she might also be part of what appears under different negative evaluations (accidents, etc.)

Thus, there is an immediate relationship between openness towards the future and the extent to which the beloved can be recognized for and in themselves. The link here is provided by the *fundamental attitude* manifested both with respect to the beloved on the one hand and the future on the other, and, to combine the two, to *the future of the beloved*.

It is easy to see how an ego-centric attitude could be a determining factor in these cases. On the contrary, an open attitude towards the future –overcoming ego-centrism– could recognize that the future cannot be judged completely on this bilateral basis, for it brings radical novelties not yet thought of: Events that thus appear truly transcendent compared with the past and present state of things. Acknowledging this transcendence within the future is a prerequisite for developing a deep interest in the destiny of the beloved, beyond knowledge or expectations, and allows for credit to be given to him or her: It enables us to hope for the best and to trust the beloved (who, being human, naturally disappoints us) beyond what the former negative experiences would enable us to do.

Unconditional love as a principle for living the marital bond can only exist when the future is considered based on a general judgment acknowledging the original and absolute goodness of being – and vice versa, it is the concrete experience of unconditional love that can account for a principle judgment on the positivity of being. Ethical and ontological aspects of love concerning marriage are so intertwined that welcoming the beloved in whatever future state requires trust that goes far beyond the personal and even the general anthropological limits of him or her and concerns the fundamental ontological structure of being. Yet it is the beloved person, the most beautiful, lovely being, «made for me», that most clearly and personally transmits —even in a fragmented and rather fragile way— the vocation of being, what being is actually called to become in the future. Therefore, the «yes» pronounced to the beloved logically

implies—even if it is not made explicitly or does not reach a theoretical awareness—a general judgment on being as such precisely because it manifests a certain attitude towards the future: The other shall not die (as Gabriel Marcel put it) and being is blessed and thus, shall eternally be preserved.

Ultimately speaking, since this radically positive attitude concerning the future by breaking down the walls of ego-centrism and overcoming the limitations of the ontological dichotomy (according to which being is both good and bad), also implies a recognition of the future not as something we are approaching, but rather as something we as a *loving community are open to living through together*.

The future that «we as a community» are exposed to might certainly entail negative elements, inevitably some suffering, even death, but it cannot in principal go against the unity of the loving community that is experienced as the most precious thing in it. The future in which we participate in this respect is recognized is the origin of all time and, most significantly, as the origin of our common past and our actual community. Whatever future events will hit us, the key to deciphering their actual meaning, i.e. the meaning for our community, is given by what has been manifesting itself as our most meaningful experience: The gift of the relationship with the beloved that transcends this community. What I would call «the future» in relational terms manifests itself through this type of hermeneutic approach, i.e. a radical disposition to interpreting the future through the concrete experience of love. Living temporality in this way allows one to care for the other as a radically free being as they meet his or her own future, i.e. his or her own way of living (in this case) the marital vocation (free of any determination of the past, etc.) The role of the beloved in co-constituting this way of living temporality is to help the other to preserve their liberty and their freedom of being, at the disposal of whatever appears in terms of the *call and mission*<sup>9</sup> of the future which approaches us.

9 See Balthasar (1966) and Chrétien (2004).

## *The Specific Sacramental Relationality of Time within Christian Marriage*

Marriage, as a uniquely devoted loving relationship to the other, allows us to experience temporality and temporal tenses in their relational character to some extent. Time, human life, reveals itself as co-constituted by the beloved in ontological, epistemological and ethical terms when it is understood through love. Considering and reconsidering the past, present and future through the lens of marital life as a precious gift is and was accessible to open hearts throughout all of history. Yet, there are radically new dimensions of life (and especially marital life) that have been opened through Christian revelation for all those who would take another step on this road that starts under the Cross of the Crucified and will be continued until the coming of the eschatological reality lived in Him.

Although the complete transformation of the person and the transformation of temporal consciousness which follows are only given to those who have mystical experiences, there is a specifically philosophical task to discover at least some basic elements of the process of how marital life in Christ as a temporal experience gradually overcomes and even radically supersedes what was described above as a «relational transformation of temporality». For some part of this transformation is certainly phenomenologically accessible, at least as a concrete possibility or invitation offered by faith to interpret temporality. Especially deserving of our attention here are those elements that are a further development or logical continuity of a transformation through love. I would like to reduce my analysis to these examples of how the past, present and future within marriage can be transformed when lived through and interpreted by Christian revelation, i.e. in relation to Jesus, the Lord of all time Who is both eternal and incarnate in history:

- a) Past: As noted above, there are some basic relational elements of the past that can be realized in an incomparably higher (i.e., absolute) dimension when the past is lived through in a marriage (understood in sacramental terms). The discovering of the hidden elements of the past is sustained by the fact (stressed

by Christian revelation) that time and the past are logical, i.e. filled with the logos (Christ), in and through which everything was created. One's personal past experiences as well as the experiences of the couple appear in this sense as part of a story that started at the very beginning of time, the absolute origin of which is an outpouring of unconditional love within the divine persons of the Holy Trinity. Marriage understood as a stable and in some way absolute meaning-horizon for interpreting one's life allows us to discover relational time: The presupposition to be affirmed here in concrete detail is that *there is a common story of love filled with utterly personal meaning even prior to the actual relationship*.

The past of the other, when interpreted with this assumption, is truly filled with treasures of divine love that make sense in all cases *per definitionem* and which are waiting to be discovered underneath stones of suffering and broken hearts. If the story in which one's fragmented life is included has a radically good beginning, a principle of transformative divine love and an absolute positive outcome, it invites us to make a magnanimous and radically benevolent interpretation of the beloved's life, whatever secrets, sins, crime, or pain he or she might have in their past.

The application of benevolence and magnanimity in interpreting the beloved's past means radical truthfulness and absolute realism. Marriage is often a process of knowing the other person in which impersonal and fake illusions and fantasies are replaced by the sincere hope for the other's continuous conversion. Only those who are capable of seeing us as someone who is participating in a divine-human love-story that encompasses our entire life, no matter our insufficient response to creative divine love, can truly embrace us with our lamentable failures and limitations.

Embracing the beloved, although it happens in the present, certainly includes the past as well. That our present relationship has a solid basis and that we are somehow made for each other is a fact that needs to be acknowledged and confirmed before our common past. As has been stated above, loving the adult we are today implies

extending our community towards the child that one has been. Yet, *the sacramental community of marriage applies this extension back to the creation of the universe*, to the very first moment of not just one's own life, but the existence of life as such. The acceptance, and what is more, the absolute unconditional gratitude for the other and the community with him or her becomes a community with the whole of creation, both as an original act and as re-created in Christ. The actual community with the other thus has an open horizon, not just towards the foreign past of the other, but towards the past as such. The past that we have never lived through personally, but that has been given to us through bonds with others —with other generations, with the history of our nations, and the histories of other nations— awaits our responsible affirmation as a story that is somehow ours as well for the fact that we belong to the human family. This increasing openness towards *the foreign past of the other*, and then of all other people, culminates in the sacramental community and reaches its absolute dimension: One is called to respond to the entire past and to creation. One can give a mythical reading to this dimension of the past from the very beginning in order to account for the radically positive fundamental attitude towards being that is required. Yet, to give such absolute recognition of the positivity of the past, history and, ultimately speaking, of being as such is almost impossible without making any reference to a past event in which all sins, failures, imperfections and negative aspects of existence have been defeated once and for all in a total victory of the good over the bad. Relational temporality, i.e. living the past in sacramental terms, precisely requires this reference to be made explicit and fully re-enacted, or even better, celebrated as present. This crucial past event, our redemption and re-creation in Jesus, makes Christ the Lord of the entire past, and therefore, *all past events must be recalled and reaffirmed in reference to Him*.

Marriage offers us a continuous opportunity to affirm the other in a radically positive way and, through the past of the other, to affirm the past as such in light of the crucial historical event that made the redemption of all things possible. Moreover, marriage as an intense involvement with the life of the other is a unique opportunity

to witness how this crucial event frees us from the burden of the past, for it gives us a new beginning.

- b) Present: Despite the accusations of late modernity (Feuerbach and Marx) concerning the escapism of a Christian faith that supposedly despises the present with all its existential and social problems and suffers for the sake of a glorified future, Christianity in general and the Christian understanding of marriage go hand in hand with a full and unrestricted appreciation of the present, of the *hic et nunc* of history, free of nostalgia for a glorious past and false illusions about the future.

Sacramentality, i.e. the actual presence of the supernatural amidst and in the natural reality, appears for the consciousness as a spiritual and moral call to become fully present within the world as a place of mission. This call, to fully live reality right now, since it is the present that offers a more intense and truly real connection with the divine, has a specifically paradoxical nature, for it is at the same time an obligation and a liberation. What appears intellectually to be a paradox reveals itself to be a dramatic unity when lived experientially: Freedom means a free response to the supernatural call to become fully real precisely by participating in the higher reality.

Marriage, once again, is the bond that is rightly characterized as a constant appeal to enter an interpersonal relationship and to get entirely involved in it, to become fully «present» in the life of the other by representing and enacting the divine love in a concrete and personal way within the context of the dramatic life of the other, i.e. by becoming a present, real gift for the other.<sup>10</sup> This infinitely intense process of «becoming present» in the life of the other is never an achievement due to individual efforts; it has a clearly participative and highly receptive character: One becomes present by partaking in the presence of the utmost reality, i.e. the divine and eternal sacrament manifested in history. The sacramental nature of marriage means, among other things, that the relationship (as well

<sup>10</sup> Concerning the complex concept of drama, see Tischner (1998).

as its constituent members) is to be understood in the light of this illuminative divine presence amidst finite temporality.

Future: In a sacramental marriage, the future is understood in paradoxical terms: An eternal presence as a promise to be fulfilled. Its sacramental character stems from the divine presence, the presence of the eternal «Thou» that is prior to any interpersonal relationships among humans. Acknowledging this presence, however, is only possible because the loving self-gift to the other is limited in time; any act of love is thus a sign of a promise and a hope that whatever community is achieved here is going to be completed in the eschatological reality. This paradoxical future tense, or the pre-taste of a future that is more present than any human actuality, is rightly called the *eschatological future*. Given this tension within the phenomenon of the future, there is a specific temptation to think about marriage as a vocation with only a temporal experience. Instead of talking about temptation, let me put it positively: Marriage invites us to continuously revisit our tendency to make the future deducible from any known past. It is all the more difficult because one important limit of the human imagination is its necessary orientation to the past. Even the most vivid human fantasies are composed by elements of ordinary reality, however modified, and the logic of their combination —although it might be perverted— relies heavily on the logic of the past. However, reality always hits us as a surprise, overcoming our expectations. Even disappointing experiences supersede all expectations in coherence and intensity. Thus, deducing any future from the past would seriously limit the horizon of our expectations. Yet the past event *par excellence*, the life of Christ, although completely unprecedented, appears as a fulfilment of our expectations: It is and can be a full completion of our deepest human desires precisely because it is a radical novelty. The eschatological future in this sense is not to be imagined through the lens of already appropriated past experiences; it is not something we somehow progressively approach in order to for it to be realized. The future, in its original sense, is full and real before any act of realization, and thus, it approaches and overcomes us rather than the other way around. The impossible desire of wanting to control the future is certainly

the most common experience, not just for married people and parents with many children, but also for anybody whose destiny is exposed and offered up by loving someone in an act of metaphysical generosity. In marriage, the future is rightly thematized in terms of *being at the disposal of the other, of being free to respond to those demands that are proposed to us by a more real and a fuller community.*

### *Fragmentation and Plenitude in Marriage*

Yet, the socio-cultural situation of families in the 21st century and the specific difficulties of marriage are expressions of how difficult it is for human beings in general to live a meaningful and unified life. Both our post-Christian culture and the vocation of marriage are only circumstances of the *conditio humana* in times of the *vigilia Christi*, in times of *not yet, but already.*

The cultural and spiritual situation today requires overcoming not just secular reason, but also secular faith, which has been mutilated by the general dualistic tendency of not only distinguishing but also separating the supernatural from the natural. Families are the first victims of this theological, philosophical and cultural disaster, but they are also the first line of resistance, of real (i.e. bodily and spiritual) resistance. To that end, living in a faithful Christian family implies a distinctive temporal experience and an awareness of temporality that allows for perceiving the graceful touch of the eternal within a fleeting moment (for the Christian identity is based on the story that goes from the beginning till the end of time and offers us the possibility of understanding death as a liberation that allows us to enter into our eternal community). All relationships that occur in time and the specific economy of love within the family are truly and really given their meaning within the context of the Trinitarian relationship.<sup>11</sup>

The creativity of marital love and the radiating out of the love cultivated by the members of the family towards humanity in all of

11 See Aldana (2005), especially chapter V, entitled "Familia"; as well as Hadjadj (2015).

those apparently fragmented moments of family life is only possible if any moment of true self-gift —however limited and, ultimately speaking, radically unproportionate— is a real manifestation of the unity and fullness of all time, since through this very moment, one participates in what was originally wanted and ordered by God bringing being into temporality and thus, inviting us, in our temporal being, to rejoice in His eternal presence. In short: It is marriage and family life that teach us how sacramental logic overcomes secular logic whenever our temporal and fragmented existence, thanks to loving family communities, is raised to an awareness of temporality as a divine feast.

### References

- Aldana, R. (2005). *Todo consiste en Él: En la senda de Von Balthasar y von Speyr*. Madrid: Encuentro.
- Balthasar, H. U. v. (1966). *Berufung Sonderdruck aus "Zur Pastoral der geistlichen Berufe"*. Freiburg: Informationszentrum Berufe der Kirche.
- Borghesi, M. (2018). *Jorge Mario Bergoglio: Una biografía intelectual*. Madrid: Encuentro.
- Bloch, M. (1977). "The Past and the Present in the Present". In *Man*, vol. 12, n. 2; pp. 278-292.
- Chrétien, J. L. (2004). *The Call and the Response*. Translation of A. Davenport. Serie: Perspectives in Continental Philosophy, n. 33. New York: Fordham University Press.
- Fejős, Z. (Ed.) (2000). *Időés antropológia*. Budapest: Osiris.
- Geertz, C. (1973). "Person, Time, and Conduct in Bali". In *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, Inc., pp. 391-398.
- Gell, A. (1998). "Time and Social Anthropology". In Nagano, Yasuhiko (Ed.), *Time, Language and Cognition*. Senri Ethnological Studies 45. Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 9-24.
- Guardini, R. (1965). *Die Kirche des Herrn – Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche*. Würzburg: Werkbund.
- Hadjadj, F. (2015). *¿Qué es la Familia? La trascendencia en paños menores (y otras consideraciones ultrasexistas)*. Traducción española de S. Montiel. Granada: Nuevo Inicio.

- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. En *Gesamtausgabe*. Band 2. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Henry, M. (2000). "Le corps: sujet ou objet?". In *Présentation*, 12-13 "Corps". pp. 13-35.
- Hildebrand, D. v. (1971). *Die Umgestaltung in Christus*. Regensburg: Habel.
- Hollon, B. C. (2009). *Everything is Sacred: Spiritual Exegesis in the Political Theology of Henri de Lubac*. Eugene, Oregon: Cascade Books.
- Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Tischner, J. (1998). *Filozofia Dramatu*. Kraków: Znak.

# El problema de la relación entre especie y sustancia en Aristóteles

---

## The problem of the relationship between species and substance in Aristotle

José Alfonso Villa Sánchez  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
alphonsovilla@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-3254-0613>

### *Resumen*

Al mismo tiempo que Aristóteles lleva a cabo una ruptura en términos filosóficos con su maestro Platón, de alguna manera se mantiene cerca de él; en tanto que se ocupa más o menos de los mismos problemas, por ejemplo, el de la especie o εἶδος, al que le añade la tesis de que la sustancia (οὐσία) es lo que los antiguos y contemporáneos buscan cuando preguntan qué es ser. Por eso, se cuestiona por los términos de la relación entre la especie (εἶδος), asunto que Aristóteles conserva de Platón, y la sustancia (οὐσία), como modo preeminente de ser. Aclarar la naturaleza de la especie, de la sustancia y, sobre todo, de la nueva relación —en su cercanía y ruptura con Platón— es el objetivo del presente estudio.

*Palabras clave: esencia, filosofía  
primera, género, lo divino*

### *Abstract*

At the same time that Aristotle makes a break in philosophical terms with his master Plato, he somehow stays close to him; while he deals more or less with the same problems, for instance, that of the species or εἶδος, to which he adds the thesis that substance (οὐσία) is what ancient and contemporary people are looking for when they ask what it is to be. For this reason, he questions the terms of the relationship between the species (εἶδος), a subject that Aristotle retained from Plato, and substance (οὐσία), as a preeminent mode of being. Clarifying the nature of the species, of substance and, above all, of the new relationship —in its proximity to and break with Plato— is the objective of this study.

*Keywords: essence, first philosophy,  
gender, the divine*

---

La hipótesis de partida de este estudio es que en la concepción de Aristóteles lo divino (τὸ θεῖον) es plural, pero en orden a la unidad. Es que el Estagirita se debatía entre el politeísmo de su cultura, las tesis de su maestro Platón y el discurrir de su propio pensamiento. No es el objetivo defender como correcta o incorrecta una lectura monoteísta o politeísta de la *Metafísica* de Aristóteles. Se trata sólo de fijarse, con la ayuda del estudio de Teresa Oñate y Zubía, titulado *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* (2001), en algunos textos de la *Metafísica* que dejan ver que Aristóteles estaba más cerca de Platón de lo que la recepción occidental ha estado dispuesta a admitir.

Efectivamente, el horizonte griego recorta la pregunta por «lo que es» desde la perspectiva de la eternidad del ser, de la inmortalidad y de la pluralidad: pluralidad de «lo que es» (τὸ ὄν), pluralidad de la sustancia o entidad (οὐσία),<sup>1</sup> pluralidad de lo divino (τὸ θεῖον); pero pluralidad en orden siempre a la unidad (πρὸς ἓν). Aristóteles es, pues, el filósofo de la pluralidad, el que piensa que el ser se dice de muchas maneras; pero en orden a un solo principio.

La tesis que se sostiene es que la especie (εἶδος), comprendida en modo intensivo y no solo extensivo, es la esencia de la sustancia o entidad (οὐσία). Y que el εἶδος es eterno, ingenerado, inmutable, divino. Para mostrar la evidencia de esta tesis, la reflexión tiene tres momentos: ha de aclararse primero cómo debe entenderse el asunto del que se ocupa la filosofía primera; en un segundo momento, ha de

1 Dado que nos apoyamos en dos versiones de la *Metafísica* de Aristóteles —la de Tomás Calvo (1998a) y la trilingüe de Valentín García Yebra (1998b)— se hacen necesarias algunas observaciones; por ejemplo, donde aparece οὐσία, Calvo traduce «entidad» y García Yebra «sustancia». En el caso de las citas textuales en español de la *Metafísica*, se indicará si corresponden a la versión de Tomás Calvo (TC) o a la de Valentín García Yebra (VG). Todo el vocabulario en griego, lo mismo que las citas en ese idioma, está tomado de la versión de este último.

aclararse que «lo que es» se dice de muchas maneras; y en un tercer momento, finalmente, que «lo que es» es eterno.

### *El objeto de la filosofía primera*

Sobre el primer asunto, hay que tener en cuenta si la filosofía primera es ontología o teología, si trata sobre el ser o si trata sobre el dios uno. Las propuestas de solución a estos problemas que suscita una lectura atenta de la obra de Aristóteles, especialmente la *Metafísica*, por hablar sólo del siglo XX, no se han hecho esperar. Las respuestas de los estudiosos se pueden catalogar en cuatro grupos.

Un primer grupo de autores está conformado por quienes asumen una lectura decididamente teológica de la *Metafísica*: resuelven, de diferentes modos, la ontología aristotélica en un saber de la divinidad (Oñate, 2001: 85). Owens, en su obra *La doctrina del ser en la Metafísica aristotélica*, condensa muy bien esta postura: “el objeto de la metafísica es, como punto de partida, el ser en la totalidad de sus múltiples significados, pero, en último análisis, sólo la sustancia absoluta o suprasensible de Dios” (cit. en Oñate, 2001: 86). Otro grupo lo conforman las lecturas aporéticas, “las de aquellos estudiosos que hallan en la *Metafísica* de Aristóteles una ontología esencialmente contradictoria, no acabada, o inconclusa, la cual coincide con una teología de carácter negativo” (Oñate, 2001: 86). Así, para Pierre Aubenque (1974), la filosofía primera es una ciencia que se busca, una investigación aporemática. Un tercer grupo de estudiosos propone como solución al problema del objeto de la filosofía primera en Aristóteles una lectura ontoteológica. Aquí están, entre otros, Tomás Calvo, Paul Ricoeur y Giovanni Reale. De este último son las siguientes palabras:

El que investiga las causas y los principios, debe encontrarse necesariamente con Dios; Dios es efectivamente la causa y el principio primero por excelencia. Pero, partiendo asimismo de las otras definiciones se llega a idénticas conclusiones; preguntarse qué es el ser equivale a preguntarse si existe tan sólo el ser sensible o

también un ser suprasensible (ser teológico). También el problema «qué es la sustancia» supone el problema «qué tipos de sustancia existen», si sólo las sensibles o también las suprasensibles y, por tanto, implica el problema teológico (Reale, 1992: 44).

Finalmente, el cuarto grupo está conformado por quienes asumen que el objeto de la filosofía primera es el ser en cuanto ser. Aquí lo problemático consiste en qué hacer y dónde poner los textos aristotélicos que tratan sobre lo divino. El método genético de W. Jaeger (2001) propone la sistematización en dos etapas: en un primer momento, Aristóteles creía que el objeto de la filosofía primera es el ser en cuanto ser; ontología, por tanto; pero, en un momento posterior, Aristóteles pensaba que el objeto de la filosofía primera es el ser por excelencia y la filosofía; por tanto, teología.

Las diversas lecturas que se han hecho de la *Metafísica* no solucionan satisfactoriamente la cuestión porque se mueven en el horizonte monoteísta y creacionista de la fe judeocristiana, diferente, a todas luces, al de Aristóteles. Un buen ejemplo de este tipo de lecturas de la filosofía primera de Aristóteles es la que hace Xavier Zubiri (1998: 210). Mientras que lo que mueve el asombro de los griegos (*Met.*, I.2: 982b, 14) es que la naturaleza sea tan ordenada y se aboquen con ahínco, por tanto, a tratar de dar con el principio eterno de ese orden, lo que mueve el espíritu de un creyente en el Dios uno, creador de todas las cosas y redentor, es construir una metafísica intramundana que permita, de «modo natural», acceder a una filosofía primera transmundana.

Sin embargo, el problema que mantiene en vilo el pensamiento del Estagirita no es «por qué es el ser y no más bien la nada». La pregunta metafísica que guía las investigaciones de Aristóteles es «qué es el ser y cuáles son los atributos que le pertenecen en cuanto ser». Su horizonte es, pues, la eternidad del mundo, de la naturaleza, del orden de su movimiento, de la materia, del alma y de la esencia (Gómez-Lobo, 1998). Aristóteles no se pregunta por el origen de lo que es, sino por la constitución última de lo que es. Es verdad, sin embargo, que él mismo genera esa confusión sobre el objeto de la filosofía primera (Yepes, 1993). Pero, esto no sucede porque sus

expresiones sobre la pluralidad de lo divino sean equívocas en su contexto, dentro del cual no tiene por qué justificar ciertos presupuestos obvios. Así, cuando afirma que “si [...] existe alguna entidad inmóvil, esta será anterior, y filosofía primera” (*Met.*, VI.1: 1026a, 27-33; TC), no significa que esté buscando la una y única entidad inmóvil sobre la que versaría la filosofía primera, como si la entidad inmóvil fuera, en primer lugar y solamente, un individuo singular en el que se resolviera toda la pluralidad de «lo que es», al modo de los distintos monoteísmos. A lo que en su contexto y en su horizonte se refiere es a esa entidad diferencial que es causa de que esta o esa cosa sea tal en el orden en el que lo es. Pero es verdad, sin embargo, que la inadvertencia de la diversidad de horizontes nos puede condenar a búsquedas infructuosas. ¿Por dónde está, entonces, la solución en Aristóteles respecto al problema sobre el objeto de estudio de la filosofía primera? Por el camino de la afirmación de la pluralidad.

### *La pluralidad de «lo que es» y el εἶδος*

En los inicios del libro IV de la *Metafísica* dice Aristóteles lo siguiente: “La expresión «algo que es» se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia” (*Met.*, IV.2: 1003a, 33; VG). El estatuto ontológico del ser es la pluralidad: “τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς”. La pluralidad del ser es el principio de toda filosofía primera. Ahora bien, que el ser se diga de varios modos no significa que la pluralidad sea sólo la de las voces, la de los λόγοι que nombran el ser. Se trata, por el contrario, de afirmar que la pluralidad pertenece al ser de suyo, más allá de la mera pluralidad verbal. Pero inmediatamente hay que afirmar que la pluralidad del ser es una pluralidad ordenada hacia la unidad: es una pluralidad (πρὸς ἓν) en relación con la unidad; y la unidad de «lo que es» es tal unidad en función de una «cierta naturaleza».

Pues bien, ¿cuál es esa «cierta naturaleza» que hace de unidad para ordenar la pluralidad del ser? En el libro VII, considerado junto con el VIII y el IX, núcleo doctrinal de la *Metafísica*, Aristóteles lo dice así: “la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y

siempre, y que siempre resulta aporética, qué es «lo que es», viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad (οὐσία)?” (*Met.*, VII.1: 1028b, 1-5; TC).<sup>2</sup> Ser se dice siempre de muchas maneras; pero, según estas palabras, aquella naturaleza que une la pluralidad de todo «lo que es» es la entidad o sustancia (οὐσία). Hay que mantener las dos afirmaciones con su propio peso: la primera indica que el ser se dice de muchas maneras, y el peso recae sobre la pluralidad de «lo que es»; la segunda, que el ser en tanto sustancia o entidad es el que da unidad a la pluralidad de todo «lo que es», y el peso recae sobre la unidad que refiere a la sustancia. De hecho, Aristóteles piensa que, con la afirmación de esta doble tesis, ha encontrado una salida en el camino que se cerraba para sus antecesores cuando investigaban sobre el ser: llámese Parménides o Platón. Ser es, pues, lo mismo que οὐσία (entidad, sustancia), y se dice de muchos modos; pero en primer lugar debe decirse de la οὐσία. Aristóteles no tiene ninguna duda en su afirmación:

«algo que es» se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: [a] de unas cosas se dice que son por ser entidades (οὐσίαι), [b] de otras por ser afecciones (πάθη) de la entidad, [c] de otras por ser un proceso (ὁδός) hacia la entidad, [c1] o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación a la entidad, [c2] o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad (*Met.*, IV.2: 1003b, 5-10; TC).

El primer lugar del ser de la sustancia no es primero en el orden del tiempo, que lo es; sino, sobre todo, en el orden de los principios y en el orden de la fundamentación. Efectivamente, hay otros dos modos de ser que en tanto cuales tienen el carácter modal igual al de la sustancia. Pero son modos de ser diversos al modo sustancial, por ejemplo, las afecciones (πάθη) de la sustancia; el otro es los procesos (ὁδός) hacia la sustancia. Así que el ser se dice de las cosas en tres

<sup>2</sup> Sobre la prioridad de la sustancia, ver Vigo (2006: 55-86).

modos: de unas cosas se dice que son, en primer lugar, porque son sustancias; de otras cosas se dice que son, en segundo lugar, porque son afecciones de la sustancia; y de otras cosas, finalmente, se dice que son porque son procesos hacia la sustancia. Sustancia, afección y proceso son los tres modos de «lo que es». Pero el ser de las afecciones es de la sustancia y el ser del proceso tiene su razón de ser en la sustancia. Así que el modo de ser que es la sustancia hace de fundamento unificante de todo lo que es: en efecto, no hay afecciones sino de la sustancia, y no hay procesos sino hacia la sustancia. ¿Hay algo de raro, entonces, en que la pregunta por qué es «lo que es» sea exactamente la misma que la pregunta «qué es la sustancia»? Para Aristóteles se trata de una y la misma cuestión (Oñate, 2001: 218).

El problema que ahora surge para Aristóteles es el de determinar la naturaleza de la sustancia. ¿Será acaso posible que el ser en tanto sustancia se diga de modo plural? Efectivamente, «lo que es» en tanto sustancia se dice, a su vez, de varias maneras. Pero hay que proceder de tal modo en la investigación que se disipen ciertos equívocos. Así lo condensa el Estagirita: “La οὐσία [entidad, sustancia] se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: en efecto, la entidad de cada cosa parece ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto” (*Met.*, VII.3: 1028b, 34; TC). Aristóteles está seguro, pues, de que la sustancia debe también decirse de varios modos. Sin embargo, parece que la sustancia debiera decirse de la esencia, del universal, del género y del sujeto; pero sólo lo parece. Ciertamente, al ser en tanto sustancia le corresponden como propias las siguientes dos características: a) capacidad de existencia separada (τὸ χωριστόν) y b) ser algo determinado (τὸ τὸδε τι) (*Met.*, VII.3: 1029a, 26-29). Habrá que someter, entonces, al análisis la esencia, el universal, el género y el sujeto, y ver cuál de ellos cumple con tener existencia separada y con ser algo determinado.

Desde luego que el universal no puede ser una sustancia, pues el universal se dice siempre de algo: por tanto, ni es algo capaz de existencia separada, ni es algo determinado. El género tampoco puede ser sustancia en virtud de la indeterminación que le es propia: por su carácter potencial siempre está necesitado de la determinación de una potencia que lo especifique. Descartados el universal y el

género, la pregunta es, entonces, si el sujeto (ὑποκείμενον) debe ser llamado sustancia primera. Aquí las cosas se complican porque, aparentemente, sujeto podría ser la materia; pero esta carece de las condiciones que deben pertenecer en grado sumo a la entidad primera: está siempre necesitada de la determinación de la forma-esencia y es, por tanto, incapaz de existir separadamente.

¿Parece, entonces, que el compuesto de materia y forma es más entidad, más sustancia, que la materia y, por tanto, más sujeto? En palabras de Aristóteles: “En efecto, el ser separable y algo determinado parece corresponder sobre todo a la sustancia; y por eso la especie [εἶδος] y el compuesto de ambas parecen ser sustancias en mayor grado que la materia” (*Met.*, VII.3: 1029a, 26-29; VG). Pero si el sujeto fuera la materia, entonces no podría ser la sustancia primera, porque la materia carece de las dos condiciones que debiera cumplir. Y como no hay materia sin forma, al menos entre las sustancias naturales, tenemos que, en todo caso, sería el compuesto de materia y forma, sustancia en mayor grado que la materia; y sería ese compuesto sujeto en mayor grado que la materia. Ser sujeto es un carácter, cuando menos, de las sustancias compuestas. El sujeto no tiene de por sí existencia separada, ni tampoco es algo de por sí determinado. La sustancia primera no es, pues, ni el universal, ni el género, ni el sujeto.

Veamos, entonces, si la sustancia primera puede ser la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι). Según la última cita de Aristóteles, el compuesto físico de materia y forma (εἶδος) tiene más visos de ser sustancia primera que la materia, que el universal, que el género y que el sujeto. Sócrates, por ejemplo, tiene existencia separada y es algo determinado. Sí, pero al compuesto lo pone Aristóteles en segundo lugar porque, si bien ese compuesto de materia y forma es sustancia primera en mayor grado que todos los demás candidatos, es el εἶδος, lo que debe ser llamado con toda propiedad sustancia primera, y no el compuesto.

Adelantemos una idea que hemos de repetir a fin de ir fijando su justificación. El ser en tanto sustancia se dice de tres modos: el primero es el individuo físico, compuesto de materia y forma (εἶδος); el segundo, el de las sustancias divinas que son los astros, sometidos

al cambio local, pero no a la variación; el tercer modo es el de la sustancia divina, el del acto puro. Sin embargo, así como «lo que es» se dice de la sustancia, de sus afecciones y de los procesos hacia ella, pero, principalmente, de la sustancia, nos podemos preguntar si alguno de los tres modos de sustancia tiene prioridad en el orden de la fundamentación respecto de los otros dos.

¿Alguno de los tres tipos de sustancia podría ser llamada sustancia primera, *πρώτη οὐσία*, respecto de los otros dos? El compuesto de materia y forma desde luego que no puede ser *πρώτη οὐσία*, entidad primera, precisamente por su carácter de compuesto. Y lo que estamos buscando es aquello que deba ser llamado sustancia primera de manera prioritaria. Sócrates no lo puede ser, insistamos, porque Sócrates es una sustancia compuesta de materia y forma. Y, según lo que Aristóteles nos ha dicho, la sustancia primera tiene que ser algo que existe de forma separada y algo determinado. Así que la sustancia primera no puede ser el universal, no puede ser el género, no puede ser la materia, ni tampoco puede ser el compuesto de materia y forma. El candidato que nos queda es el *εἶδος* en tanto forma. ¿Es el *εἶδος* la *πρώτη οὐσία*, la entidad o sustancia primera, y cumple con tener existencia separada y con ser algo determinado? En esta lectura que estamos haciendo, parece que así es. Vasilis Politis, inscrito en los ámbitos de la filosofía analítica, en sus análisis de la *Metafísica* llega a una conclusión semejante (2004: 237-238).

¿Qué es lo que más exactamente significa que es el *εἶδος*, la forma, la especie, lo que debe ser tenido por sustancia primera? Aún más: ¿en qué sentido es el *εἶδος* sustancia primera? Para no dejar el tema de la pluralidad, digamos que *εἶδος* —entendido como especie, forma, esencia— se dice, al menos de dos modos: de un modo intensivo y de un modo extensivo. Y aquí está la clave de la relación en Aristóteles entre especie, *εἶδος*, forma, y sustancia, *οὐσία*, entidad.

Se puede recurrir a una discusión con Xavier Zubiri sobre la esencia de la sustancia para echar a andar el asunto del *εἶδος* como sustancia primera. Digamos, por lo pronto, que lo que debe ser llamado sustancia primera no es ninguno de los modos de la sustancialidad: ni el individuo compuesto de materia y forma, ni siquiera la

sustancia divina en tanto acto puro. Zubiri enuncia que “la esencia no es idéntica a la sustancia, sino que es justamente algo «de» la sustancia y, por tanto, puede predicarse de ésta” (Zubiri, 1998: 78). La sustancia (οὐσία) se distingue de la esencia (εἶδος) por la vía del λόγος; pero se distingue también por la vía de la φύσις.

Zubiri insistirá hasta la saciedad en que la esencia (εἶδος) es físicamente distinta de la sustancia. La sustancia aristotélica, por ejemplo, Sócrates, tiene unas notas accidentales que le sobrevienen en tanto que sustancia, pero que no afectan su esencia. Mientras que hay otras notas que le sobrevienen a Sócrates, no en tanto sustancia, sino en esencia. La pregunta que se abre, entonces, es sobre lo que sea la esencia (εἶδος) y sobre la función que la esencia tenga en las sustancias físicas. Zubiri añade, entonces, que “aquí es donde Aristóteles tiene que recurrir a la estructura de la sustancia natural” (1998: 78). Esto se empieza a complicar cuando profundizamos en la relación de la esencia (εἶδος) con la sustancia (οὐσία). La sustancia sublunar, física-natural, no es una cosa simple, ἀπλῶς, sino τὸ σύνολον, un compuesto de ὕλη καὶ μορφή, en el que la segunda, la forma, determina a la materia. Pero, al respecto Zubiri advierte del siguiente modo:

A primera vista pudiera pensarse que la esencia es la forma sustancial, es decir, aquello que conforma a la materia indeterminada para hacer de ella una determinada sustancia, de suerte que la esencia se distinguiría de la cosa tan sólo como la parte formal de la sustancia se distingue del todo, del compuesto hilemórfico completo (τὸ σύνολον) en que dicha sustancia consiste (1998: 78-79).

Descartamos ya algunas posibilidades. La esencia (εἶδος) no puede ser la materia porque está necesitada, precisamente, de la determinación que le da la forma; lo que podría inducir a pensar, insisto, que la esencia (εἶδος) sería ésta última. Pero Aristóteles no va por este camino y Zubiri lo advierte perfectamente:

La diferencia entre sustancia y esencia no está dentro de los principios sustanciales en cuanto tales, sino en otro punto, para descubrir el cual basta con observar la generación natural de las sustancias. Cuando Sócrates engendra un hijo, este hijo por muy distinto que sea individualmente de su padre, será siempre, al igual que éste, un ser «humano». Este carácter de «humano» es, pues, un carácter «específico» [eidético, de εἶδος] (1998: 79).

De modo que la esencia, en el caso del hijo que Sócrates ha engendrado, no está ni en la materia ni en la forma del σύνολον que esta sustancia, el hijo, es. Su esencia está en que es de la misma especie (εἶδος) de la que es el padre, es decir, Sócrates; en este caso, pues, de la especie-εἶδος humana. La esencia está, en definitiva, en la pertenencia de un individuo a una determinada especie.<sup>3</sup> Por el camino de la esencia como especie en este sentido, dice Zubiri que tal especie “no es algo «lógico» sino real y «físico», puesto que real y físicamente los padres engendran un hijo de «mismos caracteres» que ellos”; además, no duda en afirmar que para Aristóteles “este momento real de mismidad específica es justo la esencia del hombre” (1998: 79).

Asimismo, advierte que esta interpretación de la esencia no es la única posible, “porque en este punto, como en tantos otros, las frases de Aristóteles no son fáciles de compaginar”; pero también alega que sea una u otra interpretación, “la esencia no está sino en el momento de especificidad de la forma. Y en última instancia esto es lo único que aquí nos importa” (Zubiri, 1998: 79). Indiquemos, de paso, que Zubiri no es el único lector de Aristóteles que hace toda suerte de malabares para *compaginar* frases del Estagirita aparentemente contradictorias.<sup>4</sup> Y tampoco es el único que, asumiendo que

3 En su momento veremos que, aunque es verdad que para Aristóteles la esencia no está ni en la forma ni mucho menos en la materia, con esa afirmación según la cual la esencia tiene que ver con la pertenencia a una determinada especie, Zubiri se coloca en las antípodas del aristotelismo de algunos intérpretes del siglo XXI. Al respecto, ver Oñate (2001: 143-285) y Politis (2004: 188-256).

4 En un orden de ideas diferente, pero en un asunto que atañe, como el que estamos tratando, el «núcleo de la cuestión aristotélica» entre los especialistas, como es el caso

la «contradicción» de las frases es irresoluble, ha decidido anticipadamente la solución a su problema, en este caso que “la esencia no está sino en el momento de especificidad de la forma”; para luego señalar: “la esencia como momento real de la sustancia es, pues, su físico momento de especificidad. Y todos los caracteres inespecíficos —sean accidentes o momentos individuantes— son, para Aristóteles, inesenciales” (1998: 80).

La esencia es lo que hace que una cosa sea una sustancia u otra, porque la esencia (εἶδος) alude a la relación a aquellas notas, a aquellos caracteres que *especifican* las cosas. En el más estricto de los sentidos, sólo estos «caracteres» específicos son esenciales, sólo ellos hacen a la sustancia ser lo que físicamente es, y sólo ellos deben entrar en la definición. Por eso, concluye Zubiri: “aquí convergen el concepto de esencia como correlato real de la definición con el concepto de esencia como momento real de la sustancia” (1998: 80). Esta convergencia de la vía del λόγος y de la vía de la φύσις parece encontrarla precisamente en el vocablo *species*, que los latinos usaron

de la naturaleza y objeto de la filosofía primera en Aristóteles, Giovanni Reale, en su *Introducción a Aristóteles* (1992), trata de conciliar los diversos λόγοι de la *Metafísica* del Estagirita para justificar que aquel llamara a la filosofía primera teología:

debemos señalar de manera puntual el valor exacto que Aristóteles asignó a la ciencia que llamó «filosofía primera» y los autores posteriores «metafísica». Las definiciones que el filósofo aplicó a la misma son cuatro: a) la metafísica averigua las causas y los principios primeros o supremos (véase *Met.*, A, a, B), b) la metafísica analiza el ser en cuanto ser (véase *Met.*, G, E 2-4, K), c) la metafísica examina la sustancia (véase *Met.*, Z, H, J), d) la metafísica investiga a Dios y la sustancia suprasensible (véase *Met.*, E 1, L). Las cuatro definiciones aristotélicas de «metafísica guardan una perfecta armonía entre sí: la una conduce estructuralmente a la otra y cada una de ellas a todas las demás, de forma orgánica y unitaria [...] El que investiga las causas y los primeros principios, debe encontrarse necesariamente con Dios; Dios es efectivamente la causa y el principio primero por excelencia. Pero, partiendo asimismo de las otras definiciones se llega a idénticas conclusiones; preguntarse qué es el ser equivale a preguntarse si existe tan sólo el ser sensible o también un ser suprasensible (ser teológico). También el problema «qué es la sustancia» supone el problema «qué tipos de sustancias existen», si sólo las sensibles o también las suprasensibles y, por tanto, implica el problema teológico. Sobre esta base se comprende perfectamente que Aristóteles haya empleado sencillamente el término «teología» para indicar la metafísica, ya que las otras tres definiciones conducen estructuralmente a la dimensión teológica. La búsqueda de Dios no es sólo un momento de la averiguación metafísica, sino su momento esencial y definitorio (43-44).

para traducir el vocablo griego εἶδος, que tiene en Aristóteles dos sentidos, a decir de Zubiri. En primer lugar:

*eidos* designa el conjunto unitario de rasgos o caracteres en los que «se ve» (precisamente por esto se llama «*eidos*»), la clase de cosa que es la realidad en cuestión, el modo de ser de esta realidad: perro, pájaro, hombre, encina, olivo, etc. Es la forma típica «que manifiesta» el modo de ser de la cosa (1998: 80).

Εἶδος designa, pues, la clase a la que una cosa pertenece en virtud de aquellos caracteres que especifican la esencia de su sustancia. En segundo lugar, el εἶδος puede ser, no los caracteres en los que se ve una determinada clase, sino el término de un λόγος predicativo que compara a un εἶδος con otro, a una especie con otra. Como refiere Zubiri:

Descubro entonces que tienen algunos caracteres más o menos vagos que se les pueden atribuir por igual a todos ellos, y que denuncian su prosapia, su descendencia común, su tronco único, su γένος, a base del cual puede trazarse justamente algo así como una genealogía, no ciertamente física, pero sí según el logos, por sus afinidades más «generales» (1998: 80-81).

Así que, por la vía del λόγος, llegamos a la determinación de la especie en tanto perteneciente a un género o a otro; mientras que, por la vía de la φύσις, a los caracteres que hacen que una cosa sea lo que es físicamente. En el primer caso tenemos al εἶδος, o especie, como aquello que en la cosa es correlato real de la definición. En el segundo, al εἶδος en tanto que esencia “como momento real y físico de la cosa” (1998: 81).

En conclusión, sea por el lado del λόγος o por el lado de la φύσις, la esencia de la sustancia es su especie, su εἶδος: “la esencia es lo específico, sea como momento físico, sea como unidad definida” (1998: 81).

Si se conjuntan los dos momentos anteriores de la reflexión, ahora puede decirse que lo que debe ser llamado con toda propiedad πρώτη οὐσία es el εἶδος, la especie: sea el εἶδος de la sustancia compuesta, sea el del acto puro. El εἶδος es, pues, la esencia en tanto τὸ τὶ ἦν εἶναι y en tanto hace que el ente sea lo que ya era en su propio dominio de ser. Pues bien, lo que cumple con los requisitos de ser algo separado y algo determinado es precisamente la esencia en tanto εἶδος. Ya la tradición vio que esta no era ni universal ni particular sino fundamento: fundamento del individuo particular y fundamento de toda idea universal. La esencia en tanto εἶδος nombra lo eterno, lo ingenerado, lo que no tiene principio ni tiene fin, lo que es fundamento de todo lo temporal, de todo lo generado, de todo lo que tiene principio y tiene fin. No es un ente: es el principio de todo ente.

La diferencia con Platón y los platónicos es que, mientras estos hacen del εἶδος un ente sustancial que pertenece al orden del ser, a diferencia de los entes físicos que pertenecen al orden de lo que no es, de la mera apariencia, para Aristóteles no hay más orden que el de lo que es, y lo que diferencia a «lo que es» es precisamente el εἶδος (especie) eterno e ingenerado de las sustancias compuestas: el εἶδος eterno e ingenerado de las sustancias físicas que son los astros, y el εἶδος puro, eterno e ingenerado, que es el motor inmóvil. Así que las sustancias físicas, compuestas de materia y forma, lo mismo que los astros, son ya sustancias divinas en virtud del εἶδος puro y eterno que las esencia; y ni qué decir de la sustancia del primer motor que es εἶδος puro.

En el libro IV de la *Metafísica* encontramos múltiple atestación de esa tesis según la cual es el εἶδος el que debe ser llamado con toda propiedad πρώτη οὐσία. Podemos seguir el pensamiento de Aristóteles en tres momentos.

En un primer momento, Aristóteles dice lo siguiente:

el ser separable y algo determinado parece corresponder sobre todo a la sustancia; y por eso la especie (τὸ εἶδος) y el compuesto

de ambas parecen ser sustancia en mayor grado que la materia. Pero omitamos la sustancia compuesta de ambas, es decir, la que se compone de materia y forma, pues es posterior (ὑστέρα) y clara (δήλη). Y también es manifiesta en cierto modo la materia. Debemos investigar en cambio, acerca de la tercera, pues ésta es la más difícil (*Met.*, VII.3: 1029a, 28-33; VG).<sup>5</sup>

El carácter insuficiente de la sustancia compuesta, y mucho más de la materia respecto a la separabilidad y a la determinación, es clara, según Aristóteles. Lo que no es tan claro ni fácil de investigar es el carácter sustancial del εἶδος.

En un segundo momento, Aristóteles afirma lo siguiente:

Y llamo especie [εἶδος] a la esencia de cada una y a la sustancia primera (*Met.*, VII.7: 1032b, 2; VG).

Y llamo sustancia sin materia a la esencia (*Met.*, VII.7: 1032b, 14; VG).

Está claro, por consiguiente, que la especie (τὸ εἶδος) o como haya que llamar a la forma que se manifiesta en lo sensible, no se genera, ni hay generación de ella, como tampoco la esencia (*Met.*, VII.8: 1033b, 5-6; VG).

Vista desde sí misma, la forma-εἶδος es la entidad primera: que no tiene materia, que no se genera, que se manifiesta en lo sensible; que no es, por tanto, ni universal ni particular, sino fundamento de los dos. Que pertenece, pues, al ámbito de lo divino: “el εἶδος y el τὸ τι ἐν εἶναι, siendo inmateriales, son ingénitos e incorruptibles, mientras que la sustancia segunda o el todo sintético es generable y

5 A propósito, asevera Oñate que “tras advertirnos que la materia no puede ser la primera sustancia [...] se ha dirigido a distinguir el eidos inmanente o primera sustancia del compuesto sensible posterior a la esencia” (2001: 152).

corruptible, pues, en tanto que compuestas, es divisible en materia y forma” (Oñate, 2001: 153).<sup>6</sup>

En un tercer momento, Aristóteles enuncia: “está claro por lo dicho que lo que se enuncia como especie o substancia no se genera, pero sí se genera el conjunto total [...] que recibe el nombre de aquella” (*Met.*, VII.8: 1033b 16-18; VG). Con la sustancia que es el εἶδος estamos, pues, en el orden de lo eterno, de lo permanente, de lo divino. Teresa Oñate lo explica de la siguiente manera:

La sustancia primera aristotélica es la esencia o alma específica, inmaterial, simple y suprasensible, pero ésta no es el todo concreto, compuesto, real y existente individual. Y aquí está el problema: porque, siendo esto así, el fluido vínculo conjuntivo o ilativo (el «y») entre los entes sensibles y la única entidad suprasensible en que funda la onto-teología usiológica su solución, se viene abajo. Los *lógoi metafísicos* no lo consienten: no hay homogeneidad ni continuidad entre los individuos sensibles materiales y la individualidad material de Dios. La sustancia sensible o el compuesto (*sýnolon*) no es, *en tanto que individual, objeto* siquiera de la *filosofía primera*, porque no es la *ousía primera*. La sustancia primera es la esencia, y mientras que Dios es solamente forma, los entes sensibles son además de forma, materia. La sustancia de Dios y de los entes sublunares es, entonces, radicalmente heterogénea. Así, pues, no estamos, visto *desde la sustancia real, concreta, existente*, ante el mismo objeto, ni se puede pasar sencillamente de uno a otro, como si el *tránsito* pudiera producirse dentro del mismo ámbito de consideración (2001: 155).

Lo divino es también algo que se dice de varios modos, como el ser y como la sustancia: el ser se dice de varios modos, pero en relación con la sustancia; y la sustancia parece decirse de varios modos, pero debe decirse en primer lugar del εἶδος-esencia-forma. Aquí es

6 Oñate prefiere la versión castellana de García Yebra y translitera los caracteres griegos al castellano en todos los casos.

donde queda de manifiesto el carácter referencial, henológico, de la pluralidad de «lo que es», propugnada por Aristóteles.

¿Cómo debe ser entendida la unidad del ser? La unidad de «lo que es» no puede estar garantizada por una causa eficiente que haría que las cosas llegaran a ser lo que no son. La unidad referencial sólo está garantizada por una causa final, en acto, que hace que las cosas lleguen a ser lo que ya son. Si la sustancia sensible, compuesta de materia y forma, es vista desde la perspectiva del σύνολον, del compuesto, entonces no hay modo de llegar a su ser y de tener conocimiento científico de ella. Estaremos perdidos entre sus potencialidades, entre todas las posibilidades que tiene de ser, entre las múltiples manifestaciones de una causa eficiente inaprensible. Pero, si la sustancia compuesta es tomada, no desde el modo de la composición, sino desde el εἶδος-esencia, que es causa tanto de la composición y cambio como de la posibilidad de conocimiento científico, entonces estamos dando en aquella causa, la final, que lleva inscrita en su propia naturaleza.

Aristóteles tiene claro que la física es una ciencia teórica (*Met.*, VI.1: 1025b, 25-30) que se ocupa “de un determinado tipo de lo que es, de aquello que es capaz de movimiento” (*Met.*, VI.1: 1025b, 27; TC). Son teóricas también las matemáticas y la filosofía primera. Pero, así como tiene claridad sobre las entidades que estudia la física, tiene severas vacilaciones del carácter sustancial de las entidades que estudian los matemáticos (*Met.*, VI.1: 1926a, 6-20). En lo que no hay duda es en lo que debe estudiar la filosofía primera: “si existe alguna realidad eterna, inmóvil y capaz de existir separada, es evidente que el conocerla corresponderá a una ciencia teórica” (*Met.*, VI.1: 1026a: 10-12; TC). Y ya nos expuso que la física y las matemáticas están descartadas. Lo mutable del compuesto de materia y forma en tanto que mutable y en tanto que compuesto es estudiado por la física. Pero la inmutabilidad de la esencia del compuesto toca a la filosofía primera. Lo mismo en el caso de las sustancias divinas que son los astros, sometidos a movimiento local, pero no a cambio.

La esencia de la sustancia compuesta, señalábamos, consiste en que la cosa llegue a ser lo que ya es, lo que ya ha sido siempre. No, en primer lugar, en que todas las cosas lleguen a ser una sola, sino en

que cada cosa llegue a ser lo que es, a actualizar teleológicamente su propia naturaleza. La esencia de cada πρώτη οὐσία, de cada sustancia primera, no es ser. Esto nos arrojaría en la unidad indiferenciada de lo que es. La esencia de cada πρώτη οὐσία, de cada sustancia primera, es ser este hombre, este árbol, etc. Ni siquiera en el caso del acto puro, eterno e inmóvil. Aristóteles no dice que la esencia del acto puro sea ser. El acto puro tiene su propia ἐνέργεια: “se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento” (*Met.*, XII.9: 1074b, 34; TC). Lo divino se dice, pues, al menos de tres modos: del εἶδος-esencia del compuesto de materia y forma, del εἶδος-esencia de los astros, y del acto puro que se piensa a sí mismo. En este sentido, Teresa Oñate llega a la siguiente afirmación:

Según la lección inequívoca de Aristóteles el *eídos* o alma específica es la primera substancia, porque es la primera causa del ser, el devenir y la cognoscibilidad de *cada ente sensible* o compuesto; la ontología aristotélica, parece, gracias a la doctrina del *eídos* como *próte ousía*, poder descansar perfectamente en sí misma y sobre sí misma, pues los *eíde* immanentes, respondiendo al por qué radical o último sobre los sensibles, eliminan para la investigación de las causas primera del ente, toda posibilidad de prolongación posterior. Ellos, los *eíde*, son las primeras causas que la filosofía primera buscaba. Por el contrario, omitidos los *eíde* causales, principios o causas primeras de todo-*cada* ente, ha de buscarse todavía la causa de ellos en Dios, y la ontología prope-deútica e inconclusa *sólo* puede alcanzar su culminación prolongándose en teología (2001: 156-157).

Ahora, sin embargo, vemos aparecer un problema nuevo. La multiplicidad del ser se unificaba referencial e intrínsecamente en la sustancia; la multiplicidad de las posibles sustancias primeras se unificaba henológica e intrínsecamente en εἶδος-esencia. ¿Es que entonces la pluralidad de lo divino se unifica referencialmente en el acto que se piensa a sí mismo? Sí, pero no intrínsecamente, porque las esencias tienen su τήλος en ellas mismas. Cada ente no tiende intrínsecamente más que a su propia esencia, al τήλος que le marca la

divinidad de su propio εἶδος. Las sustancias individuales no tienden, en primer lugar, al motor inmóvil; toda sustancia tiende, ante todo, a su propio τήλος. En este punto hay que detenerse para no ir a lo indeterminado y al infinito. El acto que se piensa a sí mismo es sólo el punto extrínseco que unifica como causa final, actual, no eficiente, la pluralidad de lo divino.<sup>7</sup> Y aquí es donde definitivamente hay que detenerse, donde ya no caben demostraciones ni argumentaciones.

Aristóteles, sin embargo, se adelanta a una probable objeción: “Cabe plantearse la aporía de si la filosofía primera es acaso universal, o bien se ocupa de un género determinado y de una sola naturaleza” (*Met.*, VI.1: 1026a, 21-25; TC). ¿Cuál es, pues, la parcela en el ámbito de la extensión de lo que es, que acota el objeto de la filosofía primera? La respuesta es la siguiente: el εἶδος o sustancia primera es el objeto de la filosofía primera pero no en primer lugar en el ámbito de la extensión. Es que el εἶδος tiene un ámbito más radical que el de la extensión, y fundamento de este es el ámbito de la intensividad de lo que es, porque si el εἶδος sólo tuviera el ámbito de la extensión, entonces “la física sería ciencia primera” (*Met.*, VI.1: 1026a, 26; TC). Pero, como el εἶδος tiene el carácter intensivo propio de las entidades inmóviles, entonces su universalidad no es la que conviene a la extensión. Se trata de otro modo de ser del εἶδος, y de otro modo de ser de lo universal. Así lo explica Aristóteles:

Así, pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física será ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar *lo que es*, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es (*Met.*, VI.1: 1026a, 27-33; TC).

¿Es que, por enésima vez, respecto de la pluralidad en Aristóteles, lo universal se dice de varios modos? La respuesta, como ya

7 Sobre la tensión que hay en el propio Aristóteles entre considerar a ese primer motor como causa eficiente y causa final, ver Ross (2007).

se había mencionado, es que por lo menos se dice de dos: de modo extenso y de modo intenso. Este texto nos da la clave de lo que las distintas lecturas monoteístas de la *Metafísica* han prejuizado. Han entendido, por un lado, la expresión aristotélica «alguna entidad inmóvil» en clave singular, al grado de que, con la entrada en el escenario religioso de la tradición cristiana, la afirmación de la Trinidad Divina desafió todas las categorías lógicas univocistas. Pero, por otro, el segundo modo de ser lo universal, el de la intensidad por ser primero, se olvidó. A propósito, declara el propio Aristóteles, en una de sus páginas más impresionantes, según la opinión de Xavier Zubiri (1995: 65):

Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres son dioses, y lo divino (τὸ θεῖον) abarca la naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud, y en provecho de las leyes y del bien común. Dicen, en efecto, que estos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a estas y parecidas a las ya dichas, de las cuales si uno separa y acepta lo verdaderamente primitivo, es decir que creían que las sustancias primeras (τὰς πρώτας οὐσί(α)ς) eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible, las distintas artes y la filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias tuyas, estas opiniones. Así pues, solo hasta este punto nos es manifiesta la opinión de nuestros mayores y la tradición primitiva (*Met.*, XII: 8, 1074b, 1-14; VG).

### *Conclusión*

¿Acaso no resulta la tesis de Aristóteles que hemos expuesto sobre lo divino excesivamente platónica, al darle ese lugar central al εἶδος? Lo que es verdad es que es demasiado griega. Y parece que es esto, precisamente, lo que de alguna manera la recepción occidental de

Aristóteles olvidó; o, en realidad, nunca pudo ver. Este olvido parece haber estado acompañado del de otras dos de las grandes intuiciones de Aristóteles: la que refiere el principio de plenitud (que el acto tiene prioridad sobre la potencia); y la que indica que no se puede ir en la investigación hasta el infinito, sino que hay que saber dónde y cuándo parar: “el *principio de plenitud* preside toda la filosofía aristotélica” (Oñate, 2001: 380). Los monoteísmos creacionistas, por ejemplo, violan estos dos principios cuando buscan para todo, en primer lugar, la causa eficiente, potencial, de «lo que es», y cuando en sus búsquedas se remontan al infinito, que terminan identificando con el Dios Todopoderoso, único ser divino, despojando con ello de la divinidad que, en el mundo griego, corresponde a todas las cosas. En este sentido, sentencia Teresa Oñate:

El dualismo, la lógica de la escisión, el nihilismo, la lógica de la generación vista desde la muerte, desde la pérdida, la lógica de la búsqueda que nunca encuentra principios primeros ni puede reconocer la diferencia de lo suprasensible en lo sensible, que pierde el criterio valorativo y judicativo, que termina por no poder reconocer la causalidad activa y por-sí de las formas de vida, que diluye las diferencias en la extensión genérica y la cantidad homogénea, que actúa por división y análisis, separando las *dimensiones de lo mismo*, ajena a los nexos del tejido, a los contextos, en que las significaciones situadas encuentran sentido [...] Todas estas son las figuras del desfondamiento monista, al que Aristóteles opone el *pluralismo finalista* de una ontología referencial de las diferencias. Los que convierten al Uno en principio se adentran en todas las desviaciones advertidas por la mirada penetrante del Estagirita, atenta a que el pensamiento del hombre no se aleje de la realidad, ni se enfrente a ella, ni la desprecie, extraviándose a su vez (2001: 382).

La enseñanza de Aristóteles advierte que en cada cosa hay que saber cuándo parar, porque sólo lo determinado puede determinar. Sólo el εἶδος —especie, forma, esencia—, que es un acto, puede dar razón de la potencia: de la materia y del compuesto. Teresa Oñate,

ya en las últimas páginas de su estudio sobre la *Metafísica*, pregunta: “¿Qué hay de extraño, entonces, en que el Estagirita llamara a la filosofía primera Teología? ¿No es lo divino, eterno, inmóvil, vivo, activo, ingenerado e incorruptible su objeto específico? ¿No son todos los entes por participar y vincularse a su Principio, *en cierto modo*, también divinos?” (2001: 505).

El problema no ha sido más que planteado en sus términos. Pues, una comprensión más acabada de la relación entre especie y sustancia en Aristóteles requiere, por ejemplo, un análisis más cuidadoso del horizonte del mundo griego, en el que recobran sentido precomprensiones que subyacen tanto a Platón como a Aristóteles y que ya no sobreviven a los siglos posteriores. Se precisa también una lectura más cercana y acuciosa de las diferentes concepciones que sobre el εἶδος hay en estos dos filósofos. Y, desde luego, resulta discutible la tesis central, apoyada por Oñate en su propia lectura de los textos de la *Metafísica*, de que en la concepción de Aristóteles todo εἶδος es divino y con ello, por tanto, toda la realidad.

### Referencias

- Aristóteles. (1998a). *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- (1998b). *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gómez-Lobo, A. (1998). “Aristóteles y el aristotelismo antiguo”. En J. E. Gracia, *Concepciones de la Metafísica*. Madrid: Trotta, pp. 51-68.
- Jaeger, W. (2001). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oñate, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Madrid: Dykinson.
- Politis, V. (2004). *Aristotle and the Metaphysics*. New York: Routledge.
- Reale, G. (1992). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.

- Ross, J. A. (2007). *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Vigo, A. (2006). *Estudios aristotélicos*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Yepes, R. (1993). *La doctrina del acto en Aristóteles*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Zubiri, X. (1995). *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Alianza / Fundación Xavier Zubiri.
- (1998). *Sobre la Esencia*. Madrid: Alianza / Fundación Xavier Zubiri.

\*El artículo se enmarca en el proyecto de investigación "Análisis de la muerte: los aportes fenomenológicos de Edmund Husserl, Martin Heidegger y Eugen Fink" (Dirección de Investigación y Estudios Avanzados, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, código: 039.336/2018) cuyo investigador responsable es César Lambert. Yuri Guerrero, como coinvestigador, también participa en este proyecto.

# Sobre la evidencia de la muerte. Reflexiones fenomenológicas\*

---

## About the Evidence of Death. Phenomenological Reflections

Yuri Guerrero Santelices  
Universidad Santo Tomás, Sede Viña del Mar, Chile  
yuriandrei.guerrero@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-8451-986X>

César Lambert Ortiz  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile  
cesar.lambert@pucv.cl  
<https://orcid.org/0000-0001-8975-077X>

### *Resumen*

El artículo se enfoca en la muerte y su evidencia. El punto de vista es fenomenológico: análisis descriptivo de vivencias subjetivas. En un primer paso el texto explica qué es fenomenología, tal como es planteada por Husserl. En segundo lugar, se estudian las ideas de Max Scheler y de Martin Heidegger sobre la muerte. Como tercer punto, se aborda la noción de evidencia en relación con la experiencia del morir. Finalmente, el artículo presenta la conclusión: la muerte es vivenciada en la vida de cada uno y no solamente como toma de conciencia de que otras personas ya han fallecido.

*Palabras clave: evidencia, muerte, vivencia intencional*

### *Abstract*

The article focusses on death and its evidence. The approach is phenomenological: it is a descriptive analysis of subjective experience. In the first step, the text explains what phenomenology is, as Husserl determines this concept. Secondly, it studies Max Scheler's and Martin Heidegger's ideas about death. As a third point, we approach to the experience of dying, as it is related to the notion of evidence. Finally, the article presents the conclusion: death is experienced in each life as part of it and not merely as an awareness of other persons that have died.

*Keywords: death, evidence, intentional experience*

---

Uno de los accesos más comunes a la muerte consiste en la noticia del fallecimiento de alguien; en ese marco comparece ante nosotros, en ocasiones, el cuerpo del difunto, normalmente, a propósito de los ritos fúnebres. Cuando se trata de una persona conocida, como es el caso de un miembro de la familia, un eco de su presencia lo constituyen las pertenencias de aquel y, sin duda, el espacio vacío que deja, el cual, a su modo, también es percibido. He ahí una experiencia prefilosófica de que todos, de una forma u otra, tenemos noticia.

Pues bien, un autor tan relevante en la filosofía del siglo XX como Heidegger enuncia que la muerte del otro no puede ser entendida como una vía de acceso a la muerte como tal. Dicha muerte implica una pérdida, pero —estima el autor— una pérdida que se vincula con el modo de co-estar con los demás, que es un rasgo propio de todo existir humano (1997: 260; 1993: 239).<sup>1</sup>

Entonces, si esta propuesta heideggeriana resulta plausible, el dato evidente de la muerte no puede basarse en la experiencia prefilosófica arriba descrita. Más bien, la muerte misma ha de mostrarse en la existencia humana de cada uno, haya o no tenido conocimiento de un fallecimiento. Ello, a su vez, obliga a explicitar el sentido que ha de tener, en tal caso, la idea de evidencia.

En términos generales, se trata aquí de vivencias subjetivas: el dolor por la partida de un ser querido; el lugar vacío que, de manera decreciente, seguimos aprehendiendo; la experiencia de sí mismo en que se hace presente la finitud de la vida; en fin, muy diversas son tales vivencias. Con todo, son momentos susceptibles de ser descritos. Por eso, a la reflexión filosófica se le ofrece con suma pertinencia el método fenomenológico para abordar tales cuestiones, esto es, aquel enfoque que consiste en un análisis descriptivo de vivencias

<sup>1</sup> Por lo que concierne a la manera de referir los textos centrales del presente escrito, debe indicarse que primero se hace referencia al texto castellano y a continuación se indica el pasaje de la versión alemana.

subjetivas (Fink, 1985: 23). Desde la fenomenología cabe, pues, preguntarse por el tipo de evidencia que ofrecería la muerte, entendida esta como un rasgo constitutivo del existir humano.

El presente escrito aborda ese conjunto de tareas. En efecto, primero ofrece una determinación del concepto de fenomenología y centra su atención en las consideraciones que, al respecto, traza Edmund Husserl. Segundo, estudia las reflexiones acerca de la muerte que desarrollan dos eximios representantes de esta corriente: Max Scheler y Martin Heidegger. Tercero, aborda la pregunta por la evidencia y, en concreto, por la evidencia de la muerte. Y, cuarto, el escrito plantea el punto de vista de los propios autores en una suerte de conclusión.

### *Determinación del concepto de fenomenología*

La fenomenología y el movimiento fenomenológico fundado por ella irrumpe con la publicación, entre 1900 y 1901, de las célebres *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl. Allí el autor define su actividad filosófica, la fenomenología, como “la doctrina de las vivencias en general (*die Lehre von den Erlebnissen überhaupt*)” (2017: 772; 2009: 765). Esta doctrina se concreta en el estudio de dichas vivencias, o sea, en una descomposición y descripción de las mismas, tal como lo sostiene el mismo autor en el § 16 de la quinta investigación lógica, donde define el ejercicio fenomenológico como “un análisis psicológico puramente descriptivo (*rein deskriptive psychologische Analyse*)” (2017: 512; 2009: 411-412). Tal tarea consiste, pues, en un desmembramiento de las vivencias, de modo que se pueda mostrar las partes de que se componen, sean estas concretas o abstractas, a fin de poner de manifiesto lo que en cada caso se aparece. Una vivencia tiene, en efecto, un determinado contenido descriptible, el que ha de ser entendido como la suma total de las vivencias parciales que la constituyen. Por eso:

Mostrar y describir esas partes es la tarea del análisis psicológico puramente descriptivo [...] Este análisis trata, en general, de descomponer las vivencias interiormente experimentadas, en sí y por sí, como se dan realmente en la experiencia, ciertamente sin detenerse en las conexiones genéticas, ni lo que significan fuera de sí mismas, ni aquello para lo cual puedan valer (2017: 512; 2009: 411).

La fenomenología es precisamente este análisis de vivencias o, para ser aún más precisos, de vivencias intencionales dirigidas a objetos; y que Husserl designa con el nombre de acto. El acto o la vivencia intencional es, por así decir, una suerte de totalidad. Esta tiene partes concretas y abstractas,<sup>2</sup> que son la suma de todo lo que compone de modo real<sup>3</sup> a dicho acto. Y el modo fenomenológico de hacer filosofía consiste en «mostrar y describir» esas partes. Aunque aquí Husserl no habla de fenomenología, sí nombra su actividad filosófica como «análisis psicológico puramente descriptivo». El aspecto psicológico del análisis indica, a su vez, el carácter subjetivo de la vivencia. De modo que lo que se descompone son «vivencias interiormente experimentadas», y cómo se dan estas vivencias en la conciencia, cuya consistencia es ese contenido «*reell*». Y dado que este estudio analítico es puramente descriptivo, entonces no se ocupa, por ejemplo, de la génesis de las vivencias.

Pues bien, la fenomenología descriptiva es un análisis de vivencias subjetivas (Fink: 1985: 23); o de lo que compone realmente a un acto subjetivo. Como un acto subjetivo está compuesto de partes, y estas solo se revelan con el ejercicio fenomenológico, es preciso

2 Los conceptos concreto y abstracto son propios de la ontología formal de las *Investigaciones lógicas*; se trata del análisis mereológico de la tercera investigación donde Husserl sostiene que las partes de un todo son, o bien independientes en relación con el todo, es decir, parte concreta; o bien una parte no-independiente en relación con el todo, esto es, parte abstracta. Y todo acto presenta tanto partes concretas como abstractas (Husserl, 2017: 415-416; 2009: 272-274).

3 El término alemán corresponde a «*reell*». Este adjetivo —y a veces adverbio— es muy importante para la doctrina de la fenomenología que nace en las *Investigaciones lógicas*, pues designa aquello que constituye la consistencia misma del acto o, dicho en otros términos, aquello que reside de modo propio en la vivencia.

determinarlas; ver, por así decir, cuáles son sus aspectos. De manera que en el estudio de cualquier vivencia han de contemplarse estas disquisiciones; en otras palabras, se debe descubrir todo el contenido del acto subjetivo.

Como es sabido, Husserl, en la quinta investigación lógica, lleva a cabo un exhaustivo estudio de la estructura de las vivencias subjetivas. Afirma, por ejemplo, que el carácter de este tipo de vivencias es precisamente su intención respectiva. Así pues, una vivencia intencional es una vivencia que se refiere a un objeto. Tal referencia o relación es, para Husserl, particularmente importante; ya que esta no es, por así decir, una relación «a secas», sino que hay diversos modos de relación intencional. Husserl, sobre este tópico, dice:

hay diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional, o, más brevemente, de la intención (que constituye el carácter descriptivo del género «acto»). El modo cómo una «mera representación» de una situación objetiva mienta éste su «objeto» es distinto del modo cómo lo hace el juicio, que considera verdadera o falsa dicha situación. Distintos son también el modo de la esperanza y el del temor, el modo del agrado y del desagrado, el del apetito y el del desvío, el de la resolución de una duda teórica (resolución judicial) y el de la de una duda práctica (resolución voluntaria en el caso de una elección deliberada); el de la confirmación de una opinión teórica (cumplimiento de una intención judicial) y el de la de una decisión voluntaria (cumplimiento de la intención voluntaria), etc. (2017: 491; 2009: 381).

Este conocido fragmento de las *Investigaciones lógicas* indica algo muy importante para el estudio de los actos subjetivos: la idea de que hay distintos modos de referencia intencional. Cada uno de ellos es específico y esencial; así, por ejemplo, la representación es una especie; el juicio o el temor, también. Y la especie representación, la especie juicio y la especie temor, vayan por caso, se fundan en la esencia pura del género acto (2017: 492; 2009: 381). De tal manera que las diversas especies de relación intencional hallan su unidad

genérica en el acto; pues todas y cada una de ellas son «intenciones»: o bien representativas, o bien judicativas, o de otra índole.

Dado que, como se ha dicho, la quinta investigación se ocupa, sobre todo, de “la estructura fenomenológica de las vivencias intencionales en general (*den phänomenologischen Bau der intentionalen Erlebnisse überhaupt*)” (2017: 531; 2009: 441), es preciso mencionar algunas cuestiones respecto de esa estructura en lo tocante a dos conceptos claves de la doctrina: la cualidad y la materia de una vivencia. Ambos conceptos, por lo demás, constituyen “la esencia intencional de un acto” puesto que son dos “componentes absolutamente esenciales de que un acto no puede carecer nunca” (2017: 524; 2009: 433). Así pues, toda vivencia subjetiva se presenta con una cualidad y una materia determinada. Cabe destacar, conjuntamente, que tanto la cualidad como la materia son partes abstractas, es decir, partes no-independientes de la vivencia. En palabras de Husserl: “son un momento abstracto del acto” (2017: 524; 2009: 433); por tanto, en una vivencia intencional la cualidad está esencialmente unida a una materia; aunque, claro está, ambos momentos son susceptibles de ser distinguidos en el análisis fenomenológico.

Entonces, qué sea una cualidad y qué sea una materia son preguntas que el filósofo moravo se hace en muchos pasajes de la quinta y sexta *Investigaciones lógicas*. Por un lado, la cualidad determina si el acto es representativo, judicativo o desiderativo; por otro, la materia suministra el qué o el soporte de la vivencia, esto es, el momento que me indica respecto de qué es vivencia mi vivencia.<sup>4</sup>

Ahora bien, esta distinción que revela el análisis descriptivo es importante porque atañe al tópico de la «relación intencional». Es decir, a la relación entre la vivencia y el objeto hacia el cual esta se dirige. Pues, así como hay diversos modos de referirse a un objeto bajo el aspecto cualitativo (como representación, juicio, etc.), así también hay diversos modos propios de la materia. Por ejemplo, advierte Husserl, puede haber dos actos cualificados como representación

4 La distinción fenomenológica de la cualidad y la materia de un acto está presente, entre otros pasajes, en el § 20 de la quinta investigación lógica (2017: 520-524; 2009: 425-431).

dirigidos al mismo objeto y, sin embargo, tener distintos contenidos.<sup>5</sup> Esto se debe a que la materia constituye en el acto lo que el filósofo llama “el sentido de la aprehensión objetiva (*Sinn der gegenständlichen Auffassung*)” (2017: 523; 2009: 430). Es decir, la materia, en cuanto momento abstracto del acto, determina no sólo el respecto de qué es vivencia mi vivencia, sino también cómo lo es.

Así pues, el análisis descriptivo del objeto de una vivencia intencional ha de permitir ver ese objeto «tal como él se muestra». He ahí uno de los puntos centrales de toda concepción acerca de la fenomenología, sea cual sea la forma en que se concreta. En tal sentido, el objeto puede consistir en una realidad sensible —como una mesa o un árbol—, pero también puede tratarse de realidades menos tangibles sensiblemente. Es el caso de la muerte.

En efecto, en lo que sigue se exponen los planteamientos de Scheler y de Heidegger acerca del tópico y se insiste en que ambos autores rechazan la idea de que el conocimiento de la muerte proceda de una suerte de inducción a partir de los fallecimientos de que se tiene noticia en el transcurso de la vida. El mostrarse de la muerte tiene un rasgo más originario. Sea como fuere, aquel ante quien se presenta el fenómeno, en realidad, tiene la experiencia —o vivencia— de hacer patente algo que, implícitamente, está comprendiendo siempre ya. El análisis filosófico de esa comprensión puede entenderse como un ejercicio descriptivo, aunque ni para Scheler ni para Heidegger el concepto de vivencia parece ser central.<sup>6</sup> Veamos, pues, en concreto, el modo en que se torna patente la muerte en la existencia humana.

5 Husserl presenta el ejemplo de las representaciones «triángulo equilátero» y «triángulo equiángulo», que se dirigen a un mismo objeto pero que tienen distintos contenidos (2017: 522-523; 2009: 429).

6 Para cotejar las nociones de fenomenología de Husserl y de Heidegger resulta pertinente revisar el capítulo tercero del libro *Hermeneutik und Reflexion* (2000: 119-168; especialmente: 145-148) de Friedrich-Wilhelm von Herrmann; allí el autor expone los paralelos y divergencias, destacando la centralidad de la noción de intencionalidad.

Las reflexiones de Scheler se sitúan en el contexto de lo que él denomina el hundimiento de la creencia en la sobrevivencia después de la muerte, lo cual es propio del hombre moderno. Central es, a tal propósito, la relación de este con la muerte misma. La tesis del autor es, aquí, harto clara: el hombre moderno no cree en una sobrevivencia postmortal en la medida que ya no intuye ante sí su muerte; ya no vive —postula Scheler— “de cara a la muerte (*angesichts des Todes*)” (2001: 16; 1957: 15). Scheler precisa la tesis en los siguientes términos: tenemos en nuestra conciencia el hecho intuitivo —que está en ella de modo continuo— que para nosotros la muerte es cierta.<sup>7</sup> Pero, tal certeza es reprimida desde la clara zona de la conciencia de la muerte en virtud del estilo de vida y del tipo de ocupaciones del hombre moderno. Así, el hecho intuitivo queda reducido a un mero «saber enunciativo» que uno se va a morir. Entonces, dado que ya no se presenta la muerte de esa forma inmediata, también se nubla la idea de una superación de la muerte (2001: 16; 1957: 15). Pero, destacamos nosotros, no es esto último la causa de aquello.

Por su parte, Scheler rechaza la tesis según la cual nuestro saber acerca de la muerte es el resultado de la observación del fallecimiento de otras personas y que, por inducción, concluimos que también nosotros nos vamos a morir (2001: 17; 1957: 16). Más bien, postula el autor, la idea y la esencia de la muerte pertenecen a los elementos «constitutivos» de nuestra conciencia y, en general, de toda conciencia vital (2001: 18; 1957: 17) ¿Cómo explica esto el autor?

Es preciso, estima Scheler, considerar el proceso de la vida. En tal sentido, la muerte es un *a priori* para la experiencia inductiva que observa el contenido cambiante de todo proceso vital (2001: 21; 1957: 18). En efecto, allí se pone en evidencia la vivencia de la “direccionalidad hacia la muerte (*Erlebnis der Todesrichtung*)” (2001: 24; 1957: 20). El autor describe la estructura del proceso vital; estima

7 El texto hace referencia al “hecho actual e intuitivamente presente a aquélla [la conciencia] de la certeza de la muerte (Die fortwährend in unserem Bewußtsein gegenwärtige intuitive Tatsache, daß uns der Tod gewiß ist” (Scheler, 2001: 16; 1957: 15).

que, sean cuales sean las fases puntuales de que se compone la vida, en ella se dan tres dimensiones peculiares, a saber, un inmediato estar presente, un inmediato ser pasado y un inmediato ser futuro. Ello, a su vez, ha de ser diferenciado taxativamente de la percepción, el recuerdo y la expectativa, que tienen un carácter mediato.<sup>8</sup>

Se explica que, vistas las cosas desde el tiempo objetivo, en cada uno de los puntos temporales indivisibles cabe encontrar un «contenido total» que él caracteriza como G (por *Gesamtgehalt*) (2001: 22; 1957: 19).<sup>9</sup> Este se identifica por la sumatoria de las tres dimensiones recién mencionadas: V + G + Z, o sea, ser pasado (V), más ser presente (G), más ser futuro (Z) (2001: 22; 1957: 19). Por su parte, cada una de las tres dimensiones tiene —según estima Scheler— una extensión (*Umfang*), de tal modo que el contenido total G se reparte, en todo momento del tiempo objetivo, en las tres extensiones (2001: 22; 1957: 19). Desde el punto de vista de estas últimas, debe hacerse notar que ellas aportan con diversas extensiones (o cantidades de extensión, podemos aun decir) al conjunto total G, el que, como se ha dicho ya, es constatable en todo punto temporal. Es más, con el transcurrir del proceso vital van cambiando las extensiones de cada uno y, por tanto, el porcentaje que aportan al total G también varía en cada caso. Scheler sostiene, además, que la extensión total G va aumentando con el desarrollo del ser humano (2001: 22; 1957: 19) y de los seres vivos, cabe añadir. Pues la mirada de la intuición abarca en cada instante esa extensión total G y su contenido (2001: 22; 1957: 19).

En efecto, la mirada que tiene la conciencia del ser humano no se dirige sólo y exclusivamente a las fases puntuales, sino que capta

8 El traductor español, nada menos que Xavier Zubiri, ha vertido el concepto de «Erstreckung» por «dimensión»; con ello se pierde un tanto la idea de extensión, de un extenderse. En efecto, el verbo «sich erstrecken» también se entiende en alemán como «sich ausdehnen». Así pues, esas extensiones son denominadas en alemán “unmittelbares Gegenwärtigsein, Vergangensein und Zukünftigsein” por Scheler (2001: 21; 1957: 18-19). A su vez, la dimensión o extenderse hacia pasado, presente y futuro, debe diferenciarse de lo que Scheler denomina «Umfang» y que Zubiri traduce como «extensión», tal como se verá más abajo.

9 Scheler es equívoco con la terminología, pues utiliza «G» tanto para el contenido total (*Gesamtgehalt*) como para el presente (*Gegenwärtigsein*). Pero el contexto de la argumentación aclara la imprecisión.

siempre, con mayor o menor grado de explicitud, la extensión total de la vida. En otro pasaje del texto, Scheler hace mención a una vaga «visión total» de mi vida, que es vivenciada por mí (2001: 63). La intuición pura va, pues, captando las permanentes reconfiguraciones en las dimensiones V, G y Z, cuya sumatoria, en cada fase progresiva, es repartida de modo diferente; pero con una dirección determinada.

Así pues, el progreso objetivo del proceso vital hace que la extensión total se reparta una y otra vez de nuevo en una dirección característica (2001: 22; 1957: 19). El autor sostiene que la extensión del contenido en el caso de la dimensión V —o sea, del pasado— crece y crece. A una con ello, sucede que la extensión del contenido que es propia de la dimensión Z —es decir, del futuro— disminuye y disminuye. Por su parte, la extensión del ser presente (G) entre aquellas otras dos extensiones se ve, por así decir, siempre en mayor grado “acorrallada” o “comprimida” (2001: 23; 1957: 19-20). Por tanto, según Scheler, la creciente cantidad de pasado (V) que es vivenciada en cada momento de la vida hace decrecer la cantidad de poder vivenciar, que corresponde a la inmediata expectativa de lo futuro (Z) (2001: 23; 1957: 20). En tal sentido, las extensiones del ser presente se van haciendo cada vez más pequeñas de punto temporal en punto temporal. Y ello es así, aun cuando el contenido total G vaya en aumento (2001: 23; 1957: 20).

Así vistas las cosas, las fases temporales de la vida, entendidas como instantes puntuales, dan cuenta de una dirección precisa: el crecimiento de la extensión del pasado (V) a costa de la extensión del futuro. Por eso, la estructura temporal que es peculiar al proceso vital implica, como se ha destacado ya, una vivencia de direccionalidad hacia la muerte (2001: 24; 1957: 20). Si, pues, la cantidad total de la vida que, en cada caso, es dada se reparte de tal forma que la extensión de la dimensión de futuro (Z) llega a cero, ello quiere decir, para Scheler, que se ha arribado al fallecimiento que es propio de la muerte natural (2001: 24; 1957: 20-21).<sup>10</sup>

10 A propósito, Schumacher sostiene que este planteo constituye el corazón de la argumentación scheleriana. En efecto, el autor apunta que la experiencia de la estructura de un instante de la vida funda la certeza de la condición mortal y revela ahí la realidad de la «muerte natural» (Schumacher, 1999: 242-243).

Al respecto, estima Scheler que la muerte no puede ser entendida como un mero componente empírico de la experiencia humana, antes bien, ella pertenece a “la esencia de la experiencia de toda vida” (2001: 27; 1957: 22): es un componente de la forma y estructura en que nos es dada la vida, sea la propia o la ajena. Y ello acontece de esta manera, plantea el autor, “tanto desde dentro como desde fuera” (2001: 27; 1957: 22).

En tal sentido, y volviendo a los aspectos temporales arriba mencionados, la vida de cada uno está, para uno, presente en cada caso como una totalidad cerrada (2001: 28; 1957: 23). Por tanto, las vivencias particulares —las fases puntuales ya consignadas— aparecen sobre dicho trasfondo (2001: 28; 1957: 23). Por eso, sostiene Scheler, incluso con independencia del envejecimiento, este fin que es la muerte está presente siempre, aunque —claro— no se hace allí patente ni el instante preciso ni la manera concreta en que ella va a ocurrir (2001: 28; 1957: 23).

Hay una simetría con la experiencia del universo. En efecto, cuando el ser humano percibe el mundo, concretamente, una mínima parte del mismo, le es también presente de manera continua la realidad del universo como un todo. Se trata aquí, estima Scheler, de una conciencia unitaria del mundo (2001: 28; 1957: 23); este último opera para toda percepción como un trasfondo perceptible. Algo semejante ocurre, entonces, con la muerte: toda experiencia puntual de la vida, toda vivencia, se hace presente a partir del trasfondo de una unidad vital cerrada hacia adelante y hacia atrás (2001: 28; 1957: 23).

En consecuencia, la muerte es para Scheler un componente necesario y evidente de toda experiencia interna de la vida (2001: 29; 1957: 23). No corresponde a un aspecto que esté fuera del proceso vital,<sup>11</sup> sino que el morir propio de la muerte (2001: 30; 1957: 24) es,

11 Esa era la manera como Epicuro consideraba la muerte. En *Carta a Meneceo* (2012) el autor griego postula un conjunto de elementos que han de ser meditados para alcanzar el buen vivir (*tò kalòs zên*); entre ellos, no temer a la muerte. Pues, dado que esta es privación de sensación, no es nada en relación con los vivos: “Así, el más terrorífico de los males, la muerte, no es nada en relación con nosotros, porque, cuando nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, nosotros no somos más” (2012: 15 [125]).

de alguna forma, un acto del ser vivo como tal. El «morir su muerte»<sup>12</sup> es, pues, un acto que se inscribe en la serie de los actos vitales, lo cual no excluye que pueda ser ocasionado por causas externas de naturaleza catastrófica (2001: 30; 1957: 24). Así pues, el acontecer puntual de la muerte, el deceso, ha de entenderse como una corroboración, por cierto, impredecible en lo que respecta al cuándo y al cómo, de una certeza intuitiva, que es un elemento de toda vivencia.

En resumidas cuentas, no es la vivencia empírica de la muerte de los demás lo que hace patente a esta última, antes bien, se trata de un momento estructural de la experiencia humana y, en general, de la vida como tal.

### *La muerte según Heidegger*

Se ha subrayado que Heidegger rechaza la idea de que la muerte de otra persona sea una vía adecuada para acceder a este fenómeno como tal. Ese acceso es denominado por el autor tema sucedáneo (1997: 26; 1993: 240) de la experiencia de la muerte. En efecto, sostiene Heidegger que no experimentamos en un sentido genuino el morir de los otros, sino que, a lo más, asistimos solamente a él (1997: 260; 1993: 239).

Por eso, la consideración del fin de la existencia humana debe ser realizada, si se quiere, en primera persona singular. “La muerte, en la medida en que ella «es», es por esencia cada vez mía” (1997: 261; 1993: 240). El problema que aquí surge radica en el hecho de que, cuando el existir humano alcanza su fin, este no es susceptible de ser considerado por la propia persona; su ser —claro está— ha sufrido una aniquilación (1997: 239; 1993: 237). Así, el fin de la existencia humana que cabe aprehender no es lo que Heidegger denomina el haber llegado-a-fin (*Zu-Ende-sein*); sino aquel fin que, en cada caso, es posibilidad para cada uno. He ahí lo que el autor determina como

12 Esta expresión es de Rilke y es citada por Scheler (2001: 40-41; 1957: 31). En concreto, el autor cita *El libro de las horas*, donde el poeta ruega a Dios que dé a cada uno su propia muerte: “O HERR, gib jedem seinen eignen Tod”; el poema se inscribe en la tercera parte del libro, titulada “Das Buch von der Armut und vom Tode” (Rilke, 1962: 103).

“estar vuelto hacia el fin (*Sein zum Ende*)” (1997: 266; 1993: 245).<sup>13</sup> El hecho que la muerte siempre, con mayor o menor explicitud, nos acecha; el que no se trate de una posibilidad que uno pueda eludir; en fin, el que todo ser humano está *marcado* por ese futuro ineluctable, esto corresponde a un conjunto de vivencias respecto de las cuales cabe realizar un ejercicio descriptivo. Desde el punto de vista filosófico, tal ejercicio viene a ser, en palabras de Heidegger, una interpretación analítico-existencial de la muerte y su carácter de fin (1997: 266; 1993: 246). En términos generales, equivale, además, a lo que en el presente artículo se concibe como fenomenología de la muerte.

Pues bien, el análisis que Heidegger propone en *Ser y tiempo* se articula en dos grandes pasos. Primero, una vez que ha sido abordada una serie de dificultades iniciales, se esboza la determinación del concepto ontológico existencial plenario de la muerte; dicho concepto incluye cinco rasgos de la muerte como «posibilidad»; uno de ellos es, precisamente, la certeza. Segundo, el autor aborda el «adelantarse» hasta la muerte como modo propio de estar vuelto hacia la misma. En lo que sigue se presentan las líneas centrales de uno y otro paso.

Tocante a lo primero, en *Ser y tiempo* se sostiene que la muerte, como fin del existir humano, es la posibilidad más propia, insuperable, cierta e indeterminada del Dasein; vale decir, de ese ente que, en cada caso, somos nosotros mismos (1997: 278, 279, 282; 1993: 258-259, 259-260, 263). Pues la muerte de que se está hablando no ha de ser entendida como el terminar fisiológico que es peculiar a la existencia humana. A tal determinación Heidegger la llama “dejar de vivir” (*Ableben*), y debe ser diferenciada descriptivamente del morir *sensu stricto*: “[R]eservamos el término morir (*Sterben*) para la *manera de ser* en la que el Dasein está vuelto hacia su muerte (*Tode*)” (1997: 267; 1993: 247).<sup>14</sup>

13 José Gaos traduce *Sein zum Ende* como “ser relativamente al fin” (Heidegger, 1986: 268).

14 José Gaos, por su parte, traduce el pasaje de la siguiente forma: “«Morir» será el término para el *modo de ser* en que el «ser ahí» es *relativamente a su muerte*” (Heidegger, 1986: 270).

Pues bien, en lo que concierne a las tres primeras notas del concepto ontológico de la muerte, el autor pone el acento en el carácter de posibilidad de aquella y afirma que el existir humano se anticipa a sí mismo como a su más propio poder ser. En tal sentido, el existir humano está totalmente referido a dicho ser más propio, sin que los vínculos con otras personas tengan alguna relevancia (1997: 270-271; 1993: 250). Todas esas relaciones con los demás quedan cortadas. A esto se añade el que la posibilidad de la muerte no pueda ser superada. No hay, por tanto, posibilidades allende esta: “La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir” (1997: 271; 1993: 250).

Por su parte, en lo tocante a los rasgos de certeza e indeterminación, Heidegger lleva a cabo el análisis a partir de la comprensión cotidiana de la muerte. Esta se expresa en el aserto “uno también se muere alguna vez, pero por el momento todavía no” (1997: 275; 1993: 255). La primera parte de la afirmación apunta a la certeza; la segunda, a la indeterminación. Cabe, entonces, hablar de un intento heideggeriano de reconstruir el tópico tradicional *mors certa, hora incerta* (Vigo, 2015: 249).

Se mencionaba antes que el análisis de estos dos rasgos se realiza a partir de la comprensión cotidiana de la muerte cuyo rasgo central corresponde a una huida que oculta el fenómeno. Así, respecto de la noción de certeza, debe señalarse que se trata de un tomar por verdadero, y que, por tanto, la certeza se funda en la verdad. Por su parte, la verdad es entendida por Heidegger como el estar al descubrimiento de un ente (1997: 276; 1993: 256). Consecuencia de ello es que, a propósito de este tópico, la «certeza» inherente al encubrimiento cotidiano de la muerte es, según Heidegger, *una forma inadecuada de tener por verdadero*. Pero no se trata de una incertidumbre en cuanto duda (1997: 276; 1993: 257), como si cupiera la posibilidad de no perecer. Más bien, esa forma inadecuada se basa en la comprensión de la muerte, estima Heidegger, como un evento que tiene lugar en el mundo circundante y, así visto, equivale a una certeza empírica (1997: 276, 277; 1993: 257). Se reconoce —inadecuadamente, estima el autor alemán— que la muerte vendrá. Pero aún no.

He ahí el nexo con el otro rasgo: la indeterminación. En el texto se retoma, de modo más explícito aún, el aserto «uno se muere, pero por el momento todavía no»; concretamente, el análisis fija su atención en la segunda parte de este. En efecto, la muerte queda aplazada para un «después», pues —estima Heidegger— la cotidianidad urge a la persona a dedicarse a los quehaceres apremiantes y a cortar las ataduras con el pensamiento de la muerte que, en esta perspectiva, resulta ocioso (1997: 278; 1993: 258). Así pues, el estar vuelto hacia la muerte en su modalidad cotidiana «determina», de alguna manera, el cuándo de la muerte: después.

Ahora bien, el enfoque cotidiano, dado que es encubridor, vela un rasgo muy específico de la muerte como posibilidad, a saber, “que es posible en cualquier momento” (1997: 278; 1993: 258). Este es, entonces, el sentido ontológico que tiene el momento de indeterminación de la muerte.

En lo que sigue debe estudiarse, en sus grandes rasgos, el segundo de los pasos que plantea Heidegger a propósito del análisis de la muerte: el modo propio —o auténtico— de estar vuelto hacia ella. En efecto, el autor ha mostrado, en el primer paso, que aquella está siempre presente al ser humano; de modo tal que, quiera o no, está vuelto hacia dicho fin insuperable. También se ha visto en el primer paso que, cotidianamente, el estar vuelto consiste en un esquivar la muerte.

Así pues, Heidegger sostiene que, además del modo impropio de relacionarse con el fin, el existir humano puede estar vuelto con propiedad hacia la muerte, a lo que denomina “adelantarse hasta la muerte (*Vorlaufen in den Tod*)” (1997: 282; 1993: 263). Se trata de un adelantarse que no consiste en afanarse por ella, ni pensar en ella ni esperarla; antes bien, es un permitir que la muerte se revele “como posibilidad” (1997: 281; 1993: 262). Al respecto, el autor propone que la máxima proximidad del estar vuelto hacia la muerte en cuanto posibilidad es la máxima lejanía respecto de lo real (1997: 282; 1993: 262). Es el carácter de posibilidad el que, aquí, se torna cada vez mayor: “El estar vuelto hacia la muerte, en cuanto adelantarse hasta la posibilidad, *hace* por primera vez *posible* esta posibilidad y la deja libre en cuanto tal” (1997: 282; 1993: 262).

Sin este adelantarse no hay, pues, posibilidad de existencia propia (1997: 282; 1993: 263). Entonces, el análisis debe mostrar de una manera muy concreta en qué sentido la muerte hace posible que el ser humano tenga, en cada caso, tal posibilidad de existir con propiedad. Clave es, al respecto, la noción de libertad: el adelantarse hace libre, sostiene Heidegger, para la propia muerte y, por así decir, saca a la persona del estar perdido entre las posibilidades fortuitas que se precipitan sobre ella. Es más, hace comprender y elegir “las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable (*die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind*)” (1997: 283; 1993: 264). En realidad, la captación de la posibilidad insuperable de la muerte viene a resultar en una comprensión cabal de las «demás» posibilidades que se anteponen a la última. Es, si se quiere, una captación de posibilidades «penúltimas», pero desde el horizonte de la última.

¿Cómo entender esto? Heidegger hace mención a un ser libre del existir humano para las posibilidades más propias (1997: 283; 1993: 264); y añade que son posibilidades determinadas desde el fin, lo cual quiere decir que se las comprende como finitas (1997: 283).<sup>15</sup>

Entonces, como hemos intentado demostrar, lo que está en juego son todas las otras posibilidades previas a la muerte, las que, aprehendidas desde el horizonte del adelantarse, quedan determinadas, por así decir, «en reversa». Todas las demás posibilidades que una persona tiene son, aquí, aprehendidas en su genuina relevancia cuando se las «lee» desde el fin. Ello trae consigo una “comprensión finita de la existencia (*endliches Existenzverständnis*)” (Heidegger, 1997: 283; 1993: 264). He ahí, pues, la médula del análisis heideggeriano: el ser humano no dispone de una paleta infinita e inagotable de posibles modos de llevar a cabo su existencia; sino que ellas son, constitutivamente,

15 El texto *in comento* reza así: “Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten” (1993: 264). Sin duda, esta tesis heideggeriana ha sido criticada como un enfoque heroico de la muerte, o también como una mirada consoladora. Al respecto, consigna Marten: “Vom Tode her zu leben, durch den Tod zum Leben zu gelangen, das klingt, je nachdem, existentiell-heroisch oder wundersam tröstlich” (2016: 30).

limitadas, parciales, finitas. Asumir tal realidad humana solo se da — estima Heidegger— desde la libertad para la muerte.

### *Evidencia y evidencia de la muerte*

La pregunta por la evidencia en general y la evidencia de la muerte en particular equivale a la pregunta por el grado de plenitud intuitiva con que se presenta una vivencia. El concepto fenomenológico de evidencia corresponde a las relaciones que se dan entre los actos significativos y su cumplimiento en la intuición; cumplimiento cuyo grado máximo es precisamente la evidencia. Para Husserl, la evidencia en el texto de las *Investigaciones lógicas* es un concepto clave, ya que su correlato objetivo es nada menos que la verdad (2017: 685; 2009: 651). Pues bien, como la intención significativa o meramente mentada encuentra su cumplimiento en un acto intuitivo, y ese cumplimiento supone grados de plenitud intuitiva, es preciso señalar algunas cuestiones sobre esos grados, pues incumben a la vivacidad con que se presenta un acto. Se puede establecer el principio según el cual mientras más vivaz es un acto, mayor es el conocimiento que se tiene de él. De tal suerte que, si el grado máximo de plenitud es la evidencia y el correlato de esta es la verdad, entonces se alcanza el conocimiento de la verdad, entendida esta última como «vivencia».

Para comprender la idea de evidencia, que Husserl aborda en la sexta investigación lógica, existe una serie de distinciones en la esfera de los actos, en lo que concierne al contenido de estos. La primera distinción es la que se establece entre contenido intuitivo y contenido signitivo de un acto, que se corresponde, como es obvio, con la que existe entre un acto intuitivo y un acto significativo (2017: 656; 2009: 610). A propósito de la pregunta por el grado de plenitud intuitiva de un acto, los actos significativos tienen un grado inferior; en palabras de Husserl: “carecen de toda plenitud” (2017: 682; 2009: 646). Los actos intuitivos, en cambio, sí tienen plenitud, “pero con diferencias graduales de más y menos, dentro de la esfera de la imaginación” (2017: 682; 2009: 646). Sin embargo, la imaginación, aunque alcance el grado máximo de plenitud, tiene

un nivel de perfección menor que la percepción; pues presenta su objeto como imagen. La percepción, por su parte, a pesar de que igualmente cuenta con diferencias graduales de más y menos, «da» la cosa misma (2017: 682; 2009: 646); de modo que el grado de plenitud máximo acontece en la percepción.

Así pues, la plenitud atañe al acto intuitivo. El contenido de este es la intuición, la cual, como se ha descrito, está compuesta por la imaginación y la percepción. Tanto una como otra se presentan con grados de perfección, ya que dan su objeto “en diversos grados de «escorzo» (*in verschiedenen Graden der «Abschattung»*)” (2017: 682; 2009: 646). Por tanto, habrá escorzos imaginativos y escorzos perceptivos. Los escorzos indican que el objeto que aparece, o bien en la imaginación, o bien en la percepción, no se da total y plenamente como él mismo es (2017: 638; 2009: 588); este aparece por lados, por partes. Estas partes escorzadas son partes sensibles del objeto; de ahí que en el límite de una percepción perfecta el contenido de la sensación coincide total y plenamente con el objeto percibido (2017: 639; 2009: 589). En caso contrario, cuando el grado de plenitud intuitiva no es perfecto, el objeto percibido es mentado en el modo del escorzo, que puede ser imaginativo o perceptivo, pero también hay lados de ese mismo y único objeto que no son percibidos, mas sí mentados; ya no en el modo del escorzo, sino de un modo simbólico o vacío. Este último modo no es parte del contenido intuitivo. Pero sea como fuere, el límite ideal, el mayor grado de plenitud, solo se da en la percepción, que da el objeto como presente corporalmente (2017: 481; 2009: 365).

Asimismo, cuando un acto significativo o mental encuentra en la intuición su definitivo cumplimiento por medio de una percepción perfecta, entonces acontece una *adaequatio rei et intellectus* (2017: 683; 2009: 647). Ahora bien, el ideal de la adecuación proporciona la evidencia, cuyo sentido riguroso se refiere al acto de cumplimiento más perfecto (2017: 685; 2009: 651). Semejante cumplimiento llena de contenido intuitivo a lo que, al comienzo, era mera intención significativa y, ahora, intención plena de contenido. Esa plenitud es la del objeto mismo. Así pues, la evidencia es precisamente esta adecuación o síntesis más perfecta de coincidencia. Esta coincidencia

supone un acto de identificación y, como toda identificación, es un acto objetivante (2017: 685; 2009: 651). El correlato objetivo de la evidencia es, como se señaló más arriba, la verdad.

Cabe acotar, a modo de complemento del apartado sobre la determinación del concepto de fenomenología, que la doctrina de las vivencias intencionales no ha de reducirse al análisis de los componentes reales (*reelle Bestände*) de los actos; pues esta es sólo una dirección del análisis. La otra apunta al estudio de los objetos intencionales. Y esta última es notoria a propósito del concepto de evidencia y su correlato objetivo, la verdad. Así, esta dirección es la que se manifiesta en el estudio de la vivencia de la muerte.<sup>16</sup>

Pues bien, tanto en Heidegger como en Scheler, el análisis del fenómeno de la muerte se lleva a cabo en primera persona de singular; por lo que las vivencias examinadas son, fundamentalmente, vivencias subjetivas propias. El concepto de «certeza intuitiva de la muerte» en Scheler, expuesto arriba, pone en entredicho la idea de que el saber que se tiene de la muerte es el resultado de una experiencia exterior. Lo mismo expone Heidegger al rechazar que se pueda acceder al fenómeno de la muerte a partir de la experiencia de la muerte de otra persona. La comprensión de la muerte como experiencia exterior es, pues, una forma inadecuada de acceso a dicho fenómeno.

Pues bien, dado que la comprensión adecuada de la evidencia de la muerte se verifica en tal certeza intuitiva íntima y subjetiva, esta no es una y la misma para cada persona, pues tiene grados de perfección o de más y de menos plenitud; hay grandes márgenes de variación de la vivencia en cuanto a su claridad y distinción. A juicio de Scheler, existen infinitos modos de interpretar el fenómeno de la muerte, entendido como elemento esencial que está, por así decir,

16 En la segunda edición de *Las Investigaciones lógicas*, Husserl añade en una nota a pie de página esta interesante distinción entre ambas direcciones del análisis fenomenológico (2017: 511; 2009: 411). No obstante, la misma está presente en el pensamiento husserliano del año 1907, porque en *La idea de la fenomenología* el autor distingue, en el análisis fenomenológico, lo inmanente como ingrediente y lo inmanente en el sentido intencional; de modo que las descripciones fenomenológicas apuntan a ambas direcciones (Husserl, 2015: 57).

al fondo de la vivencia subjetiva. Las diversas formas de interpretación son todas específicas y, dentro de esas especies, diversas formas afectivas: miedo o tranquilidad, vaya por caso. Hay, en definitiva, oscurecimientos e iluminaciones con relación al saber de la esencia de la muerte (2001: 34; 1957: 27). Pareciera, pues, que la esencia clara y distinta de la muerte solo se manifiesta en el análisis fenomenológico; sin embargo, antes de tal análisis está una comprensión, aunque aún inadecuada, de la vivencia.

Por su parte, en los análisis heideggerianos acerca de la muerte, la vivencia de esta también se manifiesta en el tiempo, bajo la figura del «estar vuelto hacia el fin»; en el sentido que la muerte es una «posibilidad» imposible de eludir y que está presente en cada uno de los momentos de la existencia humana, como un elemento esencial de esta. De esa posibilidad insoslayable de la muerte, se deriva la «certeza» respecto de ésta bajo la figura, ya consignada, del “uno también se muere alguna vez, pero por el momento todavía no” (1997: 275; 1993: 255). Sin embargo, esta certeza es aún una manera inadecuada de comprender la muerte, propia del enfoque cotidiano, que es encubridor, pues pone a ésta como un evento exterior y, en tal sentido, se trata de una certeza empírica, reservada, por así decir, solo para el final de la vida, como si la muerte fuera solo un evento contingente (2001: 21; 1957: 19) que efectivamente ocurrirá, pero después. Y este «después» atañe al segundo rasgo: la indeterminación de la muerte.

El enfoque cotidiano de comprender la muerte, y que la encubre, oculta una certeza más profunda, muy emparentada con la idea de «certeza intuitiva» scheleriana. Esta certeza que enuncia Heidegger consiste en que la muerte es posible siempre y en cualquier instante. Por tanto, la forma auténtica de estar vuelto hacia el fin es este saber acerca de la muerte: que siempre es posible, en cualquier momento. Modo propio que aparece, además, bajo la figura del “adelantarse hasta la muerte (*Vorlaufen in den Tod*)” (1997: 281; 1993: 262); modo que permite ver a la muerte como posibilidad.

## *Reflexiones finales*

Los aportes de Husserl tocantes al análisis de las vivencias subjetivas permiten reconocer que, en el caso de las intenciones que alcanzan cumplimiento en la correspondiente intuición, la verdad constituye una presencia patente de la identidad entre vivencia y objeto intuitivo. Su forma plenaria es la evidencia. Las proposiciones de Scheler enseñan que la futura muerte propia es parte de la estructura del flujo vital de las vivencias. Se trata, como se ha visto, de una certeza intuitiva que no tiene carácter inductivo-empírico, sino que alude a una direccionalidad de la corriente de la conciencia. Por su parte, las reflexiones de Heidegger ponen la mirada filosófica en el hecho que la muerte —sea esta o no una vivencia— hace manifiestos, por así decir, «en reversa», la cadena y horizontes de posibilidades en que se encuentra, cada vez, la existencia humana. En tal sentido, las posibilidades penúltimas comparecen allí como finitas.

Así pues, la vivencia estructural de la muerte en la existencia del ser humano invita a pensar en ella como en un momento existencial de particular dignidad: gracias a la muerte, el ser humano toma conciencia de su finitud. Ahora bien, tal condición admite, en la propia vida humana, diversas interpretaciones. Cabe, por ejemplo, estimar que, dado que somos efímeros, hay que gozar y disfrutar del tiempo de que se dispone. Pero también surge desde allí una apertura a la trascendencia de una vida que no se agota en lo efímero. Más bien, sucede desde esta óptica que la muerte abre un espacio de despliegue de posibilidades humanas cuya «expresión definitiva» se daría en un más allá, en la Vida Eterna.

En tal sentido, la actitud hacia la propia muerte futura que, en cada caso, tienen los seres humanos configura el flujo de las vivencias y, más decisivo aun, la expresión definitiva de tal corriente en una figura humana que la persona ha plasmado para siempre. La muerte es, por tanto, parte de la vida y, especialmente, de una vida lograda.

## Referencias

- Epicuro (2012). *Carta a Meneceo*. Edición bilingüe de Pablo Oyarzún. Santiago de Chile: Ediciones Tácitas/ Centro de Estudios Griegos Universidad de Chile.
- Fink, E. (1985). *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Heidegger, M. (1986). *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- (1997). *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Herrmann, F.-W. v. (2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (2009). *Logische Untersuchungen*. Hamburg: Meiner.
- (2015). *La idea de la fenomenología*. Traducción de Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2017). *Investigaciones lógicas 2*. Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza.
- Marten, R. (2016). *Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Rilke, R. M. (1962). *Gesammelte Gedichte*. Frankfurt a. M.: Insel-Verlag.
- Scheler, M. (1957). "Tod und Fortleben". En *Gesammelte Werke*, Band 10. Schriften aus dem Nachlaß, Band 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre. Bern: Francke / Bonn: Bouvier, pp. 9-64.
- (2001). *Muerte y supervivencia*. Traducción de Xavier Zubiri. Madrid: Encuentro.
- Schumacher, B. (1999). "La mort dans la vie. La thanatologie de Max Scheler". En *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge, vol. 4, n. 2, pp. 238-255.
- Vigo, A. (2015). "El posible «ser total» del Dasein y el «ser para (vuelto hacia) la muerte» (§§ 45-53)". En R. Rodríguez (ed.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, pp. 219-268.

# La θεωρία, lo teórico (*theoretisch*) y lo pre-teórico (*vorththeoretisch*) en el joven Heidegger

---

## Θεωρία, theoretical (*theoretisch*) and pre-theoretical (*vorththeoretisch*) in the Early Heidegger

Diego Enrique Vega Castro  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
diegovegacastro@outlook.com

### *Resumen*

Este trabajo propone un análisis sobre los aspectos fundamentales del desplazamiento del joven Heidegger entre la filosofía teórica y la fenomenología de la vida fáctica: su tesis de habilitación y las preocupaciones lógicas, su confrontación con la escuela neokantiana de Marburgo y los primeros cursos (1919-1921) en donde se introduce con cierta claridad el rompimiento absoluto de toda teorización. Se problematiza a la vez el significado y la contextualización del tipo de teoría que Heidegger refuta (su diferenciación, por ejemplo, de la contemplación antigua), así como el significado preciso de lo pre-teórico.

*Palabras clave: ciencia originaria, joven Heidegger, pre-teórico, teoría.*

### *Abstract*

This essay attempts to analyze the fundamental aspects of the Early Heidegger's displacement between theoretical philosophy and the phenomenology of factual life: his habilitation dissertation and the logical concerns, his confrontation with the Marburg Neokantian School, and the first courses (1919-1921) wherein the break with all theorization is clearly introduced. The meaning and contextualization of the theory refuted by Heidegger is problematized (such as its differentiation of Ancient contemplation), as well as the precise meaning of the pre-theoretical.

*Keywords: early Heidegger, original science, pre-theoretical, theory.*

---

## Introducción

De los temas que han merecido más atención entre los estudiosos del Heidegger previo a *Ser y tiempo* se encuentran la facticidad, el mundo de vida (*Lebenswelt*), la ciencia originaria y, por supuesto, la fenomenología misma. Aquello que fungió como eje central de estos temas fue en buena medida la preocupación de Heidegger por lo pre-teorético, un suelo que nutriera aquella actividad que la filosofía occidental considerara desde antaño como la más alta excelencia humana, la teorización, y que sin embargo habría de ser olvidado y desdeñado por esa misma actividad.

Lo pre-teorético y sus conceptos aledaños han sido estudiados con entusiasmo y detenimiento, pues son finalmente engarce, rompimiento y quiasmo entre la revolución fenomenológica de Husserl y el distanciamiento y proyecto propio de Heidegger.<sup>1</sup> En este trabajo se propone una mirada alternativa a los mismos conceptos fundamentales con la virtud no sólo de complementar la comprensión del proyecto fenomenológico que guía a Heidegger hasta *Ser y tiempo*, sino particularmente de clarificar la contraparte desde la cual piensa a lo pre-teorético: evidentemente lo teorético, la teoría, la contemplación (*θεωρία*).

Normalmente se pasa por alto el significado preciso de dicha contraparte desde la cual Heidegger se abre camino; se pasa por alto porque el esfuerzo que requiere la comprensión de su pensamiento va acompañado de la asunción de su verosimilitud. Que lo teorético sea siempre derivado, secundario, enraizado en un suelo pre-teorético (al cual a veces el propio Heidegger se refiere como un suelo «práctico») y en otras simplemente como más allá o más acá

<sup>1</sup> La reciente compilación de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla es prueba de este marcado interés por tematizar uno de los descubrimientos más revolucionarios de la fenomenología: el mundo de vida (Xolocotzi *et al.*, 2017).

de lo teórico), que la comprensión del ser «caída» desde Platón y Aristóteles (a veces rastreado hasta Parménides) sea la de «permanencia», «ser ante los ojos» o «estar presente», que estas tesis características de Heidegger sean pues ciertas, verosímiles o sencillamente verdaderas depende de que comprendamos a fondo qué entiende Heidegger no únicamente por lo pre-teórico sino por lo teórico mismo. ¿A qué tipo de «teoría» se refiere Heidegger: al contemplar (θεωρεῖν) antiguo; a la teorización de la ciencia natural moderna o *mathesis universalis* cartesiana? ¿O es que encontró, ya en su juventud, un núcleo compartido por ambas? Y si este último es el caso, ¿tienen derecho a réplica esas «teorías», tanto la moderna como la antigua, o han sido llana y definitivamente superadas por el pensamiento que se ocupa de lo que está siempre detrás de toda teorización?

Me parece que la última de estas preguntas es la más importante en sentido genuinamente filosófico. Con todo, no se le puede contestar ni plantear adecuadamente si no es clarificando primero qué entiende Heidegger por lo teórico, cómo fue que la teoría se le presentó en principio como un problema y qué alcances y raíces tiene en la filosofía de la tradición. El propósito del presente estudio es, por lo tanto, examinar este primer largo paso y señalar su posible problematización. Hemos de considerar como hipótesis, por otra parte, que el afán de Heidegger por mostrar el reverso de la teorización, por encontrar un estrato más original, vivo y nutriente de la «ciencia», avanza y, como imperio, se extiende progresivamente: primero, como una cuestión relacionada con la lógica, las categorías, la teoría del valor y del significado; luego, como una discusión dirigida directamente hacia Husserl y los neokantianos; y después, como la propuesta bien sabida de la fenomenología como ciencia originaria. En este último «estadio» Heidegger parece ya argumentar con seguridad que la teoría es una derivación y que tal comprensión derivada caracteriza la ontología de toda nuestra tradición: tanto de un Descartes como de un Parménides.

La pregunta por lo teórico en Heidegger traza una guía desde la obra de su juventud (la preocupación por la lógica, la teoría del valor, la discusión con los neokantianos) hasta *Ser y tiempo* y obras posteriores no sólo como sondeo de, por ejemplo, los existencialistas,

el «mundear» previsto en el mundo de vida, la facticidad, etc., sino especialmente como rastreo de la cuestión del ser. Como apuntaremos hacia el final, la crítica heideggeriana a la teoría y el intento de retornar al suelo pre-teorético será un preludio del olvido del ser.

Para poner bien en claro hacia dónde pretendemos dirigirnos en el siguiente análisis —que tendrá la forma de reconstrucción— basta con mirar el § 69 de *Ser y tiempo* (1997: 373-374) donde Heidegger expone esencialmente tres tesis:

- 1) Que la investigación teorética implica un abandono de la práctica (lo que Heidegger llamará también *Entlebung* (desvivificación).<sup>2</sup>
- 2) Que la génesis de la teoría no sólo implica privación de la práctica, sino que manifiesta su continua dependencia de esa privación, es decir, que la teoría mantiene sus raíces en la vida fáctica-práctica.
- 3) Que la idea de la «teoría» como contemplación que paraliza o deja suspendida la vida práctica está conectada con un presunto «ver» objetivo: el *intuitus* de las cosas en sí mismas, objetivadas, se encuentra desde los orígenes de la ontología griega y determina ciertamente una actitud siempre de segundo grado con respecto a las vivencias originales.

Teniendo en mente este planteamiento de *Ser y tiempo*, procedamos pues a encontrar su germinación en algunas de sus obras y cursos de juventud.

2 “Se trata [la *Entlebung*] de un fenómeno que acompaña a la actitud teorética inherente a la ciencia, donde se evapora la significatividad primaria del mundo circundante [...]. Como apunta Natorp en sus objeciones a la fenomenología de Husserl, cada descripción de las vivencias de la vida tiende a la objetivación de las mismas y, por tanto, detiene la corriente vital propia de la vida. Por esta razón, Heidegger insiste en la necesidad de «re-petir» (*wieder-holen*), de «re-vivir» (*er-leben*) la experiencia vivida como tal” (Escudero, 2009: 75).

## La preocupación por la lógica

La tesis de habilitación de Heidegger se tituló *La doctrina de las categorías y del significado de Duns Scoto* (1978: 189-412). Se divide en dos partes, la primera trata sobre la demarcación necesaria para cualquier planteamiento sobre las categorías, esto es, el campo en el que todo objeto puede ser objeto; y la segunda, del desarrollo particular de las «categorías de significado», así como de los «actos» subjetivos de significar y conocer. El desarrollo de la tesis acentúa, sin embargo, más la primera parte que la segunda (acentúa lo que podría llamarse también una ontología regional), por lo que la conclusión (escrita como suplemento) intenta equilibrar esa parcialidad: el problema de las categorías sólo tiene sentido en última instancia si consideramos que toda objetividad refiere a un sujeto que concibe al objeto según actos de juicio (1978: 400)<sup>3</sup>. Las categorías deben estar referidas por lo tanto al acto de juzgar y al sujeto que juzga.

A pesar de la similitud, el planteamiento de Heidegger no es como el kantiano, pues las categorías son determinadas a través del objeto (que pasa, a su vez, por el juicio); y en el plano de la lógica, Heidegger no refiere las categorías a una constitución psíquica (como la versión psicológica-empírica de Kant), sino afirma más bien que los problemas lógicos sólo adquieren su luz desde una perspectiva translógica, esto es, metafísica (1978: 402-403; 405-406). Pero esa metafísica debe emanar de lo que llama, para nuestra sorpresa, *lebendiger Geist*, es decir, un *espíritu viviente* (1978: 407). Aunque Heidegger adjudica dicho espíritu a Schlegel sin dar ninguna referencia, hay que enmarcarlo en una discusión con Hegel, Kant y los neokantianos, así como el término *lebendiger Geist* directamente a Fichte. El «espíritu viviente», más que contraposición romántica (Fichte, Schlegel, Novalis) a la actitud teórica de las tablas de categorías, ha de entenderse como un «suelo vivo»: la actitud teórica no es —aquí al menos— negación de lo vivo, sino «una» vía entre otras.<sup>4</sup>

3 En lo que sigue, utilizaré la paginación de la GA 1, no la de la propia tesis.

4 "¿De dónde provienen los principios «translógicos»? Heidegger no lo dice, pero dos consideraciones resaltan la dificultad. Primero, Heidegger insiste en que la metafísica y el misticismo «se pertenecen» en la filosofía medieval, que «la filosofía como una construcción racionalista escindida de la vida es impotente, el misticismo como experiencia irracional es huero»; así el racionalismo y el irracionalismo deben ser vistos bajo cierto tipo de unidad superior (GA 1: 410)" (Crowell, 1994: 71; la traducción es mía).

Si tradicionalmente, según lo entendieron antiguos y medievales, el desarrollo del problema de las categorías necesitaba del juicio y del sujeto, Heidegger no sólo hace del sujeto un «espíritu viviente» sino que suma un tercer requerimiento: que ese espíritu sea concebido históricamente. Esta tríada de juicio, sujeto e historia es finalizada en la conclusión con la solicitud de una confrontación con Hegel (1978: 411).

La crítica de Heidegger a la actitud teorética ya desde este trabajo sobre las categorías es que su alcance y acceso a la totalidad de lo cognoscible le impide, por definición, ir más allá de esa totalidad, es decir, comprenderla en sentido propio. La conciencia vital que propone Heidegger tendría, en cambio, la virtud de acceder a la realidad de lo verdaderamente real. La actitud teorética no tiene aquí, sin embargo, los grandísimos alcances que conocemos en el resto de la obra de Heidegger, está circunscrita a la lógica objetiva y al desglose de tablas de categorías. ¿Cómo llega entonces a tomar la no pequeña relevancia de un proyecto fenomenológico?

Uno de los hilos que conducen hasta el centro de esta cuestión es la inquietud de Heidegger por la posibilidad de una lógica objetiva y su distanciamiento del sujeto y de la psicología, temáticas que se encuentran ya en su artículo de 1912 titulado “*Neuere Forschungen über Logik*” (1978, 17-43): se trata de un Heidegger embebido en las problemáticas lógicas-psicológicas, de valor y significado según las discusiones de Lask, Meinong, Geysler, el propio Husserl y otros. Quizás aquí se halle uno de los primeros desacuerdos de Heidegger con la manera teorética de tratar los problemas filosóficos: los neokantianos creían que la filosofía podía deshacerse de la psicología bajo la distinción entre el contenido lógico-objetivo y el acto psicológico situado según espacio y tiempo (1978:30). A Heidegger esto le parecía imposible: el sujeto y su vivencia (si se quiere, «psicológica») no pueden eliminarse acudiendo a una división que se da sólo en la abstracción teorética (v.g. el sujeto que piensa una mesa y la mesa pensada). Esto da ya una pista sobre la insistencia heideggeriana en recuperar y mantener el acceso a la vida y las vivencias en nuestra experiencia subjetiva, experiencia que la psicología intenta recuperar constantemente.

¿Pero hay acaso un hilo conductor que corra desde los problemas lógicos hasta la filosofía característica de Heidegger? De forma más general, ¿la lógica conduce a la filosofía propiamente dicha? Para Heidegger la cuestión parecía residir en el engarce entre los objetos teóricos y nuestra existencia particular, pero especialmente en algo que es para nosotros de máxima importancia: que ya desde la lógica se hace patente la existencia de un tipo de verdad teórica y de un tipo de verdad práctica (Mohanty, 1988: 101). La «categorialidad» —la capacidad de los objetos inteligibles-teóricos de ordenarse según categorías— tiene su origen en el significado dado por un espíritu viviente que resulta además ser histórico; en una frase, la actitud teórica no es de origen celestial, está bien enraizada en el ser humano (Crowell, 1994: 71). En este sentido, si es que hay efectivamente una verdad teórica y una práctica, Heidegger estará completamente volcado en la segunda como suelo originario: la lógica está interesada en el significado proposicional, pero estos significados son ya siempre derivados de una significación pre-conceptual que se da en la experiencia; de ahí que, por ejemplo, los lápices, los martillos, etc. adquieran su significado según su uso, nuestra situación, pasiones o intereses (Mohanty, 1988: 111). Como sabemos, este será el suelo de la *Lebenswelt*, posibilitadora de cualquier proposición y cualquier «poner en la mira»; este es, me parece, el suelo en el cual comienzan a gestarse conceptos como *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit* de *Ser y tiempo*. En la tierra de la cual se nutrirá el pensamiento de Heidegger se hallan también las importantes discusiones neokantianas que se examinarán a continuación y que son finalmente una continuación del problema de la lógica, las categorías y el papel del sujeto en estas.

### *La discusión neokantiana sobre el acceso al sujeto*

De las cabezas de la escuela neokantiana de Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer), Heidegger parece dedicarle más atención a Natorp en cuanto al problema del acceso a las vivencias del sujeto. Los neokantianos atacaron especialmente la interpretación psicologista de Kant

(i.e. que la batuta del conocimiento la lleva la subjetividad y que el conocimiento es empírico-psicológico). En el caso de Cohen, la rehabilitación de Kant consiste en una fundamentación de la filosofía como teoría de la ciencia, en plantear el concepto kantiano de «experiencia» como la totalidad de las proposiciones sintéticas que conforman las matemáticas y las ciencias puras. Así, por ejemplo, el *a priori* kantiano es fortalecido al identificarlo con aquello que es necesario y universal, con la legalidad (en oposición al *a priori* psicológico: el origen del concepto se da por la razón y no por la sensibilidad espaciotemporal o las formas puras de la intuición) (Stolzenberg, 2009: 132-134). Debe haber pues un «máximo principio» de legalidad y objetividad, al cual Cohen llama también «principio máximo de todos los juicios sintéticos». Tal principio posibilita toda experiencia y todo conocimiento, aunque no pueda en rigor dar prueba de ser fundamento sino tan sólo de forma fáctica (v.g. no probar que puede haber conocimiento matemático, sino mostrar que de hecho lo hay). La ciencia de Cohen se trata de una ciencia del «origen», y el origen no está sujeto a ningún tipo de sensibilidad ni intuición ni acontecimiento psíquico; es absolutamente teórico y lógico (2009: 143).

Este absoluto desdén epistemológico por el sujeto implica también una especie de extremo idealismo donde la sensibilidad de los objetos según es dada al sujeto tiene nula importancia o valor. Encontramos aquí el núcleo de la crítica de Husserl que a su vez Heidegger radicalizará: “Husserl comenzó por rechazar la premisa de Cohen como una autocontradicción: ¿Cómo es posible la ciencia si no está basada en una conciencia pre-científica actual sobre lo que son las cosas sensibles? Las cosas de la percepción sensorial deben ser lo que es primaria y actualmente conocido” (cit. en Strauss, 1997: 68; traducción mía). Eso que es primaria e incluso fácticamente conocido es justamente lo que llevará a sus últimas consecuencias: “Heidegger radicalizó la crítica que Husserl había hecho a la escuela de Marburgo y la usó en su contra: lo primordial no es el objeto de la percepción sensorial, sino las cosas que manejamos y nos conciernen, *pragmata*” (Strauss, 2014: 163).<sup>5</sup>

5 En la introducción que hace Kenneth Hart a una compilación de escritos de Leo Strauss (Strauss, 1997: 19-21) encontramos una excelente descripción sobre el engarce

En cuanto al paso de la crítica de Cohen al método fenomenológico, Husserl propone un método que es también lógico y que sin embargo pretende hacer relucir la constitución de la conciencia, es decir, el origen de la subjetividad. La fenomenología se enfrenta especialmente contra dos flancos: el naturalismo psicológico y el historicismo de la *Weltanschauung* (Husserl, 2009: 31, 63, 74-75). En ambos flancos la fenomenología se opone con un método que extrae la esencia eidética de los fenómenos y que no está maculada por los acontecimientos psíquicos espaciotemporales ni por las contingencias e ideologías de las cosmovisiones (y en este sentido parece que hablamos, como Cohen, de principios de legalidad). El artículo de Natorp 1977:55 sobre los “Prolegómenos para una ciencia pura” de Husserl es sumamente claro respecto a lo anterior: Husserl reduce el planteamiento sobre la lógica a dos posibilidades: o bien la lógica es teórica, independiente de la psicología, formal y demostrativa; o bien, es práctica, dependiente de la psicología, material y empírica (1977:55). Natorp reseña el planteamiento entero de Husserl de tal forma que la presunta distancia entre el fenomenólogo y Cohen se reduce: se trata en ambos de una búsqueda de la legalidad objetiva que no depende estrictamente de ninguna cognición efectiva (o, mejor dicho, de lo efectivo en la cognición).

Más que un neokantiano, Natorp ha sido caracterizado como un neohegeliano (Cazzanelli, 2019: 261). Se concentra especialmente en la crítica a la objetividad teórica que pretende aprehender la subjetividad (en eso coincidirá Heidegger), a la vez que muestra la imposibilidad de todo acceso al sujeto si no es objetivándolo (tesis que Heidegger rechazaría con argumentos que de paso atacan a Husserl). Parece estar de acuerdo en general con la propuesta de sus compañeros neokantianos respecto a la lógica como teoría del conocimiento y sobre la unidad de esta de acuerdo con las leyes. Sin embargo, Natorp se esfuerza por resaltar la diferencia entre forma de conocimiento y objeto de conocimiento: la raíz de lo formal está

que ocurre entre la escuela neokantiana, Husserl, Heidegger y el propio Leo Strauss. El autor responde en cierto modo a las preguntas centrales que realizamos aquí: sobre la primacía o subordinación de la práctica respecto a la teoría, el problema de las «dos filosofías» (una práctica y una teórica), etc.

en la verdad objetiva; incluso Kant, dice, demandó que la lógica pura abstrajera su relación de todo objeto «particular», mas no de todos los objetos «en general» (Natorp, 1981: 247). La legalidad del conocimiento científico debe mantener la doble referencia hacia la forma y hacia el objeto conocido (la  $x$  determinada-indeterminada). Y, como apuntan también los otros neokantianos, hay un método lógico que ejecuta el camino de la legalidad. En este punto Natorp presenta la pregunta que lo distingue: ¿La fundación que da la lógica se logra a través de un método subjetivo u objetivo? 1981:247. Regresamos aquí al planteamiento que ya Natorp resumía sobre Husserl, es decir, si la lógica era teorética, independiente de la subjetividad psíquica, o práctica y dependiente de las contingencias subjetivas. Pero la diferenciación entre lo objetivo como el contenido (lo que es conocido) y lo subjetivo como la actividad o experiencia (el conocer) se da en la abstracción: ¡exactamente como proponía Heidegger respecto a la lógica y la categorialidad!

La consabida vía de la subjetividad engloba los siguientes argumentos: el conocimiento ocurre en la conciencia y en la vida consciente; tanto la legalidad como la validez son leyes de la vida psíquica. Por lo tanto, la lógica está subordinada a la psicología (1981:249). Pero, si aceptamos la propuesta natorpiana sobre considerar al conocimiento como una ecuación a ser resuelta, tenemos que admitir que incluso en el planteamiento psicológico se presupone siempre un «contenido» (en oposición al «acto» subjetivo del conocimiento), esto es, un contenido lógico: si bien es cierto que hay una conciencia particular que conoce (no hay conocimiento en abstracto, sino siempre conocimiento «de un sujeto»), el problema central no es ese, sino cuál es la relación que hay de lo universal a lo particular o de la ley a la instancia de la ley en el conocimiento. La psicología dice fundamentar el conocimiento (el contenido) en los actos psíquicos, pero es imposible que lo que fundamenta pertenezca a un género distinto de lo fundamentado (o sea, que los actos psíquicos de una conciencia cuya naturaleza es totalmente distinta de la de los contenidos lógicos fundamente a éstos). Por el contrario, la validez objetiva debe fundamentarse objetivamente. Hay que distinguir entonces entre la «materia» del conocimiento y el «darse efectivo» del

mismo; el primero apunta a los conceptos y principios básicos; el segundo, a actos subjetivos. Evidentemente la fundamentación del conocimiento corresponde al primero.

La validez objetiva no ha sido, con todo, suficientemente definida por Natorp, sino tan sólo como lo no-subjetivo. No puede ser el objeto en sí mismo, sino que hemos de tomar el camino inverso, es decir, no determinar el conocimiento por el objeto en sí, sino el objeto en sí por el conocimiento (1981:253-254). Este es exactamente el problema al que se enfrentó Kant, a saber, reducir al objeto según su relación al conocimiento del sujeto. Lo interesante de la propuesta natorpiana radica justamente en este punto: el conocimiento confronta al objeto de forma independiente al sujeto cognoscente, es decir, la relación del objeto con el conocimiento *no debe* estar necesariamente referida a un sujeto cognoscente. ¿Cómo se da tal independencia? Lo más sencillo es afirmar que podemos abstraer el contenido de la experiencia de la experiencia efectivamente subjetiva-psíquica, pero esto es tan ingenuo como aceptar el objeto en sí, con lo cual vendría a resolverse todo el asunto. Lo que debemos entender, según Natorp, es el sentido positivo de la «abstracción válida»: por ejemplo, la geometría o los inicios de la ciencia natural moderna que encontraban en el aparecer subjetivo la posibilidad de reducir la misma a ley. El objeto (y la abstracción subjetiva) conduce a la ley y al ser en distinción de la multiplicidad y el aparecer.

En conclusión, la relación entre lo subjetivo y lo objetivo en el conocimiento puede explicarse por completo a través de la relación entre lo particular y lo universal. Este problema de lo particular-universal se ha desarrollado a lo largo de la historia de la filosofía de distintos modos: platonismo-aristotelismo, realismo-nominalismo, positivismo-idealismo (1981:259). Por ejemplo, en el caso de la disputa platonismo-aristotelismo encontramos en Aristóteles, según Natorp, la importancia de lo universal que, sin embargo, sólo acontece en lo particular, puesto que lo universal nunca es objeto. Pero la lectura de Platón ha sido errada: no hay un universal fuera de lo real, sino que lo particular es una instancia de lo universal o de la ley. En este sentido, Aristóteles pretende pelear contra una supuesta hipótesis platónica de lo universal, dándole a su vez una hipótesis

a lo particular. Sólo puede ser como tal lo particular en referencia a una objetividad universal, por lo tanto, en el conocimiento siempre se encuentran ambos elementos: lo universal y lo particular.

Así pues, la posición positivista cae en el mismo error aristotélico de considerar el «aquí y ahora» como fundamento del conocimiento. No hay «hecho positivo» si no podemos considerar lo particular en sí mismo. Lo que hay que rescatar del positivismo es, sin embargo, que siempre debe haber algo «dado» como forma subjetivamente original e inmediata que ha de ser determinada por su objetividad. Arribamos por fin con este planteamiento a lo que será de importancia definitiva para la posición heideggeriana: la subjetividad, dice Natorp, sólo es asida por conceptos, lo que significa que siempre es objetivada. Si habláramos de una subjetividad «pura», tendríamos que asimilarla como una indeterminación absoluta, como un caos original. Hay siempre, pues, una «objetivación constructiva» que toma el primer lugar y sólo a partir de ella podemos pretender una «reconstrucción» de la subjetividad (1981:262-264).

El método reconstructivo de Natorp y su énfasis en la subjetividad del conocimiento, así como en la imposibilidad de acceder al sujeto en su forma pura más que de manera reconstructiva, representará para Heidegger el movimiento de la fenomenología husserliana a una fenomenología hermenéutica. Para defender lo atacado por Natorp, Heidegger ha de dinamizar la donación de fenómenos como vivencias intencionales de la vida fáctica. La crítica de Natorp a Husserl es ya evidente con lo que hemos planteado: es imposible el acceso a la captación inmediata de las vivencias (y por lo tanto de la conciencia como puro ego) pues todo lo dado es mediado por el pensamiento.<sup>6</sup> Incluso, la reflexión fenomenológica que pretende convertir idealmente la vivencia en un contenido ideal de lo vivido (Husserl, 2013: § 38, §§ 77-78) es inútil, pues la reflexión es siempre contraria a la vida subjetiva. Aquí encontramos algo sumamente parecido a lo que Heidegger tomará como vida fáctica y *Lebenswelt*:

6 Los artículos de Dahlstrom (2015) y de Cazzanelli (2019) reconstruyen de manera sumamente clara la discusión entre Natorp y Husserl, específicamente el argumento natorpiano sobre la imposibilidad de acceder al sujeto si no es a partir de un método reconstructivo.

hay una originariedad de la vida que la filosofía teórica fragmenta y despedaza. Sin embargo, la diferencia esencial entre Natorp y Heidegger es que esa originariedad de la vida, según Natorp, sencillamente no puede ser alcanzada: aun en la actitud natural, lo primero no es una «vivencia» en sentido estricto, sino el conocimiento objetivo. Si la posición de Husserl es que en el residuo de la reducción encontramos la conciencia pura y que, por lo tanto, esta se puede dar a ella misma (2013, § 49), en el caso de Natorp resulta imposible aprehender su fluir (la alternativa husserliana es transformar lo originario en mero sucedáneo).

### *El acceso a la vida fáctica y al mundo de la vida*

Podemos resumir el engarce del imposible acceso al flujo del sujeto natorpiano y el acceso a la vida fáctica de Heidegger del siguiente modo: Heidegger acepta que *desde una posición teórica del pensamiento* es imposible acceder a la vida fáctica, sin embargo, rechaza que *todo* pensamiento y comprensión sean teóricos. Por eso es que para Heidegger el planteamiento de Natorp resulta la absolutización más radical de lo teórico que ha ocurrido desde Hegel. La fenomenología no es una ciencia de fenómenos o descripción de estos —si así se le comprendiese, la intuición fenomenológica sería también un acto objetivante, una forma más refinada de la actitud teórica—; el «principio de todos los principios» husserliano no puede ser por lo tanto un principio teórico. La actitud fenomenológica fundamental consiste en la manera en que nos dirigimos pre-teóricamente hacia los objetos, lo cual debe salvaguardarla de caer en la objetivación (Cazzanelli, 2019: 270-272).

¿Cuál es la posición que toma Heidegger en este extenso y complicado marco? Su apuesta, sabemos, es una más radical continuación de la fenomenología husserliana: el acceso a lo pre-teórico. El curso de 1919 titulado “La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo” y el curso de 1919-1920 “Problemas fundamentales de fenomenología” brindan un sesudo desarrollo de lo pre-teórico, idea que se da siempre en oposición y en crítica a

lo teórico.<sup>7</sup> La primera pista de este trabajo consistió en las flaquezas que Heidegger encontró en los planteamientos lógicos desde su tesis de habilitación hasta su cercano contacto con la escuela neokantiana; la segunda pista que mostraremos ahora es su respuesta (lo pre-teórico) a aquellos abstractos y teóricos planteamientos. Advertimos, sin embargo, que ambos rastros no bastarán para clarificar la contraparte, lo teórico; para ello acudiremos a una tercera y cuarta pista: la *mathesis universalis* y la contemplación aristotélica.

El motivo principal en el primer curso (Heidegger, 2005) es descubrir cuál es «la» idea de la filosofía. La dicotomía entre teoría y práctica es manifiesta desde el inicio pues propone dos ideas: la filosofía cuya tarea inmanente es la concepción del mundo, es decir, que resuelve las preguntas últimas y fundamentales de la vida humana; y la filosofía científica que trata de aquello que no depende de satisfacer o no las exigencias humanas.<sup>8</sup> El camino de la Modernidad —un camino que Heidegger juzga ser del todo teórico— ha tomado la segunda vía de la filosofía, la científica. ¿Pero qué valor tiene la filosofía al renunciar a su misión de ser concepción del mundo?

7 ¿Y no es quizás, en última instancia, el afán por desentrañar lo pre-teórico una reacción y respuesta a la presunta hegemonía de lo teórico? ¿La naturalidad del mundo circundante es estrictamente natural?

8 Este desdoblamiento de la idea de la filosofía sirve de forma introductoria, sin embargo, es un asunto de gran profundidad para Heidegger, tal como escribe en abril de 1919 (mismo año del curso):

ayer he ensayado una revisión del *Objeto del conocimiento* de Rickert para mi curso, pero ni con mi mejor buena voluntad me fue posible seguir leyendo —sentía como una íntima hostilidad contra ese tipo insuperable de pensamiento constructivo, pero nada metódico [...] Con Theophil discutimos ahora los *Preludios* de Windelband— lo que me hace ver cada vez más con mayor claridad qué poca influencia ejerce la filosofía de las cosmovisiones, con sus conceptos vacíos, mientras que la filosofía es una ciencia absoluta que se convierte en vivencia para el investigador y, en general, en un tipo de vida personal (cit. en Xolocotzi, 2016: 83).

A pesar del profundo interés por la filosofía como concepción del mundo (realización personal, vivencial de la filosofía), hay que poner aguda atención a que la filosofía como ciencia estricta está desde sus orígenes preocupada por el problema del ser. Para Heidegger, la pregunta del ser es la pregunta fundamental, pero no es ya una pregunta que esté más allá de la concepción del mundo (más allá del hombre); quizás en ello reside el carácter «revolucionario» de su pensamiento.

¿No se aleja completamente la filosofía científica de la vida humana y, por lo tanto, de su tarea como concepción del mundo? Tenemos aquí presentes los problemas radicales sobre la filosofía teórica que objetiva la vida.<sup>9</sup> Sin embargo, Heidegger no optará por proponer simplemente una *Weltanschauungsphilosophie*, sino que investigará «la idea de la filosofía como ciencia originaria». El resto del curso puede definirse como un intento metodológico por abrir la posibilidad de asir esa *Urwissenschaft*, y no erraríamos si consideramos que la ciencia original es en última instancia concepción del mundo y ciencia estricta al mismo tiempo.

El acceso fenomenológico es estrictamente no-teórico en el sentido de no ser derivado (por eso es original, «va hacia el origen»). Pero si esto no ha de ser mera palabra, hemos de constatar cómo Heidegger da cuenta de ello. En referencia a la discusión sobre el método crítico-teleológico y la posición de la verdad como un valor (Rickert), dice Heidegger:

Una cosa es *declarar-algo-como-un-valor* y otra muy distinta *tomar-algo-por-un-valor*. Este *tomar-algo-por-un-valor* se puede caracterizar como un fenómeno originario, como la constitución de la vida en y para sí; en cambio, el *declarar-algo-como-un-valor* se ha de ver como algo derivado, como algo fundado en la esfera teórica; ese mismo fenómeno teórico es un elemento constitutivo de la vida vivida en sí misma. Presupone levantar el velo teórico del carácter valorativo como tal (2005: 57).

9 Que el planteamiento introductorio de Heidegger pueda identificarse como el tradicional problema entre teoría y práctica es evidente en este pasaje:

En general, se puede mostrar que la filosofía siempre estableció en el curso de su historia una determinada relación con la idea de ciencia; en una ocasión, en los inicios, se identificó con la ciencia sin más; entonces, en calidad de *πρώτη φιλοσοφία*, se convirtió en la ciencia fundamental. En la época de la cultura helenística, época marcada por una orientación esencialmente práctica y enriquecida por la confluencia de diferentes formas de vida procedentes de otros países, toda la ciencia en general —así como también el conocimiento filosófico— entra al servicio de la vida inmediata y se transforma en el arte de su correcta regulación (Heidegger, 2005: 23).

Algo muy similar dice Heidegger como especie de conclusión de los planteamientos neokantianos: “A los defensores del método teleológico les fascina la separación radical entre ser y valor, y no se dan cuenta de que sólo han roto teoréticamente los puentes entre ambas esferas, hallándose ahora sin recursos en uno de sus márgenes” (2005: 66). Parece entonces que lo teorético sigue circunscribiéndose a los precisos límites de la filosofía neokantiana: declarar algo como un valor, afirmar que la validez de *x* objeto no está sujeta al ser, al *factum* de ese objeto, son tesis neokantianas violentamente teoréticas, según juzga Heidegger. ¿Y qué se opondría a lo teorético? Hemos dicho ambiguamente que hay una preferencia en Heidegger por la práctica, sin embargo, él mismo señala: “Se ha de romper con esta primacía de lo teorético, pero no con el propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teorético mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teorético” (2005: 70-71).<sup>10</sup> No se trata entonces de huir del ámbito de lo teorético para resguardarse en la vía práctica; en este sentido, Heidegger parece romper por completo con la distinción teoría-práctica (pues la distinción misma es producto de una mirada teorética). Su objetivo es más bien mostrar que en lo teorético encontramos ya un suelo pre-teorético.

¿Cómo accedemos entonces a lo pre-teorético? En primera instancia, “sumergiéndonos (*Hingabe*) directamente en los hechos mismos” (2005: 72). El uso de *hingeben* se opone al *hinsehen* como «inspeccionar» o a su sustantivación como *Hinsicht* (contemplación). *hingeben* tendría el sentido práctico de sumergirse de lleno en la realidad, eventualmente, «mundear» (*Welten*): “¿Cómo vivo yo lo circundante? ¿Me es «dado»? No, pues lo circundante *dado* está ya afectado de teoría, está ya arrancado de mí, el yo histórico; el “mundear» ya no es algo primario. «Dado» es una silenciosa, apenas visible, pero auténtica reflexión teorética impuesta a lo circundante” (2005: 107). Este pasaje sólo se

10 Como se verá más adelante, tanto en *Ser y tiempo* como en su interpretación de Aristóteles, Heidegger sí refiere lo pre-teorético a lo práctico. Esta ambigüedad es, me parece, la clave del desarrollo de Heidegger hasta *Ser y tiempo*.

hace completamente comprensible en función de aquella tesis natorpiana que defiende la objetivación de todo aquello a lo que podamos acceder, incluso al «caótico» sujeto. Según Natorp, todo lo «dado», todo lo que se nos presentara por el entendimiento, está ya mediado por conceptos, objetualizado. Heidegger ataca esa posición afirmando el suelo pre-teorético del mundear, tal como ejemplifica más adelante con la cátedra y el negro senegalés (2005: 110).<sup>11</sup>

Así, el proceder teórico desemboca en un proceso de «desvivificación» (*Entlebung*) que deja en toda obscuridad nuestra «vivencia circundante», la cual podemos caracterizar como la vivencia inmediata de la cotidianidad, aquella que ni está soportada en presuposiciones ni ella misma las hace (2005: 94-96). Nos enfrentamos, sin embargo, a la cuestión de si la ciencia originaria que busca Heidegger no es teórica en el mismo sentido. Dos pasajes, en especial, nos muestran ese problema: “señalábamos que la circularidad es una característica fundamental de la ciencia originaria y que cada ciencia es en cuanto tal teórica (y no, por ejemplo, práctica) [...] Ahora vemos que también la esfera en la que hay circularidad y presuposiciones *no puede ser la esfera originaria*, porque ella misma es *teórica*

11 Y tal como también se distancia de Husserl respecto a sus «predicados de significación» (el «añadido» en los actos valorativos o prácticos). Así, encontramos la diferencia radical entre el ejemplo de la cátedra que tiene significado por sí misma y paralelamente al flujo de nuestra vivencia, y el ejemplo de Husserl sobre «darle distinto significado» o «darle distinto valor» a las cosas según las circunstancias, v.g., cuando estamos bajo ataque y tomamos piedras por proyectiles:

Esto da lugar a Husserl para diferenciar entre «predicados reales» y «predicados de significado». Los últimos son a los que refiere a partir de las circunstancias en las que se presenta la cosa, mientras que los primeros buscan tematizar lo «puro real» (Hua-Mat IV: 125). Precisamente esta diferencia es la que Heidegger no aceptará, ya que para éste lo significativo es lo primero y lo cósmico sería un acto posterior. Me parece que Heidegger interpreta a Husserl en términos de una fundación de unos actos sobre otros en donde lo puro real sería la base de los predicados significativos [...] Sabemos que a este primer encuentro con la cosa, Heidegger lo llamará «vivencia del mundo circundante» (*Umwelterlebnis*) en donde precisamente lo significativo es lo primario (Xolocotzi, 2016: 92-93).

Ese valor-significado ya propuesto por Husserl y que se aferra a lo teórico se convertirá para Heidegger en una «intuición comprendedora o hermenéutica» de nuestro mundo circundante.

—lo teórico y privado de vida es *en sí mismo derivado*” (2005: 116). Y unas líneas después Heidegger afirma que ha de “haber una auténtica ciencia que sea pre-teorética o suprateorética, en cualquier caso, no-teorética” (2005: 117). Así, corona el argumento diciendo que toda «presuposición» pertenece al ámbito de lo teórico; la ciencia originaria no tiene ninguna presuposición simplemente porque en su ámbito no tiene sentido hablar de presuposiciones.

Esta larga descripción de los problemas de lo teórico (en general circunscritos a la filosofía neokantiana) y la propuesta de la ciencia originaria tienen aún que responder cuál es su modo de acceso o metodología. ¿Cómo acceder a-teóricamente a lo pre-teorético? Si se rechaza toda teorización como modo de acceso a lo originario, ¿decimos con ello que ya en la vida misma se encuentra eso originario? Heidegger intenta dar respuesta a ello en el curso *Problemas fundamentales de fenomenología*:

El ámbito del origen no nos está dado. No sabemos nada de él desde la «vida práctica». Nos es lejano, y debemos acercárnoslo *metódicamente*. Así pues: 1) El ámbito del origen, el campo de objetos de la fenomenología, no está dado en la «vida en sí». 2) Sólo puede alcanzarse mediante el método científico. ¿Qué planteamientos metódicos deben realizarse para descubrir, a partir de la «vida en sí», el ámbito originario, la «vida *en y para sí*»? En primer lugar, miramos a la «vida práctica». *Ésta es «auto-suficiente»*. Por esencia, el ámbito del origen nunca está dado en la vida en sí. Siempre tiene que volver a ser captado (2014: 213; las últimas cursivas son mías).

Nos encontramos con esta ambigüedad típica de la fenomenología. Pongamos como ejemplo las graduaciones del conocimiento según los antiguos (especialmente Platón). Hay un campo de la vida común y corriente, de nuestras vivencias cotidianas al cual llamamos «doxa», opinión. Tales opiniones solamente adquieren carácter de conocimiento cuando gradualmente se superan en distintos niveles y se convierten en ciencia (*episteme, nous*). Paralelamente, la posición fenomenológica de Heidegger es acceder de nuevo a la «doxa», que

no presupone nada ni se mueve en distinciones teoréticas. Sin embargo, eso no significa que lo originario ya se encuentre en la «doxa» misma o en la vida práctica, de ahí la ambigüedad. Es necesario un «método» que guíe hacia la ciencia originaria (que vendría a ser justamente la fenomenología) que *recupere*, que haga que el origen de la vida en sí vuelva a ser captado. Por eso es que el rechazo de la teoría no se da —y nosotros hemos de cuestionar la validez de tal proceder— en forma de argumentos, pues tal modo parecería ser a su vez teorético.

Las típicas argumentaciones heideggerianas en este curso y en el pasado rechazan la teoría a partir de descripciones de vivencias que parecen ser muchísimo más «vívidas» que las explicaciones teoréticas de ellas.<sup>12</sup> El fluir de la vida es autosuficiente, no necesita de ninguna teoría ni filosofía que la explique (2014: 43). Con todo, el método heideggeriano consiste también en pasar gradualmente de las descripciones de nuestras vivencias (a las que constantemente se refiere como obviedades o trivialidades) a un análisis propiamente fenomenológico que forjará el camino hasta los existencialistas de *Ser y tiempo*. En el caso de este curso de 1919-1920 se presentará ya la división tripartita del mundo circundante: *Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt* que encontrará su lugar en la estructura a su vez tripartita del «cuidado» en *Ser y tiempo*.

12 Esto no es un ingenioso descubrimiento de nuestra parte; el propio Heidegger lo dice explícitamente:

Las descripciones tienen por finalidad introducir, enseñar a ver lo experimentado fácticamente en su completa concreción, manteniendo lejos toda teoría y todo intento de explicación teórica (no adscripción al primado de la teoría). (Puede haber en ellas momentos correctos, pero no tienen lugar alguno en nuestras consideraciones radicales.) Afianzar lo visto, presentificarlo de una forma siempre nueva y viva, comprenderlo en el nexo de sentido y comprender el modo como el vivenciar queda absorbido en dicho nexo sin saber expresamente acerca de él: ¡¡eso es lo que significa *quedar absorbido*!! (2014: 190).

Que el tipo de argumentación típico de la filosofía heideggeriana y después del existencialismo esté guiado más por descripciones (v.g. descripciones de la emoción de la angustia) que por argumentos (v.g. argumentos racionales) es algo que Leo Strauss vio con muchísima más claridad que quizás cualquier discípulo de Heidegger (Strauss, 1995: 307).

Pero más que desarrollar el método heideggeriano, resaltemos cómo supone distinguirse del proceder teórico. Por ejemplo, en una comparación entre el «fenómeno» de la fenomenología y el de la ciencia natural de Galileo, encontramos en el segundo, dice Heidegger, que el mundo se vuelve *un mundo de cosas* con «propiedades», tales como el color, el sonido, la temperatura, etc. Este «fenómeno» es tomado ya desde una actitud teorizante contraria al mundo circundante; son fenómenos que se dan en un mundo entendido como contenedor de cosas. Por el contrario, los «fenómenos» del mundo circundante están coloreados no en el mismo sentido de Galileo — es decir, no como una «propiedad» de las cosas medible y puesta ante los ojos—, sino coloreadas en el sentido más natural posible: “la experiencia fáctica no es teórica, ¿entonces? ¡emocional, presentación emocional!” (2014: 120).

Estos elementos nos abren el camino para explorar con detenimiento nuestra tercera pista relacionada ahora con la «teoría moderna» y, como se verá, Heidegger comienza a desplegar legiones pre-teóricas en terrenos más lejanos que las escuelas neokantianas; su crítica llegará ahora hasta la fundación ontológica de la Modernidad, es decir, Descartes. Entiende la filosofía cartesiana como uno de los paradigmas de lo teórico. La radicalidad del método cartesiano en las *Regulae* cumple a la perfección con lo que ha descrito Heidegger. Así, la quinta regla reza:

Todo el método consiste en el orden y disposición de aquellas cosas hacia las cuales es preciso dirigir la agudeza de la mente para descubrir alguna verdad. Ahora bien, lo observaremos exactamente si reducimos gradualmente las proposiciones intrincadas y oscuras a otras más simples, y si después, partiendo de la intuición de las más simples, intentamos ascender por los mismos grados al conocimiento de todas las demás (2011: 15).

El reducir lo oscuro a lo simple y tomar eso simple para acceder deductivamente a otras proposiciones es lo teórico por excelencia, puesto que no importa qué es eso oscuro o simple; se trata de una

regla universalmente general. Tenemos el típico planteamiento de la *x indeterminada* —y recuérdese con ello a Natorp— que violenta por completo el mundo circundante de Heidegger al no poseer ninguna importancia la vivencia y ni siquiera el objeto o el fenómeno por sí mismo: “todas las cosas pueden ser dispuestas en series distintas, no en cuanto se refieren a algún género del ente, tal como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto que unas pueden conocerse por otras” (*Regula VI*: 16).

Como vemos, la batuta no la lleva ni siquiera el «ente» según lo han distribuido en categorías los filósofos. El director del método es el pensamiento y su utilidad en la ordenación de cadenas de «cosas», de ahí que Descartes no esté preocupado en si las cosas son verdaderamente relativas o absolutas, sino en el punto de vista metodológico que hará de ellas algo absoluto o relativo.<sup>13</sup> Heidegger ciertamente

13 Esta forma de proceder de la teoría moderna cartesiana puede confrontarse ya con la *θεωρία* antigua en un campo muy particular: las matemáticas. Según el importante estudio de Jacob Klein (1968) en torno a la transformación de la matemática antigua en el álgebra y en la ciencia natural moderna, la actividad teórica de las matemáticas antiguas siempre está referida a la naturalidad pre-científica del número (*ἀριθμός*):

En la ciencia griega los conceptos son formados en continua dependencia de experiencia natural, pre-científica, de la cual el concepto científico es «abstraído». El significado de esta «abstracción», a través de la cual el carácter conceptual de cualquier concepto es determinado, es *el* problema ontológico presionante de la antigüedad [...] La ciencia «nueva», por otra parte, generalmente obtiene sus conceptos a través de un proceso de polémica contra los conceptos tradicionales de la ciencia escolar. Tales conceptos no tienen ya el alcance natural del significado disponible en el discurso ordinario [...] No es más la cosa pretendida por el concepto un objeto de mirada *inmediata* [...] Al evolucionar sus propios conceptos en el curso del combate contra la ciencia escolar, la nueva ciencia cesa de interpretar los conceptos de la *episteme* griega preservados en la tradición escolástica desde el punto de vista de sus fundaciones «naturales»; en cambio, los interpreta en referencia a la función que cada uno de estos conceptos tiene dentro del todo de la ciencia. Así, cada uno de los nuevos conceptos obtenidos es determinado por la *reflexión del contexto total de ese concepto*. Cada concepto de la ciencia «nueva» pertenece a una nueva dimensión conceptual (220-221; la traducción es mía).

La *mathesis universalis*, por lo tanto, se muestra de una forma radicalmente distinta de la ciencia numérica Antigua:

De ahora en adelante, la ciencia *ontológica* fundamental de los antiguos es reemplazada por una disciplina *simbólica* cuyas presuposiciones ontológicas son deja-

tampoco está interesado en saber si lo absoluto o relativo de las cosas es por sí mismo, independientemente del método con que cubramos las cadenas; pero no está interesado en ello porque tal saber es teórico, es decir, derivado de la vida fáctica donde no hay cadenas proposicionales ni disertaciones categoriales sobre el ente.

Que haya una conexión entre las consideraciones de Heidegger sobre lo teórico y el acceso al problema del ser es algo casi evidente hasta este punto. El olvido del ser y la primacía del ente es también una consecuencia del abandono teórico de lo pre-teórico. Así, ha de entenderse la crítica a Descartes en los §§ 19-21 de *Ser y tiempo*. Heidegger la centra en la exposición de la *res extensa* y la substancia de *Los principios de la filosofía*. De forma muy esquemática, el planteamiento de Descartes consiste en partir de la substancia, unidad del ente que subsiste por sí misma independientemente de sus relaciones (Descartes, 2002: I, 51), de ahí que Heidegger considere a esta como la «no-menesterosidad». Hay tres tipos de substancias: Dios, la *res corporea* y la *res cogitans*. La substancia se conoce a partir de sus atributos, especialmente a partir de un atributo esencial. El atributo de la *res corporea* es que es *res extensa* (nn. 52-53). Heidegger resalta la propiedad de la «dureza» que para Descartes garantiza que tratamos con un cuerpo; la dureza, a su vez, se reduce a un «permanecer constante», esa es la sustancialidad de la substancia corpórea. El único acceso a la cosa extensa es la *intellectio*: es el conocimiento en sentido físico-matemático. Tenemos como conclusión, según Heidegger, que:

a partir de una determinada idea de ser [la de la permanencia constante], veladamente implicada en el concepto de sustancialidad, y de la idea de un conocimiento que conoce lo que es así

das sin clarificar. Esta ciencia, que pretende desde el principio una comprensión de la totalidad del mundo, paulatinamente se ensancha en el sistema de la física matemática moderna [...] La profunda modificación de los medios y propósitos de la ciencia antigua que esto envuelve es caracterizada de la mejor manera por una frase, previamente citada, del final de *Isagoge*, en la cual Vieta expresa el problema último, el problema propiamente, de su «arte analítica»: «El arte analítica se apropia a sí misma por derecho el orgulloso problema de los problemas, que es: NO DEJAR NINGÚN PROBLEMA SIN RESOLVER» (331-332; la traducción es mía).

[la *intellectio* de la física-matemática], se le dictamina, por así decir, al «mundo» su ser. Descartes no se deja dar el modo de ser del ente intramundano por éste mismo [por ejemplo, según el mundo circundante, el «trato» o el plexo de útiles al que se enfrenta el Dasein en su uso cotidiano], sino que, basándose en una idea de ser no justificada [porque nunca justifica la substancia del Creador y la substancia del *ens creatum*]<sup>14</sup> y de origen no desvelado (ser = permanente estar-ahí), le prescribe, en cierto modo, al mundo su «verdadero» ser. Lo que determina su ontología del mundo no es primariamente el recurso a una ciencia eventualmente apreciada en forma especial, las matemáticas, sino la fundamental orientación ontológica hacia el ser como permanente estar-ahí (1997, § 21: 122).

Bien podríamos decir que esta comprensión cartesiana del mundo como *res extensa* que a su vez descansa en una concepción del ser como permanecer constante se arraiga en las consideraciones neokantianas respecto a la ciencia teórica del conocimiento. Sobre todo, si pensamos en la unión de la catalogación de las substancias y del mundo con las *Regulae*, específicamente con la quinta y la sexta, veremos que el proceder neokantiano, contra el que Heidegger se ha esforzado en atacar, consiste también en una reducción de lo complejo a lo simple, en una indeterminación de la *x* según la cual podemos deducir el resto del conocimiento. Que la vida sea «desvivificada» aplica en el mismo sentido para los neokantianos y los planteamientos lógicos del inicio de este trabajo, como para el mundo como *res extensa* de Descartes. Con ello tenemos ya una idea sumamente clara

14 “propiamente hablando, sólo Dios es tal y no hay cosa alguna creada que pueda existir un solo instante sin ser mantenida y conservada por su poder. Se tiene, por tanto, razón por parte de la Escuela al afirmar que el término «substancia» no es «unívoco» respecto de Dios y de las creaturas, es decir, que no hay significación alguna de esta palabra que concibamos distintamente y que convenga a Dios y a las creaturas. Pero puesto que entre las cosas creadas algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin algunas otras, las distinguimos de aquellas que sólo tienen necesidad del concurso ordinario de Dios, llamando a éstas substancias y a aquéllas cualidades o atributos de estas substancias” (Descartes, 2002: I, 51).

y completa de qué es lo teorético a lo que se refiere Heidegger en esta época: lo teorético es aquello que deviene *mathesis universalis*.

¿Pero no hay acaso matices o distinciones entre los tipos fundamentales de teoría, por ejemplo, la *mathesis universalis* y la *θεωρία* antigua? ¿Hay, en todo caso, matices «esenciales», o Heidegger termina por homogenizar lo teorético al grado de encontrar la entera tradición filosófica fundada en eso que es secundario o derivado? Sabemos de antemano (según el Heidegger «maduro») que esta última es la respuesta correcta, pero hemos de comprender cómo llega a esa conclusión mucho antes de sus planteamientos más famosos sobre la historia del ser.

### *Precisión sobre la *θεωρία* antigua y lo teorético moderno*

Hasta donde nos deja ver Heidegger en su juventud, parece que lo teorético abarca ambos planteamientos, el antiguo y el moderno. Justo en los mismos párrafos sobre Descartes, después de su conclusión citada, dice:

Descartes no tiene necesidad de plantear el problema de la vía de acceso adecuada al ente intramundano. El predominio incuestionado de la ontología tradicional ha decidido de antemano cuál sea el auténtico modo de aprehensión de lo propiamente ente. Ese modo consiste en el *voεiv*, la “intuición”, en sentido latísimo, de la cual el *διανοεiv*, el «pensar», es sólo un modo fundado de realización (1997, § 21: 122).<sup>15</sup>

Por lo tanto, Descartes en realidad está ya sumido en una comprensión del ser como permanencia, de la cual el *voεiv* antiguo cumple su función como modo de acceso al ser. De hecho, la concepción de la substancia, nos dice Heidegger desde el inicio, proviene a su vez de la *οὐσία* antigua; mientras que su división tripartita, del

15 La evidencia más clara de esto se encuentra en el § 69 de *Ser y tiempo*, que hemos referido en la introducción.

*ens creatum* en oposición a Dios, ser increado. Es decir, Descartes sostiene y transforma una concepción del ser teórica que no corresponde únicamente a la Modernidad ni al apogeo de las ciencias físico-matemáticas. Un poco más adelante, en su esquema sobre la tercera sección, Heidegger se pregunta en el primer punto: “¿Por qué se pasó por alto, en el comienzo de la tradición ontológica decisiva para nosotros —explícitamente, en Parménides— el fenómeno del mundo? ¿De dónde procede el constante retorno a este pasar por alto?” (1997: 126). Podríamos tomar el camino rápido para desarrollar estos problemas y aclararnos en qué sentido cree Heidegger que la *θεωρία* antigua no sólo forma parte de lo teórico, sino que es de hecho su origen; tal acceso consistiría en acudir a obras donde Heidegger habla explícitamente sobre el tema, como el famoso *Parménides* y su interpretación sobre el poema ontológico, o el curso de 1931-1932 titulado *De la esencia de la verdad*, donde interpreta la parábola platónica de la caverna y el *Teeteto*. Pero, circunscritos al joven Heidegger y su camino hacia *Ser y tiempo*, resulta artificioso tomar aquellas obras, más aún cuando en aquellos mismos años (1923) dio los famosos cursos sobre Aristóteles, el pensador de la *θεωρία* y de la *πρώτη φιλοσοφία* por excelencia.

El *Informe Natorp* presenta algunas de las ideas fundamentales de Heidegger en torno a la recuperación práctica y pre-teórica de Aristóteles. Más de la mitad del texto se ocupa de resaltar la vida fáctica y de lo que podríamos interpretar como un prototipo del análisis de las estructuras existenciales del *Dasein* (por ejemplo, encontramos ya una buena parte de la estructuración del cuidado, pero no todavía el desarrollo de los útiles y el *Zuhandenheit*).<sup>16</sup>

Sobre la base de la *Ética nicomáquea* y la *Metafísica*, Heidegger propone dos ideas sumamente heterodoxas respecto al ser en Aristóteles. La primera es que el ámbito de acceso al ser es el de los objetos producidos y los útiles que empleamos cotidianamente, aquello que está disponible para ser usado en el trato productivo. Heidegger identifica ser con *ποίησις*, de tal manera que logra alejar todo

16 Esto es relativamente impreciso pues ya el análisis de la *poiesis* aristotélica es el prototipo de ese desarrollo.

horizonte teórico. Esto puede sonar sumamente extraño y tan sólo adquiere sentido si tomamos en cuenta que la pregunta guía en la interpretación fenomenológica de Aristóteles es, según Heidegger: “¿según qué tipo de objetividad y en función de qué carácter ontológico se experimenta y se interpreta el ser humano, el «ser en vida»?” (2002: 57). Si se reclama que el ser en Aristóteles es fundamentalmente οὐσία, Heidegger se remonta al significado cotidiano del término: posesión, bienes. La οὐσία es entonces el «ser-producido», el bien disponible en el marco del mundo circundante.

Se ha intentado desde el comienzo conquistar de manera práctica la punta de la ontología aristotélica: tanto el ser como la οὐσία manifestarían su significado en la ποιήσις, esto es, en la practicidad. ¿Pero, qué se hace con el explícito y evidente horizonte en el que Aristóteles trata el ser: la investigación teórica (θεωρία) o la realización de una ciencia (ἐπιστήμη) de las causas (αἰτίες), y el principio (ἀρχή) o los principios, esto es, la metafísica o πρώτη φιλοσοφία?<sup>17</sup> Heidegger de nuevo propone una lectura poco convencional: “La investigación [teórica] es una modalidad del trato contemplativo (ἐπιστήμη). La investigación está determinada en su origen por el trato orientado hacia las ocupaciones mundanas” (2002: 59).<sup>18</sup> Esas ocupaciones mundanas pueden verse si comprendemos las causas (αἰτίες) como «¿en qué medida?» (*Inwiefern*) y el ἀρχή como «¿a partir de dónde?» (*Vonwoaus*), es decir, son preguntas que están insertadas en la mundanidad. Por lo tanto, la ciencia de las causas y principios es «sólo un modo de custodiar lo ente». Así interpreta Heidegger los dos primeros capítulos de la *Metafísica*. Si la ἐπιστήμη es sólo «un» modo de custodiar lo ente, ¿cuál es el otro o los otros? Heidegger acude entonces a la τέχνη como el otro modo de haber-selas con los entes en su forma de ser realizados, manipulados o

17 “Es obvio, pues, que la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas” (Aristóteles, *Met.*, l.1: 982a, 1).

18 Hay que señalar que la interpretación heideggeriana de Aristóteles abrió la posibilidad de grandes estudios sobre la primacía de lo práctico, especialmente, la ciencia política del sentido común. Esta es una discusión que hasta hoy tiene consecuencias sumamente importantes para la filosofía (ver, por ejemplo, Volpi, 1999).

producidos. Con estas dos formas tenemos las “disposiciones por las cuales el alma posee verdad” (Aristóteles, *EN*, VI.3: 1139b, 15).

En la *Ética nicomáquea*, Libro VI, Aristóteles divide las virtudes dianoéticas fundamentalmente en dos: la σοφία y la φρόνησις. Heidegger traza el paralelo entonces entre aquellas dos formas de custodiar al ente según su interpretación del inicio de la *Metafísica*.<sup>19</sup> Si se recuerda tal como lo expone Aristóteles, la diferencia entre ambas consiste básicamente en que la σοφία se ocupa de aquellos primeros principios y causas que son necesarios e inmutables; mientras la φρόνησις funciona como una especie de engarce con las virtudes éticas, esto es, que se ocupa de lo cambiante y contingente (*EN*, VI.7: 1141a, 16–25). Pero en esta clásica y tradicional división entre lo necesario y lo contingente, entre lo inmutable y lo mutable, Heidegger presta específicamente atención a lo positivo y genuino de la contingencia: la ἀλήθεια πρακτική es el instante (*Augenblick*) en que la vida fáctica se enfrenta a sí misma según la preocupación por el mundo que sale, en el instante, a su encuentro. La φρόνησις “es el modo de custodiar el instante en su plenitud” (2002: 69-70) y por lo tanto sus ἀρχαί están siempre referidos al instante de esa plenitud.

Si la φρόνησις es el ἔξις, el modo de ser de la vida fáctica, ¿cuál es el ἔξις de la σοφία? Como sabemos, Aristóteles afirma que la sabiduría es el fin último de la realización del hombre en tanto hombre, y por ello la σοφία es la actividad teórica que tiene en sí misma su fin, que es deseable por sí misma y autosuficiente (*EN*,

19 Según la interpretación que hace Jesús A. Escudero, habría más bien un trinomio del conocimiento: *téchne*, *epistéme* y *phrónesis* que se corresponderían con tres modos de comportamiento: *poíesis*, *theoría* y *praxis*, que a su vez se identificarían con las tres formas fundamentales del *cuidado* del Dasein: ser-a-la-mano, ser-a-la-vida y solicitud (Heidegger, 2002, 102-103, nota 33). Sin embargo, Heidegger hace énfasis en «dos» modos esenciales: orientarse por lo que el ente en casi todos los casos es (la forma teórica, σοφία) y orientarse según el ocuparse de las cosas (la forma práctica, φρόνησις). Por otra parte, para no dar lugar a equívocos, hay que recordar que mientras la distinción de la *Ética nicomáquea* es, primero, entre virtudes morales e intelectuales, y después entre las disposiciones anímicas (como parte de la división del ámbito de virtudes intelectuales): *techne*, *epistéme*, *phronesis*, *sophia* y *nous*; la distinción del inicio de la *Metafísica* se refiere a gradaciones de conocimiento: sensación, experiencia, arte y ciencia (última que se divide a su vez en ciencias prácticas que satisfacen necesidades, ciencias prácticas que dan placer y buena vida, y ciencias teóricas).

X.7). Heidegger interpreta —francamente, traduce— lo anterior del siguiente modo: “Ser significa *estar-finalizado*, el ser en el que el movimiento llega a *su fin*. El ser de la vida es considerado como una actividad que encuentra en sí misma su fin; el ser de la vida se encuentra en esta actividad cuando la vida humana ha llegado a su fin con respecto a su posibilidad de movimiento más propia: la posibilidad del inteligir puro” (2002: 71). Hasta este punto Heidegger parece respetar el sentido de las palabras aristotélicas, sin embargo, radicaliza el elemento de la inmutabilidad de la σοφία y el hecho de que, al ocuparse únicamente de los principios y las causas, no se ocupa ciertamente de los asuntos humanos: “el comprender puro no custodia *la* vida humana en el modo de su ser fáctico; la vida humana no forma parte del horizonte intencional de la σοφία, ya que es un ente que en cada caso puede ser de otra manera” (2002: 71). O sea, el ser humano es un ente que siempre puede ser de otra manera, es contingente, y por ello la σοφία parece ser una virtud intelectual que en modo alguno se ocupa de lo humano, o en otros términos, que «renuncia a toda ocupación *práctica*». Es seguro —aunque no evidente— que para Aristóteles la vida contemplativa implica una renuncia a las ocupaciones, y que tal empresa adquiere su dignidad de acuerdo a una gradación ontológica. Lo que Heidegger parece dar por sentado y que nosotros no podemos en modo alguno obviar es si acaso la σοφία es un distanciamiento de la vida humana, o, por el contrario, la «realización culminante» de la vida humana. Este pequeño detalle puede llevarnos a consecuencias radicalmente opuestas.<sup>20</sup>

20 Esa realización de mayor alcance la encontramos explícitamente una línea antes del pasaje que Heidegger ha interpretado y que pasa estratégicamente por alto: “Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos” (Aristóteles, *EN*, VI.7: 1141a, 20). En el estudio de Klein, por ejemplo, la tensión entre el distanciamiento de la teoría antigua ante la vida y la ciencia pre-científica parece conciliarse:

En la episteme griega la vida de «cognición» y «conocimiento» fue reconocida por primera vez como una posibilidad humana última, una que permitiría al hombre ignorar todos los fines que de otro modo perseguirían, dedicarse a la contemplación en completa libertad y ocio, y encontrar su felicidad en esta misma actividad. La posibilidad se contrasta con el vínculo impuesto por los asuntos cotidianos. Aquí las

De cualquier forma, Heidegger insiste en mostrar que esa σοφία definitivamente teorética está fundada o derivada de una preocupación práctica (de la vida fáctica):

Aristóteles utiliza una expresión comparativa que permite apreciar qué es lo que realmente importa a la vida cuando ésta se dirige a algo en términos de σοφώτερον: el μάλλον ειδέναι, el saber más que, el ver más que, el observar más que. La vida fáctica se preocupa por transformar su trato —y esto vale especial y originariamente para el trato ejecutivo y productivo— en una actividad que por sí misma disponga de una mayor capacidad de observación que aquella que en cada caso le es dada de antemano. En esta mayor capacidad de observación se hace visible el «aspecto» del asunto que reclama la atención del trato, y ese asunto no se manifiesta como objeto de una determinación teorética, sino como asunto de una preocupación práctica. (2002: 74)

Heidegger se refiere a aquel pasaje de la *Metafísica* donde Aristóteles señala las razones por las cuales podemos llamarle a alguien sabio (σοφώτερον), y, efectivamente, el Estagirita utiliza expresiones comparativas: el sabio es el que sabe más, ve más u observa más.<sup>21</sup> De aquí deduce Heidegger que la actividad contemplativa, la θεωρία, está enraizada en la preocupación de la vida fáctica por su trato con los entes, en disponer de una mayor capacidad de

ciencias se sostienen en original e inmediata oposición a una actitud no-científica que sin embargo es su suelo y en la cual reconoce sus propias raíces. Al intentar levantarse por arriba de la actitud no-científica, la ciencia preserva intactas estos fundamentos dados. Es por lo tanto posible y necesario aprender a ver la ciencia griega desde el punto de vista de esto, de su base «natural». En suma, en su totalidad la ciencia griega representa el complejo todo de aquellas cogniciones «naturales» que están implicadas en la actividad pre-científica moviéndose dentro del ámbito de la opinión y soportadas por un entendimiento pre-conceptual del mundo (1968: 216-217).

21 “En cada caso consideramos que los que dirigen la obra son más dignos de estima, y saben más, y son más sabios que los obreros manuales: porque saben las causas de lo que se está haciendo [...] Con que no se considera que aquéllos son más sabios por su capacidad práctica, sino porque poseen la teoría y conocen las causas” (*Met.*, l.1: 981a, 30 – 981b, 5).

observación. Yendo más allá de su ingeniosidad en esta interpretación, podemos reducir el argumento a decir sencillamente que toda pretensión teórica proviene en sus raíces de la ejecución de una preocupación práctica. Así, las tendencias propias de lo práctico se transfieren a lo teórico, incluso cuando después la teoría diga de sí misma ser independiente y autosuficiente. La exigencia de independencia y autosuficiencia significa, según Heidegger, alejarse de la propia vida, razón por la que concluye: “este trato puramente contemplativo se revela como un tipo de trato de cuyo horizonte queda excluido, precisamente, el fenómeno de la vida misma en que ese trato está anclado. Pero en la medida en que este trato —entendido como comprensión pura— se despliega en la vida, es vida gracias a su actividad como tal” (2002: 75).

En esta búsqueda de los orígenes del distanciamiento de lo teórico ante la vida fáctica, Heidegger evidentemente no transforma al Aristóteles teórico tradicional en uno práctico. Sus interpretaciones fenomenológicas acentúan y localizan el aparente reconocimiento de Aristóteles sobre el enraizamiento de la *θεωρία* en las preocupaciones de la vida práctica, y con ello le dan la pauta al filósofo alemán de desarrollar una ciencia originaria que se preocupe particularmente de una ontología de la vida fáctica.

### *Conclusión*

Se sugirió desde la introducción a este trabajo que la crítica de Heidegger a lo teórico se extendía progresivamente a manera de imperio. Los diferentes grados por los que hemos pasado dan cuenta de ello: Heidegger comienza a desarrollar su crítica a lo teórico como «un modo más» entre las posibilidades que surgen y se enraízan en el suelo pre-teórico (referido en su tesis de disertación a un «espíritu viviente»), y continúa como un modo de refutar los planteamientos neokantianos y husserlianos sobre el «sujeto» y sus vivencias, lo que señala un viraje así hacia una ciencia originaria que no acepta presuposiciones ni diferenciaciones teóricas entre «contenidos» y «vivencias». Hasta este punto, como mostramos, la comprensión de

Heidegger sobre lo teórico y la teoría (en oposición a la cual pondría lo pre-teórico, la facticidad y la ciencia originaria) parece circunscribirse a un ámbito relativamente estrecho: el de los últimos exponentes de la filosofía moderna.

Pero Heidegger va mucho más allá: lo teórico es *mathesis universalis*, es abstracción del ente y su modo de aparecer, es regla cartesiana que encadena infinitamente tantos objetos como incógnitas y variables puedan caber en una ecuación. Y no sólo eso, lo teórico para Heidegger termina descubriéndose en las actitudes más originales de los filósofos antiguos: en su análisis de los pasajes de Aristóteles en la *Ética nicomáquea* y en la *Metafísica*, Heidegger pretende mostrar que la casi divina y celestial *theoría* antigua, actividad máxima de la filosofía primera aristotélica, está enraizada en el trato práctico con los entes; que el sabio sea aquel que «sabe más», que tenga «mayor capacidad» de «ver más» los aspectos de los entes, indica que el «más» mismo no es teórico sino fundado en la atención o trato práctico. Lo más importante quizás es la profunda manera en que Heidegger muestra cómo la *sophía* aristotélica, estado que resulta de la actividad contemplativa, encierra en sus orígenes el no hacerse cargo de la vida humana: la vida humana no está en el horizonte de la contemplación, aunque provenga, en sus pretensiones y motivaciones, de ella misma. Este es, me parece, el mayor ataque que hace Heidegger a la tradición filosófica, y supera naturalmente la extensión y los límites de sus críticas a la lógica neokantiana e incluso a la fenomenología husserliana: la teoría, que pretende estar muy lejos de las contingencias humanas, es ella misma hecha por hombres, está fundada en motivaciones humanas; por lo tanto, cuando desdeña la vida, pierde todo rumbo original.

No es sorpresa afirmar, entonces, que el problema de lo pre-teórico y lo teórico corre de forma paralela al problema del olvido del ser (tema no tratado en este trabajo, pero que se encuentra como telón de fondo). Comprender con minuciosidad qué entendió Heidegger progresivamente por teoría brinda valiosos elementos con los cuales juzgar —también, naturalmente, poner en cuestión— que la tradición entera de la filosofía se haya olvidado del ser, asunto que suele identificarse con la ya quizás trillada «diferencia ontológica»,

es decir, que se haya pensado al ser como ente y no como ser, o que al ser se le haya pensado en términos de ente.

En la introducción preguntamos, a manera de marco general, si acaso aquellas «teorías» atacadas por Heidegger tenían derecho a réplica o si simplemente habían quedado superadas. Me parece que el primer paso para cimentar una posible réplica consiste en cuestionar la presunta homogeneidad que existe para Heidegger tanto en la teoría moderna como en la antigua (que el ser sea presencia y que por lo tanto su acceso sea a través del *nous*, intelección o intuición). ¿No es más bien la teoría moderna, la *mathesis universalis*, una reacción a la contemplación antigua? Esta pregunta se clarifica precisamente con el pasaje de la *Ética nicomáquea* que Heidegger parece haber pasado por alto intencional, si no es que estratégicamente: “Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos” (*EN*, VI.7: 1141a, 20). ¿Le parece a Heidegger que el hombre es lo mejor del cosmos, que toda teoría necesariamente regresa a él y a su experiencia de la vida diaria, a su facticidad?

Por lo pronto, queda clara la progresiva continuidad que hay en la crítica de lo teórico en el joven Heidegger y su punto culminante en *Ser y tiempo*. Las preguntas más fundamentales han de seguirse de esta reconstrucción.

## Referencias

- Aristóteles. (2014). *Metafísica*. Traducción de C. Megino y T. Calvo. Madrid: Gredos.
- (2014). *Ética nicomáquea*. Traducción de J. Pallí. Madrid: Gredos.
- Cazzanelli, S. (2019). “¿Por qué los estudiantes de Heidegger tendrían que leer a Paul Natorp?”. En A. Jiménez (Ed.), *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*. Granada: Comares.
- Crowell, S. (1994). “Making Logic Philosophical Again”. En T. Kiesel & J. van Buren (Eds.), *Reading Heidegger from the Start*. New York: State University of New York Press.

- Dahlstrom, D. (2015). "Natorp's psychology". En N. de Warren & A. Staiti (Eds.), *New Approaches to Neo-Kantianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1905). *Principia philosophiae*. En C. Adam & P. Tannery (Eds.), *Oeuvres* (vol. 8). París: Léopold Cerf. [(2002). *Los principios de la filosofía*. Traducción de G. Quintas. Madrid: Alianza].
- (1908). *Regulae ad directionem ingenii*. En C. Adam & P. Tannery (Eds.), *Oeuvres* (vol. 10). París: Léopold Cerf [(2011). *Reglas para la dirección del espíritu*. Traducción de L. Villoro. Madrid: Gredos].
- Escudero, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 2. Editado por F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Vittorio Klostermann [(1997). *Ser y tiempo*. Traducción de J. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- (1978). *Frühe Schriften*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 1. Editado por F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- (1987). *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57. Editado por B. Heimbüchel. Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducción de J. Escudero. España: Herder].
- (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 58. Editado por H.-H. Gander. Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2014). *Problemas fundamentales de fenomenología (1919/1920)*. Traducción de F. de Lara. Madrid: Alianza].
- (2005). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 62. Editado por G. von Neumann. Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Informe Natorp)*. Traducción de J. Escudero. Madrid: Trotta].
- Husserl, E. (1965). "The Crisis of European Man". Traducción de Q. Lauer. En *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. New York: Harper & Row.
- (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa*. Traducción de M. García-Baró. Madrid: Encuentro.
- (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. Editado por A. Zirión. México: UNAM / Fondo de Cultura Económica.
- Klein, J. (1968). *Greek Mathematical Thought and Origin of Algebra*. Traducción de E. Brann. Nueva York: Dover Publications.
- Mohanty, J. (1988). "Heidegger on Logic". En *Journal of the History of Philosophy*, 26(1), pp. 107-135.

- Natorp, P. (1977). "On the Question of Logical Method in Relation to Edmund Husserl's Prolegomena to Pure Logic". En J. Mohanty (Ed. y Trad.), *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1981). "On the Objective and Subjective Grounding of Knowledge". Traducción de D. Kolb. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 12(3), pp. 245-266.
- Stolzenberg, J. (2009). "The highest principle and the principle of origin in Hermann Cohen's theoretical philosophy". En R. Makkreel & S. Luft (Eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Indiana: Indiana University Press.
- Strauss, L. (1995). "Existentialism". En *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 22(3), pp. 303-319.
- (1997). *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Editado por K. Hart. New York: State University of New York Press.
- (2014). *Sin ciudades no hay filósofos*. A. Lastra y R. Miranda (Eds. y Trads.). Madrid: Tecnos.
- Volpi, Franco. (1999). "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo". Traducido por Alejandro Vigo. *Anuario Filosófico*, 32, pp. 315-342.
- Xolocotzi, Á (2016). "Mundo circundante y mundo de vida en 1919". En *Studia Heideggeriana*, 5, pp. 75-103.
- Xolocotzi, Á., Chávez, R., Gibu, R. (Eds.) (2017). *Mundo y "Mundo-de-vida". Su origen y desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

# Los inicios de la filosofía griega: entre oralidad y escritura

---

## The Beginning of Greece Philosophy: between Orality and Literacy

Nazyheli Aguirre de la Luz  
Universidad Nacional Autónoma de México, México  
a\_nazyheli@hotmail.com

### *Resumen*

El presente trabajo pretende ofrecer un panorama general de las circunstancias culturales en que se dio el nacimiento de la filosofía griega, con especial atención a la convivencia entre la tradición oral y la introducción de la escritura en Grecia. Así pues, el primer apartado está dedicado a explicar con detalle algunas de las consecuencias que la oralidad, como forma principal de transmisión y producción del conocimiento, tuvo en la configuración de la mente griega arcaica. El segundo apartado, en cambio, muestra las implicaciones que tuvo la introducción del alfabeto griego sobre los procesos cognitivos y, por ende, en la cosmovisión griega. Por último, se hará un balance acerca de las consecuencias que se siguieron de la convivencia de oralidad y escritura en la Grecia arcaica, con el fin de poner de relieve la importancia que tiene el lenguaje y sus diferentes formas de concreción dentro del desarrollo de los procesos cognitivos.

*Palabras clave: escritura, filosofía presocrática, Grecia arcaica, oralidad.*

### *Abstract*

This contribution pretends to offer an outline of the general background in which Greek philosophy was born, considering especially the coexistence of the oral tradition with the alphabetic writing introduced in Greece. Accordingly, the first section of this paper is devoted to explain in detail some of the consequences entailed by the oral tradition, as it was the main form of transmission and production of knowledge, in the way it shaped the archaic Greek mind. The second section shows the effects that the introduction of alphabetic writing to Greece had on the cognitive processes and, as a result of it, on the ancient Greek world picture. On the basis of such premises, a final comment will be made about the coexistence in the Greece of the oral tradition with writing as it was used for transmitting specialized information, and order to underline the importance of language and of the way it is manifested for the development of the cognitive processes.

*Keywords: Archaic Greece, literacy oral tradition, presocratic philosophy.*

---

Como es bien sabido, de los primeros filósofos griegos no nos llegaron vastas obras como aquellas legadas a la posteridad por los pensadores de la época clásica; tanto que, en ciertos casos, se pone incluso en duda que hayan plasmado su pensamiento en forma escrita. De hecho, cabe recordar que el mismo Sócrates retratado por Platón parece haber renunciado a utilizar esa herramienta para la discusión y exposición de los planteamientos filosóficos. Aunado a ello, está también el problema de la forma incompleta en que conocemos el pensamiento de estos primeros filósofos griegos, cuyos textos fragmentarios son todavía capaces de revelarnos en cierto modo la configuración de dicho pensamiento arcaico. Como intentaremos mostrar a lo largo de este trabajo, la concepción del mundo en la Grecia arcaica era muy distinta a la moderna y parte de esta enorme disimilitud estriba en el hecho de que el pensamiento griego arcaico estaba moldeado por la tradición oral; con lo que nos referimos, específicamente, al uso prevalente de formas comunicativas, mecanismos de transmisión del saber y técnicas compositivas orales, incluso siglos después de la introducción de la escritura.

Es así que uno de los principales focos de atención en las siguientes páginas será la coexistencia entre tradición oral y escritura, debido a que, si bien la introducción de la tecnología de registro alfabético constituyó uno de los fenómenos que intervinieron en mayor grado en la configuración de nuevas formas de pensamiento, de las que surgió también la filosofía, el hecho de que esta nueva tecnología conviviera un largo período con la tradición oral definió en gran medida la configuración de las propuestas de los filósofos presocráticos. Esto se refleja en el hecho de que, en sus inicios, la filosofía no respondía de manera absoluta a un sistema lógico, analítico y formal, como el que tomó forma en época clásica. Así pues, dedicaremos la primera parte de este texto a un breve panorama sobre la tradición oral en Grecia y a los mecanismos de los que se sirvió y las implicaciones psicológicas de esta; la segunda parte estará enfocada en

exponer la influencia que tuvo el inicio de la escritura en Grecia sobre el desarrollo de las nuevas formas de pensamiento; esto ayudará a mostrar cómo la convivencia entre la tradición oral y el empleo inicial de la escritura como dispositivo de producción y difusión del conocimiento constituyó un momento nodal en el desarrollo de la filosofía griega y, en general, de una nueva forma de conocimiento del mundo que, con el tiempo, se consolidaría bajo la forma de pensamiento científico.

### *Oralidad y pensamiento mítico*

En contraste con la escritura, la dimensión oral de la lengua, como señalaba Saussure,<sup>1</sup> es la manifestación natural y primaria del lenguaje humano. De tal suerte, la comunicación oral puede prescindir de la escritura, pero no es válido lo inverso, pues la escritura es un sistema artificial de signos que codifica una lengua y, en el caso concreto de la escritura alfabética o silábica, los signos gráficos que la componen son un sucedáneo convencional de la faceta sonora de la lengua. Es así como, a partir de los planteamientos del ginebrino, el estudio de los sistemas lingüísticos como cadenas de habla articuladas en unidades significativas (o «palabras») compuestas por elementos sonoros mínimos (o «fonemas») ha ido cobrando cada vez mayor fuerza, a través del desarrollo de la fonética y la fonología. Sin embargo, en contraste con tales avances en el ámbito de la lingüística, la investigación acerca de la configuración oral de las primeras formas de discurso no ha tenido la misma suerte, en parte quizá debido a la naturaleza fugaz de esta forma de discurso que, inevitablemente, debe ser estudiado a partir de su registro escrito.

Al hablar de la configuración oral de las primeras formas de discurso nos referimos a las primeras expresiones que surgen en el ámbito de la colectividad, gracias a las cuales se conforma una identidad común, y que están en su estado más puro cuando no ha intervenido

1 De ahí que la formulación del signo lingüístico en términos de Saussure fuera como la unión de un concepto y una imagen acústica. Ver Saussure (2011).

en ellas ninguna tecnología; sin duda, la épica arcaica es el modo más conocido de producción oral. Esta forma de discurso nacida de la oralidad, que no está afectada por ningún tipo de escritura, fue bautizada por Walter Ong (1982) como *oralidad primaria* (*primary orality*); en ella se puede reconocer una forma de pensamiento bastante distinta a la del hombre alfabetizado. Como señalábamos líneas arriba, la misma naturaleza efímera de la oralidad con frecuencia ha dificultado su estudio, sobre todo, en casos como el que nos ocupa, donde, por un paradójico golpe de suerte, la tradición oral se ha conservado gracias a la escritura.

Así pues, para ilustrar este problema, partiremos de la épica<sup>2</sup> griega y de algunos problemas planteados sobre esta en el gran marco de «la cuestión homérica», a la que Milman Parry daría un nuevo rumbo al enunciar que los poemas homéricos habían estado sujetos a las dinámicas de composición oral, en las que la estructura del hexámetro podía ser integrada por sintagmas formulaicos en el ámbito de una técnica de composición o improvisación oral. La tesis de Parry se sustentaba en un análisis detallado de la estructura del verso hexamétrico y del tipo de léxico utilizado por Homero, por medio del cual puso de relieve el uso de un lenguaje inundado de repeticiones formulares que respondía, entre otras cosas, a las necesidades mnemotécnicas de la tradición oral. En consonancia con los trabajos de Parry, Albert Lord (1960) mostró que no sólo existía un uso repetitivo de fórmulas en la épica homérica, sino también la reiteración de un número limitado de temas, escenas o situaciones típicas, como el enfrentamiento entre dos héroes que previamente se provocan evocando duelos previos o que despliegan ante su adversario su admirable línea de ancestros.

Muchos de los rasgos propios de la oralidad, como la repetición constante de ciertas fórmulas o la falta de una cronología lineal dentro de la narración, fueron vistas por los filólogos analíticos de la epopeya, encabezados por Friedrich August Wolf, como defectos

2 Cabe señalar que ya en el sustantivo griego *εποποιική* se encuentra implícita una relación directa con la oralidad, pues se trata de un derivado del término *ἔπος*, equivalente al latín *vox*; ambos de la raíz indoeuropea *\*weku-* /*\*woku-*, que remite siempre a una emisión o verbalización de un mensaje vocal.

o vicios de la obra. En oposición con esta perspectiva surgió una postura unitarista que proclamaba la armonía y congruencia al interior de los poemas homéricos. De ahí que los trabajos de Parry, junto con los de los estudiosos que continuaron con esa veta de investigación, hayan sido tan significativos para la comprensión de la épica homérica, pues ofrecieron una explicación más integral que las anteriores sobre lo que representaba la tradición épica y, con ello, también abrieron un camino más amplio para los estudios acerca del pensamiento griego arcaico y de su concepción del mundo.

Los diferentes trabajos sobre la tradición oral en Grecia desarrollados a lo largo del siglo pasado dieron cuenta de sus rasgos formales, revelando así también los procesos mentales detrás de ellos.<sup>3</sup> En vista de la importancia que revistieron estos mecanismos para la configuración de la filosofía presocrática, a continuación, haremos una caracterización de los más pertinentes para nuestro estudio.

Podemos comenzar por la ya mencionada reiteración formular, que tenía como finalidad primordial ayudar a la preservación del conocimiento y, por ende, a la correcta transmisión del mismo. Las comunidades de tradición oral —i. e., pertenecientes a la *oralidad primaria*— en su afán por conservar el saber tradicional, acumulado durante largas generaciones, para así poder comunicarlo, solían desarrollar técnicas para retenerlo en la memoria colectiva: conservación y transmisión residen en el acto de la repetición o ejecución periódica improvisada sobre la base de recursos mnemotécnicos por parte de profesionales de la palabra. Nacen así los lugares comunes, dotados de gran valor porque en ellos habitaba la sabiduría y la tradición (Havelock, 1963).

En conexión con el uso formulaico y con la recurrencia de un número limitado de temas, aparece el carácter *conservador* y *tradicionalista*; pues, según explicábamos arriba, la oralidad hace uso de ciertos dispositivos mnemotécnicos con el fin de preservar el conocimiento y las tradiciones de la comunidad (Havelock, 1963: 45).

3 La siguiente exposición está basada sobre todo en el trabajo de Walter Ong (1982: 31-75), en el que enlista una serie de características formales de la «oralidad primaria» con repercusiones en el pensamiento, a las que se refiere como «psicodinámicas».

Sobre ello, se ha de señalar por una parte, que esta fuerte exigencia de memorización enaltece el conocimiento surgido de la colectividad y, por otra, restringe las prácticas intelectuales (Ong, 1982: 41). Un ejemplo de esto es el hecho de que la producción oral, a diferencia de la textual, no intenta ofrecer al público una creación totalmente nueva y distinta en cada ejecución, pues la originalidad en las culturas de tradición oral radica principalmente en que, durante el momento de la recitación oral, se dé una interacción directa y participativa entre el ejecutante y su público.<sup>4</sup>

Asimismo, debemos apuntar que el tipo de memorización puesto en práctica en el ámbito de la tradición oral se aleja de la llevada a cabo por las culturas alfabetizadas,<sup>5</sup> ya que no tiene como objetivo la reproducción palabra por palabra —forma de memorización apoyada casi de manera obligatoria en un texto— (Lord, 1960: 28). En la tradición oral el ejecutante evoca los cantos tradicionales,<sup>6</sup> llenos de frases formulaicas que ha escuchado de boca de otros rapsodas; de tal suerte que, tras apropiarse del canto recibido, ofrece su propia versión. Incluso, aunque el ejecutante quisiera generar una versión idéntica palabra por palabra a alguna de las escuchadas anteriormente, la naturaleza efímera de la ejecución oral no se lo permitiría; pues, siendo el canto pronunciado, desaparece y no deja lugar ni siquiera para la comparación entre dos versiones. Es así que, a través de las interpretaciones hechas por cada ejecutante, se va dando una actualización del contenido de los cantos, que no obedece únicamente a la inspiración subjetiva del rapsoda, sino también a una adecuación histórico-social; ya que, contrariamente a lo que se pensaba antes de los estudios de Parry, la conservación oral del saber en la tradición oral es dinámica.<sup>7</sup>

4 Ver Foley (1987: 110).

5 Una interesante exploración de la noción de «memoria» y de los procesos cognitivos activados por la práctica de la memorización de las epopeyas homéricas en el ámbito de una tradición oral como la griega arcaica se encuentra en Bakker (2008: 65-77).

6 Ver Peabody (1975: 216).

7 Para una reciente profundización en los mecanismos de la memoria que sostienen el manejo del repertorio de historias por parte de un poeta épico oral como Homero, que

A lo anterior, habría que añadir también las observaciones hechas por Goody (1977: 115) acerca de la carencia del concepto de «palabra» en las culturas orales, donde cabe mejor la noción de «habla». Esto quiere decir que, puesto que no existe la idea de palabra como una unidad mínima con significado autónomo —perspectiva, sin duda, nacida del uso de la escritura y de la mentalidad analítica que esta permite—, el rapsoda no se enfoca en este nivel de la lengua, sino en el canto como una totalidad no analizable. Al respecto, Parry y Lord habían señalado, gracias a sus investigaciones sobre las epopeyas eslavas, que el aprendizaje de la escritura y, con ella, la memorización palabra por palabra modifica el proceso de la composición oral.<sup>8</sup>

Otro rasgo fundamental de la tradición oral que es de sumo interés para nuestro trabajo es la cercanía al mundo humano vital (Ong, 1982: 42-43), ligado indiscutiblemente a un marcado “rasgo situacional antes que abstracto” (48-56). Estas dos características demuestran que la forma de pensamiento prevaleciente en las culturas orales estaba modelada de manera más inmediata sobre la percepción sensible; en este sentido, el pensamiento es expresado en términos de lo concreto y no-conceptual (Havelock, 1986: 134-150): la acción, la experiencia cotidiana y los escenarios habituales. Conceptos abstractos, como justicia,<sup>9</sup> no se pueden expresar por sí mismos, sino sólo en relación con la percepción sensible y con lo cotidiano. Esta forma de pensamiento concreto se refleja en el vocabulario y el estilo narrativo propios del discurso oral.

Sobre estas cuestiones, cabe aducir también el trabajo de Aleksandr R. Luriia (1976) acerca de los cambios en los procesos cognitivos ocurridos en los habitantes de Uzbekistán, debido a una serie

es capaz de almacenarlas y localizarlas en su memoria para emplearlas en el momento necesario con la oportuna adaptación que las vuelve temáticamente relevantes, véase Minchin (2016: 11 ss.).

8 Para un estudio comparativo entre la épica eslava moderna y la homérica a propósito de los problemas que plantea su registro por escrito en forma de edición moderna y su traducción a otras lenguas, véase Foley (2002: 3 ss.).

9 Havelock (1978) publicó un estudio muy completo sobre la transformación del concepto de justicia en Grecia.

de profundas transformaciones políticas, sociales y culturales. Una de las consecuencias más notables de este cambio de paradigma fue la alfabetización de una comunidad que había estado durante siglos (o milenios) bajo dinámicas propias de la conservación y transmisión orales del saber. Así pues, a través de su investigación, Lurii muestra cómo las personas que viven en un entorno donde impera la tradición oral configuran estructuras mentales distintas a aquellas pertenecientes a culturas alfabetizadas.

En primer lugar, explica que, en general, los individuos que no han tenido ninguna influencia de un sistema de escritura, no se refieren a conceptos u objetos mentales abstractos; pues, como revela su estudio, cuando a las personas analfabetas se les mostraban figuras geométricas inmediatamente las relacionaban con objetos concretos, a diferencia de los individuos que habían tenido algún tipo de educación formal, quienes eran capaces de designar las figuras por su nombre técnico (Lurii, 1976: 31-39). A esto podemos agregar que la escritura generalmente fomenta la implementación de formas sistemáticas de educación que transforman de manera drástica las operaciones mentales que realizan los individuos.

Aunado a esto, encontramos también en el estudio de Lurii que las personas inmersas en una cultura oral no tienden a realizar clasificaciones lógicas o lingüísticas, sino que, en consonancia con su predilección por las explicaciones relacionadas con la percepción sensible, utilizan un criterio pragmático (1976: 79). Con respecto a esta cuestión Lurii expone varias de las entrevistas hechas a las personas analfabetas, en las que se les presentan dos premisas para que ellos den una conclusión derivada de aquéllas; sin embargo, en todos los casos, las premisas dadas son consideradas por los entrevistados como oraciones aisladas que no se relacionan una con otra (1976: 102-115). En otras palabras, el sistema de deducción e inferencia lógica no les resulta familiar o natural, ya que, como explicábamos, sus procesos cognitivos no están dirigidos a las generalizaciones o abstracciones, sino al ámbito de lo concreto y cotidiano.

En síntesis, las diversas investigaciones realizadas durante el siglo XIX en torno a la tradición oral ofrecieron sustento firme para afirmar que los dispositivos utilizados por ella configuraban una

forma de pensamiento distinta a la de los individuos alfabetizados. Configuración que se refleja en las reproducciones mentales que los individuos orales hacen del mundo, muchas veces inaprehensibles para el individuo alfabetizado. Probablemente, la estructura más evidente que resulta de dichos procesos sea la creación del mito; pues, sin lugar a duda, el mito opera dentro de los límites lingüísticos de la tradición oral, a la que se aplican las palabras de Marcel Detienne: “este lenguaje no conoce la mentira ni la abstracción; y sólo lo puebla la fidelidad expresiva, de la que extrae la energía y la grandeza que falta a las lenguas ya civilizadas” (1985: 18).

Antes de cerrar este breve panorama sobre las implicaciones del pensamiento perteneciente a la tradición oral, y más específicamente, sobre el pensamiento griego arcaico, resulta oportuno referirnos al trabajo de Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, en el que caracteriza el pensamiento griego arcaico como el producto de una mente mítica. Cassirer (1998: 26) parte de que el conocimiento como lo conoce la modernidad, así como su sentido racional, está basado en una interpretación de la realidad que se sirve de construcciones mentales, tales como el tiempo y el espacio, pero que no constituyen reflejos fieles de la realidad que se busca aprehender. En cambio, el pensamiento arcaico utiliza otras estructuras mentales; en esencia se deja guiar por las formas simbólicas que habitan la conciencia, de donde surge el mito.

La propuesta de Cassirer, aunque anterior e independiente a los últimos avances en el estudio de la tradición oral, es compatible en gran medida con esta caracterización. En primer lugar, el pensamiento mitológico supone la unidad del universo, como se refleja en la poesía épica donde cada canto evoca todos los cantos; cada mito, todos los mitos, conformando así una interdependencia entre los valores, las costumbres y los saberes nacidos de la tradición oral. Sobre esto mismo, Foley (1987: 101) explica que las expresiones orales colectivas no surgen sólo como una forma de entretenimiento, pues los rapsodas no buscaban sorprender a su público con la historia narrativa, sino que su propósito estribaba en hacer una representación simbólica de la realidad, de ahí que las acciones y los personajes de las narraciones míticas no tengan valor sino como parte de todo un

sistema que ha sido configurado por la comunidad y que se va transformando, o mejor dicho, actualizando para continuar respondiendo a su universo. En otras palabras, la interacción de los personajes utilizados y de las acciones que ellos realizan dentro del relato mítico ofrece un contenido que va más allá de la trama y que todo integrante de la comunidad es capaz de interpretar correctamente. Cada una de las escenas míticas encierra todo el universo de la tradición oral a la que pertenece, cada personaje nos remite a los demás personajes, a los demás relatos míticos; pues este vasto entretejido de personajes y acciones refleja el sistema cultural al que pertenece.<sup>10</sup>

En este sentido, es pertinente hacer unas observaciones sobre lo dicho anteriormente acerca de la preferencia de la tradición oral por un lenguaje concreto. En efecto, la épica griega está inmersa en el campo de la percepción sensible, de la acción y de lo concreto; sin embargo, ello no significa que todo contenido de orden abstracto fuera por completo inaccesible a la mente mitológica, sino que en esta no existe una separación entre el ámbito de lo abstracto y lo concreto, como en el pensamiento analítico. En palabras de Cassirer:

El mundo mítico no es «concreto» en la medida en que tenga que ver tan sólo con contenidos senso-objetivos, excluyendo y rechazando todos los factores meramente «abstractos», todo lo que sea simple significación y signo; lo es porque en él se confunden indiferenciadamente ambos factores, el factor cosa y el factor significado, porque están fundidos, «concretizados» en una unidad inmediata (1998: 45).

De modo que, si consideramos que el pensamiento presocrático nació en un momento en que la tradición oral todavía tenía una gran fuerza en Grecia, resulta más comprensible la idea de unidad del cosmos presente en la filosofía presocrática, así como la búsqueda constante de un principio material. Cuestiones en las que ahondaremos un poco más en el último apartado de este texto.

<sup>10</sup> Véase también Detienne (1985: 36).

En contraste con las formas de pensamiento nacidas de una cultura oral, la invención de la escritura que, tras ser introducida en Grecia, experimentó una difusión cada vez más extendida, incluso para fines de comunicación del saber, originó una serie de cambios en la manera en que la mente griega se representaba la realidad. Dicha transformación cultural llevó paulatinamente a los griegos a desarrollar una concepción distinta del mundo sobre la que descansan, en cierta medida, las bases del pensamiento científico moderno. Así pues, el presente apartado se enfocará en explorar la relación entre el nacimiento de la escritura alfabética en Grecia y algunas de las transformaciones que se dieron en su pensamiento.<sup>11</sup> En aras de ofrecer una exposición clara, comenzaremos por presentar una breve revisión de los primeros sistemas de representación de mensajes verbales con signos gráficos hasta llegar a las primeras formas de escritura, de tal suerte que se ponga de relieve la transformación de los mecanismos utilizados para la representación gráfica en las diferentes etapas del proceso de conformación de un sistema de escritura fonética altamente desarrollado, así como las implicaciones que esto tuvo sobre los procesos cognitivos.

11 En relación con esta cuestión, resulta obligado mencionar el trabajo de Kahn (2003) pues, a diferencia de la postura de Havelock y de este artículo, considera que no se puede establecer una relación de causa-efecto entre la introducción del alfabeto y el desarrollo del pensamiento racional (141), pues afirma que éste es producto de una serie de elementos propios de la cultura griega, como por ejemplo la poesía y el drama. Sobre esto, cabe señalar que nuestra propuesta no sugiere que no hayan intervenido otros factores en el desarrollo del pensamiento analítico, sino que uno de los elementos cruciales fue justamente la introducción del alfabeto. Por su parte, Kahn defiende la importancia de la poesía y la prosa escrita en el desarrollo de la filosofía, así como la relevancia de los textos en la difusión de la filosofía arcaica, lo cual no parece excluir ni la relación causal entre la escritura y el pensamiento racional ni el papel de la oralidad en la filosofía presocrática; de hecho, aunque dicho estudioso se inclina hacia la idea de que la filosofía arcaica desde sus inicios fue concebida con miras a dar lugar a un texto escrito, parece conceder que, en todo caso, también estaba planteada bajo el supuesto de que su difusión se daría mediante ejecución oral. De tal suerte que, en términos prácticos, su propuesta deja ver también la conjunción entre dos formas de expresión que, si bien en sus términos cada una de ellas no conlleva consecuencias cognitivas, sí implica el uso de técnicas propias.

Podemos tomar como punto de partida de nuestra exposición aquellas marcas gráficas realizadas desde varios milenios antes de nuestra era con fines mnemotécnicos, icónicos, calendáricos o numéricos pues, aunque todavía eran sistemas bastante simples con una capacidad muy restringida para transmitir mensajes, presentan ya algunos de los rasgos documentados en los sistemas de escritura. Por ejemplo, en el caso de las representaciones gráficas numéricas, encontramos nada menos que una relación convencional no simbólica entre lo representado y la marca gráfica, debido probablemente a la misma naturaleza abstracta del número.

Otro hito en la configuración de los sistemas de escritura se halla en las representaciones pictográficas, basadas en relaciones simbólicas entre lo representado y la representación gráfica. Los pictogramas funcionaban de manera semejante a nuestros señalamientos de tránsito o a la notación musical, la ventaja de este tipo de sistemas estriba, justamente, en que no están ligados a una lengua específica; pues el simbolismo directo que les es característico los dota de una suerte de universalidad, razón por la cual en una sociedad globalizada y multilingüe como la de nuestros días, este tipo de sistemas de representación gráfica han cobrado gran auge; al mismo tiempo, sin embargo, esa misma cualidad restringe su capacidad comunicativa a un número reducido de mensajes relativamente poco complejos.

A partir de lo anterior, podemos observar que las representaciones gráficas en su origen no estuvieron ligadas a la lengua, sino que ellas mismas tendían a ser directas de la realidad; en otras palabras, se trataba de un sistema independiente de la lengua que buscaba cumplir con la misma función que ésta: representar la realidad, aunque es evidente que tales sistemas gráficos tenían un alcance menor que la escritura propiamente dicha.<sup>12</sup> Fue sólo con el paso del tiempo y debido a la coexistencia de diferentes sistemas de representación de la realidad —a saber, gráfico y oral— que comenzó a formarse un vínculo entre dichos sistemas, lo que resultó en las primeras formas de escritura.

12 Sobre esta cuestión, véase Fischer (2001) y Woods (2010).

Las fases iniciales de las representaciones gráficas, más específicamente, aquellas en las que todavía no aparece un vínculo con la lengua, parecen responder también a una forma de pensamiento ligada a la tradición oral. En efecto, muchas de estas representaciones gráficas se basaban en una relación de semejanza y, por tanto, se limitaban al campo de lo visual; de modo que todo concepto o idea que no participara del ámbito visual sólo podía ser representado por medio de mecanismos simbólicos que aludieran a esa cualidad y que fueran capaces de remitirnos a ellos a partir de conexiones semánticas. Se trataba de sistemas de representación gráfica nacidos, igualmente, de una mente concreta o no conceptual, en los términos explicados en el apartado anterior. Ahora bien, pese a que estas primeras formas de representación obedecían ya a una estructura de pensamiento simbólica todavía poco sofisticada, sin lugar a duda, fueron un precedente de mucha importancia para el desarrollo de los sistemas de escritura, en los que desapareció, o disminuyó de manera dramática, la relación de semejanza formal, lo que permitió que se ampliaran sus posibilidades de representación a todo tipo de conceptos e ideas.

En síntesis, la lengua y las primeras formas de representación gráfica de mensajes eran dos maneras distintas e independientes de representar la realidad y el pensamiento; con el tiempo, estas dos formas de representación, visual y oral, confluyeron y dieron origen a sistemas de escritura que se fueron especializando para representar la lengua con mayor fidelidad. Si bien el nacimiento de la escritura ocasionó un cambio trascendental en las formas de pensamiento humano, es importante aclarar también que tanto la evolución de la escritura como el cambio en el pensamiento se fueron dando paulatinamente, pues debemos tomar en cuenta que la difusión del uso de sistemas de escritura no se dio de manera inmediata, de modo que la tradición oral continuó teniendo gran fuerza incluso mucho tiempo después de los primeros usos de la escritura fonética.

El objeto particular del presente estudio, i.e., la influencia de la creación del alfabeto griego en el desarrollo del pensamiento filosófico en Grecia, presenta una notable diferencia frente a lo documentado para otras civilizaciones de la antigüedad que desarrollaron

su propio sistema de escritura. Los griegos partieron de un sistema preexistente que, de hecho, ya había alcanzado un alto grado de complejidad: la escritura semítica. Con esto queremos subrayar el hecho de que, en Grecia, el encuentro entre tradición oral y escrita se dio de una manera más abrupta que en otras culturas, como intentaremos mostrar en las siguientes líneas.

El presupuesto para que se diera este encuentro fue el surgimiento de sistemas de escritura silábica desarrollados después de la cuneiforme,<sup>13</sup> entre los que se encuentra el sistema protosemítico que originaría las escrituras canaanita, hebrea y fenicia, así como los silabarios *Lineal A* y *B*, que fueron sistemas desarrollados y utilizados en el ámbito del Egeo, con foco en Creta, aunque por lo menos el segundo se extendió también a la Grecia continental, dado que se adoptó para el registro del griego micénico (Bernabé y Luján, 2006: 70-82).

Más tarde, gracias a la adecuación que los griegos hicieron del sistema fenicio, surgió una de las tecnologías más influyentes en el mundo entero, la escritura alfabética, que al igual que las innovaciones anteriores significó un gran logro intelectual, pues, aunque con la implementación de la escritura silábica ya se había alcanzado un alto nivel teórico en la descomposición de los elementos formantes de la lengua, todavía no se había llegado a identificar las unidades mínimas distintivas, como ocurrió en los sistemas alfabéticos, los cuales son capaces de reproducir con bastante fidelidad el sistema fonológico de una lengua. Esto se debe a que los sistemas alfabéticos tienden a aislar los fonemas, es decir, aquellos elementos combinatorios mínimos que, por sus oposiciones, determinan distinciones en las unidades de orden superior, con el reconocimiento de un signo diferente en cada caso (como /casa/ que se opone a /tasa/ por la

13 La escritura cuneiforme sumeria, que era apta para representar la estructura monosilábica de los lexemas sumerios, al ser adaptada a la representación de idiomas diferentes, principalmente de flexión, como el acadio, el hitita y otras más, evolucionó gradualmente hasta convertirse en un sistema casi puramente silábico, de lo que es muestra la escritura cuneiforme monumental desarrollada para el antiguo persa, cuyo ejemplo más claro son las inscripciones de Behistún mandadas a grabar por Jerjes el Grande (Woods, 2010: 29-108).

sustitución de un solo fonema). Esta nueva forma de representación trajo consigo una considerable reducción en el número de signos que conformaban un sistema de escritura, lo cual, según algunos estudiosos, se traduce en la liberación de la mente humana de la memorización y en nuevas formas de análisis del pensamiento (Senner, 1990: 5).

Como decíamos, el alfabeto semítico por sí mismo era ya un sistema muy sofisticado de representación gráfica de la lengua, sin embargo, fue sólo en el espacio griego que apareció un sistema de escritura capaz de representar casi de manera unívoca los fonemas de una lengua, concretamente la griega, pues contaba con caracteres para la representación tanto de fonemas consonánticos como vocálicos. De modo que el alfabeto griego constituyó el primer sistema convencional de representación gráfica capaz de codificar una lengua humana con gran fidelidad, sin que se alcanzara la perfección; probablemente su éxito estribe en la exactitud con que imita el funcionamiento de la lengua, pues, al igual que esta, parte de unidades mínimas sin significado. La reproducción o imitación que la escritura hace de los mecanismos de la lengua conlleva un alto grado de abstracción que, a su vez, disparó múltiples procesos neurológicos, cuyo resultado fue el predominio gradual de una forma de pensamiento analítico (Kerckhove, 1980: 32).

Otra de las consecuencias que trajo consigo la escritura fue el desplazamiento de la lengua al campo de lo visual y, con ello, logró que el discurso dejara de ser un fenómeno efímero e inasible. La escritura fundó una nueva forma discursiva con vistas a la trascendencia en el tiempo, un discurso que liberaba la memoria del hombre;<sup>14</sup> y que daba cabida al análisis detallado y a la crítica rigurosa de su contenido. Las cualidades del alfabeto poco a poco van haciendo caer en desuso los dispositivos mnemotécnicos de la oralidad, lo que abre paso a nuevas formas de pensamiento.

14 Ya en época clásica encontramos una reflexión muy interesante sobre la relación entre escritura y memoria; nos referimos al *Fedro*, de Platón (274c ss). Esta misma cuestión es abordada también por Derrida (1975: 91-261), quien parte justamente del pasaje mencionado de Platón.

Como se ha señalado, pese a que los griegos crearon el primer sistema de escritura propiamente alfabético, su cultura se desarrolló por mucho tiempo sin aprovechar esta herramienta, incluso tras su aparición en el siglo VIII a.C., pues continuaron vigentes los mecanismos y dinámicas propios de la oralidad para la producción y difusión del conocimiento.<sup>15</sup>

En efecto, el alfabeto griego tuvo una influencia incalculable en el pensamiento porque implicaba el predominio de las representaciones convencionales sobre aquellas de naturaleza simbólica. Para los fines de este trabajo, adoptamos la oposición saussureana entre signo y símbolo, en la que el segundo tiene “un rudimento de lazo natural entre el significante y el significado” (Saussure, 2011: 105), como en el caso de la representación de la justicia por medio de la balanza; en cambio, el signo presenta sólo un vínculo convencional y arbitrario (106).

Ciertamente, la transformación en el pensamiento debió haber sido paulatina; ya que la escritura en Grecia no se volvió de uso común de inmediato, sino que convivió y compitió un largo período con la arraigada tradición oral.<sup>16</sup> Esta situación se reflejó tanto en la manera en que los griegos antiguos concibieron el mundo como en la forma en que plasmaron su pensamiento. Para ilustrar la coexistencia de estas dos formas de pensamiento dentro de la filosofía presocrática, resulta pertinente hacer referencia de nuevo a un trabajo de Havelock (1986), en el que sostiene que el pensamiento presocrático reunió el *μῦθος* y el *λόγος*, vinculando el primero de estos elementos con la tradición oral de la antigua Grecia —Homero,

15 Gracias a las investigaciones de Milman Parry y de Albert Lord, los estudios sobre el pensamiento griego arcaico han tenido un gran avance en las últimas décadas. Específicamente, sobre la influencia de las antiguas tradiciones orales en la filosofía presocrática, Kevin Robb (1983) tiene un compendio de trabajos de los investigadores más importantes de esta cuestión.

16 En relación con esto, Havelock (1963) confronta el conjunto de saberes recogidos por la tradición oral, a los que designa como «enciclopedia tribal», frente a la producción del conocimiento nacida de la escritura, «enciclopedia escrita».

Hesíodo<sup>17</sup> y la variedad de expresiones orales populares griegas—, así como con un pensamiento concreto o no-conceptual, y el segundo elemento, i. e., el λόγος, con un discurso escrito lógicamente articulado y, al mismo tiempo, con un pensamiento abstracto o conceptual.<sup>18</sup> La relación establecida por Havelock entre oralidad-mito frente a escritura-logos deja en evidencia el indisoluble vínculo entre lenguaje y pensamiento, pues, como mencionábamos líneas arriba, cada uno de estos tipos de discurso influye de manera particular en el pensamiento humano, mejor dicho, cada uno de estos dos tipos de discurso causa una forma particular de pensamiento. Esto es debido a que el código con el que representamos el pensamiento para comunicarlo a otros, i. e., la lengua, es fruto del pensamiento y, de manera recíproca, este último se ve definido también por la lengua, e incluso por la modalidad en que se presenta, ya sea en su forma oral o escrita.

Antes de continuar con el desarrollo de esta cuestión, se ha de hacer hincapié en que lo expuesto hasta aquí no sugiere que necesariamente la tradición oral y el pensamiento mítico pertenezcan a una fase anterior a la escritura y al pensamiento lógico en sentido evolutivo, sino que esos elementos configuran un dispositivo que funciona de una manera distinta.<sup>19</sup> Asimismo, cabe señalar que lo

17 Acerca de la composición de los poemas de Hesíodo, resulta pertinente citar el trabajo de Ruth Scodel (2012), en el que aborda de manera particular el poema “Los trabajos y los días”. Scodel propone que la peculiar composición de la obra estriba en que está pensada para su ejecución, en aras de lo cual se sirve de tres modos distintos de orador: uno correspondiente al poeta épico, otro al lírico y un tercero que se mueve de manera libre en el tiempo. En este sentido, el trabajo de Scodel, si bien no alude a una conjunción explícita de oralidad y escritura, da cuenta de la importancia de la expresión oral en los poemas arcaicos, pese a la posible intervención de la escritura en la etapa de composición de las obras.

18 Cabe hacer mención aquí que ya a principios del siglo XVIII Giambattista Vico (2013), en el capítulo segundo de su famosa *Scienza Nuova*, había elaborado una sugestiva teoría de la «sabiduría poética» que conectaba con las estructuras del pensamiento mítico, la cual habría constituido la fase previa de aproximación al conocimiento antes del desarrollo de la más sofisticada sabiduría filosófica, fases evolutivas que ilustra mediante una analogía entre el sentido y el intelecto inspirada en Aristóteles. Ver *De Anima*, III.8: 432a, 7-8.

19 Prier (1976: 1-22) ahonda sobre este tema, partiendo de tres diferentes perspectivas, la de Jung, la de Lévi-Strauss y la de Cassirer.

anterior tampoco significa que, en la tradición oral, no existiera en absoluto el pensamiento abstracto, pues ya el propio lenguaje es una abstracción, así como también la representación simbólica. Lo que insistimos en señalar es que no había una separación tajante entre el ámbito de lo concreto y lo abstracto. En este sentido, la escritura y la oralidad no son dos formas de expresión y de pensamiento completamente divergentes y, de hecho, en los primeros siglos de la aparición de la escritura en Grecia, podemos observar una mayor coincidencia entre ellas.

El uso extendido del alfabeto griego tardó varios siglos en alcanzarse porque todavía no se habían desarrollado herramientas tan eficientes para su ejecución ni soportes de fácil manejo y acceso; incluso en su primera fase, el uso de la escritura se presentó como un nuevo oficio que presuponía un alto grado de especialización. En efecto, debemos tener presente que, en el siglo VIII a. C., no se contaba todavía con ningún sistema metódico para la enseñanza de la escritura y la lectura como en la modernidad; de modo que, aunque el alfabeto griego contaba con un reducido número de caracteres, no se habían creado las condiciones suficientes para una difusión extendida de la escritura, así que se mantuvo la forma tradicional de educación.<sup>20</sup> De ahí que también la literatura permaneciera sumamente dominada por los principios de composición oral, es decir, que estuviera pensada en lo fundamental para los oídos del público.

Es, justamente, en este contexto donde se inserta el nacimiento de la filosofía presocrática, por lo que, si bien estos pensadores se servían ya de la escritura para la elaboración de sus discursos, todos ellos lo hacían con miras a la ejecución o comunicación de su mensaje en un lugar público frente a un auditorio. En este orden de ideas, resulta obligado mencionar el uso común del verso en varios de los primeros filósofos, lo que ejerció mucha influencia incluso tras el cambio que significó el inicio de la prosa filosófica con Ferécides y Anaximandro, así como la adopción de una forma de discurso

20 Ver Havelock (1983: 7-8). Un testimonio importante del proceso de aculturación que condujo paulatinamente al afianzamiento del alfabeto en Grecia está constituido por su proyección a un público mayoritariamente analfabeto en la escena del teatro ático, sobre lo cual hay interesantes reflexiones en Slater (2002: 117 ss.).

en prosa también por Heráclito un poco más tarde, quien ofreció una prueba contundente de la confluencia de las dos formas de expresión, oral y escrita. Pues, si bien Heráclito se sirvió de la prosa, sus sentencias aún contenían una considerable dosis de elementos mnemotécnicos, comparables a los existentes en los proverbios y los dichos populares, lo que se refleja en el carácter rítmico de su discurso y en el uso de recursos expresivos orales o poéticos como las asonancias y los quiasmos, entre otros.<sup>21</sup>

Ahora bien, una reacción de varios pensadores presocráticos con respecto a la tradición oral es manifiesta en la abierta crítica contra los valores, las creencias y los transmisores y creadores de narraciones mítico-poéticas,<sup>22</sup> así como en la búsqueda de explicaciones más rigurosas con las que se buscaba captar la realidad tras un análisis del lenguaje que la expresaba. Así pues, la gran tarea de la filosofía presocrática consiste, en primer lugar, como lo expuso magistralmente Havelock (1983), en la conformación de un nuevo léxico capaz de internarse en el plano de lo abstracto. Paradójicamente, el punto de partida para la construcción de este nuevo sistema de pensamiento fue, sin duda, el vocabulario y los mecanismos preexistentes en la tradición oral, de tal suerte que los primeros filósofos presocráticos debieron resignificar el léxico de la épica y de la lírica para llevarlo al campo de lo analítico y formal, al tiempo que adecuaban el mito a la nueva forma de pensamiento.

Es así que la escritura rompe esta identificación de la realidad y el lenguaje que parecía existir en la tradición oral, donde la palabra evocaba de manera vívida lo nombrado, basta recordar el episodio de Odiseo y el cíclope Polifemo, en el que el héroe se niega a confesar su nombre al cíclope, pues la posesión del nombre, que estaría indisolublemente vinculado con la persona o el objeto nombrado, otorgaría un poder sobre este último. Por ello, el análisis del lenguaje era innecesario e inaccesible, ya que no se cuestionaba el vínculo

21 Jonathan Barnes (1983) presenta una exposición detallada sobre las particularidades de la prosa heraclítica, a través de la comparación con otras formas de discurso.

22 Ver Jenófanes 21 B 11 DK; Heráclito 22 B 42 y 56 DK. Para las citas de los fragmentos presocráticos, hemos seguido la edición de Diels & Kranz.

entre estos dos elementos, probablemente ni siquiera se concebía la lengua como una representación simbólica del mundo, sino como su reflejo exacto.<sup>23</sup> Esta indisolubilidad entre lenguaje y realidad es otra manifestación de la concepción de unidad del cosmos propia del pensamiento mítico. Por su parte, la escritura abre la puerta al debate acerca de la capacidad de la lengua para revelar el mundo, discusión que estará presente en casi toda la historia de la filosofía griega.

Sobre esta cuestión, se debe señalar que, si bien los pensadores presocráticos comenzaron una investigación acerca de los alcances del lenguaje para revelar la realidad, así como la conformación de un vocabulario que les ayudara a realizar dicha tarea, no se liberaron de inmediato ni del todo de las concepciones mitológicas existentes, como lo revela el hecho de que, en los primeros de estos, encontramos de manera reiterada la unidad del cosmos.<sup>24</sup> Junto con este elemento heredado claramente de la tradición oral, encontramos también una marcada huella del pensamiento concreto característico de la épica, que en la filosofía presocrática se presenta en la necesidad de encontrar un principio material (ἀρχή) del cosmos.<sup>25</sup>

Sin duda, pues, es evidente un enfrentamiento entre la tradición oral que encumbra el mito y el inicio del pensamiento analítico que censura este tipo de creencias; es revelador de este proceso el hecho de que, de la crítica que los filósofos presocráticos hacen a la antigua tradición, nace el antagonismo conceptual entre μῦθος y λόγος (Morgan, 2000: 3). En otras palabras, la nueva forma de pensamiento racional nacida en Grecia hacia el final de la época arcaica fue la que impulsó a caracterizar y categorizar como inferior la antigua forma de pensamiento en función de los nacientes criterios racionales. Sin embargo, como señalamos en líneas anteriores, encontramos varios elementos míticos dentro de los pensadores presocráticos que revelan una convergencia entre estas dos formas de pensamiento y de expresión, de modo que resulta imposible hacer una separación

23 Ver Cassirer (1998: 63-67).

24 Jenófanes 21 B 24 DK; Heráclito 22 B 32 y 10 DK; Parménides 28 B 8.2-8 DK.

25 Ver Cassirer (1998: 77).

completa entre pensamiento mítico y pensamiento racional o analítico. En relación con esto, Kathryn Morgan explica que es muy difícil definir los límites entre mito y filosofía y, más difícil aún, separarlos; en este sentido, el mito es reconocido por la filosofía como un discurso capaz de “expresar lo que el lenguaje racional y científico no puede” (2000: 4); sin embargo, el mito presente en el pensamiento filosófico presocrático y todavía en Platón no está tomado sin cambios de la tradición épica y lírica, sino que se trata de mitos propios, basados en una reflexión racional y metodológica nacida del análisis del lenguaje que la escritura hizo posible.

Para ilustrar lo anterior, es lícito recurrir a la tradición órfica, en la que es patente una tendencia al desarrollo de diversas formas de explicación o especulación etimológica como un mecanismo de racionalización del mito. En efecto, entre los órficos, la etimología de las palabras y más específicamente la de los nombres propios, se presenta como una herramienta primordial para la explicación y la justificación de su doctrina; por ejemplo, la confección del sobrenombre Fanes aplicado a Eros (Órficos, fr. 75 K):<sup>26</sup>

τὸν δὴ καλέουσι Φάνητα  
οὔνεκα πρῶτος ἐν αἰθέρι φαντὸς ἔγεντο

a quien llaman Fanes  
porque fue el primero en volverse visible en el éter<sup>27</sup>

Este acto de justificación «etimológica» de una denominación sobre la base de un análisis lingüístico ilustra varios de los planteamientos desarrollados en los primeros apartados de este trabajo. En primer lugar, muestra una continuidad con la afición etimológica desarrollada en la poesía épica, por medio de la cual se reforzaba un contenido mitológico, como era el papel desempeñado por un

26 Ver también Órficos fr. 85.2-3 K. Para las citas de los fragmentos órficos, hemos seguido la edición de Kern.

27 Todas las traducciones que se ofrecen a continuación de textos griegos son de mi autoría.

determinado personaje. Sin embargo, encontramos una diferencia esencial respecto de la tradición épica: para Homero y Hesíodo, el nombre es revelador de la naturaleza de lo nombrado, en cambio, los órficos, según apunta Alberto Bernabé (1992), comienzan a cobrar conciencia de la convencionalidad del nombre. En efecto, en la confección de nuevos nombres para los dioses, como el de Fanes, sin duda se busca describir la naturaleza del dios, pero se tiene plena conciencia de que la imposición del nombre pertenece al ámbito de lo humano y, por tanto, no es capaz de reflejar con toda fidelidad la esencia de los objetos.

Podemos apreciar, pues, en la tradición órfica los inicios de una nueva forma de mitología, donde el poeta crea a partir de la manipulación del lenguaje nuevas relaciones narratológicas, como en la versión del mito en que Atenea salva el corazón de Dioniso de los Titanes, que parece tener su origen en la etimología dada por los órficos al sobrenombre de Atenea: Palas (Órficos, fr. 35 K):

Ἀθηνᾶ μὲν οὖν τὴν καρδίαν τοῦ Διονύσου ὑφελομένη Παλλὰς  
ἐκ τοῦ πάλλειν τὴν καρδίαν προσηγορεύθη·

Así pues, Atenea, tras sustraer el corazón de Dioniso,  
fue llamada Palas a causa de la palpitación del corazón.

No cabe duda de que estas relaciones paraetimológicas comienzan a ser parte de una nueva forma de pensamiento, ya que, pese a que están circunscritas al ámbito mítico o cultural, podemos observar en ellas una motivación racional. Quizá un mejor ejemplo de ello lo encontramos en las relaciones de orden etimológico que los órficos establecieron con el nombre del dios Zeus. A saber, las conexiones que vieron entre la raíz del nombre Zeus, Ζευ- / Δι- y el infinitivo del verbo ζάω (*inf.* ζῆν «vivir») <sup>28</sup> por un lado y, por otro, con la preposición διά, en su valor de indicador de causalidad

28 La relación etimológica entre Ζεύς y ζῆν era un lugar común en la tradición griega, como se ve en algunos pasajes representativos de dicha asociación: Esquilo, *Suplicantes* 584 s.; Eurípides, *Orestes* 1635; y Platón, *Cratilo* 395e-396a.

(Bernabé , 1992: 45), así como el hecho de atribuirle el sobrenombre de Pan, por ser él quien ordena todas las cosas (πάντα) del universo.<sup>29</sup> En los textos órficos podemos ver un afanoso interés por el establecimiento de explicaciones etimológicas o, más bien, paraetimológicas que no están basadas únicamente en relaciones de semejanza formal, sino que comienzan a buscar un argumento racional para sustentar el vínculo de semejanza entre los términos sujetos a comparación.

Asimismo, se pueden señalar otras reinterpretaciones arcaicas del nombre de Zeus surgidas paralelamente a aquella tradición que relaciona la forma griega original del mismo con el verbo ζάω, de las que tenemos una muestra en Heráclito 22 B 32 DK:

ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα.

Uno, lo único sabio, admite y no admite ser llamado con el nombre de Zeus.

En la sentencia citada, el filósofo efesio parece atenerse a las atribuciones adjudicadas a dicho dios por parte de la tradición mítica panhelénica y por los órficos, a saber, como la divinidad suprema que controla todos los objetos del mundo. Sin embargo, no parece concebirlo en los mismos términos que la mitología canónica, sino que, en Heráclito, la figura del dios es despojada de cualquier interpretación antropomorfa.<sup>30</sup> En este sentido, podemos afirmar que, al igual que los órficos, Heráclito dota al nombre del dios de un significado que, si bien surge de una creencia popular, se sustenta en un hilo argumentativo mucho más sofisticado, en el cual se pueden observar, al menos, indicios de una forma más analítica de

29 Órficos, fr. 54 K: καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου, διὸ καὶ Πάνα καλεῖσθαι ("y lleva el nombre de Zeus aquel que ordena *todos* los objetos del universo entero, por ello es llamado también con el nombre de *Pan*"). Ver Bernabé (1992: 48).

30 En este sentido, resulta pertinente el comentario de Kirk (1954: 392) acerca de que el verbo ἐθέλω no expresa «voluntad» en el fr. 22 B 32 DK, sino una especie de «necesidad», e incluso sugiere el verbo inglés «ought» como más o menos equivalente a esa noción.

pensamiento. El razonamiento de Heráclito parte, por un lado, de la identidad entre el principio único que rige todo el universo y el dios Zeus y, por otro, de la relación paraetimológica ya establecida entre el nombre de dicho dios y el verbo ζάω («vivir»). Ahora bien, llama la atención que la identidad de lo «único sabio» con Zeus no parece ser unívoca, pues, según se afirma en la sentencia arriba citada, no siempre le sienta bien dicho nombre. En este punto es donde se entrecruzan los conceptos Uno, Zeus y vida, de forma que podemos ver que Zeus es justamente el eslabón entre el Uno y el verbo ζάω, si bien el principio rector, i.e., lo Uno, no es intercambiable con la idea de vida, en tanto que la vida constituye uno de los aspectos o polos opuestos de una unidad conceptual, mientras el otro es, como lo señala el propio Heráclito en otro pasaje superviviente de su libro, la muerte o destrucción.<sup>31</sup> En términos simples, podemos decir que, para Heráclito, el principio rector se identifica con Zeus por dos claras razones: en primer lugar, porque el dios representa el principio ordenador del mundo y, en segundo, porque constituye, a su vez, uno de los aspectos opuestos que conforman la unidad, i.e., la vida.

Este breve análisis del fr. 22 B 32 de Heráclito pone también de relieve el hecho de que para este filósofo era fundamental la forma de plasmar su pensamiento pues, según vimos, se trata de sentencias sintéticas que prescinden de explicaciones analíticas y, que en su lugar, se sirven de una serie de recursos poéticos y mitológicos para dar cuenta de una argumentación racional. Todo ello, naturalmente, tuvo lugar con uso de la escritura como instrumento de representación gráfica de la palabra, que permitió a Heráclito no sólo transmitir sus ideas a destinatarios con los que no coincidió en el espacio y el tiempo, sino también proponer a su reflexión casos de palabras como ΒΙΟΣ que, en su forma escrita, eran susceptibles de ser interpretadas ambigüamente y, por lo tanto, de simbolizar pares de conceptos opuestos como vida / muerte.

31 Ver Heráclito, 22 B 48 DK: τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος ("El arco recibe el nombre de βίος [vida], pero su efecto es muerte").

## Consideraciones finales

Todo lo dicho hasta aquí intenta dar cuenta de cómo las prácticas comunicativas influyen directamente no sólo en la forma de transmisión del conocimiento, sino también en los procesos mentales y, por tanto, en la producción del pensamiento. Asimismo, es importante subrayar el papel decisivo de la escritura y, más específicamente la escritura alfabética, en la conformación del pensamiento moderno, empezando, sin lugar a duda, por el nacimiento de la filosofía, que a su vez fue configurando los dispositivos necesarios para el desarrollo de un pensamiento lógico, analítico y científico. En este sentido, se debe recalcar la relevancia del contexto cultural de la Grecia arcaica para el surgimiento y desarrollo de la filosofía presocrática, pues si bien en esta no encontramos aún una total sistematización en el sentido de la argumentación lógica debido a la fuerte influencia ejercida todavía por la tradición oral, aun así ya es clara la ruptura con la antigua cosmovisión nacida de la mente mítica. Por otra parte, resulta muy interesante determinar los diferentes mecanismos que la tradición oral utilizaba para la producción, conservación y transmisión de conocimiento, estudio que se puede llevar a cabo también en comunidades orales actuales, sin menoscabo de analizar con mayor detalle las reminiscencias de la oralidad que quedan en las civilizaciones alfabetizadas, con la finalidad de integrar ambas formas de pensamiento en sus nuevos contextos.

## Referencias

- Aristotle (1961). *De Anima*, edición, introducción y comentario de David Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Bakker, E. (2008). "Epic Remembering". En E. A. Mackay (Ed.), *Orality, Literacy, Memory in the Ancient Greek and Roman World*. Leiden, Boston: Brill, pp. 65-77.
- Barnes, J. (1983). "Aphorism and Argument". En K. Robb (Ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*. La Salle, Illinois: Hegeler Institute, pp. 91-107.

- Bernabé, A. (1992). "Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: La etimología de nombres divinos en los órficos". *Revista Española de Lingüística*, 14 (1), pp. 25-54.
- Bernabé, A., Luján, E. R. (2006). *Introducción al griego micénico. Gramática, selección de textos y glosario*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Cassirer, E. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (1975). "La farmacia de Platón". En *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, pp. 93-261.
- Detienne, M. (1985). *La invención de la mitología*. Barcelona: Ediciones Península.
- Diels, H., Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (6ª ed.). Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Esquilo (1982). *Tragedias*, traducción de B. Perea. Madrid: Gredos.
- Eurípides (1982). *Tragedias*, vol. III, traducción de T. Calvo, C. García Gual y L. A. de Cuenca. Madrid: Gredos.
- Fischer, S. R. (2001). "From notches to tables". En *A History of Writing*. London: Reaktion Books, pp. 11-33.
- Foley, J. M. (1987). "Man, Muse, and Story: Psychohistorical Patterns in Oral Epic Poetry". *Oral Tradition*, 2(1), pp. 91-107.
- (2002). "Editing and Translating Traditional Oral Epic: The South Slavic Songs and Homer". En I. Worthington y J. M. Foley (Eds.), *Epea and Grammata. Oral and Written Communication in Ancient Greece*. Leiden, Boston, Köln: Brill, pp. 3-27.
- Goody, J. (1977). *The Domestication of the Savage Mind*. New York: Cambridge University Press.
- Havelock, E. A. (1963). *Preface to Plato*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- (1978). *The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- (1983). "The Linguistic Task of the Presocratics". En K. Robb (Ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*. La Salle, Illinois: Hegeler Institute, pp. 7-82.
- (1986). "The Alphabetic Mind: A Gift of Greece to the Modern World". *Oral Tradition*, 1(1), pp. 134-150.
- Kahn, Ch. H. (2003). "Writing Philosophy. Prose and Poetry from Thales to Plato". En H. Yunis (Ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 139-161.

- Kerckhove, D. De. (1980). "A Theory of Greek Tragedy". *Substance*, 9(4), pp. 23-36.
- Kern, O. (1922). *Orphicorum fragmenta*. Berolini: Weidmann.
- Kirk, G. S. (1954). *Heraclitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lord, A. (1960). *The Singer of Tales*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Luriia, A. R. (1976). *Cognitive Development Its Cultural and Social Foundations*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Minchin, E. (2016). "Voice and Voices: Homer and the Stewardship of Memory". En N. W. Slater (Ed.), *Voice and Voices in Antiquity*. Leiden, Boston: Brill, pp. 11-30.
- Morgan, K. A. (2000). *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ong, W. J. (1982). *Orality and Literacy*. New York: Routledge.
- Parry, M. (1971). *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. Oxford: Clarendon Press.
- Peabody, B. (1975). *The Winged Word: A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally through Hesiod's Works and Days*. Albany: State University of New York Press.
- Prier, R. A. (1976). "Language, Time and Form". En *Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides and Empedocles*. Paris: The Hague, pp. 159-173.
- Platón (1900-1907). *Platonis Opera*, edición J. Burnet, 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Saussure, F. de. (2011). *Curso de lingüística general*. México: Fontamara.
- Scodel, R. (2012). "Works and Days as a Performance". En E. Minchin (Ed.), *Orality, Literacy and Performance in the Ancient World*. Leiden, Boston: Brill, pp. 111-126.
- Senner, W. M. (1990). "Theories and Myths in the Origins of Writing: A historical Overview". En *The Origin of Writing*. Lincoln: University of Nebraska Press, pp. 1-26.
- Slater, N. (2002). "Dancing the Alphabet: Performative Literacy on the Attic Stage". En I. Worthington y J. M. Foley (Eds.), *Epea and Grammata. Oral and Written Communication in Ancient Greece*. Leiden, Boston, Köln: Brill, pp. 117-129.
- Vico, G. (2013). *La Scienza Nuova e altri scritti*. Novara: UTET.
- Woods, C. (2010). *Visible Language: Inventions of Writing in the Ancient Middle East and Beyond*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Wolf, F. A., Grafton, A. (2014). *Prolegomena to Homer, 1975*. Princeton: Princeton University Press.



# Un método de árboles para la lógica de términos modal

---

## A Tableaux Method for Modal Term Logic

J.-Martín Castro-Manzano  
UPAEP Universidad  
josemartin.castro@upaep.mx  
<https://orcid.org/0000-0003-2227-921X>

### *Resumen*

En esta contribución ofrecemos un método de árboles para la lógica de términos modal de Englebretsen. El resultado es un método arborescente capaz de modelar inferencia en lógica proposicional, silogística básica, silogística relacional y silogística modal.

*Palabras clave:* árboles semánticos,  
lógica de términos, lógica modal

### *Abstract*

In this contribution we offer a tableaux method for Englebretsen's modal term functor logic. The result is a tableaux method for propositional logic, basic syllogistic, relational syllogistic, and modal syllogistic.

*Keywords:* modal logic, semantic tree,  
term logic

### *Introducción*

En otros lugares hemos propuesto métodos de prueba arborescentes para una familia de lógicas terminísticas como la lógica de términos de Sommers (Castro-Manzano, 2018; Castro-Manzano y Reyes-Cárdenas, 2018; Castro-Manzano, 2020a), la lógica numérica de Murphree (Castro-Manzano, 2019) y la lógica intermedia de Thompson (Castro-Manzano, 2020c). Siguiendo esta línea de investigación, en esta contribución proponemos un método similar para la lógica de términos modal de Englebretsen (1988). Para alcanzar esta meta procedemos de la siguiente manera: primero, exponemos cuatro bases deductivas (la silogística asertórica, la silogística modal, la lógica de términos de Sommers y Englebretsen, y la lógica de términos modal de Englebretsen); posteriormente, introducimos nuestra contribución principal y, al final, mencionamos brevemente algunas consideraciones sobre trabajo futuro.

---

## Cuatro bases deductivas

### ❖ Silogística asertórica

La silogística asertórica es una lógica de términos que tiene sus orígenes en los *Primeros Analíticos* de Aristóteles y que estudia la relación de inferencia entre proposiciones categóricas. Una «proposición categórica» es una proposición declarativa compuesta por dos términos, una cantidad y una cualidad. El sujeto y el predicado de la proposición se llaman «términos»: el término-esquema S denota el término sujeto de la proposición y el término-esquema P denota el predicado. La «cantidad» puede ser universal (*todo*) o particular (*algún*) y la «cualidad» puede ser afirmativa (*es*) o negativa (*no es*).

Estas proposiciones categóricas se denotan mediante una «etiqueta»: a (para la universal afirmativa, SaP); e (para la universal negativa, SeP); i (para la particular afirmativa, SiP); y o (para la particular negativa, SoP), que nos permite determinar una secuencia de tres proposiciones que se conoce como «modo». Un «silogismo categórico», entonces, es un modo ordenado de tal manera que dos proposiciones funcionan como premisas y la última como conclusión. Al interior de las premisas existe un término que ocurre en ambas premisas pero no en la conclusión: este término especial, usualmente denotado con el término-esquema M, funciona como un enlace entre los términos restantes y es conocido como «término medio». De acuerdo a la posición del término medio, se pueden definir cuatro arreglos o «figuras» que codifican los modos o patrones silogísticos válidos (Cuadro 1).<sup>1</sup>

1 Por mor de brevedad, pero sin pérdida de generalidad, omitimos los silogismos que requieren carga existencial.

Primera figura	Segunda figura	Tercera figura	Cuarta figura
aaa	eae	iai	aee
eae	aee	aii	iai
a ii	eio	oao	eio
eio	aoo	eio	

Cuadro 1. Modos silogísticos válidos.

### ❖ Silogística modal

La silogística modal resulta de añadir los operadores modales de necesidad y posibilidad a la silogística asertórica. Desde su nacimiento en *Primeros Analíticos* (I.3, capítulos 8-22) ha recibido gran atención (McCall, 1963) y, si bien esta no ha sido siempre favorable (Becker, 1933; Bocheński, 1956; Łukasiewicz, 1957; Kneale, 1962; Patzig, 1968; Hintikka, 1973; Striker, 1994), en tiempos recientes algunos estudios la han revisado y rejuvenecido (Englebretsen, 1988; Thom, 1996; Rini, 1998; Malink, 2006).

Para introducir la silogística modal con más precisión, consideremos el famoso problema de los dos silogismos tipo *Barbara* (*Pr. An.*, I.9: 30a, 21-28). De acuerdo con Aristóteles, un silogismo *Barbara* (aaa-1) de la forma LXL<sup>2</sup> es válido (Cuadro 2), mientras que un silogismo *Barbara* de la forma XLL es inválido (Cuadro 3).<sup>3</sup> El problema de los silogismos *Barbara* es relevante, porque sugiere que Aristóteles tenía en mente una lectura *de re* para las proposiciones modales; pero como también mantenía que la conversión Li (i.e. *necesariamente algún S es P*, luego *necesariamente algún P es S*) y la conversión Qi (i.e., *contingentemente algún S es P*, luego *contingentemente algún P es S*) eran válidas, la lectura de las proposiciones modales debería ser *de dicto*.

2 En terminología de McCall (1963), la letra L denota una proposición categórica que incluye un operador de necesidad; M denota una proposición categórica que incluye un operador de posibilidad; Q denota una proposición categórica que incluye un operador de contingencia; y X denota una proposición categórica sin más.

3 De acuerdo con Thom (1996), algo similar ocurre con el *Barbara* QXQ (*todo M es contingentemente P y todo S es M, luego todo S es contingentemente P*) y el *Barbara* XQQ (*todo M es P y todo S es contingentemente M, luego todo S es contingentemente P*).

Proposición
1. <i>Todo M es necesariamente P.</i>
2. <i>Todo S es M.</i>
⊢ <i>Todo S es necesariamente P.</i>

Cuadro 2. Un silogismo *Barbara* de la forma LXL.

Proposición
1. <i>Todo M es P.</i>
2. <i>Todo S es necesariamente M.</i>
⊢ <i>Todo S es necesariamente P.</i>

Cuadro 3. Un silogismo *Barbara* de la forma XLL.

De acuerdo con Rini (1998), buena parte de los estudios de la silogística modal promueven un análisis *de re* como el modo correcto de interpretación de la silogística modal, si bien no todos están de acuerdo con esta interpretación. Kneale y Kneale, por ejemplo, han argumentado que una interpretación *de re* es incorrecta:

Si las expresiones modales modifican los predicados, entonces no hay necesidad de una teoría especial para los silogismos modales, ya que estos serían únicamente silogismos asertóricos ordinarios cuyas premisas tienen predicados peculiares. Por otro lado, si las expresiones modales modifican los enunciados completos a los que están unidos, entonces no hay necesidad de una silogística modal especial, dado que las reglas que determinan las relaciones lógicas entre los enunciados modales son independientes del

carácter de las proposiciones gobernadas por las expresiones modales (Kneale y Kneale, 1962: 91; la traducción es nuestra).<sup>4</sup>

El dilema de los Kneale es claro: si asumimos una interpretación *de re* para las proposiciones modales, la silogística modal resulta en una labor trivial, pues colapsa con la silogística asertórica y las proposiciones modales únicamente aparentan añadir nueva información; por otro lado, si asumimos una interpretación *de dicto*, perdemos de vista la meta original de la silogística modal (a saber, que un silogismo *Barbara* de la forma LXL es válido pero que un silogismo *Barbara* de la forma XLL es inválido), y entonces ésta es una labor inútil. En cualquier caso, parece que la silogística modal está condenada al fracaso por no estar bien motivada.

Sin embargo, como argumenta Englebretsen (1998), Aristóteles tenía presente la distinción *de dicto* / *de re*. Pero si esto es así, resulta razonable revisar la silogística modal con un sistema que sea capaz preservar las lecturas *de re* y *de dicto*, y que al mismo tiempo sea capaz de preservar la meta original de la silogística modal. Para esto podríamos apelar a un sistema de primer orden como es usual, pero como la silogística modal es una lógica terminística (Malink, 2006), nos parece apropiado utilizar una lógica de términos. Para ello haremos uso de la lógica de términos functoriales y su extensión modal.

#### ❖ Lógica de términos de Sommers y Englebretsen

Como hemos mencionado anteriormente, Sommers y Englebretsen han desarrollado un álgebra, la *Term Functor Logic* (TFL) o lógica de términos functoriales, que representa la silogística usando términos en lugar de elementos lingüísticos de primer orden como variables individuales o

4 "If modal words modify predicates, there is no need for a special theory of modal syllogisms. For these are only ordinary assertoric syllogisms of which the premises have peculiar predicates. On the other hand, if modal words modify the whole statements to which they are attached, there is no need for a special modal syllogistic, since the rules determining the logical relations between modal statements are independent of the character of the propositions governed by the modal words".

cuantificadores. De acuerdo con esta álgebra, las cuatro proposiciones categóricas pueden representarse mediante la siguiente sintaxis:<sup>5</sup>

- SaP :=  $-S+P = -S-(-P) = -(-P)-S = -(-P)-(+S)$
- SeP :=  $-S-P = -S-(+P) = -P-S = -P-(+S)$
- SiP :=  $+S+P = +S-(-P) = +P+S = +P-(-S)$
- SoP :=  $+S-P = +S-(+P) = +(-P)+S = +(-P)-(-S)$

Dada esta representación, TFL ofrece una regla básica para la silogística: una conclusión se sigue válidamente de un conjunto de premisas si y sólo si 1) la suma de las premisas es algebraicamente igual a la conclusión y 2) el número de conclusiones con cantidad particular (*viz.*, cero o uno) es igual al número de premisas con cantidad particular (Englebretsen, 1996: 167). Así, por ejemplo, si consideramos un silogismo válido, digamos un silogismo tipo aaa-1, podemos ver cómo la aplicación de este método produce la conclusión correcta (Cuadro 4).

Proposición	Representación
1. Todos los mamíferos son animales.	$-M+A$
2. Todos los perros son mamíferos.	$-P+M$
⊢ Todos los perros son animales.	$-P+A$

**Cuadro 4. Un silogismo tipo aaa-1.**

En el ejemplo anterior podemos ver claramente cómo funciona este método: 1) si sumamos las premisas obtenemos la expresión algebraica  $(-M+A)+(-P+M)=-M+A-P+M=-P+A$ , de tal modo que la suma de las premisas es algebraicamente igual a la conclusión,

5 En lo que sigue usamos la presentación de Englebretsen (1996): brevemente, S, P, M, etc., representan términos, "-" es un funtor unario de negación y "+" es un funtor binario de adición. Alternativamente, "-" ("+") representa la (no) distribución de un término (Englebretsen, 1996; Castro-Manzano, 2020a)

y la conclusión es igual a  $\neg P+A$ , en lugar de  $+A\neg P$ , porque por la condición 2) el número de conclusiones con cantidad particular (cero, en este ejemplo) es igual al número de premisas con cantidad particular (cero, en este ejemplo).<sup>6</sup>

❖ Lógica de términos modal de Englebretsen

Ordinariamente, un sistema modal extiende un lenguaje de orden  $n$  mediante la adición de los operadores monádicos  $\Box$  y  $\Diamond$  que, informalmente, representan la necesidad y la posibilidad respectivamente. De manera similar, la *Modal Term Functor Logic* (MTFL) o lógica de términos functoriales modal, es también una extensión de TFL (Englebretsen, 1988; Englebretsen y Sayward, 2011), por lo que, consecuentemente, añade los operadores  $\Box$  y  $\Diamond$  a TFL.

Así pues, dado un término cualquiera  $A$ , MTFL permite las siguientes combinaciones terminísticas modales:  $+\Box+A$  (i.e.  $\Box+A$ ),  $+\Box\neg A$  (i.e.  $\Box\neg A$ ),  $\neg\Box+A$  (i.e.  $\neg\Box A$ ),  $\neg\Box\neg A$ . Como es usual, el operador  $\Diamond$  se define como  $\neg\Box\neg$ . Con estos elementos, MTFL asume los siguientes axiomas para proposiciones *de dicto* (Ax1 y Ax2) y *de re* (Ax3 y Ax4):

- Ax1. Si  $\Box A$  entonces  $A$ .
- Ax2. Si  $A$  entonces  $\Diamond A$ .
- Ax3. Si  $A\Box$  entonces  $A$ .
- Ax4. Si  $A$  entonces  $A\Diamond$ .

La lectura de los axiomas 1 y 2 es típica. El axioma 1 es una versión del axioma T que representa la norma *a necesse ad esse valet consequentia*, mientras que el axioma 2 es una versión del axioma D que representa la norma *ab esse ad posse valet consequentia*. Los axiomas 3 y 4 representan, respectivamente, la misma idea de los axiomas 1 y 2,

<sup>6</sup> A pesar de que en este ejemplo estamos modelando un silogismo categórico, esta aproximación algebraica es capaz de representar y modelar proposiciones relacionales, singulares y compuestas (ver Englebretsen, 1996: 172 ss.).

pero para los casos en los que los operadores modales aparecen al interior de una proposición, esto es, en el término predicado. Así, por ejemplo, una proposición como «Necesariamente todo hombre es vertebrado» implica la proposición «Todo hombre es vertebrado» (Ax1); una proposición como «Todo hombre es vertebrado» implica «Posiblemente todo hombre es vertebrado» (Ax2). La proposición «Todo hombre es necesariamente vertebrado» implica «Todo hombre es vertebrado» (Ax3); y por último, la proposición «Todo hombre es vertebrado» implica la proposición «Todo hombre es posiblemente vertebrado» (Ax4). Así, estos axiomas indican la transitividad o la «fuerza» (Englebretsen, 1988: 392) de los operadores modales de tal suerte que  $\Box A$  implica  $A\Box$ ,  $A\Box$  implica  $A$ ,  $A$  implica  $A\Diamond$  y  $A\Diamond$  implica  $\Diamond A$ .

Estos axiomas, junto con las reglas de inferencia de TFL, permiten definir nuevas reglas para las inferencias modales de MTLF:

- (1) El término medio debe estar distribuido por lo menos una vez.
- (2) Cualquier término distribuido en la conclusión debe estar distribuido en las premisas.
- (3) El número de conclusiones particulares no debe exceder el número de premisas particulares.
- (4) La conclusión no debe exceder cualquier premisa en fuerza.
- (5) El número de premisas *de dicto* con el operador  $\Diamond$  no debe exceder el número de conclusiones *de dicto* con el operador  $\Diamond$ .<sup>7</sup>

Estas reglas nos permiten derivar, en consecuencia, los siguientes teoremas (i.e., argumentos válidos) *de re* (cuadro 5) y *de dicto* (cuadro 6):

<sup>7</sup> Englebretsen (1998) establece que el número de proposiciones *de dicto* con el operador  $\Diamond$  no debe ser mayor que uno, sin embargo, eso excluiría silogismos correctos como  $\{\Box(-M+P), \Diamond(-S+M)\} \vdash \Diamond(-S+P)$ ; por esta razón sustituimos «proposición» por «premisa», ya que esto preserva la norma y silogismos como los anteriores.

1	$\begin{array}{l} -M+\Box P \\ -S+\Box M \\ \vdash -S+\Box P \end{array}$	2	$\begin{array}{l} -M+\Box P \\ -S+\Box M \\ \vdash -S+P \end{array}$	3	$\begin{array}{l} -M+\Box P \\ -S+\Box M \\ \vdash -S+\Diamond P \end{array}$	4	$\begin{array}{l} -M+\Box P \\ -S+M \\ \vdash -S+\Box P \end{array}$	5	$\begin{array}{l} -M+\Box P \\ -S+M \\ \vdash -S+P \end{array}$	6	$\begin{array}{l} -M+\Box P \\ -S+M \\ \vdash -S+\Diamond P \end{array}$
7	$\begin{array}{l} -M+\Diamond P \\ -S+\Box M \\ \vdash -S+\Diamond P \end{array}$	8	$\begin{array}{l} -M+P \\ -S+\Box M \\ \vdash -S+P \end{array}$	9	$\begin{array}{l} -M+P \\ -S+\Box M \\ \vdash -S+\Diamond P \end{array}$	10	$\begin{array}{l} -M+P \\ -S+M \\ \vdash -S+P \end{array}$	11	$\begin{array}{l} -M+P \\ -S+M \\ \vdash -S+\Diamond P \end{array}$	12	$\begin{array}{l} -M+\Diamond P \\ -S+M \\ \vdash -S+\Diamond P \end{array}$

**Cuadro 5. Ejemplos de modos válidos *de re*.**

1	$\begin{array}{l} \Box(-M+P) \\ \Box(-S+M) \\ \vdash \Box(-S+P) \end{array}$	2	$\begin{array}{l} \Box(-M+P) \\ \Box(-S+M) \\ \vdash -S+P \end{array}$	3	$\begin{array}{l} \Box(-M+P) \\ \Box(-S+M) \\ \vdash \Diamond(-S+P) \end{array}$
4	$\begin{array}{l} \Box(-M+P) \\ -S+M \\ \vdash -S+P \end{array}$	5	$\begin{array}{l} \Box(-M+P) \\ (-S+M) \\ \vdash \Diamond(-S+P) \end{array}$	6	$\begin{array}{l} -M+P \\ \Box(-S+M) \\ \vdash -S+P \end{array}$
7	$\begin{array}{l} -M+P \\ \Box(-S+M) \\ \vdash \Diamond(-S+P) \end{array}$	8	$\begin{array}{l} -M+P \\ -S+M \\ \vdash -S+P \end{array}$	9	$\begin{array}{l} -M+P \\ -S+M \\ \vdash \Diamond(-S+P) \end{array}$

**Cuadro 6. Ejemplos de modos válidos *de dicto*.**

### *Un método de árboles para MTL*

Hasta este punto se puede apreciar que la MTL tiene capacidades y reglas de inferencia interesantes y complejas; sin embargo, al día de hoy, no ha sido usada para producir un método de prueba arborescente (ver D'Agostino *et al.*, 1999; Sommers y Englebretsen, 2000; Priest, 2008); aquí proponemos uno.

Pues bien, como es usual, y siguiendo a D'Agostino *et al.* (1999; Priest, 2008), decimos que un «árbol» es un grafo conectado maximalmente acíclico definido por nodos y vértices, un árbol dirigido etiquetado con raíz. El nodo superior es la «raíz». Los nodos inferiores son las «hojas». Cualquier camino desde la raíz hasta una hoja es

una «rama». Para probar la validez de una inferencia se construye un árbol que comienza con una única rama cuyos nodos son premisas y la negación de la conclusión: esta es la «lista inicial». Entonces se aplican las reglas que nos permiten extender la lista inicial:

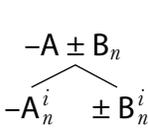


Diagrama 1

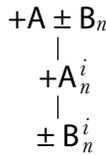


Diagrama 2



Diagrama 3



Diagrama 4

En los Diagramas 1 y 2 notemos que, después de aplicar una regla, introducimos un superíndice  $i \in \{1, 2, 3, \dots\}$  y dejamos fijo el subíndice. Para las proposiciones cuyo término inicial es “-”, el superíndice puede ser cualquier número natural; para las proposiciones cuyo término inicial es “+”, el superíndice tiene que ser un nuevo natural si dichas proposiciones no tienen ya un superíndice asociado. En los Diagramas 3 y 4 notemos que, después de aplicar una regla, introducimos un subíndice  $k \in \{1, 2, 3, \dots\}$  y dejamos fijo el superíndice. Para las proposiciones cuyo término inicial es “ $\Box$ ”, el subíndice puede ser cualquier número natural; para las proposiciones cuyo término inicial es “ $\Diamond$ ”, el subíndice tiene que ser un nuevo natural si dichas proposiciones no tienen ya un subíndice asociado. Adicionalmente, y siguiendo los principios de TFL, asumimos las siguientes reglas de negación:  $-(\pm A) = \mp A$ ,  $-(\pm A \pm B) = \mp A \mp B$  y  $-(-A - -A) = +(-A) + (-A)$ .

Como es costumbre, un árbol es «completo» si, y sólo si, toda regla que puede ser aplicada ha sido aplicada. Una rama es «cerrada» si, y sólo si, hay términos de la forma  $\pm A_k^i$  y  $\mp A_k^i$  en dos de sus nodos; de otro modo es «abierta». Una rama cerrada se indica escribiendo  $\perp$  en su hoja; una rama abierta se indica escribiendo  $\infty$ . Un árbol es «cerrado» si y sólo si toda rama es cerrada; de otro modo es abierta. Así, de nuevo como es usual,  $A$  es una consecuencia lógica de un conjunto de premisas  $\Gamma$  si y sólo si existe un árbol completo y cerrado cuya lista inicial incluye a  $\Gamma$  y la negación de  $A$ .

De acuerdo con lo anterior, a continuación mostramos cómo este método de árboles nos permite lidiar con la silogística asertórica mediante la prueba de los cuatro silogismos básicos de la primera figura: aaa (Diagrama 5), eae (Diagrama 6), aii (Diagrama 7) y eio (Diagrama 8); y además mostramos dos silogismos válidos *de re* (Diagramas 9 y 10), dos silogismos válidos *de dicto* (Diagramas 11 y 12), un silogismo combinando modalidades *de re* y *de dicto* (Diagrama 13), y un silogismo modal inválido (Diagrama 14).

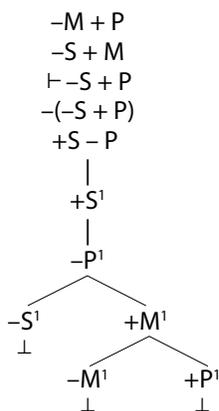


Diagrama 5. aaa-1.

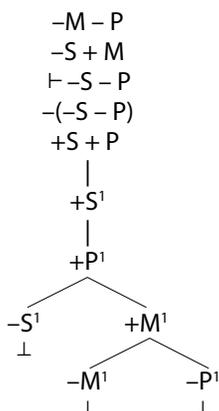


Diagrama 6. eae-1.

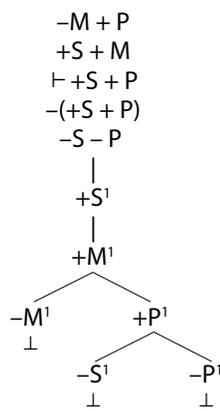


Diagrama 7. aii-1.

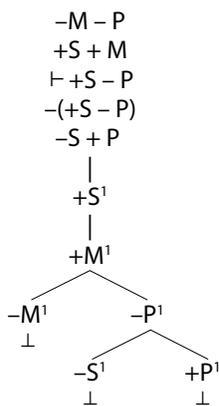


Diagrama 8. eio-1.

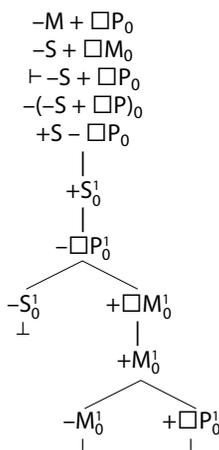


Diagrama 9. Ejemplo extraído del Cuadro 5, inferencia 1.

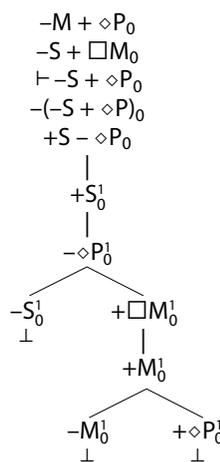


Diagrama 10. Ejemplo extraído del Cuadro 5, inferencia 7.

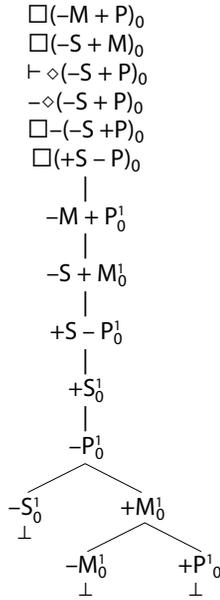


Diagrama 11. Ejemplo extraído del Cuadro 6, inferencia 5.

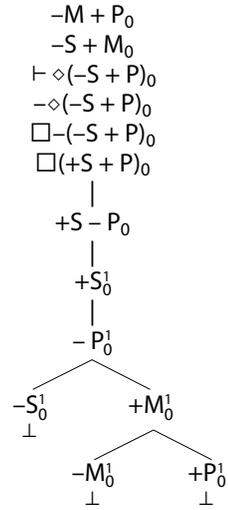


Diagrama 12. Ejemplo extraído del Cuadro 6, inferencia 9.

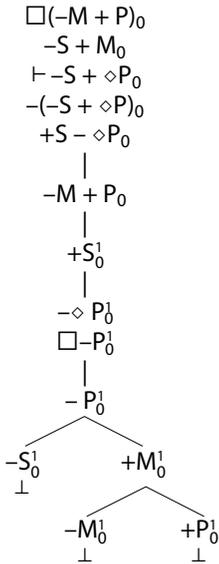


Diagrama 13. Ejemplo combinando modalidades *de re* y *de dicto*.

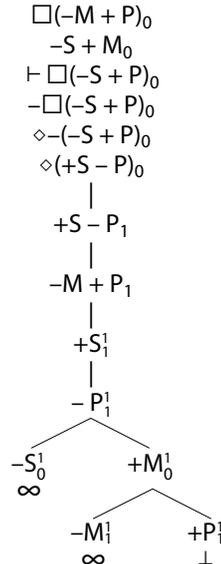


Diagrama 14. Ejemplo de un silogismo modal inválido.

Por redondear esta exposición, regresamos al problema de los dos silogismos tipo *Barbara* y mostramos que, en efecto, el *Barbara* LXL es válido (Diagrama 15) pero el *Barbara* XLL no lo es (Diagrama 16) preservando, así, una de las motivaciones originales de la silogística modal.

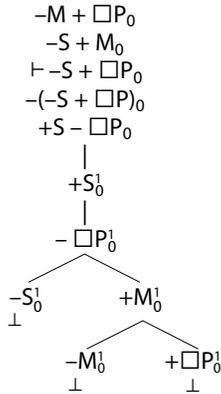


Diagrama 15.  
*Barbara* LXL.

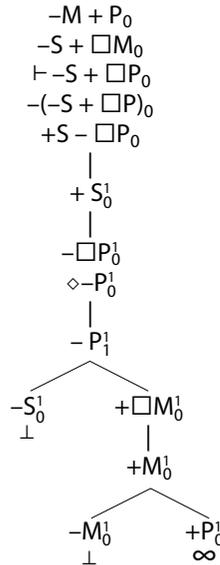


Diagrama 16.  
*Barbara* XLL.

Por último, basta mencionar que esta propuesta es confiable en la medida en que toda inferencia válida de MTFL produce un árbol completo cerrado, y viceversa. Ahora bien, como la demostración de este resultado es extensa (dado que implica la enumeración de por lo menos 21 árboles correspondientes a las inferencias de los Cuadros 5 y 6), ofreceremos un bosquejo. Entonces, supongamos que tenemos una inferencia válida en MTFL que no produce un árbol completo y cerrado. Si esto es así, entonces existe una inferencia que cumple con todas las reglas de MTFL pero que produce un árbol abierto. Ahora, si el árbol es abierto entonces existe por lo menos una rama en la que no existe un par de términos opuestos  $\pm A_k^i$  y  $\mp A_k^i$ . Pero si no existe tal par de términos entonces, o bien

el término medio no está distribuido por lo menos una vez, o al menos un término distribuido en la conclusión no está distribuido en las premisas, o el número de conclusiones particulares excede el número de premisas particulares, o la conclusión excede cualquier premisa en fuerza, o el número de premisas *de dicto* con el operador  $\Diamond$  es diferente del número de conclusiones *de dicto* con el operador  $\Diamond$ . En cualquier caso la inferencia sería inválida en MTFL, lo cual sería contradictorio con la suposición inicial.

Por otro lado, supongamos que tenemos un árbol completo y cerrado que no corresponde con una inferencia válida en MTFL. Si el árbol es completo y cerrado tiene que tener todas sus ramas cerradas. Si esto es así, entonces las premisas de la inferencia deben permitir la existencia de pares de términos opuestos  $\pm A_k^i$  y  $\mp A_k^i$  en cada una de sus ramas. Esto sería sólo posible si la inferencia estuviera determinada por términos que permitieran su eventual oposición. Pero si aplicáramos las reglas (1)-(6) a los miembros de tal conjunto se obtendrían inferencias válidas en MTFL, lo que sería contradictorio con la suposición inicial.

### *Conclusiones*

En esta contribución hemos intentado ofrecer un método de árboles para la lógica de términos modal de Englebretsen, con lo que añadimos una actualización a la familia de lógicas de Sommers. En particular, con esta propuesta obtenemos un método arborescente capaz de modelar inferencia en lógica proposicional, silogística básica, silogística relacional y silogística modal. El siguiente paso consiste en explorar en qué medida podemos representar una silogística probabilística (ver Thompson, 1986) y, como hemos mencionado en otros lugares, promover una revisión de las lógicas de términos (ver Veatch, 1970; Sommers, 1982; Englebretsen, 1996; Englebretsen y Sayward, 2011; Correia, 2017; Simons, 2020; Castro-Manzano, 2020a; Castro-Manzano, 2020b), ya que pueden ser herramientas más interesantes y poderosas de lo que originalmente podríamos creer (contra Carnap, 1930; Geach, 1962 y 1980).

## Referencias

- Babcock, H. (1970). *Intentional Logic: A Logic Based on Philosophical Realism*. Hamden, Connecticut: Archon Books.
- Becker, A. (1933). *Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse*. Berlin: Junker und Dünhaupt.
- Bocheński, J. M. (1956). *Formale Logik*. München: Karl Alber.
- Carnap, R. (1930). "Die alte und die neue Logik". En *Erkenntnis*, n. 1; pp. 12-26.
- Castro-Manzano, J.-M. (2018) "A Tableaux Method for Term Logic". En *Logic/Languages, Algorithms and New Methods of Reasoning (LANMR)*; pp. 1-14.
- (2019). "Sobre un método de árboles para la lógica de términos numérica". En *Andamios. Revista de Investigación Social*, 16, n. 41; pp. 103-125.
- (2020a). "Distribution Tableaux, Distribution Models". En *Axioms*, 9, 41. En <https://www.mdpi.com/2075-1680/9/2/41/htm> (consultado el 27 de agosto de 2020).
- (2020b). "¿Es la lógica de términos una lógica libre?". En *Stoa*, 11, n. 21; pp. 98-109.
- (2020c). "Silogística intermedia, términos y árboles". En *Tópicos. Revista de Filosofía*, 58; pp. 209-237.
- Castro-Manzano, J.-M. y Reyes-Cárdenas, P.-O. (2018). "Term Functor Logic Tableaux". En *South American Journal of Logic*, 4, n. 1; pp. 1-22.
- Correia, M. (2017). "La lógica aristotélica y sus perspectivas". En *Pensamiento*, 73, n. 275; pp. 5-19.
- D'Agostino, M.; Gabbay, D. M.; Hähnle, R. y Posegga, J. (1999). *Handbook of Tableau Methods*. Netherlands: Springer.
- Englebretsen, G. (1988). "Preliminary Notes on a New Modal Syllogistic". En *Notre Dame J. Formal Logic*, 29, n. 3; pp. 381-395.
- (1996). *Something to Reckon with: The Logic of Terms*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Englebretsen, G. y Sayward, Ch. (2011). *Philosophical Logic: An Introduction to Advanced Topics*. London: Continuum Bloomsbury Academic.
- Geach, P. (1962). *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- (1980). *Logic Matters*. Berkeley: University of California Press.
- Hintikka, J. (1973). *Time & Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford: Clarendon Press.

- Kneale, W. y Kneale, M. (1962). *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press.
- Łukasiewicz, J. (1957). *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*. Oxford: Clarendon Press.
- Malink, M. (2013). *Aristotle's Modal Syllogistic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McCall, S. (1963). *Aristotle's Modal Syllogisms*. Amsterdam: North-Holland.
- Patzig, G. (1968). *Aristotle's Theory of the Syllogism*. Dordrecht: Reidel.
- Priest, G. (2008). *An Introduction to Non-Classical Logic: From If to Is*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rini, A. (1998). "Is there a modal syllogistic?". En *Notre Dame J. Formal Logic*, 39, n. 4; pp. 554-572.
- Simons, P. (2020). "Term Logic". En *Axioms*, 9, n. 18. En <https://www.mdpi.com/2075-1680/9/1/18> (consultado el 27 de agosto de 2020).
- Sommers, F. (1982). *The Logic of Natural Language*. Oxford: Clarendon.
- Sommers, F. y Englebretsen, G. (2000). *An Invitation to Formal Reasoning: The Logic of Terms*. Aldershot: Ashgate Pub Ltd.
- Striker, G. (1994). "Modal vs. Assertoric Syllogistic". En *Ancient Philosophy*, 14; pp. 39-51.
- Thom, P. (1996). *The Logic of Essentialism. An Interpretation of Aristotle's Modal Syllogistic*. Dordrecht: Kluwer.
- Thompson, B. (1986). "Syllogisms with statistical quantifiers". En *Notre Dame J. Formal Logic*, 27, n. 1; pp. 93-103.

---

# Hápax Legómena

\* Agradezco al Dr. Henryk Anzulewicz, del Albertus Magnus Institut de Bonn, por acercarme a las fuentes del texto de Gentile da Foligno con miras a realizar su traducción. Agradezco también a Ivonne Acuña Macouzet, de la Universidad Panamericana, por la captura electrónica del estudio introductorio.

# Una discusión medieval pionera de la ética médica: La *Quaestio an sit licitum provocare aborsum*, de Gentile da Foligno\*

---

Gabriel González Nares  
Universidad Panamericana, Campus Ciudad de México  
ggonzalezn@up.edu.mx

## Resumen

La cuestión sobre la licitud moral del aborto terapéutico fue muy discutida en el ámbito medieval. Uno de los primeros médicos en plantearla desde el punto de vista de la clínica y de la ética profesional fue Gentile da Foligno (1272-1348), médico e investigador perusino que en la *Quaestio an sit licitum provocare aborsum* (ca. 1340) se dedica a explicar las condiciones por las que sí o no es lícito provocar el aborto como medida terapéutica. El texto se divide en tres partes: en la primera se explica qué es el aborto; en la segunda, el problema en un sentido práctico: cuándo recurrir al aborto de una manera terapéutica, también se mencionan las autoridades clásicas y de la época; en la tercera, el autor da su opinión y resuelve la cuestión basándose en dos criterios para actuar: la completitud del feto y la utilidad terapéutica del aborto para la vida de la madre.

*Palabras clave:* aborto, ética médica,  
licitud del aborto, medicina medieval.

## Abstract

The issue on the moral lawfulness of therapeutic abortion was well discussed during the Middle Ages. One of the first physicians to bring up the debate from the point of view of clinics and professional ethics was Gentile da Foligno (1272-1348), a physician and investigator from Perugia, who in the *Quaestio an sit licitum provocare aborsum* (ca. 1340) explained the conditions by which it is or not lawful to cause an abortion as a therapeutic measure. The *Quaestio* is divided into three parts: the first one explains what abortion is, the second explains the issue in a practical way: when or not to turn to therapeutic abortion, it also mentions some classical and contemporary authorities. On the third section the author gives his own opinion and solves the issue according to two criteria: the completeness of the fetus and the therapeutic utility of abortion for the mother's life.

*Keywords:* abortion, abortion's  
lawfulness, medical ethics, medieval  
medicine.

---

*Gentile da Foligno (1272-1348) y los médicos italianos de los siglos XIII y XIV*

La cuestión de la licitud moral del aborto no es sólo un problema surgido en la modernidad a la luz del encuentro de la técnica médica y la reflexión filosófica. Durante siglos Occidente lo ha pensado y le ha dado respuestas del más variado origen: teológicas, técnicas, jurídicas y filosóficas. El juramento hipocrático lo proscribió (Hipócrates, 2015: nn. 20-21). Los Padres de la Iglesia dieron su punto de vista,<sup>1</sup> lo mismo que los teólogos y juristas bizantinos y de la Edad Media europea que recopilaron y estudiaron las leyes latinas que sirvieron de base al sistema jurídico posterior (Poulakou-Rebelakou, 1996).

Es la Edad Media el tiempo propicio en el que la reflexión sobre esta licitud alcanza la madurez suficiente para analizar la situación de un modo multidisciplinario, y no sólo desde la especialidad de cada disciplina: teología, filosofía, medicina y derecho. Por supuesto, también fueron factores de esta madurez el intercambio cultural y científico entre las distintas civilizaciones que compartieron el espacio del Mediterráneo entre los siglos VI y XIV: la islámica, la bizantina y la latina.

Por varias causas, Italia fue uno de los lugares mediterráneos más propicios para llevar a cabo esta reflexión multidisciplinaria. Entre estas podemos mencionar: 1) su evidente ventaja geográfica entre el imperio bizantino y el Occidente; que redituó en crecimiento y estabilidad económicos y el fácil intercambio de ideas y textos, 2) la situación política de sus ciudades libres abiertas a una cultura de diálogo, 3) la existencia de las universidades desde el siglo XII como centros de estudio y de investigación; entre las cuales destacan Bolonia, Nápoles y Siena, Padua y Salerno, estas dos últimas importantes

1 Algunos ejemplos son: Basilio Magno, que lo menciona en la *Carta 188:2*; y el Concilio de Ancira, que lo condena en su *Canon XXI*.

para la medicina, las cuales redituaron en 4) la fama de la pericia de los médicos italianos, que eran altamente cotizados en cortes y hospitales (Siraisi, 1990: 10-13).

En toda Italia, especialmente en el norte y en Salerno, al sur, los médicos llegaron a ser famosos tanto por su enseñanza universitaria como por su práctica clínica en todos los ámbitos de la sociedad (Siraisi, 1990: 10-13). Su fama se extendía entre pacientes que iban desde el Dogo de Venecia hasta las personas del pueblo (Siraisi, 1990: 38). Este momento oportuno, en su cenit en la primera mitad del siglo XIV, es el escenario donde aparece uno de los primeros textos científicos en el que, de modo multidisciplinario, un médico se hace la pregunta por la licitud moral del aborto.

El médico en cuestión es Gentile da Foligno (Ceccarelli, 2000), quien también es conocido por los nombres: *Gentilis Fulginas*, *Fulgineus*, de *Fulgineo*, de *Gentilibus*. Gentile nació en una fecha desconocida, a finales del siglo XIII, probablemente en 1272, en la ciudad umbra de Foligno, cerca de Perugia. Fue hijo del también médico Gentile di Bartolo. Sus estudios de medicina los llevó a cabo, con mayor probabilidad en Bolonia, más que en Padua. No es seguro que acudiera a las lecciones de médicos insignes como Taddeo Alderotti y Pietro d'Albano, pero sí que estuvo en contacto con sus ideas.

Desde 1322 enseñó en Siena y Perugia. Es probable que entre 1327 y 1332 también enseñara en otras universidades; mientras que entre los años 1337 y 1340 estuvo en Perugia como docente y orador de las ceremonias de graduación. Alrededor de 1340 volvió a Padua para servir como médico personal a Ubertino di Carrara, que era el señor de la ciudad. Durante esta estadía, no sólo se dedicó a la práctica clínica, sino también a la académica, pues convenció a Ubertino de mejorar el estudio paduano de medicina al enviar a doce de los mejores alumnos a París y trayendo de allá a otros doce alumnos de intercambio.

Gentile estaba casado con Giacoma di Giovanni Bonimani y se sabe que tuvo cuatro hijos: Giacomo, Francesco, Ugolino y Roberto. Volvió a Foligno y seguramente se instaló en el suburbio de San Giovanni Profiamma (Foligno, 1998: 16). Allí contrajo la peste negra y murió de un modo noble, solidario y ejemplar, el 18 de junio

de 1348, cuando cuidaba e investigaba a sus pacientes enfermos de la Peste, que ese año comenzó a matar a un tercio de la población de Europa. Su cuerpo fue trasladado a Foligno y fue sepultado en la iglesia de los agustinos, orden religiosa a la que era cercano.

En el sentido académico, Gentile fue un autor e investigador prolífico. Se pueden dividir sus trabajos en dos: 1) los que siguen la tradición médica clásica canónica, y 2) los que son propios de su investigación. En los primeros, fue el mejor comentador de Avicena de su tiempo; tanto, que la *Crónica de Nuremberg* lo recuerda como “Subtilissimus rimator verborum Avicenne” (McVaugh, 2002: 808-811); estos han quedado en el *Comento al canone di medicina di Avicenna* y seguían la tradición iniciada por Hipócrates, Galeno y Dioscórides, autoridades antiguas que aparecen constantemente en su obra junto a las islámicas, las bizantinas y sus contemporáneas.

Por otra parte, sus textos de investigación clínica son extensos. En ellos se encuentran intereses diversos: desde la terapia de baños hasta la epidemiología, desde la diversidad de las fiebres hasta la relación entre la cardiología y la nefrología; por lo que se puede considerar a Gentile como el primer cardionefrólogo (Timio, 1999: 189-192). Entre las obras clínicas sobresalen los *Consilia*, que son doscientas dieciocho obras breves que recomiendan terapias y curaciones para casos clínicos particulares, tales como los *Consilium ad dissenteriam*, *Consilium ad cerebri humiditatem*, *Consilium ad passiones oculorum*, *Consilium ad sibilum auris*, *Consilium ad egritudines stomaci*, los cuales envió a famosas personalidades de la época para aliviar sus enfermedades con regímenes y fármacos. Entre las obras de nefrología sobresalen las *Carmina de urinarum iudiciis*, en las que describe las cualidades sintomáticas de la orina en metros latinos para su mejor memorización y, además, la formación de la orina dentro de los riñones. También escribió incipientes textos sobre infectología, como el *De lepra*, así como algunas de las primeras notas clínicas sobre los signos y síntomas de la peste negra junto con una propuesta terapéutica. Ese mismo año escribió también el *Consilium contra pestilentiam* (Arrizabalaga, 1991: 73-118). Asimismo, sus notas y consejos han sido reportados por el obispo Antonio Bettini en el *De divina preordinatione vitae et mortis humane* un siglo y medio después. Redactó

también textos farmacológicos como *De complexione, proportione et dosi medicinarum* y el *Tractatus de reductione medicinarum*.

Muchos de los escritos de Gentile, por su diversidad, abundancia y brevedad fueron recogidos en una sola obra llamada *Quaestiones et tractatus extravagantes* en la edición veneciana de 1526 preparada por Octaviani Scoti. En esta recopilación aparecen sesenta y tres cuestiones, o preguntas concretas, de muchos intereses como los signos y síntomas clínicos, la dieta, los baños, el tratamiento de las fiebres, la putrefacción de la sangre, el uso de las flebotomías, etc. Sin embargo, una de las cuestiones más importantes es la sexagésima, en la cual Gentile se pregunta “an sit licitum provocare aborsum”, esto es, si es lícito provocar el aborto.

#### *Esquema de la Quaestio y análisis de los argumentos*

La *Quaestio an sit licitum provocare aborsum* fue establecida alrededor de 1340. La edición latina que he tomado para la presente traducción es la rescatada y paleografiada por J. Schaefer dentro del artículo “Gentile da Foligno über die Zulässigkeit des artifiziellen Abortes”, que se encuentra en el sexto volumen del *Archiv für die geschichte der Naturwissenschaften*, de 1913, la cual proviene originalmente del *Codex Vaticanus latinus* 2470, folio 240, del siglo XV.

La cuestión se divide en cuatro partes. 1) La primera es una definición del aborto y sus tipos (apartados 1-4) en el sentido clínico, y se fundamenta en las opiniones de las autoridades médicas, tanto clásicas como de la época. 2) La segunda es la de los tipos de aborto: natural y provocado (apartados 4 y 5, primera parte) 3) La tercera es sobre la licitud terapéutica, clínica y moral del aborto provocado (apartado 5, primera parte): ¿cuándo recurrir al aborto de una manera terapéutica? Las autoridades, de nuevo, ayudan a zanjar la cuestión. Y ellas son diversas tanto en el tiempo como en el lugar: aparecen desde Avicena, hasta Tadeo Alderotti, quien probablemente fue maestro de Gentile. 4) Por último, aparece el abordaje concreto y clínico del aborto provocado (apartados 5, segunda parte, y 6) que se subdivide en dos secciones: a) las dificultades clínicas particulares

(apartado 5, segunda parte) y b) los criterios para la acción médica (apartado 6), en donde se encuentra la opinión propia del autor como una síntesis resolutive: el aborto es lícito cuando la vida de la madre está en peligro. Y esto, porque la madre es un ser más completo que el feto. Un análisis de estas partes permite entender mejor la cuestión de modo articulado.

❖ La definición del aborto y sus tipos (nn. 1-4)

La intención del autor comienza con la definición del aborto que está construida sobre las autoridades y sobre la experiencia personal. La primera autoridad citada es Dino del Garbo (1280-1327),<sup>2</sup> médico florentino y expositor universitario de los textos médicos de Avicena. La definición de aborto es: “egressio fetus in tempore, quo non est iam completus, et ideo exit mortuus vel parum vivens” (n. 1). Dino trata sobre la generación del feto y su naturaleza en dos textos principales: *Supra capitulum de generatione embrionis* y *Supra librum Yppocratis de natura fetus*, que son comentarios tanto a Avicena como a Hipócrates, donde se profundizan cuestiones de embriología. Es de notar que en esta primera definición el carácter principal es doble y está en la salida del feto (*egressio*) y en su completitud (*completus*), cuya consecuencia es salir muerto o vivo pero incompleto.

Luego de esta definición surgida de la autoridad de Dino, Gentile expone la propia tomando como fundamento la primera: “In summa aborsus autem sumitur large pro exitu conceptus ante horam debitam vel, quamvis egrediatur hora debita, exit mortuus” (n. 1). De modo que la definición propia de Gentile es más breve, aunque resume los elementos de la primera, pues aquí el carácter principal igualmente es doble, primero, por la salida del feto (*exitus*); pero también por la completitud, que en este caso aparece en clave temporal, ya que el feto sale antes de la hora debida (*hora debita*) de la plenificación de su proceso formativo.

Con esta definición ya es posible resolver mejor el problema de la licitud del aborto, puesto que queda establecido un marco temporal clínico de una mejor precisión, es decir, que el aborto se da

<sup>2</sup> Ver el *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 36, 1988.

antes del séptimo mes de embarazo. Ahora bien, luego de la definición, Gentile se centra en mostrar los tipos de aborto: el natural y el provocado (n. 2). Esta división es fundamental, porque permite el ámbito moral de la cuestión de la licitud. El aborto natural sucede, explica Gentile, porque se rompen los ligamentos que mantienen al feto en su sitio. Entre más tarde ocurra esto, más daño y dolor hay, pues el feto está desarrollado, pero no listo aún para nacer (n. 3). Esto ya se encuentra mencionado en la *Historia de los animales* de Aristóteles<sup>3</sup>(n. 4).

❖ Tipos de aborto: natural y provocado (nn. 3-5a)

Luego de la definición técnica del aborto, continúa la revisión del problema práctico. Gentile comienza diciendo que se busca la posible licitud del aborto provocado, no del natural, pues este no está en la decisión del médico o de la madre (n. 5a). Con esto se da una distinción del aborto provocado como uno terapéutico, pues se pregunta: “an sit licitum secundum artem intendentem ad salutem corporum humanorum” (n. 5a). Es de notar el matiz con el que el aborto puede ser considerado un medio para conservar la salud del cuerpo humano y si sea lícito de un modo moral, en tanto en cuanto la medicina es arte que tiende a la salud de los cuerpos humanos.

❖ La licitud terapéutica, clínica y moral del aborto (n. 5a)

Pero hablar de licitud es hablar de moralidad y de principios del juicio de la acción, por lo que la cuestión es tanto clínica como moral. Las autoridades que cita Gentile son altamente variadas, pero todas son médicas o biológicas. Ninguna es jurídica, teológica, escriturística o doctrinal, lo cual se puede echar de menos, pues las referencias a este tipo de autoridades habrían enriquecido mucho más el diálogo entre disciplinas ante una cuestión bioética como esta. Sin embargo, Gentile mantiene la cuestión en el ámbito de la ciencia y arte que maneja, que es la medicina. Por ello, se refiere tanto a sus maestros y a las autoridades clásicas, que eran aceptadas por el gremio de los médicos. En última instancia, da un argumento de completitud para

3 Por ejemplo, en *HA*, IV.11: 538a, 7-11.

la licitud del aborto, el cual está relacionado con la filosofía de la naturaleza y la antropología, pero no entra en mayor profundidad jurídica o moral.

❖ El abordaje concreto del aborto (nn. 5b-6)

Dificultades clínicas particulares:  
el parto difícil y la estrechez de la madre

Tras establecer a qué tipo de aborto se refiere esta cuestión, Gentile procede a establecer el abordaje concreto y clínico de la licitud del aborto. Establece tanto dos dificultades muy particulares, como dos criterios para decidir si operar el aborto o no. Las primeras dos son: el parto difícil y la estrechez anatómica de la madre (n. 5b). Los segundos son: la completitud del feto y la utilidad terapéutica del aborto en concreto (n. 6).

Gentile establece dos dificultades como propias del parto y, por tanto, posibles escenarios donde se pueda presentar el aborto. Con estas se hace más concreta aún la cuestión del uso del aborto, de modo que el médico lector está siendo educado no sólo en la técnica clínica o quirúrgica, sino también en el discernimiento de las situaciones, los contextos y los pacientes en los que es lícito aplicar su arte.

El primer escenario donde puede pensarse en el aborto terapéutico es el parto difícil en sí mismo (n. 5b). Para definirlo, Gentile recurre a Avicena a través de Dino y dice que el parto difícil es el que se alarga hasta el cuarto día, en el que es casi seguro que, desafortunadamente, el feto haya muerto: “Quando difficilis fit partus quatuor diebus, tunc iam moritur fetus, id est non speratur de vita” (n. 5b). Es en este escenario en el que Gentile instruye al médico lector que, si teme por la vida de la madre, estudie ya extraer el feto: “quare occupatus sis in vita matris et non fetus, ymmo stude extrahere” (n. 5b).

El segundo escenario es a partir de la estrechez anatómica de la madre (n. 5b). En este caso, si no hay certeza sobre la muerte del feto o sobre su corrupción, entonces la preocupación pasa a la certeza de la vida de la madre, quien también sufre en el parto y que,

en este escenario, no tiene la facilidad anatómica cervical o la fuerza suficiente para expulsar al feto a su nacimiento por sí mismo (n. 5b).

En el primer escenario hay una situación de mayor facilidad que en el segundo, pues se sabe ya la muerte del feto, por lo que el médico no tiene más que extraerlo y, de hecho, no hay necesidad de elegir entre las dos vidas. En el segundo, la dificultad es mayor, porque la muerte del feto no es segura; aun así, Gentile sugiere que es más importante salvar la vida de la madre que la del feto cuando la madre es incapaz de expulsarlo, pues si no es expulsado, incluso antes de que esté completo, la madre puede morir. Este es el centro de la dificultad: ¿con qué criterios conviene decidir entre salvar una vida u otra? Es el último párrafo en el que se abordan estos criterios.

#### Criterios de acción:

la completitud del feto y la utilidad terapéutica del aborto  
para salvar la vida materna concreta

Los criterios de acción sólo sirven en los ámbitos concretos que se han propuesto en los párrafos anteriores, sobre todo en el segundo escenario. El primer criterio es el de la completitud del feto (n. 6). Si el feto ya está completo, y la madre no tiene problemas, no debe el médico trabajar en su extracción: “Et ideo, si iam perventum est ad hoc, quod sit completus, non debet medicus laborare in extraxione eius” (n. 6). Es de notar que el verbo que Gentile usa aquí es “deber”, lo cual da un matiz moral al asunto. No se trata de una cuestión discutible, sino de una prohibición de ética profesional, que sigue las indicaciones tradicionales de la medicina hipocrática. Por ejemplo, en el caso de un aborto pedido para evitar las consecuencias de un adulterio, en el cual el feto ya esté formado, éste no debe ser atendido por el médico.

El segundo criterio es el de la utilidad terapéutica del aborto para salvar la vida materna concreta (n. 6). Este criterio es el último al cual Gentile llega como un caso extremo, en donde hay que elegir entre las dos vidas. De modo que el segundo criterio tiene cierta oposición con el primero. Nótese cómo Gentile piensa de modo lógico, estableciendo un dilema: si hay una enfermedad que ponga en

peligro la vida de la embarazada, entonces hay dos posibilidades: o bien el aborto no es útil para la madre, o bien el aborto es útil para conservar su vida (n. 6). Si la enfermedad es benigna o breve y no pone en riesgo la salud de la gestante, entonces no hay causa para abortar. Por otra parte, si la enfermedad pone en riesgo la salud de la madre, entonces el médico puede pensar en el aborto como la última solución terapéutica. Por eso afirma que si hay una crisis en la que ni la flebotomía, ni los fármacos solucionan la situación, entonces no hay otro modo de ayudar a la madre que el aborto: “quamvis credat ex eis aborsum, non enim potest aliter iuvare matri quam sic” (n. 6).

Ahora bien, es aquí el punto en el que el primer criterio, el de la completitud, se aplica a la madre en vez que al feto. En última instancia, dice Gentile, en el caso en que el feto no esté completo, es más importante salvar la vida de la madre que la del feto, puesto que la madre sí es un ser completo, mientras que del feto no estamos seguros qué cosa será: “Carior autem est mater quam fetus, cum mater sit corpus vivens completum et de conceptu non sumus certi, quid erit” (n. 6). Es así que Gentile da una solución que está abierta a cada uno de los casos concretos que puedan atender sus lectores médicos.<sup>4</sup>

### *El problema de la licitud del aborto: una cuestión ontológica y bioética*

Con esta decisión se aprecia que el criterio por el que Gentile se guía es uno biológico y ontológico, no uno de carácter jurídico, o religioso, lo cual lo hace un ejemplo de pionero de la bioética, si bien, su opinión cristaliza gracias a todas las autoridades que cita a lo largo de su disertación.

La solución de Gentile a la licitud del aborto reside en el argumento de la confrontación de las completitudes del feto o de la madre. Esta última es más valiosa (“carior”) que el feto, porque es un ser completo, mientras que el feto que está aún incompleto no ha llegado al mismo grado ontológico que la madre, pues el feto es

4 La opinión bioética propuesta por Gentile no es diferente de de la mía.

más bien potencia que aún se desarrolla, mientras que la madre ya está desarrollada. Este argumento es, a la vez biológico y metafísico, pues emplea la noción de completitud que está fundamentada en la distinción entre el acto y la potencia. En tanto que la madre está en acto, el feto incompleto (muy importante de enfatizar) no está aún en acto, por lo que la balanza se inclina a favor de la vida de la madre que sí está en completitud, pues es cuerpo viviente completo.

El fundamento de este argumento es aristotélico, tal como Gentile cita en sus autoridades, pues lo que está en potencia está en ordenación al acto, pero no alcanza aún su configuración definitiva. Sin embargo, Gentile omite aquí una profundización metafísica sobre este argumento, puesto que en el texto no aparece la equiparación de la vida del feto y de la madre en función de que ambos son la misma substancia humana: la madre en acto, la del feto incompleto en potencia. Desde su tradición médica, Gentile asume que la incompletitud orgánica del feto es un criterio suficiente para decir que no ha alcanzado las facultades humanas, pero que está en proceso de adquirirlas.

La pregunta que surge es, precisamente: ¿cuándo aparece en acto la substancia humana y cuándo deja de estar en potencia? La filosofía medieval tiende a aclarar esta duda con el surgimiento de las diferentes facultades del alma aristotélica. Si el ser humano es eminentemente racional, su completitud aparece con la llegada del alma racional. Por ejemplo, Tomás de Aquino acepta que el desarrollo interior e independiente del embrión o del feto sigue una serie de pasos en los que primero asume las condiciones y facultades del alma vegetativa, luego la sensitiva y, al final, la racional, que es infundida por Dios.<sup>5</sup> De modo que la substancia humana está siempre ahí, pero las diferentes facultades que forman lo humano van apareciendo gradualmente en función de un desarrollo propio y no externo. Esta autonomía del desarrollo propio está fundada en la idea aristotélica

5 *S. Th.* I, q. 118, a. 2, ad 2: "Et ideo dicendum est quod anima praeexistit in embryone a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva".

de la naturaleza, la cual es un principio propio e interno de la cosa que cambia.<sup>6</sup>

No escribe Gentile en este texto acerca del desarrollo de las facultades del alma del feto, y mucho menos incluye a Dios en la discusión. Gentile va por el argumento en el que prefiere la vida de la madre frente a la del feto incompleto, puesto que la madre ya tiene todas sus facultades completas, mientras que el feto no. Sin embargo, es de notar que Gentile sólo habla de la licitud de extraer el feto incompleto, no del que ya está completo, el cual se ha de respetar, incluso si su concepción ha sido por adulterio.

Gentile asume esta tesis desde la perspectiva médica práctica: si se ha salvado la madre es mejor que haber perdido dos vidas que están en manos del médico. No hace el autor mayores reflexiones sobre las consecuencias éticas o religiosas sobre esta opción terapéutica. Sin embargo, sí que ha dado un criterio claro y técnico para poder resolver futuras situaciones concretas de distocia.

*Conclusión.*

*Filosofía, medicina y reflexión ética para un argumento práctico de individualidad y concreción*

Queda la pregunta acerca de la rectitud y de la actualidad de este argumento: ¿es moralmente aceptable sacrificar la vida del feto para conservar la vida de la madre, ya que este no ha alcanzado la plenitud de sus facultades, incluso si él es substancia humana?

Actualmente esta pregunta sigue abierta y el argumento sobre la completitud o incompletitud del embrión o del feto humano es altamente usado para reclamar la licitud del aborto. Los actuales partidarios del aborto asumen el argumento así: es lícito abortar al embrión o feto humano (sin entrar aquí en los datos temporales

6 A este respecto, ver *Fis.*, II, 1.

embriológicos) ya que no tiene aún las facultades propiamente humanas como la racionalidad o la afectividad. No necesariamente niegan los partidarios del aborto la naturaleza humana del embrión o del feto: es muy claro que es un ser humano, sólo que en desarrollo.

Sin embargo, insistir demasiado en el argumento de la completitud o incompletitud del embrión o del feto implica tomar sólo una de las muchas perspectivas para abordar el problema de la identidad humana, ya que privilegia la visión de las facultades de una entidad concreta sobre la identidad propia de tal entidad concreta.

El problema de la identidad humana no es sólo soluble desde el punto de vista de las facultades, que siempre están en capacidad de ser desarrolladas, pues pueden existir tanto en acto como en potencia. También puede tomarse la vía de la individualidad y de la concreción como fundamentos de la identidad humana. Es decir, a las facultades precede la individualidad y la concreción, pues ellas mismas son ser y no sólo un modo de ser según una naturaleza. De este modo, las facultades propiamente humanas, en acto o en potencia, sólo pueden darse en una substancia humana concreta e individual que sea su condición de posibilidad. Claro está que el debate bioético sigue abierto para reflexionar sobre los casos concretos en los que se puedan aplicar estas dos soluciones al problema de la identidad humana.

## Referencias

- Aristóteles. (2008) *Física*. Traducción de G. de Echandía. Madrid: Gredos.
- (2008). *Historia de los animales*. Traducción de J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Arrizabalaga, J. (1991). “La Peste Negra de 1348: los orígenes de la construcción como enfermedad de una calamidad social”. En *Dynamis: Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, n. 11, pp. 73-118.
- Ceccarelli, M. L. (2000). “Gentile da Foligno”. En *Dizionario biografico degli italiani*,, volume 53. En: [http://www.treccani.it/enciclopedia/gentile-da-foligno\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/gentile-da-foligno_%28Dizionario-Biografico%29/) (consultado el 24 de enero de 2020).

- Garbo, D. del (1413). *Expositio Jacobi supra capitulum de generatione embrionis cum questionibus ejusdem. Supra eodem [capitulum de generatione embrionis]. Supra librum Ypocratis de natura fetus*, Jaques de Forli.
- Foligno, Gentile da (1998). *Carmina de urinarum iudiciis et de pulsibus di Egidio Corbaliense*. Edición de Mario Timio, Perugia: Fabrizio Fabbri Editor.
- (1526). *Quaestiones et tractatus extravagantes*. Venecia: Octaviani Scoti.
- Hipócrates, (2015), “Juramento”. En *Tratados*. Traducción de M. D. Lara Nava, Gredos, Madrid, pp. 20-21.
- McVaugh M. R. (2002). “Canonical Medicine: Gentile da Foligno and Scholasticism”. En *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 76, n. 4, pp. 811-818.
- Poulakou-Rebelakou E. et al (1996). “Abortions in Byzantine times (325 -1453 AD)”. En *Vesalius*, II, 1, pp. 19-25.
- Schaefer, R. J. (1913). “Gentile da Foligno. Über die Zulässigkeit des artifiziellen Abortes (ca. 1340)”. En *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 6. Band: Festschrift zur Feier seines 60 Jährigen Geburtstages Karl Sudhoff (am 26. November 1913). Leipzig: L. C. W. Vogel; pp. 321-328.
- Siraisi G.N. (1990). *Medieval and Early Renaissance Medicine, an Introduction to Knowledge and Practice*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Timio M. (1999). “Gentile da Foligno, a Pioneer of Cardioneurology: Commentary on *Carmina de urinarum iudiciis* and *De pulsibus*”. En *American Journal of Nephrology*, n. 19, pp.189-192.



Quaestio an sit licitum provocare aborsum  
Gentilis de Fulgineo



Cuestión si acaso sea lícito provocar el aborto  
Gentile da Foligno



## Quaestio an sit licitum provocare aborsum<sup>1</sup>

---



### Gentilis de Fulgineo

1. In quaestione qua queritur, an sit licitum provocare aborsum, respondetur a Dino, quod est aborsus, quia est egressio fetus in tempore, quo non est iam completus, et ideo exit mortuus vel parum vivens. In summa aborsus autem sumitur large pro exitu conceptus ante horam debitam vel, quamvis egrediatur hora debita, exit mortuus.

2. Partus enim naturalis habet causas naturales, et ideo est secundum ordinatum peryodum, scilicet diversum septimo vel nono mense. Sed aborsus est accidentaliter exitus et ideo potest quocumque tempore contingere, et quia praeter naturam est, ideo accidentia eius sunt forciora quam partus naturalis, ut Avicenna(m), capitulo de aborsu, Dinus exponit. Hoc est verum reliquis paribus, videlicet si partus sit septimo mense et aborsus eodem mense, tunc dolores in aborsu sunt maiores, quia est exitus contra naturam, sed referendo ad diversa tempora non verificatur ut aborsus in primo mense et partus in nono.

3. Si autem intelligatur per dolorem omnem modum nocuenti et sic absolute verificatur, quia, quocumque tempore fit aborsus, magis ex hoc leditur mater quam ex partu naturali. Et ideo mulieres frequenter aborsientes incurrunt egritudines matricum, quas non incurrunt parientes. Dicit tamen Dinus quandam expositionem esse meliorem.

<sup>1</sup> Fuente: Schaefer, R. J. (1913). "Gentile da Foligno. Über die Zulässigkeit des artifiziiellen Abortes (ca. 1340)". En *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 6. Band: Festschrift zur Feier seines 60. Jährigen Geburtstages Karl Sudhoff (am 26. November 1913), Leipzig: L. C. W. Vogel; pp. 321-328 (para el texto latino: pp. 325-326).



## Cuestión si acaso sea lícito provocar el aborto

---



### Gentile de Foligno

1. Cuestión en la que se pregunta si sea lícito provocar el aborto. Se responde a partir de Dino del Garbo qué es el aborto: es la salida del feto en un tiempo en el que aún no está completo y, por eso, sale muerto o es parido vivo. En suma, el aborto se asume extremadamente como la salida del concebido antes de la hora debida, o algunas veces, cuando sale muerto en la hora debida.
2. El parto natural tiene causas naturales, y por eso es, según el período ordenado, sin duda diverso entre el séptimo y el noveno mes. Pero el aborto es la salida accidental, y por eso, puede ocurrir en cualquier tiempo; y porque está [el aborto] contra la naturaleza, sus accidentes son más fuertes que los del parto natural, como Dino expone en el *Capítulo del aborto* de Avicena. Esto es verdadero por igual para las cosas anteriores, por ejemplo, si el parto sea en el séptimo mes y el aborto en el mismo mes, entonces los dolores son mayores en el aborto porque es una salida contra la naturaleza. Pero refiriéndose a tiempos diversos, no se verifica como el aborto en el primer mes y el parto en el noveno.
3. Si, pues, se entiende por dolor cualquier modo de daño, así se verifica en absoluto, pues en cualquier tiempo se da el aborto, y más por esta causa se daña a la madre que por causa del parto natural. Y por eso las mujeres que frecuentemente abortan contraen enfermedades de la matriz, las cuales no contraen las que paren. Dice también Dino del Garbo que es mejor cierta exposición [a las enfermedades].



4. Videtur tamen, quod sermo Avicenne sit referendus ad aborsum fetus iam ligati. Unde in erupcione ligamentorum solidorum est nocumentum et timor de fluxu sanguinis, quod non est naturali partu, quia ligamenta sunt iam debilita, sicut ligamentum fructuum in arboribus, ut primo capitulo quarte particule afforismorum. Et ideo, cum ligamenta sint firmata, ut in quarto mense usque ad quintum, est maior timor in aborsu et corrumpuntur, id est moriuntur mulieres frequenter in hoc ut Aristoteles in quarto de ystoriis.

5. Cum autem queritur, utrum liceat provocare aborsum, non querit homo, an sit licitum per primum, sed an sit licitum secundum artem intendentem ad salutem corporum humanorum; et dicit quod vel fetus est mortuus vel corruptus, sive spes est, quod de propinquo moriatur, et tunc debet illum extra ducere, quia ex hoc salvatur mater; unde tertio Canonis capitulo de aborsu: Quando difficilis fit partus quatuor diebus, tunc iam moritur fetus, id est non speratur de vita, quare occupatus sis in vita matris et non fetus, ymmo stude extra(h)ere. Vel fetus non consumptus, nec certi simus, quod corrumpatur, tunc vel mulier est, de qua timemus in partu, quia est valde parva aut oppilata in collo matris aut debilis, non potest expellere fetum, cum erit completus, et tunc medicus debet prevenire et, antequam compleatur fetus, facere illum exire. Si enim non compleatur cumpotest expelli, moritur mater. Et ista est sententia Avicenne capitulo de aborsu.

6. Et ideo, si iam perventum est ad hoc, quod sit completus, non debet medicus laborare in extraxione eius; dicit Dinus: tamen credo, quod sic, sed credimus incidendo et cum uncinis [?] operando posse membratim illum educere vel molire, non est, de qua timeam; et tunc, si est ita [?], non debet medicus provocare aborsum, ut notum est, propter adulteria ad hoc frequentius requiratur. Si autem sit egra, tunc obmissis hiis verbis Dyni et eundo ad aliud, quod est clarius, dico, quod vel ex aborsu nulla fitsibi utilitas et sic non debet provocari. Verbi gracia habet febrem debilem salubrem quam simul cum graviditate potest tollerare. Vel fit sibi utilitas in hoc, vel quia



4. Se ve también que el discurso de Avicena se refiere al aborto del feto ya implantado, de donde se sigue que en la ruptura de los ligamentos sólidos hay un daño y un temor de hemorragia, lo que no está en el parto natural, ya que los ligamentos están ya débiles como los frutos en los árboles, como se dice en el primer capítulo en la cuarta parte del libro de *Los aforismos*. Y, por eso, cuando los ligamentos están firmes, como desde el cuarto mes hasta el quinto, es mayor el temor de aborto y se corrompen, es decir, mueren las mujeres frecuentemente en esto, como Aristóteles dice en el cuarto libro de *La Historia natural de los animales*.

5. Cuando se pregunta si acaso se permita provocar el aborto, no investiga el hombre si sea lícito por lo primero antes mencionado [por naturaleza o espontáneamente], sino si sea lícito según el arte que tiende a la salud de los cuerpos humanos; y se dice que: o el feto está muerto o corrompido, o si hay expectación de que esté cercano a morir, entonces lo debe [el médico] traer fuera, pues a causa de esto se salva la madre. De ahí lo que está en el tercer capítulo del *Canon de medicina* sobre el aborto: “Cuando se hace difícil el parto por cuatro días, entonces ya se muere el feto, esto es, no se espera que tenga vida. Por razón de que estés preocupado por la vida de la madre y no por la del feto, por cierto, estudia extraerlo. Pero si no estamos ciertos de que el feto esté muerto, ni de que se haya corrompido, entonces la mujer es de la que tememos en el parto, ya o porque es muy cerrada y pequeña en el cuello de la matriz, o porque, débil, no puede expulsar al feto cuando esté completo, y entonces el médico debe prevenirlo, y antes de que se complete el feto debe hacerlo salir. Si no está completo cuando puede ser expulsado, se muere la madre”. Y esta es la sentencia de Avicena en el capítulo del aborto.

6. Y por eso, si ya se ha llegado a esto, en tanto esté completo [el feto], el médico no debe trabajar en su extracción. Dice Dino del Garbo: “Con todo, creo lo que está así, pero creemos que cortando y operando con ganchos se puede extraerlo miembro por miembro o molerlo, no es aquello de lo que temo”. Y así, si es de este



natura dirigit illic illuc materias. Et intendit crisim cum illo aborsu, et non potest complere, et tunc medicus iuvat se in provocatione aborsus. (Mulier enim multociens habet crisim cum aborsu). Ut quarto Canonis fen secundo capitulo de signis: crisis in universitali, vel quia non potest uti farmaciis aut flebotomicis necessariis sine timore aborsus, et facit has evacuaciones, scilicet flebotomia et farmacia, quamvis credat ex eis aborsum, non enim potest aliter iuvare matri quam sic. Carior autem est mater quam fetus, cum mater sit corpus vivens completum et de conceptu non sumus certi, quid erit. Et hoc intellexit, Aly Abas primo practice capitulo de medela pregnantium. Ego vero, cum talis accidit casus, dico, ista flebotomia propter matrem convenit, sed fetum, poterit periclitare. Faciatis, quod placet vobis: Explicit Deo gracias.



modo, no debe el médico provocar el aborto, como es notable que a causa de los adulterios esto frecuentemente se requiere. Si, por el contrario, sea por enfermedad, entonces, dejando estas palabras de Dino del Garbo, me muevo hacia otra cosa; más claro lo digo: que bien, a partir del aborto no se hace ninguna utilidad y así no debe de provocarse; [si, por ejemplo] tiene [la mujer] una saludable fiebre débil, la cual puede tolerar a la vez con el embarazo. O bien, se hace una utilidad en esto o porque la naturaleza dirige de un lugar a otro las condiciones. E intenta críticamente con aquel aborto y no puede completarlo, y entonces el médico se ayuda con su provocación. La mujer muchas veces tiene crisis con el aborto. Como está en el cuarto [libro] del *Canon de medicina*, en el segundo capítulo sobre los signos: “La crisis en modo universal, se da a que no se pueden usar fármacos o las flebotomías necesarias sin temor del aborto, y hace [el médico] estos alivios —esto es: la flebotomía y los fármacos—, por más que crea que haya aborto por ellas no se puede ayudar a la madre de otro modo que así”. Sin embargo, es más valiosa la madre que el feto puesto que la madre es un cuerpo viviente completo y del concebido no estamos seguros qué será. Y esto entendió Alí Abbás de modo práctico en el primer capítulo de la *Cura de las embarazadas*. Yo, en verdad, cuando acaece tal caso, digo que esta flebotomía conviene a la madre, pero podría poner en riesgo al feto. Hagan lo que a ustedes les plazca. Se ha explicado. A Dios gracias.



---

# Reseñas



Reseña de  
*Glaube, Vernunft und Charakter. Virtue  
Epistemology als religionsphilosophische Erkenntnistheorie,*  
de Andreas Koritensky, Stuttgart: Kohlhammer,  
2018, 204 pp.

Después de sendos libros sobre la filosofía de la religión de Ludwig Wittgenstein y John Henry Newman, ahora Andreas Koritensky, profesor en la Facultad de Teología de Paderborn, presenta este estudio —reelaboración de su tesis doctoral en Teología— en el que busca una alternativa en la filosofía de la religión que sea novedosa y atrayente para las personas de hoy. Tal alternativa cree encontrarla en la epistemología de las virtudes,<sup>1</sup> la cual interpreta desde el propio título como una epistemología de la filosofía de la religión.

*La filosofía de la religión: crisis y nuevos caminos*

Para esto hace un pequeño diagnóstico: la filosofía de la religión ha sufrido una crisis significativa, ya que conceptos fundamentales como verdad, justificación o saber han perdido importancia. Pero en dicha crisis pueden explorarse caminos nuevos: Koritensky sugiere que hoy día es más significativo hablar de “rendir cuentas, dar razón” (*Rechenschaftslegung, logos didonai*) (2018: 11), que de justificación de las creencias. En este rendir cuentas, la epistemología de las virtudes puede dar, según la hipótesis del autor, fruto abundante, porque opera bajo la analogía entre los procesos de valoración ética y aquellos de la epistemología: “la aplicabilidad del concepto de virtud en la epistemología se basa en la aceptación de que la formación de convicciones es también una forma de praxis” (2018: 114). La

<sup>1</sup> Ver la entrada “Virtue epistemology” en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>) y en la *Internet Encyclopedia of Philosophy* (<https://www.iep.utm.edu/virtueep/>).

tesis central es que las personas pueden ser responsables, hacerse cargo de sus convicciones de manera análoga a como lo hacen en sus acciones. Esto tiene implicaciones que se van desarrollando a lo largo del libro: que las convicciones religiosas no son actos exclusivamente «intelectuales» sino actos de la persona; que incluyen necesariamente la pregunta por el sentido; que la filosofía de la religión tiene que recuperar su fundamentación en la antropología; y la más importante, que no existe un único ideal (antes: el saber), sino una pluralidad epistemológica. Tales modelos son concretos y legitimados por la comunidad, por lo que la confrontación y el diálogo son irremplazables.

El trabajo está dividido en nueve capítulos, los tres primeros históricos, los tres siguientes (según al autor, los principales) sistemáticos y los tres últimos prospectivos.

### *Parte histórica*

En los tres primeros se encuentra un intento de recuperación y fusión de la concepción antigua griega de la filosofía como modo de vida y de la praxis cristiana de dar cuenta de la fe por medio del testimonio. La exposición de Tomás de Aquino (ejemplo de externalismo), Locke (ejemplo por excelencia de evidencialismo) y algunos representantes de la filosofía analítica de la religión (Swinburne, Alston, Plantinga, William Clifford) le sirve a Koritensky para mostrar algunos callejones sin salida y las posibles salidas a los mismos.

Con apoyo en Wittgenstein sugiere el primado de la acción sobre el conocimiento, de lo «animal» (emociones) sobre lo intelectual, de la comunidad sobre el individuo (2018: 66-69); y con apoyo en Newman, la pluralidad de actitudes fundamentales ante la realidad (seriedad de la búsqueda de verdad, virtudes para alcanzar el conocimiento cuando es difícil y la importancia de la comunidad para lograr el conocimiento) (2018: 69-70). Considera a Newman, Anscombe, Foot y MacIntyre como precursores de la epistemología de las virtudes; y a Sosa y Code como los primeros esbozos.

La parte sistemática inicia con una —para Koritensky, muy necesaria y, hasta ahora, no suficientemente desarrollada— fenomenología de las convicciones religiosas, la cual arrolla una diversidad de ideales epistemológicos, ya que tales convicciones no solo se expresan en proposiciones individuales, sino también en sistemas, imágenes, acciones. Para establecer la relación entre ellas, nuestro autor recurre a la famosa imagen wittgensteiniana de los «parentescos de familia». Retoma el concepto de «prácticas doxásticas» de Alston para designar todas estas posibilidades, pues “la formación de convicciones está incrustada en una red creciente de sistemas de referencia de la constitución mental del hombre” (2018: 95).

La epistemología de las virtudes es una aproximación reciente, y aquí es donde puede verse, si es que lo es, la limitación del trabajo, por lo que el desafío al que hace frente aún está por resolverse: el papel epistemológico de las emociones, pues este determinará su inserción en la praxis y la motivación para la formación de convicciones. Todos los ideales de conocimiento implican virtudes específicas, todos los ideales intelectuales implican personas reales que tienen un determinado carácter, el cual es el resultado de determinadas actitudes, acciones y hábitos... virtudes. Se presenta nuevamente el paralelismo entre el intelecto con búsqueda de la verdad y la virtud con la correcta manera de actuar. Además, la verdad también se considera como un bien, por lo que es relevante para la acción. Koritensky considera que Aristóteles sigue siendo una referencia imposible de pasar por alto, pero que puede y debe ser completada. Tales son los intentos de Sorabji, Zagzebski, que el autor considera incompletos pero llenos de intuiciones. Lo mismo puede decirse de esta obra que reseñamos, pues el papel de la emoción sigue irresuelto.

La adquisición de virtudes también ocurre de muchas maneras. Aquí discute nuestro autor las propuestas de MacIntyre, Julia Driver, Robert y Wood, y Montmarquet, uniéndolos en que las virtudes epistémicamente relevantes son las que “apoyan los procesos cognoscitivos (correcta formación de convicciones) o los hacen posibles en primer lugar” (2018: 128). El trabajo llega a su culmen en

el capítulo seis donde se ensaya la valoración de las convicciones, echando mano del paralelismo antes mencionado. Aquí, Koritensky discute las propuestas de Harry Frankfurt y el cuidado (*Sorge, care*) y el amor de Iris Murdoch (la cual, por cierto, considera a la persona de manera casi idéntica que Newman: como un ser que valora y actúa, como ser histórico que progresa). Una cita que posiblemente resume la epistemología de las virtudes como epistemología de la filosofía de la religión es:

La mirada realista y cariñosa podría interpretarse como una forma temprana —no necesariamente la más temprana— de la práctica cognoscitiva de los seres sociales y actuantes, que, sin embargo, con la creciente complejidad de las culturas humanas, también se extiende —similar a las familias— y puede adoptar diferentes formas. La fe religiosa es, pues, una de esas formas, la empatía humana o las argumentaciones bien fundadas en un discurso filosófico son ejemplos de otras formas (2018: 138).

Koritensky apuesta por un uso pragmático (en sentido de necesario para la vida plena de la persona) de la verdad y por la pluralidad de ideales epistémicos, entre los cuales menciona el ideal de la episteme/scientia, basado en la contemplación (teoría); el ideal de la facultad «informal» de juzgar, basado en la familiaridad con las situaciones concretas; y el ideal del trato familiar con las personas.

### *Parte prospectiva*

La parte prospectiva invita a la recuperación de la fe o creencia religiosa como una forma de vida orientada a la salvación. A la pregunta de si será posible captar filosóficamente la relación entre conocimiento y vida ahora que ya no se dispone de la metafísica clásica, Koritensky sugiere las respuestas de Schleiermacher (separación entre metafísica y religión al precio del subjetivismo) y la de Wittgenstein de anclar las creencias religiosas en la vida y considerar lo religioso como situación original que permite la representación sinóptica.

Pero para Wittgenstein la actitud es fundamental, en su caso la veneración (lo que recuerda la *caritas* de Tomas de Aquino), de modo que “la actitud religiosa fundamental como factor formativo en el surgimiento de la conceptualización, el trato intelectual con el mundo” (2018: 164).

Así pues, considero que la propuesta de Koritensky es desafiante, pero prometedora. Hay muchas cuestiones que deben profundizarse aún, pero el camino, me parece, es el adecuado. Comparto el optimismo del autor de que la epistemología de las virtudes tiene mucho que aportar a la filosofía de la religión actual.

Carlos Gutiérrez Lozano  
Instituto Tecnológico Autónomo de México  
carlos.gutierrez@itam.mx  
<https://orcid.org/0000-0002-7569-7450>

### *Referencias*

Koritensky, A. (2018). *Glaube, Vernunft und Charakter. Virtue Epistemology als religionsphilosophische Erkenntnistheorie*, Stuttgart: Kohlhammer.

---

## 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](mailto: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](mailto: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

The endless cycle of idea and action,  
Endless invention, endless experiment,  
Brings knowledge of motion, but not of stillness;  
Knowledge of speech, but not of silence;  
Knowledge of words, and ignorance of the Word.

All our knowledge brings us nearer to our ignorance,  
All our ignorance brings us nearer to death,  
But nearness to death no nearer to God.

Where is the Life we have lost in living?  
Where is the wisdom we have lost in knowledge?  
Where is the knowledge we have lost in information?  
The cycles of Heaven in twenty centuries  
Bring us farther from God and nearer to the Dust.

~T. S. Eliot~

*Choruses from The Rock*

vv. 6-18





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](http://www.cisav.mx)**  
**[www.openinsight.mx](http://www.openinsight.mx)**