

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XVII • Número 40 • Mayo-Agosto 2026

❖ PRESENTACIÓN

❖ ESTUDIOS

David Solís-Nova • Ángela Alarcón-Alvear • Andrea Báez-Alarcón
Esperanza y acontecimiento: la transfiguración del tiempo por medio de la comunión en la filosofía de Gabriel Marcel

Felipe Guerrero Cordero
Sobre cómo la Phantasie desbancó a la Imagination. Desde la fantasía como imagen a la imagen como caso de la fantasía en la fenomenología de Edmund Husserl

Miguel López-Astorga
Physical obligation, Modus Tollendo Tollens, and the Stoic criterion

Angelo Briones
Composición y Estructura

❖ RESEÑA



Open Insight

VOLUMEN XVII • NÚMERO 40 • MAYO • AGOSTO 2026



Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2026 .

Open Insight, vol. XVII, n. 40, mayo-agosto de 2026, es una publicación de investigación científica evaluada por pares, de acceso abierto, editada y publicada en formato electrónico, con periodicidad cuatrimestral, por el Centro de Investigación Social Avanzada, AC, con domicilio en Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur. CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Teléfono: +52 (442) 245 2214. Página de Internet: www.cisav.mx. Correo-e: info@cisav.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Nombre: 04-2016-120919313600-102. ISSN: 2395-8936. Ambos, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Número de certificado de licitud de título y contenido: 17599. 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 junio de 2026. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representan 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.

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

Roberto Pacheco Montes
Editor Asociado

Lourdes Gállego Martín del Campo
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 Los Andes*, Chile
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

PRESENTACIÓN	3
ESTUDIOS	
David Solís-Nova • Ángela Alarcón-Alvear • Andrea Báez-Alarcón <i>Esperanza y acontecimiento: la transfiguración del tiempo por medio de la comunión en la filosofía de Gabriel Marcel</i> <i>Hope and Event: The Transfiguration of Time through Communion in the Philosophy of Gabriel Marcel</i>	6
Felipe Guerrero Cordero <i>Sobre cómo la Phantasie desbancó a la Imagination. Desde la fantasía como imagen a la imagen como caso de la fantasía en la fenomenología de Edmund Husserl</i> <i>On How Phantasie Displaced Imagination. From Fantasy as Image to Image as a Case of Fantasy in Edmund Husserl's Phenomenology</i>	35
Miguel López-Astorga <i>Physical obligation, Modus Tollendo Tollens, and the Stoic criterion</i> <i>Obligación física, Modus Tollendo Tollens y el criterio estoico</i>	58
Angelo Briones <i>Composición y Estructura</i> <i>Composition and Structure</i>	75
RESEÑAS	
Reseña de Francis Crick (1916-2004). <i>Estudio crítico de La búsqueda científica del alma: una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI</i> de Moisés Pérez Marcos por Andrés Ortigosa Peña	107

■ Presentación

Todos los Estudios que aparecen en este número de *Open Insight* provienen de Chile. No es algo que *de suyo* haya sido planeado así, pero es algo que *de hecho* sucedió así. En el camino quedaron otros trabajos que no alcanzaron a germinar a tiempo, pero que tal vez aparezcan en el próximo número.

El primero, escrito en conjunto por Solís Nova, Alarcón Alvear y Báez Alarcón, aborda el pensamiento del filósofo francés Gabriel Marcel. En particular, se centra en papel de la esperanza en la existencia personal individual, que se despliega en el tiempo. A diferencia de la desesperanza, que cierra al hombre sobre sí y lo abisma a la desesperación, la esperanza lo abre en varias direcciones: por un lado, hacia el Otro, y por el otro, hacia los otros. En otras palabras, la esperanza abre al hombre al sentido de la intersubjetividad (lo cual le permite asomarse al misterio del ser). Esto tiene consecuencias sobre la experiencia del tiempo, que deja de ser un fluir continuo sin mayor sentido que precipitarse hacia el abismo de la nada, para volverse ocasión de construir una existencia en compañía de otros, porque revela la plenitud del tiempo.

El segundo, de Guerrero Cordero, aborda uno de los primeros temas a los que Husserl orientó su reflexión filosófica: el concepto de fantasía. Siguiendo el hilo conductor de su desarrollo histórico, presenta el camino de transformación de este concepto a través de etapas bien definidas: una primera, situada entre 1898 y 1902, en la que Husserl interpreta la fantasía como un caso de imaginación (esto es, de experiencia de lo ausente); una segunda, concentrada en las lecciones que Husserl impartió en 1904/1905 sobre fenomenología y teoría del conocimiento, donde el concepto de fantasía se interpreta bajo el paradigma de *Imagination* y se aparta de las imágenes; una tercera, localizada alrededor de 1920, en la que Husserl vuelve sobre la diferencia entre la fantasía y la conciencia de imagen, que da como resultado la interpretación de la experiencia de imagen como un caso específico de fantasía.

El tercero, de López Astorga, analiza la forma lógica conocida como *Modus Tollendo Tollens*. Algunos estudios muestran que,

a diferencia del Modus Ponendo Ponens, las personas suelen tener más dificultades en su ejecución; sin embargo, si la premisa condicional se presenta como una obligación y se emplea además el llamado “criterio estoico”, el número de aciertos en este otro modo de razonamiento se incrementa. El autor hace notar, además, que existe un sistema informático que puede funcionar de la misma manera, aunque en sí mismo no realiza inferencias de acuerdo con el Modus Tollendo Tollens. Se trata del Sistema de Razonamiento No-Axiomático (NARS, por sus siglas en inglés), que trabaja con una Lógica No-Axiomática (NAL, también por sus siglas en inglés). Si a NAL se le introduce el “criterio estoico”, usando declaraciones de obligación física, será capaz de realizar dichas inferencias.

El cuarto, de Briones Belmar, muestra una forma de entender la composición —un tema de orden mereológico—, unificando la teoría ontológica constructiva de K. Fine con la taxonomía de los operadores de J. Westerhoff, para concluir de esta manera que la composición es una operación. El autor busca explicar cómo es que un compuesto tiene estructura, con miras a dar cuenta de las leyes que rigen en los compuestos. Toda esta investigación se encuadra en el contexto de una ontología formal.

Por otro lado, en la sección Reseñas presentamos, de la mano de Ortigosa Peña, el balance que hace el profesor español Moisés Pérez Marcos de la conocida obra del biólogo y neurólogo inglés Francis Crick, *La búsqueda científica del alma* (1994), famoso por haber obtenido en 1962 el Premio Nobel de Medicina por sus descubrimientos en torno al ADN. En los capítulos centrales de su libro, Moisés Pérez Marcos hace una sumaria exposición del camino que recorrió Francis Crick en el mundo de la neurobiología para abordar después, de manera crítica, aunque ponderada, las principales tesis científicas —reduccionistas, desde el punto de vista de la filosofía— que lo conducen a negar la existencia del alma y la identidad de la persona, por causa de un planteamiento “cerebrocentrista” de base, apoyado en una epistemología puramente empirista.

Roberto Pacheco Montes
Centro de Investigación Social Avanzada
Santiago de Querétaro

Estudios

* Investigación financiada por el fondo FIIC_UCSC 01/2024 de la Dirección de Investigación de la Universidad Católica de la Santísima Concepción.

Esperanza y acontecimiento: la transfiguración del tiempo por medio de la comunión en la filosofía de Gabriel Marcel*

Hope and Event: The Transfiguration of Time through Communion in the Philosophy of Gabriel Marcel

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v17i40.744

David Solís-Nova
Universidad Católica de la
Santísima Concepción,
Concepción, Chile
dsolis@ucsc.cl
orcid.org/0000-0003-2462-8436

Ángela Alarcón-Alvear
Universidad Católica de la
Santísima Concepción,
Concepción, Chile
lalarcon@ucsc.cl
orcid.org/0000-0002-6662-7901

Andrea Báez-Alarcón
Universidad Católica de la
Santísima Concepción,
Concepción, Chile
abaez@ucsc.cl
orcid.org/0000-0002-7647-0135

Fecha de recepción: 29/07/2025 • Fecha de aceptación: 18/04/2026

Resumen

Este estudio examina el rol metafísico de la esperanza en la filosofía de Gabriel Marcel, subrayando su vínculo con la intersubjetividad, el misterio del ser y la experiencia del tiempo. En un contexto histórico marcado por la incomprensión de la comunión y el auge de la desesperación, Marcel propone la esperanza como vía para recuperar nuestra orientación metafísica originaria. A través de un análisis bibliográfico de su obra, se investiga cómo la esperanza, al abrirnos al otro y al misterio, puede resignificar la temporalidad y ofrecer una respuesta al malestar ontológico de la época contemporánea.

Palabras claves

Comunión, esperanza, eternidad, Marcel, tiempo.

Abstract

This study examines the metaphysical role of hope in the philosophy of Gabriel Marcel, emphasizing its connection with intersubjectivity, the mystery of being, and the experience of time. In a historical context marked by the loss of communion and the rise of despair, Marcel proposes hope as a way to recover our original metaphysical orientation. Through a bibliographical analysis of his work, the study explores how hope, by opening us to the other and to mystery, can reconfigure temporality and offer a response to the ontological unease of the contemporary era.

Keywords

Communion, eternity, hope, Marcel, time.

Introducción

Entre los múltiples aportes que pueden reconocerse en la obra de Gabriel Marcel, destaca, sin lugar a dudas, la centralidad que adquiere la intersubjetividad en el ejercicio de la reflexión metafísica. Una de sus intuiciones más fecundas consiste en advertir la existencia de un nexo esencial entre la comunión y el misterio ontológico. La pérdida de comunión, en consecuencia, conlleva graves repercusiones para la comprensión metafísica del ser.

Por ello, el pensador francés no vacilará en afirmar que nuestro tiempo —prometeico, orgulloso e individualista— tiene en la incompreensión de la comunión la raíz de muchos de sus males. Desde esta perspectiva, el problema fundamental de nuestra época es, en el fondo, metafísico (Marcel, 2001: 41). Las dificultades que atraviesan el camino hacia la intersubjetividad obstaculizan la comprensión de los grandes misterios de la existencia, como el mal, la muerte y la soledad. De allí que se trate de una época, si no enteramente desesperada, al menos profundamente inclinada a la proliferación de la desesperación. Esta es entendida por Marcel como la conciencia del individuo de su impotencia para comprender y otorgar sentido, por sí solo, al misterio del sufrimiento y de la muerte (Marcel, 2003: 175).

En este contexto, el interés de Marcel por la esperanza se justifica no solo como un intento de responder al sufrimiento, sino también como una vía para recuperar la exigencia metafísica inscrita en todo ser humano, en tanto constitutivamente abierto al misterio. Es decir, para Marcel, la esperanza puede contribuir a superar la desorientación antropológica contemporánea porque, ante todo, nos reinscribe en nuestra orientación metafísica originaria.

Son bien conocidos los aportes de autores que han destacado la esperanza como condición antropológica y motor de la historia (Bloch, 2004); como realidad inseparable de la fe (Benedicto XVI,

2007, n. 2), o bien han ahondado en su ausencia encarnada en la desesperación (Kierkegaard, 2008; Unamuno, 2017); y como virtud y expresión de la estructura humana en cuanto tendiente a lo porvenir y hacia ser-más (Pieper, 2020; Schumacher, 2005). Todos estos elementos se hallan presentes en Marcel, aunque enriquecidos con una convicción propia: que el origen mismo del ser es comunión, por lo que la esperanza es siempre esperanza de salvación para todos, es decir, esperanza de cumplimiento de nuestra más profunda exigencia ontológica.

En este marco interpretativo de la obra marceliana, nos proponemos indagar en el rol metafísico de la esperanza, especialmente en su importancia para la configuración de la experiencia del tiempo. En particular, nos interesa explorar si la vivencia de la temporalidad se modifica cuando es experimentada desde la esperanza o desde su ausencia. Nuestra hipótesis sostiene que efectivamente existe una relación estructural entre esperanza y temporalidad, en la medida en que “esperar en un tú” inaugura un tiempo abierto, disponible al acontecimiento imprevisto y cargado de una creación que no solo implica alegría, sino inserción real en el misterio del ser.

En la primera sección se desarrollará la distinción entre problema y misterio, abordando cómo la filosofía puede acceder al misterio del ser y subrayando la función de la intersubjetividad en dicho acceso. La segunda sección se centrará en la disponibilidad como condición para la manifestación del misterio y en cómo esa “receptividad creadora” es, a la vez, pasividad (en cuanto espera atenta), y actividad (en cuanto iniciativa suscitada por la llamada de un “tú”). En la tercera sección se expondrán los argumentos para caracterizar la esperanza, su vínculo con la comunión y con el misterio del ser, y su relevancia para la configuración de la experiencia temporal.

Este estudio se apoya en una metodología de análisis bibliográfico y documental, orientada al examen detallado de las obras filosóficas de Gabriel Marcel, así como de las principales interpretaciones ofrecidas por sus comentaristas. Esta estrategia permite construir un marco teórico consistente, profundizar en la literatura especializada y contrastar diversas lecturas de la obra marceliana, con el fin de

identificar convergencias, tensiones, énfasis dispares e importantes vacíos argumentales.

La relevancia de esta investigación radica en destacar la dimensión metafísica de la esperanza y, dado que Marcel diagnostica en nuestra época un malestar de raíz ontológica, proponer desde su pensamiento una vía reflexiva que permita dilucidar el origen de la desesperación contemporánea. En este sentido, la filosofía de Marcel puede contribuir a comprender la especial relación de nuestra experiencia actual con el tiempo, con su fugacidad e irrupción, así como con las vivencias personales que lo acompañan y lo cargan o vacían de sentido.

Ser es ser en comunión

Gabriel Marcel se sitúa críticamente frente al modo en que la ciencia y buena parte de la filosofía moderna han pretendido conocer la realidad, reduciendo las grandes interrogantes existenciales a problemas objetivables y medibles (2003: 109; 2002: 110). Desde esta perspectiva, el pensamiento se enfrenta a objetos externos y ajenos, independientes de la historia y de la existencia del sujeto que interroga, como “un inmenso film documental ofrecido a mi curiosidad” (Marcel, 1959a: 31). Se observan realidades distantes que no alteran el curso de vida de quien indaga. El resultado es una perspectiva impersonal: quien conoce podría ser sustituido por cualquier otro ser racional, ya que su biografía no juega ningún papel en la comprensión ni es afectada por lo que estudia (Marcel, 1959a: 14; Marcel, 2002: 118-119). Así, sujeto y objeto se enfrentan sin comprometerse. Este modelo ha sido clave en el desarrollo de la ciencia y la técnica, pero Marcel duda que la filosofía pueda —o deba— adoptar el mismo enfoque sin traicionar su vocación más profunda.

La filosofía, en su sentido más auténtico, se ocupa de cuestiones que no pueden separarse de la existencia concreta y encarnada de quien las formula. Temas como el ser, el amor, la muerte, el mal o la justicia no son meros problemas a resolver, sino experiencias que atraviesan y transforman la vida entera. Investigarlas implica, a la

vez, pensarse y comprenderse a sí mismo; no desde fuera, como espectador, sino desde dentro, como ser participante y comprometido en ellas (Marcel, 2003: 93; Marcel, 2001: 74). Los resultados a los que se llegue no pueden dejar indiferente al individuo. La verdad que se busca no es separable del sujeto que indaga, y no se alcanza sin que este sea también transformado en el proceso. Esta forma de indagación filosófica es, para Marcel, más que el afrontar un problema, una apertura al misterio.

A diferencia del problema, que se enfrenta y se resuelve desde una distancia, el misterio nos envuelve y, por decirlo así, en él existimos. No se presenta como algo que está ante mí, sino como una realidad en la que estoy implicado y que se identifica con mi historia. Podemos sostener algo sobre el misterio, pero porque, primeramente, estamos sostenidos por él (Marcel, 1987: 37). El misterio envuelve, interpela y compromete; su comprensión no es meramente conceptual ni definida, sino, por sobre todo, existencial y vivida. No se trata de dominarlo, sino de mantenerse fiel a su acontecimiento, permitiendo que su sentido se revele en la medida en que se lo acoge y se está disponible a él. Como afirma Tomar, en estos casos, el sujeto en vez de dominar el objeto es sobrecogido por el misterio (1994: 294). Esta fidelidad exige vigilancia interior, humildad y capacidad de escucha. El misterio no se desvela solo por grandes talentos intelectuales o creativos, sino, principalmente, por la espera atenta. Más que un producto de la brillantez, la verdad del misterio es un don.

Entre todos los misterios, el más radical es el del ser. Marcel lo considera la clave de todas las grandes interrogaciones. Sin embargo, el ser no puede ser reducido a una noción abstracta ni a un objeto de especulación científica: “el ser es exactamente lo contrario a la abstracción” (Marcel, 1971a: 34). No es algo que únicamente se define o se capture, sino una presencia que se manifiesta como origen, fundamento y destino de la existencia: “no hay un ser para mí si no es una presencia” (Marcel, 1987: 69). El filósofo no quiere decir que del ser no podamos tener comprensión alguna, solo indica que su intelección es siempre parcial, pues el ser es, como toda presencia, inagotable (Marcel, 1964: 8). Además, la evidencia del ser se acerca más a la corroboración de una experiencia de vida intersubjetiva que

a una constatación científica, es “menos reconocido que proclamado” (Marcel, 1959a: 85).

Ahora bien, ¿qué significa que el ser sea una presencia? Esto evidencia que el ser no es una cosa, sino una llamada; no se impone como un dato impersonal, sino que convoca como un Tú: “la realidad reconocida como un Tú” (Marcel, 1959a: 192). Esta relación no es de posesión ni de mera captación, sino de comunión. Por eso, más que un principio cosmológico, aséptico en su universalidad cósmica, el ser se presenta como una fuente viva, personal, que transforma al sujeto que responde y que, únicamente por eso, puede comprender.

En este marco ontológico, la intersubjetividad ocupa un puesto primordial. Por esta razón, en primer lugar, el filósofo no concibe al sujeto como una sustancia aislada que, una vez constituida, se relaciona con otros, sino como un ser que se constituye desde el interior de sus vínculos. En su acto de entrega y servicio al otro, no solo dona su persona, sino que también la constituye: “se recibe dando; mejor: dar es ya una manera de recibir” (Marcel, 2005: 157). El ser personal, señala Marcel, se conoce conociendo a un tú y logra un auténtico amor a sí mismo dentro de un amor compartido. Nuestro mayor éxito individual radica en permanecer en una comunión (Marcel, 2003: 97; Marcel, 2005: 167; Marcel, 1959a: 46; Marcel, 2002: 204; Marcel, 1927: 206).

Dicho lo anterior, se puede sostener que la intersubjetividad no solo esclarece lo humano, sino que se convierte en vía privilegiada de acceso al ser. El amor, por ejemplo, es para el filósofo “el dato ontológico esencial” (Marcel, 2003: 154). El ser convoca desde el otro: se revela en la relación viva, en la fidelidad compartida, en la comunión que acoge y transforma. El ser para Marcel es una presencia, un Tú que prepara y activa para cada uno una llamada, y en responder a esta depende nuestra libertad y nuestra alegría: “el ser es la espera satisfecha, la experiencia del ser es el cumplimiento” (2002: 233). Esto se debe a que cada fibra de nuestro ser comprende que esa llamada está en su origen y es el fundamento de su realidad (Conesa, 2005: 541). Por ello, en cada uno de nosotros palpita una exigencia de ser, una exigencia de contestar, comprender y unirnos

a él: “esta plenitud aguardada, anunciada, *esperada*” (Marcel, 1971a: 88). Lo más absoluto es, al mismo tiempo, lo más íntimo y personal.

Para que este misterio ontológico no sea reducido a un problema o a un objeto, debe mantenerse siempre como una presencia. Para ello, no se puede perder la comunión con el misterio y esta no se obtiene sino profundizando en determinadas relaciones intersubjetivas fundamentales como la fidelidad, la esperanza y el amor. En el trasfondo de esta propuesta hay una intuición metafísica decisiva: el ser mismo tiene una estructura “comunional” (Riva 2005: 653).

Todo lo que es participa, en diversos grados, de una comunión originaria sostenida por un Tú absoluto, que es la manera en la que Marcel se refiere a la divinidad trascendente y a lo sagrado: “toda fraternidad implica la idea de un padre, idea que en realidad conlleva inseparablemente una referencia al Ser trascendental que me ha creado” (2002: 38). No se trata de una idea proyectada por el deseo humano, sino de una realidad fundante que hace posible toda relación verdadera. Solo porque hay un amor primero que nos llama, podemos nosotros mismos amar (Marcel: 1927: 137; Levinas, 2002: 36-37; 42-43). Y es en esa respuesta donde descubrimos no solo quiénes somos, sino también qué es el ser. Esta llamada es oída en el espacio y tiempo creado en la intersubjetividad y, por su puesto, puede ser recibida o rechazada. La ontología, lejos de ser una ciencia del ente abstracto, se revela como un testimonio perdurable, una apertura y alianza sostenida, una esperanza que vincula: “en el plano ontológico, la fidelidad es lo que más importa” (Marcel, 2003: 111). Marcel no está diciendo que todo ser es persona o sujeto, en ningún caso (López Luengos, 2012: 59), sino que todo el ser participa analógicamente de una comunión, cuyo “analogado principal” es la comunión en la que consiste el Tú absoluto, que ha llamado a toda la realidad a participar de su ser y perennemente la continuará llamando: “Para mí, el *coesse* es en efecto de suma importancia” (Marcel, 1977: 87). Esto significa que “este Otro es el Ser” (Marcel, 2003: 31). Grassi llama a esta participación “analogía de la presencialidad” (2024: 47 y 198); por nuestra parte, podríamos llamarla también *analogia communionis*. Por tal razón, es en la intersubjetividad donde

encontramos la vía más clara y directa para retomar el compromiso con el misterio del ser y responder a esa llamada.

Porque el misterio es, en su raíz, comunión, es en los actos de comunión donde podemos aproximarnos concretamente —con avances y retrocesos— a una convivencia y a una comprensión más profunda del ser como presencia. La comprensión del ser no puede hacerse sino por medio de una comunión que es participación de la comunión ontológica primera. Avanzar en la experiencia de la intersubjetividad es avanzar en la experiencia del ser y de lo trascendente. Con base en esto, se ha podido afirmar que para Marcel la metafísica es el prójimo (Moeller, 1960: 270). Por ello mismo, el pensador francés podrá decir que todo encuentro “está afectado por un signo ontológico” (Marcel, 1956: 66) y que solo el nexo intersubjetivo permite que “lo dado *me hable*” (Marcel, 2002: 206). El Tú absoluto invita a toda la realidad a reconocer esa amistad originaria y a reiniciarla una y otra vez. En síntesis, en el pensamiento marceliano el ser es una presencia que convoca (Marcel, 1959b: 23). Cuando dejamos de renovar esa alianza y dejamos de estar disponibles a escuchar, perdemos el misterio ontológico, y nos debemos conformar con objetos, funciones y problemas. Sin alianza no hay presencia (Marcel, 1927: 197-199; Marcel, 1956: 50; Marcel, 2003: 109; Kaufmann, 2013: 82-83; Natal, 1993: 356).

Filosofía y humildad: gaudium essendi

Por estas razones, no hay comprensión auténtica del ser si no se lo experimenta como presencia. Sin embargo, dicha presencia solo puede preservarse si se evitan las proyecciones, prejuicios y barreras que el orgullo interpone en la renovación de la relación con el otro y, a través de él, con el ser mismo. La actitud de todo pensador exige una apertura no solo intelectual, sino también moral, cuestión que conviene examinar a continuación.

En este horizonte, comprender el ser implica adoptar una actitud de disponibilidad radical. Esto significa una apertura, no solamente hacia contenidos neutrales o hacia ideas puras, sino hacia

una presencia que interviene libremente y que puede conjugarse de forma imprevisible con la libertad del sujeto (Marcel, 1987: 65). Así pues, esta disponibilidad no es meramente pasiva; más bien, en tanto que se abre al encuentro, resulta activamente co-creadora: “hay una manera de escuchar que es una manera de dar” (Marcel, 1987: 71). Para Marcel, estar disponible es dejarse afectar por el llamado del Tú, renunciar a la autosuficiencia y abrirse a lo que precede al yo: “algo nos ha sido confiado, de tal modo que no solo somos responsables ante nosotros mismos, sino también ante un principio activo y superior” (Marcel, 2003: 16). La llamada del ser no solo convoca al yo, sino que también lo constituye: tal vocación está en el despliegue del sujeto, pero también en su origen (Grassi, 2016: 158). Solo quien se encuentra en esta disposición puede experimentar la existencia como don, como novedad, como gracia (Marcel, 2003: 52; Marcel, 2001: 184). La gracia, según el filósofo, consiste en una invitación del Tú absoluto a participar aún más del misterio, abriéndose así a nuevos e imprevistos derroteros una vez que se acoge esta iniciativa. Tal como sostiene Valderrey, el término “gracia”, aunque pueda coincidir más o menos con el concebido por la teología cristiana, está pensado exclusivamente en los términos de la filosofía de Marcel, en cuanto colaboración entre el Otro trascendente y el individuo (1976: 166).

Por todo lo anterior, la antropología marceliana está marcada radicalmente por este diálogo con consecuencias metafísicas: en lugar del controlador de un proyecto cerrado y autoafirmativo, el ser humano, por fidelidad a esa llamada, se descubre como receptor de posibilidades que lo transforman y que ensanchan su experiencia del ser: “la característica esencial de la persona, a saber, la disponibilidad” (Marcel, 2005: 35; Marcel, 1971a: 55; Marcel, 1967: 66). Esta experiencia de crecimiento del compromiso con el misterio ontológico Marcel la denomina “creación”. Esta creación no significa una innovación voluntarista ni un inicio *ex nihilo*, sino que consiste en una participación más profunda en el ser y en una vivencia más novedosa de aquel, a partir de la respuesta al misterio. Por lo mismo, una mayor presencia del misterio en el tiempo (Montoya, 2024: 177). La creación es proporcional a la disponibilidad y el filósofo la

llamará “receptividad creadora” (Marcel, 2012: 130). A este propósito, Moeller ha descrito a los seres humanos a partir de esta noción de Marcel como “criaturas creadoras” (1960: 307). Dios, en tanto plenitud del ser, se revela como Creador por excelencia, precisamente en virtud de su disponibilidad absoluta (Marcel, 1959a: 67 y 136; Marcel, 2003: 68; Marcel, 2005: 36). En la creación, el misterio y la existencia entran en una relación más profunda: se comunican, se enriquecen mutuamente y se nutren el uno del otro. El diálogo ontológico entre el misterio y el sujeto no es exclusivamente intercambio, sino también enriquecimiento y sorpresa: “solo a partir de este reconocimiento puede actuar, puede crear” (Marcel, 1987: 77). La pobreza de libertad es proporcional a la no disponibilidad a esta llamada. La existencia está abierta a una creación inagotable, tan inagotable como lo es el mismo ser: la apertura a este acontecer lleno de promesas el filósofo lo asocia a la auténtica alegría: *gaudium essendi* (Marcel, 1971a: 74). La alegría es la convicción en torno al carácter inagotable del acontecimiento del ser (Marcel, 2003: 95; Gallagher, 1968: 154).

La existencia, así entendida, no es únicamente fruto del esfuerzo, sino un don recibido a partir de la respuesta a una vocación (Marcel, 2003: 84). Cualquier orgullo por ese talento recibido es ya el inicio de su pérdida: envanecerse de la gracia, nos dirá Marcel, es comenzar a cerrar la disponibilidad, porque es incubar la falsa convicción de que aquella merced no ha provenido de otro sino de uno mismo (1959a: 60; 1955: 82). Es decir, el hecho de olvidar que ha sido gracia y no mérito es ya cerrar el acceso al ser y a su alegría creadora (Marcel, 2005: 171; Marcel, 1987: 59; Marcel, 1959a: 213). No obstante: “lo mejor de mí no me pertenece, no soy en absoluto su propietario, sino solo su depositario” (Marcel, 2005: 31).

Este acceso exige una virtud fundamental: la humildad. Esta permite el reconocimiento del misterio. No se trata de servilismo o de una humillación autoinfligida, sino de una actitud lúcida y activa que reconoce que aquello valioso que ha podido surgir del ser personal es un don. Por lo mismo, la humildad desea mantenerse fiel a aquella comunión que ha permitido esta recepción. La humildad es fecunda porque conjuga disponibilidad y actividad: a partir de lo

recibido, surge la libertad más dinámica. El actuar es perfectamente propio y, al mismo tiempo, totalmente don. Como un sujeto perdido en la espesura del bosque que escucha una voz que lo llama por su nombre, corre y salta sobre los obstáculos con fuerzas renovadas, con una nueva libertad, en dirección a aquel que lo busca y que le ofrece la posibilidad de retomar y restaurar su vida. La humildad es la disponibilidad hecha virtud y excelencia, es a su vez el origen de toda libertad.

Frente a las concepciones modernas que identifican la libertad con la capacidad de elección o con la autonomía individual, Marcel afirma que ser libre es poder responder a una llamada que nos antecede: “esta no autonomía es la misma libertad” (2003: 160). Por esta razón, Urabayan ha podido señalar que Marcel no es propiamente existencialista, porque en su pensamiento el don precede a la libertad (2003: 237). No se trata de imponer una voluntad sobre el mundo o de una elección que se sostiene inexplicablemente a sí misma, sino de consentir en una relación que hace acceder a niveles de participación mayores en el misterio del ser. La acción es libre en la medida en que el misterio ontológico se manifiesta en ella (Marcel, 1961: 20; 1956: 66).

La libertad solo es auténtica cuando se muestra creativa y emprendedora, pues no parte del yo, sino que se deja enriquecer por la exhortación de una alteridad amorosa: “cuanto más integralmente entro en acción, es menos legítimo decir que soy autónomo” (Marcel, 2003: 121). Por lo mismo, como se ha dicho acertadamente, el hombre permanece libre mientras permanece vinculado a lo trascendente (Negomireanu, 2013: 60). Es en esta relación donde se realiza la existencia en plenitud.

Esta visión no nace de la especulación abstracta, sino de una experiencia concreta: la de Marcel durante la Primera Guerra Mundial (Marcel, 2012: 74). En su trabajo en la oficina de auxilio a los familiares de los soldados, al acompañar a estas personas angustiadas que buscaban a sus seres queridos, comprendió que su vida adquiriría sentido precisamente en la disponibilidad al otro, en el servicio y en el deseo del bien del prójimo: “esta vocación se ordena respecto a los demás, respecto del mundo” (Marcel, 1959a: 68). Precisamente,

cuando “sus” planes dejaron de ser únicamente aquellos surgidos de la mera imaginación proyectiva del yo y pasaron a ser los de una comunidad de seres que lo trascendía, la existencia se llenó de sentido y posibilidades: “un ser está tanto menos vivo cuanto más ocupado, más entretenido está consigo mismo” (Marcel, 2002: 153).

La salvación, en este horizonte, no es una empresa individual, sino el destino compartido de una comunidad de espíritus que avanzan juntos hacia la plenitud. Marcel concibe la salvación como el cumplimiento de la plenitud del ser de cada persona; es decir, como el gozo de participar en la presencia del “nosotros” originario, hacia el cual la divinidad atrae incesantemente (Marcel, 2002: 275). El amor humano, cuando es auténtico, contempla al ser amado no solo en su presencia temporal, sino también como ciudadano de aquella alianza eterna desde la que proviene y hacia la que se dirige (Rodríguez, 2024: 118). Por esta misma razón, nuestra existencia no descansa en la autoafirmación del yo, sino en ese nosotros primordial que, para el filósofo, es la inagotable y misteriosa fuente del ser, además de la promesa de su plenitud (Marcel, 2002: 133; Grassi, 2014: 260). La comunión con el Tú absoluto no se cierra sectariamente, como un egoísmo de a dos, sino que se transforma también en invitación de participación para todo ser personal. Por consiguiente, la relación con la presencia eterna no desemboca en un desprecio de la temporalidad, sino, por el contrario, en un mayor compromiso por su restauración y reincorporación en el “nosotros” originario. La trascendencia marceliana no es huida del mundo, sino profundización en él y su recuperación mediante el amor y el servicio. La trascendencia es verídica solo cuando puede habitar y vivificar la inmanencia (Natal, 1993: 359).

Por eso, Marcel insiste en que el pensamiento, si quiere ser verdadero, debe ser comunitario y encarnado. Pensar no es construir sistemas aisladamente, sino primeramente asumir la fidelidad a una llamada. En este sentido, el encuentro es el espacio primordial para el hallazgo del ser. No se puede comprender el mal, la muerte o el dolor, entre otras tantas interrogantes, desde una lógica impersonal. Se requiere una inteligencia transfigurada por la fraternidad, capaz de pensar con otros y para otros, es decir, una “comprensión

fraternal” (Marcel, 1971b: 171). El misterio no se piensa en soledad, pues nos acercamos a él con ideas y una vida elaboradas en común. De ahí que la filosofía no sea una empresa solitaria de la razón, sino una búsqueda solidaria, en la que el amor a la sabiduría se alimenta del amor al prójimo: “la inteligibilidad no es nada si a la vez no es un encuentro y la alegría nupcial de ese encuentro” (Marcel, 2002: 339). La fraternidad es la base de toda lucidez (Marcel, 1971a: 193; Marcel, 2012: 161).

No se trata de pensar sobre el prójimo, sino de que no existe ni hubiese existido el pensamiento sin una primera invocación de aquel. La lógica surge de una inicial dia-lógica, sin la cual no habría vida intelectual y personal alguna. En este sentido, el encuentro no es únicamente una propuesta ética, tampoco es exclusivamente una tesis ontológica, que ya es de por sí una gran novedad filosófica, sino el verdadero método de conocimiento. Solo por medio del prójimo accedemos al ser y únicamente si nos mantenemos en esa fidelidad con el otro el ser se manifiesta. Solo conocemos el ser desde dentro de una amistad del pensamiento. En esta perspectiva, la filosofía es un arte de vivir en comunión, no un sistema cerrado. Es co-creación, pero no en el sentido de invención subjetiva, sino como fidelidad a lo recibido.

La actividad filosófica requiere, además, de disposiciones morales fundamentales: apertura al otro, disponibilidad para el encuentro, fidelidad a lo recibido: “el orgullo es, sin lugar a dudas, la disposición interior contra la cual el filósofo debe mantenerse más constantemente en guardia” (Marcel, 2012: 215). El camino de la moralidad y el de la ontología es uno y el mismo (Marcel, 1987: 75). Pensar ontológicamente es también responder a una llamada, permanecer en una alianza, perseverar en la comunión (Marcel, 1971a: 19). Marcel sitúa la verdad no en el aislamiento del “yo pienso”, sino en el “nosotros somos” (2002: 205). En suma, la filosofía no es únicamente la aplicación de una técnica del pensamiento ni una teoría del ser, sino una fidelidad al misterio que nos habita, nos desborda y nos convoca. Como ha dicho Gallagher con claridad: “nuestro pensar brota de nuestra humildad ontológica” (1968: 29), y el mismo Marcel ha expresado en diálogo con Troisfontaines: “la humildad es

concebida como un requisito para acercarse a la verdad” (1968: 13-14). Es un testimonio encarnado de la verdad que se revela en la comunión, una búsqueda abierta al otro y al Ser como Tú. Solo en el amor se accede al conocimiento verdadero, y solo en la entrega del ser es posible llegar a permanecer en el corazón del misterio.

Marcel recupera la dimensión espiritual de la filosofía no para reducirla a teología, sino para mostrar que el acceso al ser exige una disposición moral, existencial y afectiva. El ser se revela como presencia, no como objeto; como gracia, no como conquista. Y solo una filosofía que se sitúe en esta clave podrá reencontrar su sentido originario: ser testimonio de una verdad que no solo se comprende, sino que transforma la existencia. La filosofía no solo contempla el acontecimiento del ser, sino que ella misma es disposición moral e intelectual, humilde y atenta, para su advenimiento. La filosofía comprende lo que ella misma ha colaborado a generar en el tiempo: la manifestación del misterio del ser. Gabriel Marcel nos recuerda que el ser no se domina ni se demuestra, más bien se acoge (2002: 223). En tiempos de incertidumbre y de crisis del sentido, dominación, control y planificación exhaustiva, donde no hay que dar gracias por nada (Marcel, 2005: 126), solo quien se abre al misterio, quien espera lo que no depende de sí, puede preparar el futuro (Marcel, 2001: 80). Únicamente desde esta primera espera y pasividad, puede surgir la más fructífera actividad e iniciativa: “Debe existir un Belén de la reflexión y del fervor” (Marcel, 1955: 45). Porque solo la humildad —esa hospitalidad ontológica— puede volver fecunda la existencia (Marcel, 2003: 222).

Esperanza: tiempo y ser transfigurados

Una vez desarrollada la importancia del compromiso con el ser y de la disponibilidad creadora ante el misterio ontológico, podemos esclarecer la función que cumple la esperanza tanto en la labor metafísica como en la existencia misma y, sobre todo, las repercusiones de su apertura en la experiencia del tiempo y en su despliegue en la vida de los individuos. En una época siempre al borde de la desesperanza,

resulta especialmente significativo que, a partir de la obra de Marcel, puedan comprenderse estas cuestiones.

Lejos de entenderla como una actitud meramente psicológica o una expresión ingenua de optimismo, Gabriel Marcel presenta la esperanza como una convicción con consecuencias ontológicas: una disposición radical hacia el otro y hacia el misterio trascendente que configura el tiempo presente y futuro llenándolo de sentido (Moe-ller, 1960: 320). No se trata de una emoción fugaz ni de un rígido voluntarismo, sino de una estructura espiritual que implica fidelidad y, por ello mismo, una atención metafísica, es decir, una apertura continua al ser.

Marcel distingue radicalmente entre esperanza y deseo. El deseo es proyectivo, calculador, centrado en el yo y dirigido hacia un objeto. El poseedor de tal deseo busca satisfacción, dominio, control, en otras palabras, una acumulación de experiencias placenteras centradas en el mismo. Aunque existe una preocupación por un objeto exterior, nunca se sale propiamente del yo (Marcel, 1959b: 183). La esperanza, en cambio, no es posesiva ni instrumental: no busca apropiarse de algo, sino confiar en alguien. Su actitud, más que de acumulación, es de una meditada y confiada entrega. Es una respuesta afirmativa a un llamado —el llamado de un tú, rostro del ser según Marcel—, no la planificación de un resultado (2005: 42). No podría, por lo mismo, existir esperanza sin la fidelidad al testimonio razonable de otro. No cabría posibilidad de surgimiento de la esperanza sin un encuentro que ha conmovido las anteriores trayectorias vitales.

Por eso, solo se puede tener esperanza en un “tú”, no en un proceso histórico ni en la densidad de una idea (Marcel, 1959a: 153; Marcel, 2002: 263). Se puede tener una alta concepción del valor y la verdad de esos procesos e ideas, lo que puede generar en nosotros incluso un razonable optimismo. Sin embargo, la esperanza no es esperar los éxitos de un principio impersonal, sino esperar los frutos de una alianza personal y de la amistad con otro que es digno de confianza y amor. Mientras el deseo es egocéntrico, la esperanza es relacional: se funda en la fidelidad, no en el cálculo ni en la previsión. No se trata de menospreciar todo deseo, sino de comprender

la sobreabundancia que significa la esperanza. Las decepciones, sostiene Marcel, se dan al nivel del deseo, no de la esperanza. La órbita del tener —centrada en la apropiación y acumulación egocéntrica, y radicalmente distinta de la del ser— no conoce la esperanza: solo conoce el éxito o el fracaso de algún plan. Las planificaciones para satisfacer el deseo pueden fallar, en cambio, la esperanza se funda en que, suceda lo que suceda, esta alianza y comunión son y serán indestructibles y más fuertes que las contingencias y destrucciones experimentadas en el tiempo: “trascenderá así toda posible decepción y conocerá una seguridad del ser o en el ser” (Marcel, 2005: 58).

La esperanza se manifiesta ampliamente en las relaciones de caridad humana. No obstante, la belleza y pureza de estas alianzas no podrían manifestarse si no existiese, como su fuente de alimentación, la esperanza en el interlocutor divino y su fidelidad (Marcel, 1959a: 154). La esperanza en el Tú absoluto configura toda otra espera, que no se funda en la mayor o menor cantidad de éxitos y mercedes concedidas, sino en la seguridad de la perennidad del amor. La esperanza en el Otro eterno se basa en la eternidad de la comunión y de la fidelidad que él prodiga. Tal como lo ha expresado uno de sus personajes en la obra teatral *Roma no está en Roma*:

No sé en absoluto lo que los acontecimientos harán de mí, tal vez un andrajo. No me jacto en ningún modo de mis fuerzas. Pero creo en Dios, supongo que Él no me abandonará, que me evitará la desgracia suprema (1957: 33).

De hecho, en último término, la esperanza es esperanza de salvación y esta salud indeclinable solo podría sostenerla la comunión con un Tú eterno, cuyas alianzas son inquebrantables: “Desde el momento en que me abismo en cierto modo ante el Tú absoluto, que en su condescendencia infinita me ha hecho salir de la nada, parece que yo me prohíba para siempre desesperar” (Marcel, 2005: 58). Únicamente la esperanza en el misterio por excelencia puede desplegar hasta la última radicalidad lo que significa “esperar en alguien”. Todo se espera en la relación con aquel Otro trascendente porque no nos abandonará ni retirará su misericordia y colaboración. En

este sentido, la esperanza no es resignación ni obediencia ciega, sino la certeza de mantenerse fiel, ahora y en lo futuro, a la amistad con el prójimo. Y, a través de él, mantenerse en la fidelidad y en el amor con la persona divina que siempre cumple con hacernos partícipes de aquella plenitud del ser para la que ella misma ha llamado a la humanidad y a toda la realidad (Marcel, 1967: 34).

Donde el deseo busca asegurar el futuro mediante el control, la esperanza lo deja abierto a la acción del ser: “apelo a la existencia de una cierta creatividad en el mundo” (Marcel, 2005: 63). En este sentido, tal como afirma Grassi, se puede hablar de una esperanza creadora en Gabriel Marcel (2024: 76-77). Su disponibilidad para que el misterio acontezca por medio de una firme comunión no es pasividad, sino libre respuesta, afirmación y consumación de un encuentro (Marcel, 1968: 127-128). Por medio de la espera disponible, el misterio interviene impredeciblemente y toda planificación es superada. Sin ella, no habría cabida para el misterio en la historia. Como ejemplifica Marcel con una expresión del habla común:

Parece, pues, que existe una conexión secreta y escasamente discernida entre la manera en la que el yo se centra o no sobre sí mismo, y su reacción a la duración, más precisamente a la temporalidad, es decir, al hecho de que hay lugar para el cambio en lo real. Una sencilla expresión tomada del lenguaje familiar viene aquí en nuestra ayuda: *tomarse su tiempo* (2005: 51).

En este sentido, la esperanza no es una virtud de la pura fuerza de voluntad, sino principalmente de la disponibilidad y ductilidad: “permeable a una acción a la vez íntima y trascendente” (Marcel, 2003: 200). O, más bien, porque soy disponible, se cumple la más íntima exigencia de ser y la voluntad se hace fuerte. Así como el cuerpo respira, el alma espera (Marcel, 2005: 21): en ella el alma se reubica, se distiende, descansa, retoma y reinicia su itinerario de plenitud: “la esperanza es quizás la materia de la que está hecha nuestra alma” (Marcel, 2003: 76). Esperar es confiar en que el ser responderá, aunque no sepamos cómo ni cuándo. Y responderá siempre en el sentido de una mayor participación y compromiso

con el misterio. No se trata de conquistar, sino de adherirse a un proceso de crecimiento y accesibilidad al misterio ontológico al que se contribuye desde dentro (Marcel, 2005: 51). El mal es incurable desde la inmanencia, pero esperamos en la creatividad amorosa del ser para que esa incurabilidad sea, con avances y retrocesos, cada vez menos definitiva. La esperanza viene acompañada, en este sentido, de la alegría por el reinicio inesperado e impredecible del acontecimiento del misterio en la existencia: “más allá de toda experiencia, de toda probabilidad, de toda estadística, afirmo que cierto orden *será* reestablecido, que la realidad *está* conmigo para querer que ello sea así” (Marcel, 1987: 52).

Para comprender el alcance de la esperanza, es fundamental analizar su opuesto: la desesperación. Esta no es simplemente temor, duda o angustia radicales, sino una forma de inmovilidad ontológica (Marcel, 2002: 324). El desesperado se ha clausurado en un presente sin horizonte, en un tiempo cerrado, sin posibilidades de abrirse a la imprevisibilidad del acontecimiento (Marcel, 2005: 65 y 71). El futuro del desesperado es solo la continuación de este presente ya clausurado. La desesperación es una pobrísima y reducidísima experiencia del tiempo.

Marcel afirma que hay una desesperación propia de esta época hipertecnificada, que es la nuestra, donde todo se mide, se planifica y se reduce a lo controlable. En este contexto, la vida deja de experimentarse como don y se convierte en proyecto expansivo de autoafirmación (Marcel, 2001: 76-77). Prolifera la obsesión por controlar, planificar y dominar, pero íntimamente se sabe que la última salvación, la del mal y la muerte, está fuera de nuestra inventiva y voluntad (Marcel, 2003: 74; Marcel, 2005: 341). Frente a esta verdad, la actividad técnica se vuelve aún más frenética y ambiciosa, pero deja cada vez más manifiesta su impotencia y su vacío. Paradójicamente, cuanto más busca el hombre moderno asegurar su futuro mediante la técnica, más pierde la capacidad de esperar, es decir, más íntimamente convencido está de que no hay suceso futuro que pueda quebrar este tiempo cerrado y finalizado: “la angustia de sentirse entregado al tiempo” (Marcel, 2003: 69).

La desesperación es la certeza de que nada puede cambiar la sentencia de que no hay salvación; que, en definitiva, no hay armas contra el mal y la muerte. Nuestros esfuerzos, sin don, son vanos y cada vez más agotadores y desorientados. Y, como sabemos, cuando alguien se deja intimidar por los acontecimientos, estos se transforman cada vez más en destino, en hado irreversible, en fatalidad (Marcel, 2005: 52). En cambio, “en tanto yo espero, me desprendo del determinismo interior” (Marcel, 2005: 53). El maestro francés no rechaza la innovación técnica; conoce bien sus aportes a la civilización. Solo advierte sobre el orgullo y la indisponibilidad para dejarse auxiliar por el misterio que, a veces, la acompaña.

La esperanza, por el contrario, no es técnica: es el arma de los desarmados (Marcel, 2003: 72; Marcel, 2005: 63). En un mundo marcado por la impaciencia, el activismo, la desconfianza y la prisa, la esperanza se vuelve un acto profundamente contracultural. La esperanza no es perezosa, pero no actúa por sí sola para asegurar su futuro, ya que su futuro lo observa como la prolongación de una convivencia y diálogo actual que se prolonga hacia adelante hasta llegar a la eternidad. La esperanza no reniega de la técnica, pero no deposita en ella todo su futuro: este va emergiendo, como “de una verdad nueva o de un ser nuevo” (Marcel, 2005: 64), de este diálogo y vida en común con el Tú absoluto. Por lo tanto, el alma más disponible a la gracia presente y futura está inmunizada contra la desesperación. Incluso en la agonía o en la cercanía de la muerte, se puede afirmar: confío en que soy esperado por alguien, precisamente, quien me ha llamado al ser y que ahora me llama definitivamente. El mismo Dios ha llevado a cabo la creación porque ha tenido esperanza en nosotros (Marcel, 2005: 69; Marcel, 2012: 230).

En continuidad con sus hallazgos anteriores, Marcel formula una de sus reflexiones más originales al abordar la relación entre la esperanza y el tiempo. En su visión, el modo en que experimentamos el tiempo depende de si estamos abiertos o cerrados al ser. El tiempo del desesperado es una prisión: repetitivo, mecánico, sin promesa ni creatividad. Es el tiempo del tener, del cálculo, del control; un tiempo lineal, clausurado al acontecimiento. En cambio, el tiempo del esperanzado es un tiempo abierto, distendido, permeable a la

gracia: “todo ocurre como si el tiempo, en lugar de encerrarse en la conciencia, dejara pasar algo a través de él” (Marcel, 2005: 65). La esperanza, al reposar en un Otro trascendente que nos supera en ser y libertad, está siempre disponible a un futuro inédito, que no necesariamente rompe con el pasado y el presente, pero sin duda los renueva y los colma de nuevo sentido (Grassi, 2013: 80). No se trata de conservar el pasado ni de revolucionarlo, sino de restaurarlo. Así el futuro se llena del rostro y del llamado del ser: “como antes, pero de otra forma y mejor que antes” (Marcel, 2005: 79). Cada acontecimiento podría llegar a constituir una nueva manifestación del misterio.

El tiempo esperanzado no es simplemente cronológico, sino “kairológico”: un tiempo cargado de presencia, donde puede irrumpir la eternidad, no como duración infinita, sino como modo de ser en comunión que transfigura el tiempo desde dentro, desde el interior de un encuentro. La eternidad es el tiempo traspasado, superado y transfigurado por la comunión: esta llega a ser más fuerte que la caducidad y comienza a ser la fuente de un tiempo generador, sin presupuestos, recién nacido y lleno de asombro (Grassi, 2024: 189; Moeller, 1960: 311). Solo donde hay esperanza podría haber aún milagros y viceversa: “la esperanza no es posible sino en un mundo en el que hay lugar para el milagro” (Marcel, 2003: 71). El espacio también se distiende flexiblemente en la dirección de facilitar la comunión.

La eternidad no sería entonces, según Marcel, algo completamente ajeno al tiempo, con sus emergencias y acabamientos, sino que sería un tiempo y un espacio completamente al servicio de una plenitud del ser vivida en comunión: “el espacio y el tiempo como manifestación de la no exhaustividad” (2003: 95). En la eternidad, la comunión supera y vence a la caducidad y la corrupción, pero no las supera combatiéndolas, sino trascendiéndolas (Marcel, 2003: 73; Grassi, 2013: 207). Para Marcel, la eternidad no es un “más allá” tempo-espacial, sino un modo de ser en relación. En ella, el tiempo se vuelve eterno no por carecer de sucesión, sino porque se hace presencia viva, sentido compartido. En ciertos momentos de la vida, con determinadas personas, y siempre entre aproximaciones y

alejamientos, el ser humano parece vislumbrar algo —“la prenda y las primicias” (Marcel, 2005: 79)— de lo que será aquella eternidad que, aun siendo promesa y contenido de esperanza, en la hora definitiva se manifestará como presencia plena.

De este modo, la salvación que conlleva la esperanza no es individualista, sino “comunional”: no hay esperanza sin un “nosotros” (Marcel, 2005: 20 y 105). La vida esperanzada se deja guiar por la sabiduría y caridad del Tú eterno, pero esta alegría de participar y comprometerse más con el misterio no sería nunca completa y lograda, si no fuese a su vez compartida. Según Marcel, así como no puede entenderse el origen del hombre sino en su relación con el prójimo, de igual manera, la finalidad, plenitud y consumación del ser humano no puede entenderse si no es dentro de una fraternidad (2005: 70). El individuo no podría asumir como propia una bienaventuranza si fuese exclusivamente un éxito personal. Todo acceso al misterio no puede prescindir de la intersubjetividad. El avance esperanzado a través de la existencia es siempre en comunión: “yo espero en ti para nosotros” (Marcel, 2005: 72).

Esta fórmula condensa magistralmente la concepción marceliana de la esperanza. La alegría de la que se goza al “esperar en” debe, por ello mismo, difundirse y proclamarse a otros, porque no es mérito, sino gracia. Es más, difundirla es la única manera de conservarla (Marcel, 2002: 325). Amar es una forma de esperar en alguien y esperar es también amar. Amar no solo es esperar en otro ser humano, sino, por medio del mismo amor, mostrarle y ofrecerle los medios para responder a esa espera. Por el contrario, no esperar nada es “contribuir a esterilizar al ser del que ya no se espera nada” (Marcel, 2005: 61). La esperanza es una forma de generosidad ontológica: dar para que otro también esté en condiciones de darse. Es confiar en otro para proyectar ante sus ojos todo lo que en él es digno de fidelidad. Es esperar en alguien para mostrarle, a través de esa espera, el método mediante el cual puede entregar su existencia y sus acontecimientos a un “nosotros” que se hace cada vez más fuerte que el mal, la soledad, la muerte y el temor.

Conclusiones

Una vez revisadas las obras de Gabriel Marcel, podemos responder la pregunta de investigación que ordena y guía este trabajo:

En primer lugar, para Marcel, en efecto, la esperanza configura la experiencia del tiempo en la medida en que lo abre a la llamada y a la respuesta del misterio del ser. En este sentido, es un tiempo alimentado por la memoria, pero, por esa misma razón, disponible para la impredecibilidad y novedad del acontecimiento. Podemos afirmar que Marcel entiende por acontecimiento la irrupción de una novedad en el tiempo, generada en el seno de una comunión. La novedad mencionada no es una innovación completa, sino el aparecer de elementos inéditos en lo temporal que no están predeterminados por el pasado ni se derivan necesariamente de él. El acontecimiento, por lo mismo, es un nuevo inicio de la trayectoria temporal, pero con el carácter reciente y nuevo de un horizonte más amplio.

La esperanza hace prevalecer la alianza sobre todas las vicisitudes del devenir. De alguna manera, reestablece los privilegios del amor y de la fidelidad sobre todos los accidentes de la historia, no para borrarlos, olvidarlos o despreciarlos, sino para trascenderlos. La esperanza nos entrega la certeza de que la muerte, el mal y la soledad no prevalecerán por sobre el amor y la fe. Por ello, Marcel, dilucidando la esperanza, nos ha legado una concepción de la eternidad entendida como una temporalidad sublimada y coronada por una comunión indestructible, en cuanto plenitud del ser, precisamente, por ser la plenitud de la fidelidad y la caridad. La esperanza nos permite anticipar, ya en esta experiencia temporal, algo del sabor de la eternidad, “la prenda y las primicias”, de la amistad trascendente. Por eso mismo, porque la esperanza se orienta hacia ese Tú absoluto de quien procede todo ser, confía en que ese misterio sostendrá el porvenir con sus propias manos, ya que la comunión, fuente de todo, trasciende tanto el principio como el fin. La esperanza persevera en la comunión que es el inicio de todo y que estará también en el momento de la culminación y plenitud de la historia.

En segundo lugar, tal como se desarrolló en la primera sección, accedemos al ser por medio de la intersubjetividad porque el

misterio mismo es relación intersubjetiva y amistad. La esperanza sin duda transfigura el tiempo, pero, en la medida en que está disponible a la llamada y a la respuesta del Tú eterno, está atenta a la intervención y al acontecimiento del misterio del ser (Moeller, 1960: 320). Esto equivale a decir que la esperanza no solo transfigura el tiempo al permitirle ser un tiempo de comunión, sino que permite lo que Marcel ha llamado “creación”, el acontecer creativo e imprevisible del ser mismo: “la esperanza aparece como la prolongación en lo desconocido de una actividad central, es decir, arraigada en el ser” (1987: 60-61). Por medio de su fidelidad amorosa puesta en el Otro trascendente, la esperanza configura el ámbito donde pueden emerger creativamente tanto el tiempo como el ser o, más precisamente, la temporalidad trasfigurada del ser y la entidad renovada del acontecimiento. La esperanza no crea el tiempo y el ser, por supuesto, pero genera el espacio de alianza para la intervención creativa de la divinidad en la realidad y en la temporalidad. Y a través de ello permite: “la edificación de una verdad nueva o de un ser nuevo” (Marcel, 2005: 64).

A este respecto, se podría decir que en un mundo donde el tiempo se ha cerrado y casi todo es originado por la propia iniciativa y la fuerza de voluntad, es decir, un mundo que espera poco, es un mundo en que sucederá poco. Podrán existir muchas “novedades”, ocurrencias, productividades y espectáculos, pero la cualidad del tiempo y la experiencia exclusivamente inmanente será la misma. Por lo anterior, la esperanza puede ser aquella fidelidad y paciencia humildes que logren mover un mundo sin don y sin milagro. Allí donde todo parece ser inventiva, intervención y dominio, el ser humano no hace sino repetirse, solo aumenta el volumen de un mismo ritmo y tono surgidos de su propia voz. Donde hay esperanza, en cambio, existe la posibilidad de estar atento a una nueva melodía trascendente proveniente de una vida siempre nueva e inagotable. Como dice Moeller, la esperanza puede contribuir a modificar la situación actual del mundo (1960: 322). Por lo mismo, el secreto de la esperanza es el secreto de David, pastor de las ovejas de su padre, que sin armadura se enfrenta al gigante: un espíritu se ha olvidado de sí mismo y se ha fiado de la sabiduría del Creador. Esta humilde esperanza ha creado

una nueva historia para su pueblo (Moeller, 1960: 329). En un mundo a menudo oscurecido por la desesperación y el hastío, la humilde esperanza puede ser un punto de germinación de nuevas formas de vida y comunión: “la estructura del mundo en que vivimos permite y en cierta manera parece aconsejar una desesperación absoluta: pero solo en un mundo semejante puede surgir una esperanza invencible” (Marcel, 1987: 53).

Como observó acertadamente Charles Péguy —autor admirado por Marcel—, la fe es una esposa fiel, la caridad es una madre todo corazón, pero la esperanza es una niña pequeña. Pareciera que las otras dos la llevan de la mano para que no se caiga, pero es más bien la pequeña la que lleva a las dos mayores, las dos mayores no avanzan sino gracias a la esperanza y, de hecho, ella es la que “hace andar a todo el mundo” (Péguy, 1991: 23). Cuando la pequeña esperanza aparece, hace andar y moverse a todos, incluso — desde la filosofía de Marcel— a nuestra misma experiencia del ser y el tiempo: “Una llama temblorosa ha atravesado el espesor de los mundos, una llama vacilante ha atravesado el espesor de los tiempos, una llama ansiosa ha atravesado el espesor de las noches. . . . Una llama inextinguible, inextinguible al soplo de la muerte” (Péguy, 1991: 17).

Por último, podemos señalar que nuestra hipótesis es correcta, porque la esperanza le da una configuración propia a la experiencia de la temporalidad. Es muy distinto el tiempo esperanzado, que es abierto al acontecimiento, del tiempo desesperado, que puede ser productivo, pero no creativo, porque todo surge de la sola mismidad del individuo. Sin embargo, consideramos que la hipótesis de esta investigación debe enriquecerse con los hallazgos en torno al advenimiento del misterio del ser, por lo que no es solo la experiencia del tiempo la que se ve transfigurada, sino también nuestra apreciación de lo real. También debe agregarse a nuestra tesis inicial la concepción marceliana de eternidad como temporalidad en comunión (Marcel, 2003: 95; Marcel, 2005: 72). Finalmente, amplía nuestros presupuestos el rol que la esperanza podría cumplir en una época hipertecnificada. En ningún caso encontramos en Marcel una tendencia a la tecnofobia, sino más bien un respeto por la técnica que, precisamente para conservar sus logros, debe verse sobrepasada por

la humildad; es decir, por la actitud no técnica de quien sabe que los dones más altos de la humanidad no provienen de su capacidad de control y dominio, sino de una disponibilidad esperanzada ante el advenimiento del otro. Solo la humildad podrá permitirnos habitar una época técnica subordinada, sin embargo, a la dicha que suscita la presencia del tú eterno.

Siempre cabe preguntarse si Marcel no ha separado en exceso la resolución de problemas de la apertura al misterio, en la medida en que, una vez que la comprensión humana se abre a este, puede ordenar y discernir dicha apertura con la razonabilidad propia del pensamiento problemático y sistematizador. El filósofo ha hecho bien en distinguir ambas formas de razonabilidad, problema y misterio, pero no parecen ser tan incompatibles entre sí, y es muy posible que puedan colaborar en el ejercicio intelectual (Gallagher, 1968: 279). Asimismo, conviene preguntarse si conceptos como “Tú absoluto”, “gracia”, “don”, “salvación” o “eternidad”, entre otros, podrían ser comprendidos y aceptados fuera de un horizonte judeocristiano (O’Callaghan, 1989: 80). Sin embargo, al igual que el propio Marcel, sostenemos que la autonomía de la filosofía ha sido siempre respetada en su obra y que sus resultados pueden ser aceptados por cualquier inteligencia que siga con honestidad el curso de sus razonamientos (Marcel, 1971b: 176; Marcel, 1987: 80). Por ello, la universalidad de sus propuestas difícilmente podría ponerse en duda. Ahora bien, es preciso señalar que Marcel ha tomado términos teológicos para darles un uso filosófico libre, y que, naturalmente, dichos términos encierran una mayor riqueza y profundidad para quienes ya los conozcan y los hayan encarnado previamente en su experiencia de fe.

Por último, es importante destacar que la indagación de la esperanza permite descubrir la particular concepción de la filosofía que posee Gabriel Marcel. Si el origen del ser es comunión, es por medio de la misma comunión como accedemos a él. Mantener esta comunión debe ser entonces el método de la filosofía para comprender el misterio. Marcel no propone una filosofía *sobre* el prójimo, sino *con* el prójimo, un pensamiento compuesto y co-instituido. Pensar es propiamente pensar con otros. Esta comunión atenta y esperanzada

no solo promueve la comprensión del misterio ontológico, sino su mismo advenimiento. Por todo lo anterior, no se puede hablar en Gabriel Marcel únicamente de una filosofía de la esperanza, sino sobre todo de una filosofía esperanzada: una forma de pensar que, en su propio ejercicio, experimenta la esperanza, animada por la expectativa que la iniciativa que el Otro trascendente puede ofrecer, tanto a mí como a todos, en el curso de la historia. En síntesis, la filosofía esperanzada de Marcel no implica una mera pasividad, sino una colaboración activa: solo puede contemplarse el misterio del ser y el tiempo transfigurado que la esperanza misma ha aguardado y al que ha contribuido, pacientemente, a hacer acontecer.

■ Referencias

- Benedicto XVI. (2007). *Spe salvi*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html
- Blesa Aledo, B. (2012). La identidad personal en Gabriel Marcel y su proyección sociológica. *Pensamiento*, 68(257): 427-443. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/982>.
- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza I*. Trotta.
- Conesa, M. D. (2005). Soluciones a la crisis del sentido de lo humano. Una aproximación a Marcel y Levinas. *Anuario Filosófico*, 38(2): 535-554. <https://doi.org/10.15581/009.38.29332>.
- Gallagher, K. T. (1968). *La filosofía de Gabriel Marcel*. Razón y Fe.
- Grassi, M. (2013). La significación ontológico-existencial del tiempo en Gabriel Marcel. *Philosophia*, 73(2): 61-81. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitaes/6611/philosophia-2013-2-003-grassi.pdf.
- (2014). Libertad y comunión: algunos abordajes para pensar la articulación entre la mismidad y la alteridad en la filosofía de Gabriel Marcel. *Universitas Philosophica*, 31(63): 235-266. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph31-63.lcma>.
- (2016). La dimensión intersubjetiva de la existencia en la filosofía de Gabriel Marcel. *Pensamiento*, 72(270): 147-159. <https://revistas.comillas.edu/pensamiento/es/article/view/6816>

- (2024). *La metafísica del nosotros de Gabriel Marcel*. Universidad Católica Argentina.
- Kaufmann Salinas, S. (2013). La metafísica de la existencia humana de Gabriel Marcel. *Veritas*, 28: 65-84. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732013000100003>.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Trotta.
- Levinas, E. (2002). *Fuera del sujeto*. Caparrós.
- López-Luengos, F. (2012). *El sentido de la vida en Gabriel Marcel*. Fundación E. Mounier.
- Marcel, G. (1927). *Journal métaphysique*. Gallimard.
- (1955). *Decadencia de la sabiduría*. Emecé.
- (1956). *El hombre problemático*. Editorial Sudamericana.
- (1957). *Teatro*. Losada.
- (1959a). *Filosofía concreta*. Revista de Occidente.
- (1959b). *Presence et immortalité*. Flammarion.
- (1961). *Un cambio de esperanza: al encuentro del rearme moral*. Editorial Guillermo Kraft.
- (1964). *La dignité humaine et ses assises existentielles*. Aubier.
- (1967). *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*. Herder.
- (1968). *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*. Aubier.
- (1971a). *Filosofía para un tiempo de crisis*. Guadarrama.
- (1971b). *Incredulidad y fe*. Guadarrama.
- (1977). *Gabriel Marcel interrogé par P. Boutang*. J. M. Place.
- (1987). *Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones al misterio ontológico*. Encuentro.
- (2001). *Los hombres contra lo humano*. Caparrós.
- (2002). *El misterio del ser. Obras selectas, volumen I*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- (2003). *Ser y tener*. Caparrós.
- (2005). *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Sígueme.
- (2012). *En camino ¿Hacia qué despertar?* Sígueme.
- Moeller, Ch. (1960). *Literatura del siglo XX y cristianismo*. Volumen IV: *La Esperanza en Dios nuestro padre. Ana Frank, Unamuno, Ch. Du Bos, G. Marcel, Hochwalder, Péguy*. Gredos.

- Montoya Jaramillo, A. L. (2024). La trama afectiva del posible: La disponibilidad en Gabriel Marcel y Paul Ricoeur. *Escritos de Filosofía*, 12 (enero-diciembre): 159-179. <https://plarci.org/index.php/escritos/article/view/1441>.
- Natal Álvarez, A. (1993) La participación en Gabriel Marcel. *Estudio Agustiniano*, 28(2): 295-363. <https://doi.org/10.53111/estagus.v28i2.521>.
- Negomireanu, A. (2013). Metaphysics and Faith in Gabriel Marcel. *Annals of the "Constantin Brâncuși" University of Târgu Jiu. Letters and Social Science Series*, 2: 54-64. <https://studylib.es/doc/8804936/9-negomireanu-alin---metaphysics-and-faith-in-gabriel-marcel>
- O'Callaghan, P. (1989). La metafísica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel. *Anuario filosófico*, 22(1): 55-92. <https://doi.org/10.15581/009.22.30033>.
- Péguy, Ch. (1991). *El pórtico del misterio de la segunda virtud*. Encuentro.
- Pieper, J. (2020). *Las virtudes fundamentales*. Rialp.
- Riva, F. (2005). Ética como sociabilidad. Buber, Marcel y Levinas. *Anuario Filosófico*, 38(2): 633-655. <https://doi.org/10.15581/009.38.29338>.
- Rodríguez Piñero, A. (2024). El misterio del hombre en Gabriel Marcel: encarnación e itinerancia, trascendencia y libertad. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(1): 97-120. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.1.2375>.
- Schumacher, B. (2005). *Una filosofía de la esperanza: Josef Pieper*. Eunsa.
- Tomar Romero, F. (1994). La concepción de la metafísica en Gabriel Marcel. *Sapientia*, 49(193-194): 273-295. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/13012>.
- Troisfontaines, R. (1968). *De l'existence a l'être*. Nauwelaers.
- Unamuno, M. de. (2017). *Del sentimiento trágico de la vida*. Akal.
- Urabayen, J. (2003). Estudio del "tener" según Gabriel Marcel y Leonardo Polo. *Studia Poliana*, 5: 199-239. <https://doi.org/10.15581/013.5.26098>.
- Valderrey, C. (1976). *El amor en Gabriel Marcel*. Prensa Española.

Sobre cómo la *Phantasie* desbancó a la *Imagination*.
Desde la fantasía como imagen a la imagen como caso de la
fantasía en la fenomenología de Edmund Husserl

On How *Phantasie* Displaced *Imagination*.
From Fantasy as Image to Image as a Case of Fantasy in
Edmund Husserl's Phenomenology

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v17i40.719

Felipe Guerrero Cordero
Universidad Alberto Hurtado, Chile
Universität zu Köln/Husserl-Archives
f.guerrero.cor@gmail.com
orcid.org/0000-0003-4935-0223

Fecha de recepción: 07/03/2025 • Fecha de aceptación: 17/03/2026

Resumen

El desarrollo del concepto de fantasía puede interpretarse como el tránsito gradual desde su comprensión como imagen, a su entendimiento como experiencia inmediata, neutral e intuitiva. Se distinguen tres momentos clave: primero, donde la noción de imagen predomina sobre la fantasía; segundo, cuando Husserl cuestiona que la fantasía sea una forma de imagen; y finalmente, hacia 1920, cuando surge la idea de fantasía como actitud y de imagen como fantasía perceptiva. Este trabajo busca responder: ¿cómo es posible la transición desde la fantasía entendida como imagen, hacia la experiencia de imagen como caso específico de fantasía?

Palabras clave

Fantasía, imagen, imaginación, percepción.

Abstract

The development of the concept of fantasy can be interpreted as the gradual transition from understanding it as an image, to understanding it as an immediate, neutral, and intuitive experience. Three key moments are distinguished: first, where the notion of image predominates over fantasy; second, when Husserl questions whether fantasy is a form of image; and finally, around 1920, when the idea of fantasy as an attitude and image as perceptive fantasy emerges. This work seeks to answer: how is the transition possible from fantasy understood as image, to the experience of image as a specific case of fantasy?

Keywords

Fantasy, imagination, image, perception.

Introducción

La noción de fantasía en la obra de Edmund Husserl se puede interpretar a la luz del esfuerzo del autor por entenderla primeramente como imagen y, posteriormente, como experiencia inmediata o de imagen. Más adelante, sin embargo, los roles se invierten y serán las imágenes las que sean concebidas como un caso de fantasía. La comprensión madura de esta experiencia da como resultado, como acentúan L. Ni (1999) y A. Katz (2023), lo siguiente: esta es intuitiva, inmediata y neutra. Para llegar a esta conclusión hay, sin embargo, tres momentos fundamentales. El primero corresponde a lo que se denomina modelo imagen-cosa [*Bild-Sache*]; el segundo, al modelo de aprehensión propiamente; por último, figura una de las formas tardías más llamativas que asume la fantasía, a saber, la de una actitud.

En este trabajo nos proponemos dar una interpretación englobadora de este tránsito y responde a cómo es posible esa inversión antes mencionada. Para ello, proponemos tres momentos básicos: el primer apartado está destinado al modelo imagen-cosa; el segundo, al modelo de aprehensión; el tercero, a la comprensión de la fantasía como actitud. En la conclusión, por su parte, haremos ver que si bien la interpretación de la fantasía como experiencia intuitiva, inmediata neutra es completa, sin embargo no es exhaustiva, puesto que desde ahí no se puede entender el giro que permite interpretar a la imagen como fantasía perceptiva. Justamente, en este trabajo buscamos mostrar que es primeramente la consideración de la percepción (y, con ello, también la fantasía) como un estilo, lo que permitirá la interpretación de la imagen como fantasía, facilitando con ella un cambio radical en la relación imagen-fantasía..

Entre 1898 y 1902/3 es posible trazar una línea a través de la cual Husserl va llegando paulatinamente y con cada vez más fuerza a la tesis según la cual la fantasía es un caso de imaginación o experiencia de lo ausente (Alves, 2019: 42) (i.e., de experiencia mediata) (Volonté, 1997: 205). A esta altura, fantasía era, sin embargo, un título general para lo que denominó presentificación [*Vergegenwärtigung*], es decir, aún no mienta una experiencia particular. Para denominar esta última a veces Husserl usó la idea de representación de fantasía (Husserl, 1980: 110), “mera representación” (Husserl, 2001b: 178) o “fantasía corriente” (Husserl, 2001a: 107). En tanto que título general del cúmulo de presentificaciones, hacer de estas una forma de experiencia mediata dio naturalmente como consecuencia que la propia fantasía como experiencia aislada encontrara su esencia en la duplicación de su objeto (Alves, 2019: 43). Así, de la misma forma que en la imagen es posible distinguir objeto-imagen y sujeto-imagen (Husserl, 1980: 109), en la fantasía el correlato es el objeto-fantaseado y el sujeto-fantaseado (Dufourcq, 2011: 25).

A esta comprensión general le denominamos modelo imagen-cosa y su objetivo principal fue primeramente poder establecer una diferencia entre la percepción como paradigma de presentación [*Gegenwärtigung*] y el universo de experiencias englobadas bajo la categoría de presentificación (Todorovic, 2021: 247). Con respecto a ello fue, en efecto, un éxito. Frente a la doble constitución que suponen las presentificaciones, la percepción da cuenta de sólo un objeto. Así, las experiencias mediatas son esencialmente una forma de imagen, en tanto hay un objeto aparente y otro hacia el cual se dirige la mención. Así, la distinción toma la siguiente forma. En el caso de la experiencia perceptiva, el objeto aprehendido y el objeto mentado es el mismo. Por el contrario, las experiencias mediatas, cuya esencia es la *imaginación* [*Imagination*], al tener dos objetos padecen también una descoordinación entre aprehensión y mención. El objeto mentado es el sujeto-imagen y, en la fantasía, el sujeto-fantaseado. En ninguno de estos casos lo es el objeto-imagen (Husserl, 1980:

112). Así se constituye una diferencia con respecto a la dirección de la mención, siendo la meta de esta o bien el objeto intuido (como en la percepción) como el mentado (como en las presentificaciones).

En *Investigaciones Lógicas* el acento ya no es puesto en la diferencia entre mención y aprehensión, sino en la relación entre la aprehensión y los elementos sensibles que exhiben al objeto mismo (Husserl, 1999: 636). Según esto, la esencia intencional de los actos es complementada con la esencia cognoscitiva, la que implica esta vez el rol de los elementos sensibles en la exhibición del objeto. El autor lo dice así:

en el curso de las últimas consideraciones se nos impuso la observación de que el carácter genético de las intenciones y el de las síntesis de cumplimiento tienen una íntima conexión, hasta el punto de que la clase de los actos objetivantes puede definirse justamente por el carácter genérico —supuesto como conocido— de la síntesis de cumplimiento: el de una síntesis de identificación (Husserl, 1999: 636).

Debido a la forma sintética, se diferencian así tres caracteres de acto. Por un lado, la forma aprehensiva es la propia del acto perceptivo si esa es una síntesis de identidad. Por otro, es una experiencia mediata o de imagen si la síntesis es de lo semejante por lo semejante. Finalmente, es un signo si no hay este tipo de síntesis. De este modo, la diferencia entre presentación y presentificación es interpretada en razón de la forma que son empleados los elementos sensibles en la exhibición del objeto. La mediatez de este tipo peculiar de actos se explica según el esquema de aprehensión, en virtud de si los elementos sensibles exhiben o no caracteres de la cosa misma. En el caso totalmente negativo, lo que hay es un signo. A esta altura, los elementos sensibles son entendidos como portando un carácter “representativo” del objeto exhibido. Es decir, hay por un lado un objeto y por otro lado los elementos sensibles que exhiben una determinada perspectiva de ese objeto. Estos elementos sensibles,

traducidos en perspectivas del objeto, lo representan.¹ Esto puede ser entendido, según nuestra interpretación, como una traducción de los propios modelos generales que venía empleando Husserl, esto es, el de imagen-cosa, como el de aprehensión. Las experiencias duales o mediatas tienden a ser pensadas así desde la lógica de dos objetos que establecer en efecto una relación entre sí, pero que en realidad son dos objetos determinados. Esta idea llevó a que Husserl fuera acusado de *privilegiar la presencia*,² en tanto que los elementos sensibles son algo presente determinado que representa otro algo determinado. En el caso de la imaginación, el autor usó la consabida noción de fantasma. De ahí a que Husserl diga: “el contenido sensible es idéntico con el objeto representado, el representante con lo representado” (Husserl, 2001a: 102; las traducciones son todas nuestras).

La fuerza de ambos modos de interpretar la mediatez se hace patente en la *Allgemeine Erkenntnistheorie Vorlesung*, lugar donde Husserl insiste nuevamente en que la diferencia entre percepción y fantasía debe radicar en la forma aprehensiva. De esta manera, se ve profundizada la interpretación según la cual la diferencia entre estar presente y estar dado a través de algo respecta a una determinada forma de aprehensión. Además, se robustece la comunidad entre las presentificaciones, a la par que la diferencia entre ellas se ve como extrínseca. De ahí a que el autor diga que la imaginación constituye la esencia de la fantasía (Husserl, 2001a: 107). La diferencia, entonces, entre la fantasía en sentido propio y la conciencia de imagen sólo concierne al hecho de que esta última se constituye sobre una experiencia perceptiva y la primera no.

1 Vale la pena llamar la atención de lo siguiente. Este modelo, según el cual los elementos sensibles hacen las veces de “representantes” de un objeto trascendente, comienza a mermarse en cuanto Husserl descubre la idea de modificación y, con ello, el hecho de que los elementos sensibles no yacen ahí previos a la experiencia que los asume como parte de ella, sino que son siempre ya conciencia o bien una modificación. No hay, frente a su tan fuertemente sostenida tesis de *Investigaciones Lógicas*, algo así como elementos sensibles unitarios, nucleares, previos a la aprehensión. Estos son siempre ya conciencia.

2 Sobre este problema, véase Kretschel (2015).

La emancipación de la fantasía con respecto a las imágenes

La tercera parte de las lecciones denominadas *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1904/5; en adelante, *Hauptstücke*), tiene como centro dos presentificaciones particulares, esto es, la consciencia de imagen y la fantasía. Derivado de lo comentado en el apartado anterior, puede decirse que la emancipación de la fantasía con respecto a las imágenes supone toda una reformulación sobre el sentido de las presentificaciones en general y, con ello, siguiendo el paradigma comparativista de Husserl, también sobre el sentido de las presentaciones. La lección parte con nuestro autor asintiendo al hecho de que la fantasía (aun comprendiendo al recuerdo en su seno) se deja interpretar desde el paradigma de la *Imagination*, el que encontró su éxito interpretativo ya con el paradigma imagen-cosa y que, como se vio, fue refinándose paulatinamente con la profundización del modelo acto-contenido de aprehensión. Dicho de otra forma, aquí Husserl inicia “sabiendo” que la fantasía es un caso de *Imagination*, tal como sostuvo ya en sus *Allgemeine Erkenntnistheorie Vorlesung*, de 1902/3. En ambas experiencias el objeto que aparece vale no por sí mismo sino por el hecho de apuntar hacia otro. Esto, tal como se vio, ya había sido desarrollado y profundizado antes de sus *Investigaciones lógicas*, en la medida que las ideas de representante y representado perviven en la forma de pensar la relación entre contenidos sensibles que exhiben y objeto exhibido. Frente a la imagen “espiritual” se da otra, la que es estimulada o gatillada por la primera. De forma abreviada: una aparición, dos objetos y esto último no significa sino dos aprehensiones. Dicho así, la *Imagination* es la relación entre algo que aparece en el presente y que presentifica algo no aparente. Sin embargo, lo que pareciera significar una profundización en la comunidad de ambas experiencias supone aquí el inicio de una diferenciación gradual con respecto a la fantasía. La pregunta por la relación entre estas dos aprehensiones lleva a distinguir la forma en que se articulan en la consciencia de imagen, con respecto al modo en que lo hacen en la fantasía. En esta primera, resalta lo que Husserl denomina ver-en o *hineinsehen*. Es decir, el sujeto-imagen [*Bild-Sujet*] de la imagen es visto en ella misma, en la imagen [*Bild*] vemos

al sujeto (Husserl, 1980: 31). La experiencia del ver-en puede explicarse así: del mismo modo en que al mirar por la ventana encuentro el paisaje “dentro” o “en” ella, así mismo el sujeto aparece por y a través de la imagen. Esto, sin embargo, no es el caso en la fantasía.

Es justamente esta diferencia en la estructura aprehensiva la que termina acreditándose en la triple aprehensión de la conciencia de imagen y la doble aprehensión en la fantasía y el recuerdo. La que a su vez es la interpretación, desde el esquema de aprehensión, del desanclamiento de la fantasía con respecto a la realidad. Que sea doble aprehensión significa que no necesita aquella base sensible, primordial, que la imagen necesita. Esta última se constituye sobre un objeto real, la fantasía no. Esta idea de que la fantasía podría ser interpretada desde la idea de imaginación, comienza paulatinamente a ser insostenible. Las “visiones” y los “sueños despiertos” fueron los casos que, a esta altura, le hicieron ver que el paradigma de la imagen-cosa pareciera no ser el elemento universal de las presentificaciones (Husserl, 1980: 41).

Lo que se deriva de esto es que el objeto fantaseado no se inscribe en el entorno perceptivo porque es constituido con base en fantasmas. Así, además del hecho de no constituirse en el entorno perceptivo, el objeto de la fantasía tampoco será transferible al ámbito perceptivo. Dicho de otra forma, ni aparece por sí mismo ahí, ni puede ser puesto en ese entorno (Husserl, 1980: 54). Esto pareciera dar cuenta de una diferencia interna entre la conciencia de imagen y la de fantasía, principalmente con respecto a la relación que establecen los objetos que aparecen en cada caso y su respectivo entorno. En el caso de la fantasía, se diría que por no emplear contenidos sensibles [*Empfindungen*], sus objetos están destinados a la falta de cohesión y a tener un carácter proteico (Katz, 2024: 86). Es, pues, derivado de esta diferencia interna, que Husserl sostendrá la imposibilidad de percibir a la vez el entorno perceptivo y el entorno fantaseado. La incompatibilidad de ambos se justifica, desde esta perspectiva, en las diferencias de los elementos sensibles que entran en juego en cada caso (Husserl, 1980: 69). Tan pronto miramos los objetos perceptivos, se desvanece el entorno fantástico.

Esta renovada consideración del rol que juegan los contenidos de sensación en ambas experiencias será justamente la que permitirá luego prestar atención a un punto que será decisivo para quebrar el esquema de la imaginación en la interpretación de la fantasía. Con todo, Husserl comienza a tener dudas de que el caso de las fantasías oscuras permita ser interpretado desde la dicotomía imagen-cosa (Husserl, 1980: 70).³ Entretanto, el caso de las fantasías oscuras es el que terminará por minar la confianza de Husserl en el esquema de la imagen-cosa. Básicamente, porque en aquellas experiencias no es evidente la posibilidad de distinguir entre objeto-fantaseado y sujeto-fantaseado, de tal modo que el modelo general queda prendado a esta dificultad. Por tanto, dirá Husserl que en la fantasía como imaginación no se constituye un objeto-imagen (Husserl, 1980: 81). La razón de ello es que en el objeto-imagen propio de la conciencia de imagen, lo que hay es la reapropiación de los elementos sensibles del primer objeto, elementos sensibles que presentan un objeto como percibido, para luego, en razón de una modificación que Husserl indagará más detalladamente después, son empleados para la constitución del objeto-imagen. Dicho de otro modo, en la conciencia de imagen el primer objeto aprehendido (i.e. la cosa-imagen) cede sus elementos sensibles al objeto-imagen. Esto, sin embargo, no ocurre en la fantasía (Husserl, 1980: 82). Así, si en una primera instancia lo que permitía la diferencia entre conciencia de imagen y fantasía era el número de aprehensiones en juego, ahora pasa a ser 1) en la relación entre el objeto y su entorno y, derivado de esto 2) en la naturaleza de los contenidos sensibles en cada caso.

Esto a su vez hará que el acento, en la tarea de distinguir percepción y fantasía, recaiga en el carácter temporal o, dicho de otra forma, en el hecho de que en un caso tengamos presentaciones y en

3 Resulta necesario mencionar el hecho de que sea la problematización de los momentos de intuición los que le llevarían a quebrar su total confianza en el modelo de la imaginación. Doblemente interesante, si se tiene en cuenta que Husserl insistió en que ese había sido el camino del empirismo inglés y también de Brentano pero que no podía ser el suyo, en la medida que no permitiría encontrar una diferencia cabal entre percepción y fantasía sino sólo una de intensidad. La diferencia fuerte entre ambas sólo puede ser interpretada en términos de aprehensión.

el otro, presentificaciones (Husserl, 1980: 89). Si el campo perceptivo se articula en virtud de la cohesión sensible, el hecho de que el objeto de la fantasía sea excluido de este campo, significa que los elementos sensibles a través de los cuales se da no pertenecen al curso regular de la experiencia. La diferencia sensible se deriva, así, de una incongruencia resultante del siguiente hecho: el objeto de la fantasía aparece como no derivado del curso regular del campo perceptivo. Los procesos sintéticos que coordinan el carácter sensible del campo visual no contemplan la aparición del objeto fantaseado.

En forma retrospectiva y general se podría decir que lo conseguido en esta tercera parte de las *Hauptstücke* es lo siguiente: 1) la estructura triádica de la conciencia de imagen (*Bildding, Bildobjekt, Bildsujet*) (Aldea, 2013: 377), 2) la dificultad para describir a la fantasía en términos diádicos (la que posteriormente derivará en la seguridad de que esta experiencia es inmediata, igual que la percepción) (Marbach, 2019: 16). La segunda es en cierto modo una consecuencia de la primera, puesto que, tal como Husserl afirma, es a propósito de la claridad con respecto a la esencia de la conciencia de imagen, que la fantasía empieza a resistirse al análisis desde la idea de imaginación (Marbach, 2019: 20). Además, el análisis de la relación del objeto con su entorno, en la medida que obliga a plantear la pregunta por el ordenamiento sensible del campo perceptivo, hace de base para la posterior problematización del esquema acto-contenido en general (Luna Bravo, 2019: 120). Esto sería lo que se ha denominado el primer gran momento en la conceptualización de la fantasía, a saber, aquel en el cual esta experiencia comienza a resistirse a ser interpretada como imagen (Luna Bravo, 2019: 108). Además, destaca en la discusión el descubrimiento de que el conflicto es constitutivo de la conciencia de imagen. Dado que cosa-imagen e imagen-objeto emplean los mismos contenidos sensibles para exhibir sus objetos, entre ambos sentidos se crea un conflicto, con respecto al cual sólo uno puede ser el ganador (Husserl, 1980: 45). Este conflicto es justamente aquel que ancla, dicho así, la conciencia de imagen al campo perceptivo y, con ello, al mundo regular, real. Esto falta en la fantasía. Esta última, al no encontrar lugar en el campo perceptivo, tampoco conflictúa con él en su aparecer. No

hay, por tanto, disputa alguna entre el objeto individual fantaseado y su trasfondo real. No se pueden juntar, pero tampoco pugnan por separarse. De ahí que Husserl insista en la separación en los campos perceptivo y fantástico. La discontinuidad de la que habla nuestro autor, en estos términos, significa justamente la falta de coordinación sensible entre el curso regular del campo perceptivo, y los contenidos de sensación a través de los cuales el objeto de la fantasía es exhibido (Luna Bravo, 2019: 123). Así, si la falta de coordinación depende de la naturaleza de los contenidos sensibles que exhiben los objetos de la experiencia, entonces la diferencia entre el campo de la percepción y aquel de la fantasía no depende del tipo de aprehensión determinado sino de algo anterior, a saber, del tipo de elementos sensibles que están en juego en la fantasía.

La Phantasie como paradigma para pensar las experiencias de lo ausente

En torno a 1920, Husserl vuelve a problematizar el lugar del conflicto en la constitución de la conciencia de imagen (Ferencz-Flatz, 2009: 236). Esto renueva el problema de la diferencia entre la fantasía propiamente, y la conciencia de imagen como experiencia mediata. La idea de conflicto retrotrae de inmediato a la idea de posición [*Setzung*] o creencia [*Glaube*]. La disputa entre dos sentidos no puede entenderse simplemente haciendo referencia al momento semántico, sino que requiere el momento de “toma de posición”, donde la disputa se resuelve por tal o cual, dependiendo del *peso* posicional que tengan cada una de las alternativas. Se toma *partido*⁴ con respecto a tal o cual sentido y esto se lleva a cabo dependiendo de la fuerza con la que *hable* cada uno (Husserl, 1966: 45).

La pregunta por el conflicto entonces exige en una primera instancia responder a lo siguiente: ¿con respecto a qué es conflicto el conflicto? Es decir, ¿contra qué conflictúa el conflicto? La respuesta a esto es: contra el estilo de la experiencia [*Erfahrung*] (Husserl, 1980:

4 Husserl habla aquí explícitamente de tomar partido en sentido de tomar posición. Véase Husserl (1966: 45).

501). Esta se caracteriza, como dicta el *motto* de la fenomenología, por dar objetos individuales en el modo de la realidad. Esto, a su vez, supone asegurar entonces los momentos de “individualidad” y de “realidad” que caracterizan el estilo de la experiencia (Husserl, 1980: 502).

Hablar, pues, de individuación supone hablar de un objeto que en sus variaciones se mantiene, es decir, de un “esto” que es posible identificarlo en el curso de modificaciones temporales. Para que haya individualidad debe haber exposición al tiempo y, en ella se debe dar cuenta de la estabilidad del objeto. Dicho de otro modo, el individuo es un objeto inscrito en el tiempo, mas no sólo en el subjetivo, como toda vivencia, sino también en el tiempo objetivo. La experiencia es la forma en que viene a ser el tiempo objetivo en tanto que a través de ella se atan, se ligan los momentos temporales, asegurando la estabilidad de objeto inscrito en el tiempo objetivo. La correspondencia con este entramado temporal hace las veces de suelo para que el objeto sea, a su vez, considerado real. Esto quiere decir que la inscripción del objeto en el tiempo objetivo y en la realidad son funciones intencionales que corren en paralelo.

Explicitémoslo con un ejemplo. El texto que tengo frente a mí lo leí también hace unos cuatro años. Vuelvo a él porque es una obra fascinante. Máximo Gorki es un gran autor, y *La madre* es sin duda una de sus obras cumbre. Sé en cierto modo de qué trata el texto, pues lo recuerdo, pero no con lujo de detalles. El tomar contacto nuevamente con él hace que se gatillen muchos recuerdos de mi lectura pasada. Sé en cierto modo qué esperar de él y, dado que ese ha sido el caso hasta ahora, lo tengo por un texto re-leído. Dicho de modo coloquial, el texto se ha comportado como era de esperar. Esta forma de darse es justamente lo que, de una forma dinámica y coordinada, asegura cada vez que el libro en efecto es parte de la realidad, parte del tiempo objetivo. Lo contrario sería que de pronto el libro se convirtiera en uno de imágenes, o en otro objeto, o bien que en la narración aparezcan dragones. Aquel cambio brusco obligaría a repensar la realidad del objeto. Tiempo objetivo y realidad son producto de un entramado temporal coordinado, coherente y en constante confirmación o decepción. El libro que leí se confirma

paulatinamente en mi nueva lectura. Alguna manifestación que escape a esta forma de darse sería inmediatamente vivida como una modalización de la certeza originaria. La individualidad del libro es asegurada justamente en aquel dinamismo de confirmación/decepción.

Tal como dijimos más arriba, el conflicto obliga a pensar la posición y, con ello, el estilo frente al cual se conflictúa. Hemos dicho entonces que el estilo es aquel denominado experiencia y, como configuración intencional, supone a su vez un entramado de características (Husserl, 1980: 501). Lo esencial es el dar con individuos en la forma de la realidad. Frente a esta forma, tenemos la totalmente contraria. En aquella ni tenemos individuos, sino quasi-individuos, ni los vivimos como reales, sino en la forma del como-si [*Als-ob*] (Husserl, 1980: 503). A la experiencia se le opone entonces la fantasía. Esto permite una distinción nueva: el recuerdo ya no puede inscribirse al alero de un concepto general de fantasía. El recuerdo es experiencia y, como tal, pone delante un individuo en la forma del “tuvo lugar” y se inscribe más bien en el estilo de la experiencia perceptiva. La fantasía, en cambio, no da con individuos puesto que sus objetos no son puestos en el tiempo objetivo. Si bien hay una natural coordinación interior de las vivencias, no lo hay en el momento noemático, ni mucho menos en la realidad. Esto significa que las vivencias pueden naturalmente ordenarse como teniendo una lugar después de la otra, pero no puede darse esto en el polo objetivo, porque lo fantaseado no se inscribe en un suelo temporal común. De ahí que sea un sinsentido preguntar si acaso Servando Huanca sigue siendo el mismo desde la primera vez que leí *El Tungsteno* de César Vallejo. Huanca no es un objeto con un lugar en el entramado temporal-objetivo de la realidad, por lo que no está tampoco sujeto a las relaciones de confirmación/decepción que configuran el estilo que denominamos realidad.

A esta forma de actos que se oponen a la experiencia, Husserl le dio varios nombres. En el texto 18 de *Hua* XXIII (498-524), titulado *hacia una doctrina de las intuiciones y sus modos*, aparecen “quasi-experiencia”, “mera representación” y fantasía, que es aquel por el cual el autor se decanta (Husserl, 1980: 504). Con todo, el hecho de que el objeto fantaseado no forme parte del entramado de la realidad

será consecuencia de la neutralidad de aquella experiencia. La posición del acto pierde de cierta forma su fuerza. El objeto no tiene un lugar en el tiempo objetivo, es un quasi-individuo. Sin embargo, esta posición neutralizada no es — advierte el autor— voluntaria. No es ejecutada propiamente la neutralización, sino que este tipo de acto es, de cabo a rabo, neutral. Esto a su vez permite distinguir la neutralización que caracteriza a la fantasía de otras formas de modificación que implican neutralidad, como lo es aquella que tiene lugar en la aprehensión del objeto-imagen.

Ahora bien, estas fantasías, con sus quasi-individuos neutros, pueden ser de dos tipos, dependiendo de la relación que guardan con la realidad: o bien perceptiva o reproductiva. El ejemplo que ofrece Husserl del primer caso es la consciencia del objeto-imagen (Husserl, 1980: 503). En la tríada que caracteriza a la consciencia de imagen tiene lugar un conflicto entre la cosa-imagen y el objeto-imagen, en tanto que ambas aprehensiones buscan usar los mismos contenidos para dar con objetos distintos. En aquel conflicto reside justamente la forma en que esta fantasía se ancla a la realidad y, por ello, recibe el nombre de *fantasía perceptiva*. El objeto-imagen hace las veces de una ventana a través de la cual vemos el sujeto-imagen. Es decir, su *realidad* está ahí, sirve de apoyo para que podamos dar con el sujeto-imagen. El objeto-imagen, sin embargo, conserva su neutralidad, la que depende de un conflicto con la experiencia.

Frente a esta forma de fantasía *anclada*, hay una que carece de esta relación y se denomina, como dijimos, fantasía reproductiva o pura. La idea de reproducción responde, entre otros, a la necesidad de distinguir los contenidos sensibles de los fantasmas, como elementos sensibles de objetos ausentes. Así, reproductivo responde al momento noético de la intencionalidad, no al noemático. En la fantasía pura, o fantasía propiamente hablando, nada hay en la forma del “haber-sido-percibido”, como es el caso en el recuerdo. La reproducción que es el recuerdo supone una posición temporal absoluta, donde el objeto recibe su lugar en la realidad vivida. En la fantasía los objetos no tienen un lugar en el tiempo objetivo, tampoco son re-traídos al presente (en rigor, no lo son porque no pueden serlo. Ser re-traído al presente supone que el individuo se dio en el pasado.

Esta inscripción temporal no tiene lugar en la fantasía). Lo reproducido en la fantasía es, por tanto, aquello que le da la nota del *quasi*- y la transforma en una experiencia como-si. En ella tenemos entonces la reproducción interior de una percepción, la que en su duplicación interior gana la forma del como-si.⁵

Cabe sin embargo volver sobre la pretendida pureza de esta forma de fantasía. Salta a la vista de inmediato la idea humeana en torno a la relación impresión e idea. Husserl parte justamente desde aquella (Husserl, 1980: 511). Si el minotauro se deja interpretar como la unión creativa de la intuición de un toro y la de un ser humano, pareciera verdadera la idea de que no existe en rigor una fantasía pura. La concepción de Hume adolece, sin embargo, de un problema que se puede identificar así: la mixtura de intuiciones pasadas por sí misma no permite dar cuenta de cómo se constituye la conciencia de neutralidad en las experiencias de fantasía. Pierde de vista a su vez que la capacidad de fantasear no se limita a ser la unión creativa de elementos intuitivos, sino que supone una modalidad determinada. Frente a este problema el propio Husserl se asume en una dificultad, puesto que pareciera que el planteamiento humeano supone la pregunta por el origen, la que la fenomenología no puede asumir como propia.

Frente a la diferencia anteriormente planteada entre fantasía perceptiva y reproductiva, se elaboran también dos formas de relación entre el régimen de la experiencia y las dos formas de fantasía. Esto supone profundizar en el concepto de conflicto. Este se divide entonces en conflicto activo y pasivo. La conciencia de imagen, por ejemplo, se articula como si estuviéramos viendo por una ventana. Los horizontes perceptivos de la imagen como cosa física y su coordinación en su propio espacio real pugnan con el ámbito espacial del, digámoslo así, mundo de la imagen. Aquel “ver a través de una ventana” ofrece su propio ordenamiento espacial, con su propio entorno. Aquel entorno-de-la-imagen no es de ninguna forma producto de la comunión de horizontes reales, sino muy por el contrario, conflictúa con ellos. Lo valioso de la distinción entre estas dos

5 Sobre un análisis exhaustivo de los problemas a los cuales ha conducido la insistencia en la pureza de la fantasía, véase Aldea (2022: 159).

formas de conflicto es poder describir un momento que es propio de esta forma de experiencia, pero podría perfectamente no estar. Nos referimos exactamente al conflicto pasivo. El caso del teatro es otro en el cual esto es explorado. Puedo sumergirme perfectamente en la figura de los Maestros cantores y perder de vista a las personas reales que hacen las veces de los personajes de la obra, de tal modo que el conflicto no tenga lugar actualmente, sino que se mantenga en el fondo, a modo de conflicto potencial.

Hacia una interpretación del trayecto sobre el concepto tardío de Phantasie y de la imagen como fantasía perceptiva. Reflexiones finales

Lo hasta ahora expuesto ha tenido por objeto trazar un camino en el desarrollo del concepto de fantasía; lo siguiente es encontrar una coherencia interna que permita entender los problemas que acarrea el concepto tratado. En sus exposiciones ya maduras, esto es, alrededor de los textos 16, 17 y 18 editados en el número XXIII de la *Husserliana*, Husserl concuerda cada vez más fuertemente en que la fantasía se caracteriza por tres elementos: es intuitiva, inmediata y no posicional⁶ (Ni, 1999: 93; Katz, 2023: 121). Esta constelación intencional daría cuenta, finalmente, de la esencia de la fantasía. Incluso, según ha mostrado A. Katz, el núcleo de esta caracterización ya fue asegurado por nuestro autor en 1906.

En este trabajo queremos mostrar que la división temporal que hemos presentado responde en términos generales a la evolución, descubrimiento y acentuación en los elementos descritos como esenciales a la fantasía. Así, en nuestro primer período destaca la labor de conservar el carácter intuitivo de la fantasía, en el segundo es descubierta su inmediatez. En ambos se conserva el interés por el carácter no posicional. Sin embargo, en el tercero, hay una consideración nueva, a saber, la interpretación de la fantasía como un *estilo*.

6 Para una revisión crítica de la neutralidad de la fantasía y de su discutida posicionalidad, véase Aldea (2020), donde la autora argumenta que la imaginación tiene su propia posicionalidad. Siguiendo esta misma crítica, véase también Burns *et al.* (2019: 204-224).

Esto nos permite a su vez ofrecer un acercamiento que permita entender qué ocurrió en el trayecto desde la comprensión de la fantasía como imagen (entendida como paradigma de experiencia mediata) a la imagen como un caso de fantasía, particularmente como fantasía perceptiva.⁷

Finalmente, tenemos que en este primer período, lo propio del grupo entero de las presentificaciones fue la descoordinación entre mención y aprehensión, la que permite darse algo que no aparece. Así, en aquel momento, las experiencias de lo ausente fueron interpretadas bajo el paradigma de representación. Esta forma también se ve en la teoría de la forma aprehensiva, puesto que en aquella los contenidos sensibles son entendidos como elementos que, al ser interpretados o aprehendidos, exhiben a la cosa. Dicho con más fuerza, son elementos diferentes de la cosa exhibida, por lo que con aquella teoría se arriesga a su vez una lectura representativa de la exhibición de los objetos y, por consiguiente, también de la intuición propia de la fantasía. En ambos modelos la fantasía es así destinada a la forma de dar con algo ausente a través de algo presente. En la primera interpretación, lo que asegura esta dicotomía es que la aprehensión se dirige al sujeto y la mención al objeto. En el caso de la segunda son los elementos sensibles los que hacen de mediadores en el contacto con el objeto. En aquel período tuvo un lugar muy importante la consideración paulatina de la relación entre el objeto y su entorno, como camino para poder pensar la propiedad de la experiencia de fantasía, frente al universo total de presentificaciones. Esta consideración cobrará en el último período un renovado interés.

El segundo momento se caracteriza por ser la primera instancia donde Husserl abiertamente pone en crisis el modelo de representación, no sin antes haber distinguido aún dentro de este mismo marco, entre conciencia de imagen y fantasía. Es exactamente en las lecciones sobre conciencia de imagen dictadas en 1904/5, donde se descubre la triple aprehensión de la imagen y, frente a ella, la doble, que corresponde a la fantasía. Por tanto, la diferencia entre

7 Proceso que, por cierto, se consolida posterior a *Ideas I*. Para esto, véase Katz (2022: 354).

ambas tendrá que ver con la relación que guardan con *la realidad*. La imagen, por su parte, se constituye sobre una experiencia perceptiva, la que funge de ancla en la realidad. La fantasía, en cambio, no se instancia sobre un acto perceptivo, lo que termina por repercutir, entre otros, en la inestabilidad de su intuición. De ahí a que la fantasía sea denominada proteica, esto es, un fenómeno que es poco estable, difícil de asir tal como ocurre en la percepción. Sin embargo, la distinción entre el número de aprehensiones en cada caso fue, más que la conclusión de algo, el impulso inicial para sustraer a la fantasía de aquella interpretación que la concebía como una experiencia mediata. Para lograr este objetivo hubo dos momentos clave. Por una parte, las consideraciones que tuvo Husserl cuando se enfrentó al intento de describir aquellas fantasías denominadas oscuras (Husserl, 1980: 160). En ellas se hace patente que la distinción entre representante y representado no es tan obvia y, aún más, que frente a aquellos fenómenos que son difíciles de reconocer, lo es aún más el reconocer el objeto “representado” por el fenómeno. El segundo hito que termina por quebrar la confianza en el modelo representativo es el descubrimiento de la reproducción interior en la reflexión en fantasía. Lo que viene a enseñar esto es que si acaso cabe la distinción entre representante y representado en las experiencias de fantasía, a estas le es primeramente esencial una duplicación interior de la corriente interna. Esta corriente duplicada se descubre cuando reflexionamos en fantasía y nos damos cuenta no sólo de que somos ahí dentro de la fantasía, sino que a su vez somos el yo real que-ejecuta-un-acto (Husserl, 1980: 170).

El tercer período descrito en el trabajo tiene como núcleo, según la interpretación que ofrecemos aquí, dar a luz los conceptos de fantasía reproductiva y fantasía perceptiva y, en suma, por inclinarse a interpretar a la fantasía como un estilo o actitud. Para alcanzar esta comprensión Husserl describe primeramente el estilo regular de la percepción, en el que destaca el hecho de dar con individuos (esto es, de instanciarse en un tiempo objetivo) y de poner aquellos individuos como reales. Dicho en términos noéticos, percepción es el correlato subjetivo de la experiencia de individuos que existen. Frente a esto, salta a la vista la otra configuración intencional que

no da con individuos y tampoco pone a sus objetos como reales. La pregunta por la individualización del objeto de la fantasía permite analizar esta experiencia en una perspectiva más amplia y preguntar a su vez por su relación con experiencias pasadas. La experiencia regular está llena de situaciones en las cuales da con algo que no corresponde perfectamente con lo considerado como real, pero que, sin embargo, se da perceptivamente. La pregunta por la individualidad supone considerar la relación que guarda el objeto con su entorno y, noéticamente, los actos entre sí. A todas aquellas que son, en efecto, experiencias perceptivas, pero en las cuales se da algo que no es coherente para el nexos perceptivo, Husserl les denominó fantasías perceptivas. Ejemplos de ellas son el ver figuras en las nubes o constelaciones en el cielo y también lo son las imágenes. En la imagen tenemos un acceso perceptivo a algo que en realidad no se da conforme a lo prescrito por el nexos del mundo real. Frente a esta forma de fantasía Husserl opone la reproductiva, que toma más bien la forma de los sueños despiertos o, lo que podríamos decir en nuestro idioma, justamente lo que llamamos fantasía.

Tal como hemos indicado más arriba, la diferenciación triádica que hemos hecho responde parcialmente a la diferencia ya advertida por L. Ni (1999) e insistida por A. Katz (2024). Así, vemos que el primer período se deja interpretar como un intento por salvaguardar la intuitividad de las experiencias de lo ausente. La diferencia entre la aprehensión y la mención, si bien divide internamente las objetividades en juego en la fantasía, permite mantener un carácter intuitivo al cual, por ejemplo, los signos no pueden aspirar. En el signo la relación entre la palabra aprehendida y lo mentado no se da sino en razón de asociaciones externas al signo mismo. Esto sucede, según ya expuso el autor en *Investigaciones Lógicas*, porque lo que hay de intuitivo en el signo no guarda ninguna relación material con lo referido por él (Husserl, 1999: 524). Sólo es posible, entonces, la coordinación entre aprehensión y mención porque se deriva del fenómeno mismo el ir más allá de sí, hacia lo mentado. Aun sosteniendo la diferencia se conserva el hecho de que lo mentado guarda una relación material, sensible, con lo que aparece.

El segundo momento responde, según la interpretación que aquí ofrecemos, al intento por inmediatizar lo que había sido tenido por mediato. Para lograr esto, lo principal fue distinguir la imagen de la fantasía y hacerle frente, así, a la tesis que el autor mismo había sostenido, según la cual la imaginación [*Imaginatio*] constituye la esencia de la fantasía (Husserl, 2001a: 107). La imaginación como paradigma de mediación fue relegada a la conciencia de imagen, justamente cuando la fantasía se desligó de ella, en razón de su número de aprehensiones. La conciencia de imagen entonces se constituyó como una triple aprehensión, frente a la doble aprehensión que sería propia de la fantasía. Este fue el primer paso hacia la comprensión no mediata de la fantasía. Finalmente, con el problema de la naturaleza de las fantasías oscuras, salta a la vista la necesidad de repensar el hecho de que toda forma de fantasía responda alguna forma de doble constitución objetiva. En las fantasías oscuras no es posible delimitar representante y representado.

Si bien el tercer elemento destacado es la neutralidad, no sería correcto decir que en el tercer momento de nuestro trabajo es donde esta idea se profundiza. La neutralidad de la fantasía fue destacada con mucha insistencia en períodos incluso previos a 1904/05, año en el cual se sitúan las *Lecciones de la conciencia interna del tiempo*, donde Husserl diferenció las presentificaciones ponentes de las neutras (Husserl, 1928: 411). En las *Allgemeine Erkenntnistheorie Vorlesungen* de 1902/3 también destaca el autor la no posicionalidad como un rasgo distintivo de esta vivencia (Husserl, 2001a: 104). Incluso, yendo más atrás, en las *Investigaciones Lógicas* también se discutió con detalle en torno a la noción de posición, bajo los conceptos de modificación cualitativa e imaginativa (Husserl, 1999: 575). Si bien no es objeto de este trabajo profundizar en aquellas distinciones, dar cuenta de ellas sirve para enseñar a su vez el hecho de que la noción de posición y neutralidad estuvo siempre presente en la delimitación de la fantasía como experiencia aislada.

Ahora bien, a pesar de que la caracterización propuesta por L. Ni corresponde casi totalmente con la ofrecida por nosotros aquí, deja fuera un elemento que nos parece central. No termina por ser exhaustiva. En esto seguimos a su vez la interpretación de Ch.

Erhard según la cual la inmediatez, si bien es alcanzada en el plano noemático, es trasladada al lado noético, dando a luz así a la idea de reproducción (2014: 405). Dicho así, afirmar que la fantasía es una experiencia inmediata necesita una puntualización. Inmediata en el modo en que alcanza a su objeto, pero mediata en la estructura de su vivencia [*Erlebnis*]. La fantasía es, según esto, esencialmente una reproducción y, como tal, exige una duplicación interior.⁸ Tal duplicación es aquella de la cual dimos cuenta anteriormente, la que fue descubierta a través del ejercicio de la reflexión en fantasía.

Volviendo a la pregunta que hemos planteado en un inicio: ¿cómo entender que en una primera instancia la fantasía haya sido pensada desde el paradigma de la imagen y luego, la conciencia de imagen misma desde el paradigma de la fantasía? ¿cómo es que se invierten estos roles? Sostenemos aquí que son básicamente dos factores los que permiten este cambio radical de perspectiva. Por una parte, una profundización de la relación interna de las vivencias entre sí y particularmente de las de fantasía, y, por otra parte, un análisis que acentúa la relación del objeto fantaseado y su entorno. Ambos elementos, aplicados a la vida perceptiva, dan como resultado lo que podríamos llamar *estilo perceptivo*. Esto fue expuesto en general en el tercer apartado del trabajo. El estilo perceptivo se caracteriza esencialmente por pretender la armonía dentro de un nexo total que constituye el mundo real. La teleología estabilizadora de la percepción prescribe que toda vivencia conflictuante sea o bien reinterpretada o desechada, como no siendo parte del mundo (Aldea, 2013: 378). Según este estilo, aparecer sin conflicto significa ser, existir (Husserl, 1980: 146). Por tanto, toda disputa es contestada y la armonía es traída nuevamente.

Frente a esto, la fantasía se presenta entonces también como un estilo. Más allá de la delimitación de su intuitividad, su inmediatez (diríamos ahora, noemática) y su neutralidad, la fantasía es un estilo y, justamente el que se le opone al perceptivo. Si en la vida regular el conflicto es siempre resuelto por una nueva percepción con mayor fuerza posicional, en el estilo perceptivo esto puede quedar

8 En esto, seguimos el argumento desarrollado por Cavallaro (2017).

perfectamente así, sin tender a la corrección. Lo que aparece en fantasía entonces no es armonizado por la vida perceptiva, tampoco le “rinde cuentas” a ella. Los objetos fantaseados simplemente pueden estar ahí, sin que la teleología estabilizadora pretenda hacer de ellos o bien una decepción o bien una confirmación de una intención pasada. De ahí a que la imagen y obra de teatro sean formas de fantasía perceptiva. La nube, donde veo aquellas figuras, es efectivamente percibida por mí. La figura que veo en ella, sin embargo, es algo que no se corresponde en absoluto con el entramado intencional de la vida perceptiva, pero no por eso tiendo a re-interpretarlo desde una pretensión armonizadora. Simplemente percibo algo que no corresponde, algo que no se deriva de lo real. En modo retrospectivo, lo que permite pensar a la imagen como un tipo determinado de fantasía es justamente el descubrimiento del estilo de esta experiencia.

■ Referencias

- Aldea, A. S. (2013). Husserl's Struggle with Mental Images: Imaging and Imagining Reconsidered. *Continental Philosophy Review* (46): 371-394.
- (2020). Modality Matters: Imagination as Consciousness of Possibilities and Husserl's Transcendental-Historical Eidetics. *Husserl Studies*, 36(2): 303-318.
- (2022). The Normativity of Imagination: Its Critical Import. S. Overgaard, M. Hartimo y I. Hirnoven (eds.), *Contemporary Phenomenologies of Normativity: Norms, Goals, and Values*. Routledge: 231-240.
- Alves, P. (2019). Phenomenology of Phantasy and Fiction: Some Remarks Towards a Unified Account. *Phainomenon* (29): 39-55.
- Burns, T. A., Szanto, T., Salice, A., Doyon, M., y Dumont, A. (eds.). 2019. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Volume 17. Routledge.
- Cavallaro, M. (2017). The Phenomenon of Ego-Splitting in Husserl's Phenomenology of Pure Phantasy. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 48(2): 162-177.
- Dufourcq, A. (2011). *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*. Springer.
- Erhard, Ch. (2014). *Denken über nichts – Intentionalität und Nicht-Existenz bei Husserl*. De Gruyter.

- Ferencz-Flatz, C. (2009). Gibt es perzeptive Phantasie? Als-ob-Bewusstsein, Widerspruch und Neutralität in Husserls Aufzeichnungen zur Bildbetrachtung. *Husserl Studies* 25(3): 235-253.
- Husserl, E. (1966a). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. Husserliana, Band X. R. Boehm (Hrsg.). Martinus Nijhoff.
- (1966b). *Analysen zur passiven Synthesis*. Husserliana, Band XI. M. Fleischer (Hrsg.) Martinus Nijhoff.
- (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925)*. Husserliana, Band XXIII. E. Marbach (Hrsg.). Martinus Nijhoff.
- (1999). *Investigaciones Lógicas*, tomo II. Traducción de M. García Morente y J. Gaos. Alianza.
- (2001a). *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*. Materialienbände III. E. Schuhmann (Hrsg.). Springer.
- (2001b). *Logik. Vorlesung 1902/03*. Materialienbände II. E. Schuhmann (Hrsg.). Springer.
- Katz, A. (2022). Materia y forma de la fantasía: Elementos para una fenomenología husserliana de la invención. *Escritos* (30): 337-356.
- (2023). Génesis y evolución del concepto de “fantasía” en la fenomenología de Husserl. *Tópicos. Revista de Filosofía* (66): 119-151.
- (2024). Funciones de la fantasía en la fenomenología de Husserl: Una aproximación a su carácter quasi-productivo. *Ideas y Valores*, 73(184): 81-103.
- Kretschel, V. (2015). Husserl y la metafísica de la presencia: La relación protoimpresión-retención. *Anuario Filosófico* 46(3): 543-563.
- Luna Bravo, J. (2019). *Phänomenologie der sinnbildlichen Erfahrung: Phänomenologische Auslegung der Eranos-Sichtweise zu den Sinnbildern im Ausgang vom Phantasieleben*. Ergon Verlag.
- Marbach, E. (2019). Sobre a elaboração progressiva dos pensamentos de Husserl acerca da fantasia e da consciência de imagem através da escrita. *Phainomenon*, 29(1): 9-37.
- Ni, L. (1999). *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Kluwer Academic Publishers.
- Volonté, P. (1997). *Husserls Phänomenologie der Imagination. Zur Funktion der Phantasie bei der Konstitution von Erkenntnis*. Karl Alber.
- Todorovic, T. 2021. The manifold role of Phantasie in Husserl's philosophy. *Philosophy and Society* 32(2): 246-260.

* Project ANID FONDECYT Regular N.º 1240010, "Modus Tollendo Tollens y condicionales de obligación: Un análisis de los efectos facilitadores del criterio estoico".

Physical obligation, Modus Tollendo Tollens, and the Stoic criterion*

Obligación física, Modus Tollendo Tollens y el criterio estoico

Miguel López-Astorga
University of Talca, Chile
milopez@utalca.cl
<https://orcid.org/0000-0002-6004-0587>

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v17i40.743

Fecha de recepción: 28/07/2025 • Fecha de aceptación: 15/04/2026

Abstract

The literature in the field of cognitive science reports that people only apply Modus Tollendo Tollens in some cases. A representative case in which individuals apply that logical schema is when the conditional premise consists of a physical obligation. In this paper, I try to show that a non-axiomatic logic can make inferences of Modus Tollendo Tollens just in the cases like that. The key is that the conditional is coherent with the Stoic criterion. That allows considering the negation of the consequent and the negation of the antecedent as clauses in a same implication statement with the highest frequency.

Keywords

Conditional, Modus Tollendo Tollens, Non-Axiomatic Logic, physical obligation, Stoic criterion.

Resumen

La literatura en el área de la ciencia cognitiva informa que las personas solo aplican Modus Tollendo Tollens en algunos casos. Un caso representativo en el que los individuos aplican tal esquema lógico es cuando la premisa condicional consiste en una obligación física. En este trabajo, trato de mostrar que una lógica no axiomática puede realizar inferencias de Modus Tollendo Tollens solo en situaciones similares a esa. La clave reside en que el condicional sea coherente con el criterio estoico. Ello permite considerar la negación del consecuente y la negación del antecedente como cláusulas en una misma afirmación de implicación con la frecuencia más alta.

Palabras clave

Condicional, criterio estoico, Lógica No-Axiomática, Modus Tollendo Tollens, obligación física.

Introduction

Let us suppose that we know that the following statement is true:

“If the patient has malaria then she has a fever” (Johnson-Laird & Byrne, 2002: 663; Table 4).

If we also know that a particular patient has malaria, we can deduce that she has a fever. The premises would be:

If the patient has malaria, then she has a fever.
The patient has malaria.

And the conclusion would be:

The patient has a fever.

This inference has the structure of *Modus Ponendo Ponens*. It was apparently proposed by Chrysippus of Soli (Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, 7, 80). Experimental studies reveal that most people make inferences of this kind with no difficulties (Braine & O’Brien, 1998).

The situation would be different if the second premise matched the negation of the consequent of the conditional, that is, if it were:

The patient does not have a fever.

In this case, the conclusion would be:

The patient does not have malaria.

The latter inference has the logical form of *Modus Tollendo Tollens*. It is also habitually attributed to Chrysippus of Soli (Diogenes

Laertius, *Vitae Philosophorum*, 7, 80). However, experimental studies indicate that this inference is harder: to come to its conclusion is more difficult (Byrne & Johnson-Laird, 2009).

But there are circumstances in which we can expect a good performance in reasoning tasks with the structure of Modus Tollendo Tollens. For example, an idea is that, when the conditional in the first premise is an obligation, the number of individuals responding correctly increases (Byrne, 2005; see also Cramer, Hölldobler, & Ragni, 2021). Another idea is that, when the conditional is coherent with the Stoic criterion, that is, the criterion Chrysippus provided (e.g., Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae Hypotyposes*, 2, 111), to make an inference of Modus Tollendo Tollens should be easier (López-Astorga, 2015). I will focus on the latter idea.

It is well known that the Stoic criterion establishes that an incompatibility should exist in the conditional (when it is true): the negation of the consequent should be inconsistent with the antecedent (see also Cicero, *De Fato*, 12). When this happens, the individual knows that if the consequent is negated, the antecedent cannot be true (see also Gould, 1970). Building on the example above, the individual knows that

If the patient does not have a fever, then the patient does not have malaria.

Given the latter conditional and the second premise in the previous Modus Tollendo Tollens inference, that is, ‘the patient does not have a fever’, the inference is transformed into a Modus Ponendo Ponens inference, whose conclusion is ‘the patient does not have malaria’ (for a detailed explanation of this argument, see, e.g., López-Astorga, 2015).

What I try to show in this paper is that there is a computer system that can work in this way, that is, making Modus Tollendo Tollens inferences only when the Stoic criterion is fulfilled. The name of the system is Non-Axiomatic Reasoning System (NARS), and has been developed in several works (e.g., Wang, 2006). Its underlying logic has a name, too: Non-Axiomatic Logic (NAL), which has been described

in different works as well (e.g., Wang, 2013). I will explain below why, while NAL generally cannot make Modus Tollendo Tollens inferences, it can make them when Chrysippus' criterion is followed.

There are already works linking the Stoic criterion to NAL. For example, it has been argued that, when the conditional stands for a deontic obligation and is coherent with Chrysippus' criterion, an idealized version of NAL allows making inferences at least compatible with the expected conclusion in Modus Tollendo Tollens (López-Astorga, 2025).

I will not deal with deontic obligations here, but non-deontic statements fulfilling the Stoic criterion. Those statements can be called 'physical obligations'. 'Obligation' in the latter expression does not have its habitual meaning in fields such as ethics or deontic logic. The expression is present in the literature indicating a physical relation between the contents of the clauses of a conditional: if the first one occurs, the second one must be the case as well (Cramer *et al.*, 2021). I think that the existence of that relation implies that the conditional satisfies Chrysippus' criterion. So, I will use 'physical obligation' in the present paper to refer to non-deontic conditionals that are coherent with that criterion. My example will be that indicated above (i.e., 'if the patient has malaria, then the patient has a fever'). Besides, I will consider NAL, not an idealized version of it.

The paper will have three sections. The two first ones will be devoted to essential components of NAL. The second one will be particularly important. It will show why Modus Tollendo Tollens cannot be usually applied in NAL. The third section will indicate why, despite what was revealed in the second section, Modus Tollendo Tollens inferences are possible in NAL when the Stoic criterion is considered.

Implication and inheritance

'Narsese' is the name of the language of NARS (Wang, 2013). The statement 'if a patient has malaria, then the patient has a fever' can be expressed in Narsese as follows:

$$(1) (\#X \rightarrow M) \Rightarrow (\#X \rightarrow F) \langle f, c \rangle$$

Where ‘ M ’ and ‘ F ’ represent, respectively, ‘to have malaria’ and ‘to have a fever’.

The present section will deal with symbols ‘ \Rightarrow ’ and ‘ \rightarrow ’, which stand for, respectively, the ‘implication copula’ and the ‘inheritance copula’ (see also Wang, 2023).

Implication (‘ \Rightarrow ’) in NAL is different from what it is in first-order predicate calculus, that is, in classical logic. In principle, it seems to be similar, as in NAL

$$(X \Rightarrow Y) \text{ IFF } (\{X\} \Vdash Y)$$

(I am using ‘IFF’ at the metalevel; it is common to use first-order predicate logic as a metalanguage to explain NAL; see Wang, 2013).

That is, $X \Rightarrow Y$ means that, with a finite number of steps, the application of rules existing in the system leads from X to Y (Wang, 2013).

But NAL has an essential assumption (which is also described in Wang, 2011): the ‘Assumption of Insufficient Knowledge and Resources’ (AIKR). The system can never be sure about the truth of a statement. This is the reason why NAL is a non-axiomatic logic: nothing is ever completely true within it. The experience the system acquires modifies the truth values of the statements. This is one of the main characteristics of the logic, as it causes the system to seem to reason as a human being (Wang, 2013). All the statements in NAL have a ‘frequency value’ (f). All of them have a ‘confidence value’ (c), too. They are present in (1) on the right. The pieces of evidence the system has allow calculating them (Wang, 2013; Definition 3.3).

In a statement such as $X \Rightarrow Y$, the first clause, that is, X , is a sufficient condition for the second clause, that is, Y (the fact that X is the case is sufficient for Y to also be the case), and the second clause, that is, Y , is a necessary condition for the first clause, that is, X (when Y is the case, X must be necessarily the case, too). X can have both its sufficient conditions and other necessary conditions. Y can have

both other sufficient conditions and its necessary conditions (Wang, 2013; Definition 9.3).

Let X^S , X^N , Y^S , and Y^N be, respectively, the set of sufficient conditions of X , the set of necessary conditions of X , the set of sufficient conditions of Y , and the set of necessary conditions of Y . Let w^+ , w^- , and w be, respectively, the set of pieces of ‘positive evidence’ in the system, the set of pieces of ‘negative evidence’ in the system, and the set of pieces of ‘total evidence’ in the system. They are calculated in this way (see Wang, 2013, Definitions 3.2 and 9.4):

$$w^+ = (X^S \cap Y^S) + (X^N \cap Y^N)$$

$$w^- = (X^S - Y^S) + (Y^N - X^N)$$

$$w = (X^S \cap Y^S) + (X^N \cap Y^N) + (X^S - Y^S) + (Y^N - X^N)$$

So, w^+ includes the sufficient and necessary conditions X and Y share, w^- includes the sufficient conditions of X that are not sufficient conditions of Y and the necessary conditions of Y that are not necessary conditions of X , and w includes the sum of w^+ and w^- .

The system can be always learning and acquiring knowledge. However, because of AIKR, its information is limited every time (Wang, 2011, 2013). Let us suppose that, by virtue of AIKR, in a particular moment, the system only knows these statements about X and Y :

$$\{A \Rightarrow X, B \Rightarrow X, C \Rightarrow X, A \Rightarrow Y, B \Rightarrow Y, Y \Rightarrow D, Y \Rightarrow E, Y \Rightarrow F, X \Rightarrow D, X \Rightarrow E\}$$

If this set is considered, we have that

$$X^S = \{A, B, C\}$$

$$Y^S = \{A, B\}$$

$$X^N = \{D, E\}$$

$$Y^N = \{D, E, F\}$$

So, for $X \Rightarrow Y$,

$$w^+ = \{A, B\} + \{D, E\} = 4$$

$$w^- = \{C\} + \{F\} = 2$$

$$w = 4 + 2 = 6$$

Based on this, to calculate f and c is easy: “ $f = w^+/w$ ” (Wang, 2013: 29; Definition 3.3); “ $c = w^-(w^+ + w^-)$ ” (Wang, 2013: 29; Definition 3.3). In the formula of c , a constant appears: k . Its usual value is 1. A higher value can make the system too distrustful (for a discussion, see Wang, 2013).

Therefore, the result is $f = 4/6 = 0.67$; $c = 6/7 = 0.86$. The correct way to represent $X \Rightarrow Y$ in this case is:

$$X \Rightarrow Y \langle 0.67, 0.86 \rangle$$

Calculations of this kind are necessary by virtue of AIKR. New information and new evidence can update and change the values of f and c in any time (Wang, 2013).

Within both the antecedent and the consequent in (1), there is another symbol: ‘ \rightarrow ’. It is the ‘inheritance copula’ (Wang, 2013, 2023). Let us ignore symbol ‘#’ for the moment. What ‘ $X \rightarrow M$ ’ means is that X is in the extension of M (i.e., X is a particular example of M), and M is in the intension of X (i.e., M is a general property of X). Likewise, what ‘ $X \rightarrow F$ ’ stands for is that X is in the extension of F (i.e., X is a particular example of F), and F is in the intension of X (i.e., F is a general property of X) (see Wang, 2013; Definition 2.8). Beyond this, extension and intension are not understood in NAL as habitual in logic literature (see also Wang, 2023).

The system proposes a ‘partial isomorphism’ between ‘ \Rightarrow ’ and ‘ \rightarrow ’ (Wang, 2013). This means that the statements with ‘ \rightarrow ’ can also have values for f and c . The same formulae indicated above can be used. It is only required to change the sets of sufficient conditions for the sets of elements in extensions, and the sets of necessary

conditions for the sets in intensions (Wang, 2013; Definitions 2.8, 3.2, 3.3, 9.3, and 9.4; Theorems 2.4 and 9.2).

However, I will not consider values of f and c for inheritance statements in the present paper. The reason is symbol ‘#’. That symbol provides that the variable following it – in the case of (1), X – is an independent variable. Independent variables in NAL can act as the universally quantified variables in first-order predicate calculus (Wang, 2013; Definition 10.2), that is, variables providing that what applies to them applies to all the element considered, too. Because of this, my argumentation below can be developed without resorting to the values of f and c for the inheritance statements in the antecedents and the consequents of implications.

Deduction and contraposition

Let us suppose that ‘T’ means ‘to be tested positive for malaria’. If the system includes (1) and (2),

$$(2) (\#X \rightarrow T) \Rightarrow (\#X \rightarrow M) \langle f_2, c_2 \rangle$$

It can derive (3) by virtue of one of its rules: deduction (Wang, 2013).

$$(3) (\#X \rightarrow T) \Rightarrow (\#X \rightarrow F) \langle f_3, c_3 \rangle$$

The values of f_3 and c_3 depend on those of f , c , f_2 , and c_2 . They are calculated in this way: $f_3 = f \times f_2$; $c_3 = f \times c \times f_2 \times c_2$ (Wang, 2013; Table 4.7).

Let us assume the following values for f , c , f_2 , c_2 :

$$(\#X \rightarrow M) \Rightarrow (\#X \rightarrow F) \langle 1, 0.9 \rangle$$

$$(\#X \rightarrow T) \Rightarrow (\#X \rightarrow M) \langle 1, 0.9 \rangle$$

I have taken those values because they are high enough. Besides, they are the values the system assigns to f and c when the frequency and the confidence are not indicated (Wang, 2013). With them, the values of the conclusion would be:

$$(\#X \rightarrow T) \Rightarrow (\#X \rightarrow F) \langle 1, 0.81 \rangle$$

Given that the inheritance statements can also have values of f and c , it is possible to make deductions of this type with them (Wang, 2013). However, it is not necessary to consider this point to present my argumentation.

This logical context allows Modus Ponendo Ponens inferences. If a statement is in the system, there is evidence in the system supporting it. Thus, we can assume (as in Wang, 2013), that $\{E\}$ is the set of the statements in the system leading to a particular statement. For example, let us think of the case of $(\#X \rightarrow M)$. We can infer $(\#X \rightarrow F)$ from (1) and $(\#X \rightarrow M)$ because we know that there is at least a set $\{E\}$ such that

$$(4) E \Rightarrow (\#X \rightarrow M) \langle f_4, c_4 \rangle$$

$\{E\}$ is not the only possible set of pieces of evidence in favor of $(\#X \rightarrow M)$. The same formula can be supported by different sets of pieces of evidence at the same time, and with different values of f and c for each of those sets (this is because of AIKR; Wang, 2013). But, as said, if a statement is in the system, there is at least a set $\{E\}$ from which it derives.

From (1) and (4), we can obtain (5).

$$(5) E \Rightarrow (\#X \rightarrow F) \langle f_5, c_5 \rangle$$

Where $f_5 = f \times f_4$; $c_5 = f \times c \times f_4 \times c_4$.

The point is that (5) can be simplified as (6).

$$(6) (\#X \rightarrow F) \langle f_5, c_5 \rangle$$

This is Modus Ponendo Ponens. From (1) and $(\#X \rightarrow M)$, that is, (4), we have inferred (6) (for a similar explanation of this process, see, Wang, 2013).

Nevertheless, the same cannot be said about Modus Tollendo Tollens. Modus Tollendo Tollens includes negations. The values of f and c for the negation of a statement in NAL can be calculated by considering the value of w^+ as the value of w^- , and the value of w^- as the value of w^+ (Wang, 2013; Definition 9.7).

In the case of the ‘contraposition rule’ (i.e., the rule allowing replacing a conditional with another in which antecedent is the negation of its consequent, and the consequent is the negation of its antecedent), we have this formula:

$$“w = w^- = (1 - f_1) \times c_1” \text{ (Wang, 2013: 130; Table 9.8).}$$

Where f_1 and c_1 are the values of frequency and confidence of the premise.

If we have this formula:

$$X \Rightarrow Y \langle 1, 0.9 \rangle$$

We can derive this one from it.

$$\neg Y \Rightarrow \neg X \langle 0, 0 \rangle$$

Given that $w = w^-$, $w^+ = 0$ will be always the case. So, in the conclusion of the contraposition rule, $f = 0$ will be always the case (see Wang, 2013, for a detailed explanation). In this scenario, it is hard to use Modus Tollendo Tollens.

However, we can argue that, when the implication copula in NAL fulfills the Stoic criterion, this can be different. As said, Chrysippus' criterion has already been considered in works assuming NAL. But the link in those works have been provided by means of the inheritance copula, not the implication copula (López-Astorga, 2025).

It has been said that, when in an inheritance statement $f = 1$, that statement fulfills the Stoic criterion. This relation is based on two points. On the one hand, following works such as that of Lenzen (2019), we can think that the inclusion criterion, that is, the criterion claiming that the first clause in a conditional includes the consequent, is not different from the Stoic criterion. This brings the Stoic criterion to inheritance relations, since the second term is in the intension of the first term in the latter relations. On the other hand, the Stoic criterion means that it is not possible that the consequent of the conditional is false in a scenario in which the antecedent is true (see also Sedley, 1984). This idea leads to deem a conditional following Chrysippus' criterion as an inheritance statement with $f = 1$ (as pointed out, these two points are developed in works such as López-Astorga, 2025).

Given the isomorphism indicated above, it is not hard to move from the inheritance copula to the implication copula. In fact, one might think that to link the Stoic conditional to a copula representing implication is more appropriate than to link it to a copula representing inheritance. After all, it is easy to assume that the necessary conditions somehow derive from the concept of the antecedent in every implication in NAL. Besides, the need for $f = 1$ can keep being held with no difficulties.

What should be added to the literature relating Chrysippus' conditional to NAL is that something must guarantee that the negation of the consequent is impossible in a context with the antecedent being true. The system needs to know, for example, that

$$(X \Rightarrow Y \langle f_6, c_6 \rangle) \text{ IFF } (\neg Y \Rightarrow \neg X \langle f_7, c_7 \rangle)$$

Where $f_6 = f_7 = 1$, and the values of c_6 and c_7 are high enough. Otherwise, $X \Rightarrow Y \langle f_6, c_6 \rangle$ does not fulfill the Stoic criterion.

As shown in the previous section, it is not possible to infer, with $f \neq 0$, $\neg Y \Rightarrow \neg X \langle f_7, c_7 \rangle$ from $X \Rightarrow Y \langle f_6, c_6 \rangle$. While $f_6 = 1$ could be the case, $f_6 \neq f_7$ and $f_7 = 0$ would hold, too. However, this problem can be solved.

The assumption of NAL is AIKR. It is a system that can always update its values of f and c by virtue of experience. In addition, the system can have the same formula with different values of f and c at the same time. The reason is that the formula can come from different sets of pieces of evidence. Let us imagine two sets of pieces of evidence: $\{E1\}$ and $\{E2\}$. (7) and (8) can coexist in the system.

$$(7) \quad \neg Y \Rightarrow \neg X \langle 0, 0 \rangle$$

$$(8) \quad \neg Y \Rightarrow \neg X \langle 1, 0.9 \rangle$$

This is because (7) can be derived from $E1 \Rightarrow (X \Rightarrow Y) \langle 1, 0.9 \rangle$, via $X \Rightarrow Y \langle 1, 0.9 \rangle$ and the contraposition rule. On the other hand, (8) can be a simplified form of $E2 \Rightarrow (\neg Y \Rightarrow \neg X) \langle 1, 0.9 \rangle$.

Which would the option of the system be? (7) or (8)? Within NAL, there are several possibilities. If the intersection of $\{E_1\}$ and $\{E_2\}$ is not the empty set, that is, if $\{E_1\} \cap \{E_2\} \neq \emptyset$, (set theory is also a common metalanguage to present NAL; Wang, 2013), that is, if $\{E_1\}$ and $\{E_2\}$ share elements, the system will choose the statement with higher value assigned to c (Wang, 2013): in this case, (8). If, on the contrary, $\{E_1\} \cap \{E_2\} = \emptyset$, the system will consider a new set $\{E_3\}$, which should be equivalent to $\{E_1\} \cup \{E_2\}$. Based on $\{E_3\}$, it will calculate f and c again to give new values to the statement, that is, in this case, $\neg Y \Rightarrow \neg X$ (see Wang, 2013).

Beyond this, one might think that if the system already knows (8) (and it should know it so that $X \Rightarrow Y \langle 1, 0.9 \rangle$ fulfills the Stoic criterion), it will not need to infer $\neg Y \Rightarrow \neg X \langle 0, 0 \rangle$ from $X \Rightarrow Y \langle 1, 0.9 \rangle$. But if, despite that, (7) were derived, it could be ignored because of its low values of f and c (see Wang, 2013).

So, given a physical obligation (in the sense indicated in works such as that of Carmer *et al.*, 2021) such as (1), we can expect that, if taken as the conditional premise, it allows making Modus Tollendo Tollens inferences. We can think that it is consistent with the Stoic criterion. Cases of malaria without a fever are not impossible, but they are uncommon. Hence, we can attribute to it these values of f and c :

$$(9) (\#X \rightarrow M) \Rightarrow (\#X \rightarrow F) \langle 1, 0.9 \rangle$$

Because it fulfills Chrysippus' criterion, we must assume that (10) is in the system as well.

$$(10) \neg(\#X \rightarrow F) \Rightarrow \neg(\#X \rightarrow M) \langle 1, 0.9 \rangle$$

If, for example, we have the information in (11),

$$(11) \neg(\#X \rightarrow F) \langle 1, 0.9 \rangle$$

There is at least a set $\{E\}$ such that $\{E\} \neg(\#X \rightarrow F) \langle 1, 0.9 \rangle$. As explained above, from (10), this leads to $\{E\} \Rightarrow \neg(\#X \rightarrow M) \langle 1, 0.81 \rangle$, which can be expressed as (12).

$$(12) \neg(\#X \rightarrow M) \langle 1, 0.81 \rangle$$

If we think just of (9), (11), and (12), this is an application of Modus Tollendo Tollens like that described in the introduction. It is an apparent application. During the process, it is transformed into a Modus Ponendo Ponens inference. The key is that, despite the status of the contraposition rule in NAL, statements such as (9) and (10) can coexist in that system.

Conclusions

The literature shows that Modus Ponendo Ponens is much easier to apply than Modus Tollendo Tollens. The latter schema is only applied

in particular occasions. Several explanations have been given about the reasons for this. I have focused on the idea that Modus Tollendo Tollens is applied when its conditional follows the Stoic criterion. I have tried to argue that, within a logical system such as NAL, when that criterion is fulfilled, it is possible to come to the conclusion expected in Modus Tollendo Tollens without difficulties.

Relations between NAL and the Stoic criterion are to be found in several works. It has been claimed that a conditional coherent with that criterion can be translated into a Narsese statement linking the clauses by means of an inheritance relation with $f = 1$. Here, I have analyzed the relation in depth and led it from the inheritance copula to the implication copula (which seems more appropriate for a Stoic conditional sentence). I have also added one more requirement: the existence of other implication between the negation of the consequent (which is transformed into the antecedent) and the negation of the antecedent (which is transformed into the consequent).

This allowed solving the problem of the contraposition rule in NAL. The latter rule always leads to a conclusion with $f = 0$. However, the additional requirement I have proposed enables to admit a statement such as the conclusion in that rule with $f = 1$, provided that the Stoic criterion is fulfilled. Thus, Modus Tollendo Tollens inferences can be made, since their underlying form is that of Modus Ponendo Ponens. But the point is that we can have a conditional and the negation of its consequent as premises, and, as in Modus Tollendo Tollens, the negation of the antecedent as conclusion.

The example I have used is that of a statement expressing what is called a ‘physical obligation’ in the literature. Given that different experimental studies report that Modus Tollendo Tollens tends to be applied when the conditional is a physical obligation of that kind (see Cramer *et al.*, 2021), what the present paper shows is that, at least in this regard, NAL can come to the same conclusions as human beings. Further work should review whether there is also consistency with the human responses in more Modus Tollendo Tollens tasks with different types of conditionals.

■ References

- Braine, M. D. S. & O'Brien, D. P. (1998). The Theory of Mental-Propositional Logic: Description and Illustration. M. D. S. Braine & D. P. O'Brien (eds.), *Mental Logic*. Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers: 79-89.
- Byrne, R. M. J. (2005). *The Rational Imagination: How People Create Alternatives to Reality*. The Massachusetts Institute of Technology Press.
- Byrne, R. M. J. & Johnson-Laird, P. N. (2009). 'If' and the Problems of Conditional Reasoning. *Trends in Cognitive Science*, 13(7): 282-287. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2009.04.003>.
- Cicero (1991). *De Fato (On Fate)*. Ed. & trans. R. W. Sharples. Liverpool University Press.
- Cramer, M., Hölldobler, S., & Ragni, M. (2021). When are Humans Reasoning with Modus Tollens? *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, 43(43): 2337-2343. <https://escholarship.org/uc/item/9x33q50g>
- Diogenes Laertius (1964). *Vitae Philosophorum*. Ed. H. S. Long. The Clarendon Press.
- Gould, J. B. (1970). *The Philosophy of Chrysippus*. State University of New York Press.
- Johnson-Laird, P. N. & Byrne, R. M. J. (2002). Conditionals: A Theory of Meaning, Pragmatics, and Inference. *Psychological Review*, 109(4): 646-678. <https://doi.org/10.1037//0033-295X.109.4.646>.
- Lenzen, W. (2019). Leibniz's Laws of Consistency and the Philosophical Foundations of Connexive Logic. *Logic and Logical Philosophy*, 28(3) 537-551. <http://dx.doi.org/10.12775/LLP.2019.004>.
- López-Astorga, M. (2015). Chrysippus' *Indemonstrables* and Mental Logic. *Croatian Journal of Philosophy*, 15(43): 1-15. <https://hrcak.srce.hr/file/246470>.
- (2025). Modus Tollendo Tollens with Obligation Conditionals: Towards a Deontic Inheritance Logic Respecting the Stoic Criterion. *Schole*, 19(1): 77-94. <https://doi.org/10.5840/croatphil20151511>.
- Sedley, D. (1984). The Negated Conjunction in Stoicism. *Elenchos*, 5: 311-316.
- Sextus Empiricus (1933). *Pyrrhoniae Hypotyposes (Outlines of Pyrrhonism)*. Trans. R. G. Bury. Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Wang, P. (2006). *Rigid Flexibility: The Logic of Intelligence*. Springer. <https://doi.org/10.1007/1-4020-5045-3>.
- (2011). The Assumptions on Knowledge and Resources in Models of Rationality. *International Journal of Machine Consciousness*, 3(1): 193-218. <https://doi.org/10.1142/S1793843011000686>.
- (2013). *Non-Axiomatic Logic: A Model of Intelligent Reasoning*. World Scientific. <https://doi.org/10.1142/8665>.
- (2023). The Role of Copulas in Reasoning. *Temple AGI Team. Temple University*: 1-12. <https://cis.temple.edu/tagit/publications/TAGIT-TR-17.pdf>.

Composición y Estructura

Composition and Structure

Angelo Briones
Universidad de Concepción, Concepción, Chile.
Instituto de Investigaciones Filosóficas, Sociedad Argentina de Análisis Filosófico
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Buenos Aires, Argentina.
anbriones@udec.cl
orcid.org/0000-0002-8000-5594

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v17i40.734

Fecha de recepción: 17/06/2025 • Fecha de aceptación: 20/04/2026

Resumen

La presente investigación tiene como objetivo presentar, en el contexto de una ontología formal, una teoría según la cual la composición se debe entender como la aplicación de operadores de composición a ciertas entidades. Para esto, se considera el análisis de una *ontología constructiva* de K. Fine (1991) y la taxonomía de los operadores de J. Westerhoff (2004). Posteriormente, se intenta explicar cómo es que una entidad compleja tiene estructura apelando exclusivamente al operador mediante el cual se ha obtenido la entidad. Una entidad tiene estructura si sus constituyentes están ordenados o si sus constituyentes están jerárquicamente agrupados.

Palabras clave

Compuestos, constituyentes, entidades estructurales, ontología formal, operadores.

Abstract

This research aims to develop, within a formal ontological framework, a theory understanding composition as the application of composition operators to specific entities. It draws on K. Fine's (1991) analysis of *constructive ontology* and J. Westerhoff's (2004) taxonomy of operators. Subsequently, it attempts to explain the structure of a complex entity solely by reference to the operator through which it was generated. An entity possesses structure if its constituents are ordered or hierarchically grouped.

Keywords

Composites, Constituents, Formal ontology, Operators, Structural entities.

Introducción

Comienzo asumiendo como verdadero que hay algo en vez de nada y que, al menos, ciertas cosas componen otras, i.e., que la composición ocurre. Una caracterización clásica de la composición es propuesta por Lewis: “un conjunto unitario [*unit set*] es hecho de [*made out of*] su solo miembro, una cosa es hecha de *una* cosa; mientras que la composición es la combinación de muchas cosas en una” (1986: 37). De acuerdo con la cita, la composición es una relación de muchos a uno, mientras que no ocurre así con la relación para obtener conjuntos. En coherencia con esta caracterización, podemos entender la composición como una operación (Fine, 2010: 565; Lewis, 1986: 37), tal que es una relación con n lugares, donde $n - 1$ *relatas* determinan el último *relatum* (Lando, 2017: 62). Similar, por ejemplo, a lo que son las operaciones aritméticas, tal como la adición, en la que los sumandos, los $n - 1$ *relatas*, determinan el resultado, el último *relatum*. Adicional a esto, consideraré que si x está compuesto por otras cosas, x está *hecho* de estas otras cosas o, equivalentemente, x es el resultado obtenido a partir de estas otras cosas.¹

El compromiso con compuestos implica que existen componentes. Autores como van Inwagen (1990) y Lewis (1986) correlacionan la noción de componentes con la de partes, en particular con la noción de parte propia.² Por esta razón, la discusión acerca de la

1 Este compromiso es coherente siempre que composición no sea identidad. En consecuencia, rechazo que la composición es como la identidad o es identidad, en la línea de autores como Briceño (2020) o Yi (1999).

2 Si en un análisis mereológico aceptamos como primitiva la relación de parte (*parthood relation*), P , regida por los siguientes axiomas:

Reflexividad: $\forall xPx$.

Antisimetría: $\forall x\forall y((Pxy \wedge Pyx) \rightarrow x=y)$.

Transitividad: $\forall x\forall y\forall z((Pxy \wedge Pyz) \rightarrow Pxz)$.

Podemos definir la relación de parte propia (*proper parthood relation*), PP , de la siguiente manera: $PPxy: Pxy \wedge \neg x=y$.

composición es de orden mereológico.³ Por ejemplo: “Utilizaremos la expresión *los xs componen y* como una abreviación para las *xs son todas parte de y (...)*” (van Inwagen 1990: 29; las cursivas son mías). En este contexto, una de las discusiones sobre la composición tiene que ver con si esta es irrestricta o no. Lo anterior corresponde a uno de los axiomas del canon mereológico que suele denominarse *Mereología clásica extensional* (de ahora en adelante, CEM, por sus siglas en inglés: *Classical extensional mereology*). Una manera de caracterizar la composición irrestricta es la siguiente: “Digo que siempre que hay algunas cosas, ellas tienen una fusión [hay un todo compuesto de esas cosas]. ¡Siempre! No importa cuántas sean, o cuan dispares o dispersas o no relacionadas estén” (Lewis, 1991: 79). Entonces, sean x e y cualesquiera dos entidades del dominio de lo que hay, siempre hay una operación de composición que involucra a x e y , obteniendo como resultado el compuesto (x, y) . Un famoso ejemplo ofrecido por Lewis es el de la *trucha-pavo* (Lewis, 1991: 80). La *trucha-pavo* es una entidad compuesta que tiene como partes la mitad de una trucha y la mitad de un pavo (aquí se cuantifica sobre porciones de objetos ordinarios). Podemos notar, mediante este ejemplo, que si la composición es irrestricta, entonces es ciega a cualquier hecho distinto de la existencia de sus *relatas*; y así, el hecho de que las partes x e y existan es lo único determinante para que el todo o compuesto (x, y) exista.

Si rechazamos la composición irrestricta, entonces la composición no ocurre siempre, sino solo a veces, y así la composición es restringida.⁴ La tesis de la composición restringida es adoptada por lo que denominaré mereologías aristotélicas, todas las cuales se

3 La mereología se comprende como la disciplina que estudia la relación entre un todo y sus partes, como también la relación que hay entre las partes (Gruszczyński & Varzi, 2015: 409). Entre las obras más completas que abordan las distintas dimensiones de análisis de esta disciplina se cuenta *Parts. A Study in Ontology* (1987), de P. Simons, y *Mereology* (2021), de A. J. Cotnoir & A. Varzi.

4 En la literatura contemporánea se aborda este problema en el marco de la diferencia entre *universalismo* y *conservadurismo* (Korman, 2015: 13-19) (en ocasiones se considera también el nihilismo). En términos sencillos, el universalismo postula que la composición ocurre siempre, mientras que el conservadurismo dice que la composición ocurre en ciertas ocasiones (el nihilismo niega que la composición ocurra).

comprometen con que hay compuestos determinados por su *forma* (Sattig, 2015: 6).⁵ Autores como Johnston (2002), Koslicki (2008) o Meirav (2003) defienden que la composición es restringida y adoptan la tesis aristotélica de la forma, según la cual la forma determina, en definitiva, la obtención de un compuesto.⁶ Cuando generalmente se establece que la composición no ocurre siempre se pretende acotar el dominio de entidades compuestas al dominio de los objetos ordinarios y/o al dominio en que caen las entidades postuladas por las ciencias particulares y aquí sí es importante introducir otros hechos adicionales a la existencia de las partes:

Se trata de puntos de vista según los cuales los objetos compuestos tienden a estructurarse de maneras que la mereología clásica no capta adecuadamente. De hecho, una de las críticas más frecuentes a la mereología clásica es precisamente que concibe los todos como completamente desestructurados cuando, de hecho, la existencia y las condiciones de identidad de la mayoría de los objetos ordinarios parecen depender crucialmente de la “configuración” o “modo de disposición” de sus partes propias (Cotnoir & Varzi, 2021: 201).

Lo central aquí es que, al ser irrelevante para la composición irrestricta cualquier valor que no sea la existencia de sus *relatas*, no se satisface la intuición según la cual es importante para un compuesto el orden de sus componentes o partes. Ante esto, las mereologías aristotélicas han propuesto diversas estrategias para captar la intuición señalada. Por ejemplo, Koslicki dice que la estructura es un componente formal o forma, la cual cuenta como parte propia de los todos mereológicos o compuestos y determina el orden de las partes (2008: 172, 174). En cambio, Canavotto & Giordani proponen que la forma es un principio y que este determina que las partes dependan, para su identidad, del compuesto, lo que, a su vez, ordena

5 Hay propuestas que se comprometen con la composición restringida, pero no por ello son aristotélicas (Harte, 2002).

6 En la propuesta de Aristóteles, ver 1041b, 7 – 1041b, 16 del libro Z de la *Metafísica*.

las partes del compuesto de cierta manera (2022: 2360-2361). Ahora bien, es importante advertir lo siguiente: un compuesto cuyo orden de sus componentes es relevante es un *compuesto estructural*.⁷ Las mereologías aristotélicas apelan a la forma para explicar el carácter *estructural*.

Respecto a lo dicho recién, quisiera notar que, en uno u otro caso, se acepta que la composición ocurre y que, además, existe una entidad o principio que determina el carácter estructural de los compuestos. Con esto quiero indicar que *nada de lo que digamos acerca de la composición tendrá un importe explicativo del carácter estructural de un compuesto*, porque una explicación acerca de esto último se construye considerando hechos distintos al hecho de que la composición ocurra: el hecho de que hay un componente formal que cuenta como parte propia de un compuesto o el hecho de que hay un principio activo que determina cierto perfil ontológico de los componentes de un compuesto. Basándome en este diagnóstico, me parece que este tipo de teorías realiza un análisis *descriptivo* de los compuestos, en el sentido de que, en primer lugar, indican qué compuestos hay, sin decir mucho sobre su composición, para luego proceder a explicar, dependiendo del caso, si estos son o no estructurales.

Para ilustrar lo dicho, consideremos lo siguiente: en la propuesta de Koliscki, la composición es restringida, ya que para que haya un compuesto, este *debe* ser de alguna clase natural o artefactual. Ahora, porque cae bajo alguna clase, tiene como constituyente una forma, que determina su estructura (2008: 173). Notemos que, para Koslicki, lo anterior significa que lo determinante de cualquier compuesto es su estructura y, por tanto, es determinante para que la composición ocurra.

Llegado a este punto, procedo a explicitar el objetivo principal de esta investigación: considerando lo comentado hasta aquí, a continuación desarrollaré una propuesta según la cual cierta forma de concebir la composición, que se vale de operadores de composición, permite explicar cómo es que un compuesto tiene estructura.

7 Así, por ejemplo, en términos generales: hechos o estados de cosas, proposiciones, moléculas, entre otras entidades, serían entidades estructurales.

A partir de esta propuesta, argumento que es posible explicar el carácter estructural de los compuestos únicamente en términos de su composición. Es pertinente advertir que todo lo que viene a continuación se enmarca puramente en el contexto de una ontología formal. Entendamos aquí que una ontología formal, a diferencia de una ontología material, no busca dar una respuesta a la pregunta ¿qué es lo que hay?, sino que más bien pretende, por ejemplo, dar cuenta de los distintos modos del ser o de las leyes que rigen lo que hay, independiente de lo que esto sea, mediante un lenguaje formal (Cocchiarella, 1991: 640; Varzi, 2010: 3-4).⁸ Un ejemplo de una ontología formal es la doctrina wittgensteniana de la sustancia del mundo propuesta en el *Tractatus* (2.021-2024) o la teoría de Husserl de los todos pregnantes presentada en la tercera investigación de sus *Investigaciones Lógicas* (§§ 21-24).

La propuesta de los constructores como operadores de composición

El análisis del cual me valdré para llevar a cabo lo propuesto no es *descriptivo* de los compuestos, sino más bien *generativo*. Un análisis de este tipo consiste en explicar cómo es que hay cosas compuestas. Para esto, se consideran dos niveles de entidades donde uno se obtiene a partir del otro mediante la aplicación de determinados elementos *generativos*. Estos elementos generativos corresponden a *constructores* que posteriormente se identificarán como *operadores* de composición. La idea es que la aplicación del operador a una colección de entidades da como resultado un compuesto⁹ (a continuación se integran estas ideas).

Antes de presentar lo anterior, aclaro que aquí asumo que el fenómeno de la composición no se reduce a la composición mereológica.

8 En cambio, la ontología material es aquella que se preocupa por lo que hay, tal y como establece Quine (1963).

9 Una operación de composición no sería más que la aplicación del operador a una serie de entidades, de igual manera que una operación de división, por ejemplo, no es más que la aplicación del operador “/” a dos entidades numéricas.

En consecuencia, rechazo que las nociones de componentes y de partes sean coextensivas. Entonces, se requiere una noción de componente distinta de la de parte. De entrada, considero que si x es componente de y , entonces x es integral a y , en el sentido de *integral* dado por Fine, tal que, si x es sustituido o aniquilado, entonces o y deja de ser lo que es o y es diferente a cómo era (2010: 560). Podemos caracterizar lo dicho de la siguiente manera: x es un constituyente de y si y no puede existir sin x ; de modo que, si x es aniquilado, entonces y deja de ser lo que es. Por otro lado, x también cuenta como un constituyente de y , si la aniquilación de x supone que y cambia *cualitativamente* (aunque esto no implica la aniquilación de y). Acotaré la definición anterior estableciendo que, si x es un componente de y , entonces ningún hecho acerca de x *implica* un hecho acerca de y (más allá de ser componente de y). Así, por ejemplo, no podría ser el caso de que, si x es componente de y , entonces las condiciones de identidad de x estén correlacionadas con alguna relación funcional cuyo *relatum*° sea y .¹⁰ En términos generales, la idea aquí es que ningún hecho de x está *fundado* en y .¹¹ Finalmente, es posible *contar* todo componente de y , al menos teóricamente, esto es, es posible contar todo aquello a lo que se le aplicó el operador de composición que dio como resultado y —sabemos que los enunciados numéricos no pueden ser vagos (Sider, 2001: 127)— o, en última instancia, es posible precisar aquello a lo que no se aplicó el operador. Con esta condición, trato de garantizar la sugerencia de Westerhoff, según la cual debe ser posible que un compuesto se *descomponga* de manera única en los objetos de los que fue compuesto (2004: 376).

Para mayor claridad, a continuación, introduciré los siguientes términos que resultarán útiles para lo que resta del trabajo:

10 Entonces, ningún criterio de identidad adecuado de x contempla y (Lowe, 1989: 7).

11 Entiéndase que “La relación de fundación se ha tratado como una relación conceptual y ontológicamente primitiva entre hechos o estados de cosas que captura lo que tradicionalmente se ha querido indicar con las «explicaciones no causales» en ontología” (Alvarado, 2013: 58-59).

- Σ : Operador de composición genérico (si es específico, se introducirá un subíndice).
- a, b, c, \dots : componentes de un compuesto, i.e., aquello a lo que se aplica Σ .
- T : la colección de todo a lo que se aplica un operador de composición.
- $\Phi, \Psi, X \dots$: Sub-colecciones de T .
- $\Sigma(\Phi, \dots)$: compuesto obtenido a partir de la aplicación de Σ a la colección Φ, \dots

Ahora, con estos términos ofrezco la siguiente definición de la noción de componente:

[*Componente*]: a es un componente de $\Sigma(\Phi) =_{\text{df}}$ (i) es un miembro de Φ , (ii) tal que nunca ocurre que un hecho de a esté fundado por $\Sigma(\Phi)$ y (iii) a determina lo que es o cómo es $\Sigma(\Phi)$.

Con esta definición de componente, podemos contar entre ellos los siguientes casos:

- Los miembros de un conjunto: tenemos que, si x y z son miembros de y , la aniquilación de uno de ellos implica que y deja de ser lo que es, a riesgo de contradecir la extensionalidad. En efecto, por extensionalidad, no ocurre que $\{x, z\} = \{z\}$ ni que $\{x, z\} = \{x\}$ (Fine, 2010: 560). En relación con la extensionalidad, dado que los miembros de un conjunto determinan las condiciones de identidad del conjunto, no ocurre que las condiciones de identidad de los miembros de un conjunto sean determinadas por el conjunto del cual son miembros (ningún criterio de identidad puede ser circular) (Lowe, 1989: 7); tampoco ocurre que la existencia de los miembros esté determinada por la existencia del conjunto. En consecuencia, no parecería que hubiera hechos sobre los miembros de un conjunto fundados en algún hecho del conjunto. Quisiera notar que aquí es irrelevante si el conjunto es unitario o no, ya que en ambos casos se puede adaptar la definición de *Componente*. Ahora bien, en relación con

el caso del conjunto vacío, que no tiene ningún individuo ni ningún conjunto como miembro, resulta difícil pensar en la idea de componente. Aquí se debería apelar a que, si bien el operador es aplicable, no fue empleado en la ontología.¹²

- Las partes de un todo mereológico: aquí ocurre lo mismo que en el caso de los miembros de un conjunto. Ahora bien, hay que notar que esto no solo se cumple en aquellas teorías que adoptan los principios de la mereología clásica extensional, sino también en mereologías aristotélicas, tales como la de Koslicki o la de Canavotto & Giordani, en la medida en que ambas adoptan la extensionalidad. Por otro lado, las propuestas antiextensionales deberían aceptar que la aniquilación o el cambio de las partes de un todo, si bien no implica un cambio en lo que el todo es, sí implica un cambio en cómo era; un ejemplo de esto sería el cambio cualitativo de un todo debido al cambio de alguna de sus partes. Por último, resulta crucial la siguiente advertencia: hay contextos de análisis en los que no toda parte de un todo cuenta como componente. Por ejemplo, en un contexto perdurantista, si contamos entre las partes de un todo sus límites (Calosi 2018: 271) o porciones espaciales, como la mitad derecha de una mesa, estas entidades no contarán como componentes.¹³ Ya que, en caso contrario, se atenta contra la condición (ii). En efecto, límites y porciones, si bien pueden ser concebidos como partes, no son

12 Westerhoff ofrece un tratamiento del conjunto unitario vacío, según el cual este al resultar en algo, entonces puede ser entendido como un compuesto (2004: 382).

13 En esta misma línea, podemos considerar el siguiente caso de Varzi, en el cual se contempla que solo cierto tipo de partes determinan la composición de un todo mereológico, tipo de partes que según lo propuesto contarían como componentes: imaginemos una casa hecha de bloques de juguete. Podemos considerar que cada uno de estos bloques son partes de la casa. Por otro lado, resulta admisible que el tercio superior de la casa, la mitad central y el tercio inferior, sean partes de la casa; todo esto de acuerdo con la definición de suma que Varzi ofrece. Ahora bien, para Varzi la casa es compuesta por cada uno de los bloques de juguete y no así por el tercio superior de la casa, la mitad central y el tercio inferior (aun cuando son partes también de la casa) (Varzi, 2008: 109-110). Resulta por tanto que, en este caso, los bloques de juguete cuentan como componentes de la casa, no así las porciones espaciales de esta.

componentes, dado que la existencia de estas entidades estaría fundada en la existencia de los objetos de los que son partes.¹⁴

- Los constituyentes de un hecho: paradigmáticamente, un hecho es una entidad particular en que sus constituyentes, que son entidades categorialmente heterogéneas, se encuentran ordenados de determinada manera (Armstrong, 1989: 88). Si aceptamos la existencia de hechos no-relacionales y hechos relacionales, entre los constituyentes de un hecho contamos individuos y propiedades. Entonces, si un hecho es una entidad compuesta, podemos especificar con precisión aquello a lo que se aplica el operador de composición para obtener un hecho determinado. Respecto a las condiciones de identidad, resulta que “las condiciones de identidad de un hecho son dadas por el número de sus constituyentes y el ordenamiento [*arrangement*] en que están, incluyendo la identidad a través del tiempo” (Betti 2015: 26). En virtud de lo dicho, resulta que el cambio o la aniquilación de algún constituyente de un hecho supondría un cambio respecto a qué es el hecho (o, en última instancia, respecto a cómo era).

❖ Constructores y operadores de composición

Introducida la noción de componente, me centraré ahora en analizar el fenómeno de la composición. Posteriormente, a partir de este análisis explicaré cómo es que un compuesto tiene estructura, i.e., es estructural. Para comenzar, adopto como marco de análisis la propuesta de una ontología constructiva (*constructional ontology*)

14 El siguiente caso vuelve problemático la noción de componente que he ofrecido: Canavotto & Giordani (2022) proponen que hay todos mereológicos que determinan la identidad de sus partes, i.e., que las partes dependen para su identidad del todo. A este tipo de partes le llaman partes potenciales. Adicionalmente, establecen que las condiciones de identidad de este tipo de todos son extensionales. Entonces, resultaría que una parte potencial, al depender para su identidad del todo, no podría ser un componente porque la identidad de la parte está fundada en el todo. Pero, por otro lado, al momento que el todo está regido por extensionalidad, sus partes potenciales determinan cómo es el todo, de acuerdo con lo recién dicho. En el presente trabajo no consideraré esta postura. Para un análisis crítico de esta teoría, ver Briones (2023).

elaborada como una ontología formal de carácter descriptivo por K. Fine en su trabajo *The Study of Ontology* (1991). Brevemente, esta ontología se caracteriza de la siguiente manera: “Algunos de los objetos de la ontología se aceptan (i.e. se incluyen en la ontología) porque se construyen a partir de otros objetos de la ontología; es su condición de construcciones lo que hace que se admitan en la ontología” (Fine, 1991: 264-265). Para su articulación hay que introducir las siguientes definiciones (Fine, 1991: 265):

- *Construcciones (constructs)*: aquello construido a partir de otros objetos.
- *Construyentes (constructees)*: entidades a partir de los que se construyen las construcciones.¹⁵
- *Constructores (constructors)*: medio por el que se construye una construcción a partir de construyentes.

De acuerdo con Fine, aceptar *construcciones* requiere, en general, la aceptación de *construyentes* y *constructores*. Aquí, el término “aceptación” equivale a “incluido en la ontología”. Los *construyentes* y las *construcciones* son objetos que figuran como inputs y outputs, respectivamente, en el proceso de construcción, el cual está determinado por los *constructores*, en la medida en que, con estos, se *hace* un objeto a partir de otros (Fine, 1991: 265). Quisiera detenerme un momento aquí. Asumamos que las sumas mereológicas y los hechos son *construcciones*. Adicionalmente, asumamos que los *construyentes* para ambos casos son a , R y b , de modo que tenemos la suma (a, R, b) y el hecho $[aRb]$. Finalmente, aceptemos que *suma-constructor* y *hecho-constructor* son los elementos mediante los cuales se hacen sumas y hechos, respectivamente. Entonces, si aceptamos (a, R, b) y $[aRb]$ debemos aceptar a , R , b como también *suma-constructor* y

¹⁵ Un *construyente* puede ser una construcción, si este previamente fue aceptado por ser construido. No obstante, hay construyentes que no son construcciones. Veré esto en breve.

hecho-constructor, y ocurre que, en estricto rigor, no hay nada más que debamos aceptar, i.e., incluir en nuestra ontología. No obstante, las sumas y los hechos difieren en sus perfiles ónticos, así como en sus condiciones de identidad, ya que $(a, R, b) = (b, R, a)$, mientras que $[aRb] \neq [bRa]$. Esta diferencia en sus condiciones de identidad no la podemos explicar a partir de los *construyentes*, en la medida en que estos son los mismos. De hecho, la diferencia aquí no tiene que ver con estos, sino más bien con cómo están *construidas* las *construcciones*, i.e., la suma y el hecho. En un caso, ocurre que *construcciones* de los mismos *construyentes* deben ser lo mismo, mientras que en el otro caso no hay tal constricción. Y esta constricción es impuesta o no por el *constructor* mediante el cual se obtiene una *construcción* (Fine, 1991: 268). En términos simples, la diferencia entre (a, R, b) y $[aRb]$ se explica en virtud del medio por el cual fueron hechos, esto es, del *constructor* aplicado a a, R y b .

Antes de continuar, quisiera hacer una observación respecto a los *construyentes*. Fine dice que, entre los *construyentes*, debemos aceptar que hay entidades *dadas*, tales que su aceptación en la ontología no se debe a que sean *construidas* a partir de otras entidades (1991: 266). Esta estrategia se condice, por ejemplo, con las propuestas de Wittgenstein en el *Tractatus* sobre los *objetos* (2.0124; 2.02; 2.021) o las *mónadas* en el caso de Leibniz (*Monadología* §§ 5, 6). Ahora, si bien es cierto que, en los casos señalados, tanto *objetos* tractarianos como *mónadas* son aceptados en una ontología *porque* son simples, no necesariamente una *ontología constructiva* debe comprometerse con que lo *dado* sea *simple* (aunque parezca lo más intuitivo para este tipo de ontología). Lo definatorio de lo *dado* es que estas entidades no son aceptadas por ser *construcciones*, lo cual, si bien es compatible con pensar lo *dado* como entidades simples, no resulta necesario. En última instancia, considero que la cuestión de lo *dado*, a fin de cuentas, no es más que el compromiso con que hay cosas básicas o fundamentales. Luego, todo lo demás que colma una ontología será aceptado en virtud de la aplicación de los constructores a lo que hay.

El núcleo de la ontología que se está analizando se captura mediante los siguientes tres principios, los cuales garantizan su concebibilidad y coherencia (Fine, 1991: 272):

- Inclusión (*Inclusion*): Necesariamente, lo *dado* debe ser aceptado en la ontología.
- Clausura (*Closure*): Necesariamente, si los elementos a, b, c, \dots y un constructor determinado son aceptados y si el constructor se aplica a a, b, c, \dots , entonces el resultado de aplicar el constructor a a, b, c, \dots , también debe ser aceptado.
- Fundación (*Foundation*): Necesariamente, cualquier entidad no dada de la ontología puede construirse a partir de los elementos dados de esta, mediante constructores aceptados en la ontología.

Comentaré brevemente estos principios. El principio de inclusión es de orden fundacional, ya que establece que existe una base para una ontología a partir de la cual se podrán obtener otras entidades. No obstante, hay que notar que el compromiso con el principio de inclusión no implica el de los otros dos principios. Así que es posible una ontología en la cual, si bien haya algo más bien que nada, el dominio de lo existente coincida totalmente con lo dado (Fine, 1991: 275). Contrariamente, el principio de clausura sí implica, al menos, el principio de inclusión. Mediante este principio se pretende fijar cómo contará como contenido de la ontología. Entonces, aceptando lo dado, a partir del compromiso con el principio de inclusión, además de aceptar *constructores*, se tiene que aquello que resulte de la aplicación de algún *constructor* a alguna colección de lo dado debe ser también aceptado en la ontología y su razón es que fue *obtenido* a partir de dos ítems aceptados: lo dado y los *constructores*. Ahora bien, la aceptación de *constructores* en la ontología resulta crucial, pues permite ampliar su contenido. En otros términos, si prescindimos de los *constructores* en la ontología, el dominio de lo existente se reduce exclusivamente a lo dado. Notemos aquí que la aceptación de *constructores* y la aceptación de lo dado son independientes, de tal manera que la aceptación de uno no implica la aceptación del otro (Fine, 1991: 275, 277).¹⁶ Finalmente, median-

16 En consecuencia, resulta concebible una ontología en la cual haya *constructores* y *construcciones*, pero no *construyentes*. Un caso de esta ontología sería aquella en la que solo existe el conjunto unitario vacío y el conjunto del conjunto unitario vacío y así *ad infinitum*.

te el principio de fundación se preserva la idea de la aceptación de cualquier elemento en la ontología en virtud de los dos principios anteriores.

Ahora, en el marco de una ontología constructiva, propongo analizar el fenómeno de la composición, de modo que los *construyentes* correspondan a componentes, las *construcciones* a compuestos y los *constructores* a *operadores* de composición determinados. Entonces, haciendo uso de las definiciones previamente dadas, los *construyentes* corresponden a los componentes a, b, c, \dots , tal que estos son miembros de T . Aquí las colecciones Φ, Ψ, X, \dots , tendrán como miembros exclusivamente *construyentes* dados, preservando así que estas están incluidas en T .¹⁷ Adicionalmente, aquí Σ correspondería a algún tipo de *operador de composición*, por lo que $\Sigma(\Phi)$ corresponde a una *composición/compuesto* a partir de la aplicación de Σ a Φ . Siguiendo con lo propuesto, aceptar que hay composición supondría el compromiso con los principios de inclusión, clausura y fundación, formulados de la siguiente manera:

- **Inclusión***: Necesariamente, los componentes a, b, c, \dots miembros de Φ, X, Ψ, \dots deben ser aceptados en la ontología.
- **Clausura***: Necesariamente, si a, b, c, \dots , y el operador de composición Σ son aceptados, entonces, cualquier compuesto $\Sigma(\Phi, \Psi, X, \dots)$ debe también ser aceptado.
- **Fundación***: Necesariamente, para cualquier compuesto $\Sigma(\Phi, \Psi, X, \dots)$, puede ser compuesto a partir de los miembros Φ, Ψ, X, \dots mediante distintos operadores de composición Σ .

A partir de la estrategia presentada quisiera explicitar lo siguiente: dado que el contenido de una ontología contempla solo componentes, compuestos y operadores de composición, defino la composición de la siguiente manera: la aplicación de un operador

17 Para lo que sigue a continuación, por mor de la simplicidad, asumiré a los componentes como elementos dados.

a alguna colección de los elementos dados en la ontología; aunque, ciertamente, hay composición si se aplica un operador de composición a algunas entidades previamente compuestas a partir de lo dado. Además, ocurre que distintos perfiles ónticos que exhiban los compuestos serán explicados por el operador mediante el cual han sido obtenidos los compuestos. Por lo tanto, es crucial explicar ahora cómo un operador de composición puede determinar los perfiles ónticos de los componentes. La respuesta a esto sienta las bases para explicar cómo es que existen compuestos estructurales.

La intuición básica que guía el siguiente análisis es que hay distintas maneras de construir/componer cosas, tal que la construcción/composición de estas obedece a determinados parámetros. Basado en esto, ocurre que hay distintos parámetros que caracterizan, en estricto rigor, a distintos operadores de composición y, así, a la operación de composición que se efectúe. Mediante estos parámetros podemos diferenciar distintas formas en que los compuestos son construidos, lo que permite, por ejemplo, distinguir entre distintos compuestos por la forma en que estos son construidos/compuestos (Fine, 1994: 153).

Introduzco ahora tres parámetros, siguiendo la clasificación propuesta por Westerhoff (2004: 379):¹⁸

[*Rango*]: un operador de composición es *universal* si, para todo Φ , Ψ , X , si $\Sigma(\Phi)$, $\Sigma(\Psi)$, entonces existe $\Sigma(X)$, tal que X es un sub-colección propia o impropia de la unión de Φ y Ψ . En caso contrario el operador es *tipificado* (*typed*).¹⁹

[*Determinación*]: un operador de composición es *determinado* si para cualquier Φ , hay a lo sumo un $\Sigma(\Phi)$. En caso contrario es *indeterminado*.

18 La clasificación de Westerhoff contempla seis parámetros en total, entre los cuales se cuentan los tres consignados en el cuerpo del trabajo.

19 En el caso que X sea una sub-colección propia de la colección unión de Φ y Ψ , entonces tiene miembros distintos de la colección unión en cuestión (básicamente, tiene algunos de sus miembros, no así todos). Mientras que si X es una sub-colección impropia de la colección unión de Φ y Ψ , entonces es X idéntico con la colección unión mencionada.

[Jerarquía]: un operador de composición es *plano* si para todo Φ, Ψ , cada $\Sigma(\Sigma(\Phi), \Sigma(\Psi))$ es idéntica a $\Sigma(\Phi, \Psi)$. En caso contrario es *jerárquico*.

A continuación, explicaré en qué consiste cada uno de estos tres parámetros. Respecto a *Rango*, la idea aquí es que el operador si es *universal*, entonces puede ser aplicado a cualquier colección de objetos dados. En otras palabras, existe un compuesto para cualquier colección de componentes. La composición mereológica entendida en el contexto de la mereología clásica sería universal, dado que para cualquier colección Φ, Ψ, X, \dots —de lo dado— existe $\Sigma_{ir}(\Phi), \Sigma_{ir}(\Psi), \Sigma_{ir}(X), \dots$ ²⁰ En cambio, si el operador de composición es *tipificado* no ocurre que para toda colección de componentes haya un compuesto. Por ejemplo, el operador mediante el cual se obtienen los hechos es *tipificado*, ya que no se puede construir un hecho a partir de cualquier variedad de entidades. Hay que notar que los operadores *tipificados* serían sensibles a la manera en que los objetos están relacionados entre sí (Westerhoff, 2004: 390), a diferencia de los operadores *universales*.

Quisiera detenerme un momento en lo dicho. Asumamos que en el nivel de lo dado, los objetos *a* y *b* están *R*-relacionados. Previamente, se ha establecido la independencia de lo dado respecto de lo que, en nuestra propuesta, serían los operadores de composición, de modo que podríamos imaginar una ontología en la que el dominio de lo existente coincida con el de lo dado. En una ontología de este tipo no hay entidades compuestas, dado que no hemos aceptado, junto con lo dado, los operadores de composición o *constructores*. Notemos que aun cuando no hay composición, *a* y *b* pueden estar *R*-relacionados.²¹ Pues bien, asumamos ahora que, a partir de *a* y *b* —que están en la relación *R*—, obtenemos los siguientes compuestos:

20 Aquí " Σ_{ir} " está por el operador de composición irrestricta de CEM.

21 Esta tesis podría ser sostenida por un nihilista sobre la composición: "[Se] podría pensar que hay una cosa como la molécula $A + B$ (...) el nihilista de la composición niega esto (...) él niega la existencia de moléculas, pero está de acuerdo con que hay algunas cosas organizadas (*arranged*) de una «forma – molécula» (*molecule – wise*)" (Rosen & Dorr, 2002: 157).

$\Sigma_{\text{Ir}}(a, b)$ y $\Sigma_{\text{He}}(a, b)$.²² Según lo dicho arriba, el primer caso es un operador de composición *universal* —que da como resultado el todo mereológico compuesto de a y b —, mientras que el segundo es un operador de composición *tipificado* (que da como resultado un hecho). En ambos compuestos, a y b están relacionados, ya que esto es independiente de si son componentes de un compuesto o no, según lo que he asumido. Mi punto aquí es que, para la descripción de uno de los compuestos, resulta relevante que a y b estén relacionados, mientras que no así para el otro, aun cuando sus componentes efectivamente lo están. El que resulte relevante o no que los componentes de un compuesto estén relacionados está determinado por el operador de composición aplicado: en un caso, el operador no es sensible a la relación en la que se encuentran sus componentes, mientras que en el otro sí lo es.

Ahora bien, en el caso anterior se consideraron dos compuestos obtenidos mediante distintos operadores, pero también puede darse el caso de que, mediante el mismo tipo de operador, podamos obtener dos compuestos distintos a partir de los mismos componentes. Esto es lo que captura el parámetro de *Determinación*: si un operador de composición se aplica a una colección Φ de componentes y sólo se obtiene como máximo un compuesto, entonces el operador de composición es *determinado*. En cambio, si es posible obtener más de un compuesto a partir de los mismos componentes, el operador es *indeterminado*. Veamos esto desde otro punto de vista.

Mediante este parámetro se capturan las distintas maneras en que se puede *hacer* algún tipo de entidad (Westerhoff, 2004: 380), de modo que si solo hay una, entonces la manera en que se construye/compone una entidad es *determinada*, mientras que si hay varias formas, entonces la manera en que se construye/compone una entidad es *indeterminada*. Ahora bien, si la manera es *indeterminada*, entonces el orden de los componentes de un compuesto es relevante; en caso contrario, no lo es. Se puede establecer aquí que el operador es sensible a la concatenación de aquello a lo que se aplica y que lo obtenido tiene como aspecto determinante el orden de sus componentes.

22 Aquí " Σ_{He} " está por el operador de composición para obtener hechos.

Un ejemplo de un operador *indeterminado* es aquel mediante el cual se construyen pares ordenados, en la medida en que a partir de dos entidades, a y b , podemos obtener dos pares ordenados, a saber: (a, b) y (b, c) .

Hasta aquí he comentado dos de los tres parámetros que caracterizan a los operadores de composición y la forma en que se produce la composición. Veamos algo más sobre lo dicho. En el marco del análisis presentado hasta aquí, tendríamos que el operador de composición en el contexto de CEM es *universal* y *determinado*; lo mismo ocurre con los conjuntos, pero no con los hechos, ya que aquí el operador es *tipificado* e *indeterminado*. Por otro lado, un caso de un operador *tipificado* pero *determinado* puede ser aquel mediante el cual se obtienen algunos compuestos unitarios definidos por un principio de unidad extrínseco, de acuerdo con el análisis de Haslinger (1994). Según la autora, contamos con dos tipos de principio de unidad, uno extrínseco y otro intrínseco (1994: 137). Un compuesto determinado por un principio de unidad intrínseco es aquel en el que la unidad del compuesto está determinada por una entidad interna al compuesto, i.e., un componente del compuesto, contrario a un principio de unidad extrínseco, en el que la unidad es determinada por una entidad externa al compuesto.

Respecto a lo último, pensemos, por ejemplo, en un compuesto x que tiene como componentes a los progenitores de Ana Karenina, tal que $x = (\text{Anna}, \text{Vronsky})$. Aquí los componentes de x están en la relación de *tener a Ana Karenina como hija*, contando a Ana Karenina como aquello que determina la unidad de x .²³ Más allá de que los componentes en este caso sean entidades dadas en la ontología o no, si aceptamos el compuesto en la ontología sobre la base de sus componentes, el operador de composición mediante el cual se obtiene x debe ser *tipificado* y *determinado*, dado que no cualquier colección de entidades cuenta como los progenitores de Ana Karenina y aquí no parece importante el orden de los componentes.

23 Si x es unitario, entonces todo componente de x está en la relación R con algún otro componente de x y no es el caso que algún componente de x esté en la relación R con alguna entidad que no sea componente de x . Esto sería una reformulación de la definición de unidad mereológica que ofrece Simons (1987: 327).

Veamos ahora el último parámetro. Con *Jerarquía* se contempla si mediante la aplicación iterada del operador pueden resultar distintos compuestos que no pueden ser contruidos por una única aplicación (Westerhoff, 2004: 384). Por ejemplo, sea a, b, c y d lo dado a lo cual se aplica un operador *plano* iteradamente, tal que $\Sigma(a, b), \Sigma(c, d)$ y $\Sigma(\Sigma(a, b), \Sigma(c, d))$. Aquí resulta que $\Sigma(a, b, c, d) = \Sigma(\Sigma(a, b), \Sigma(c, d))$. En caso de que el operador sea *jerárquico*, ocurre que $\Sigma(a, b, c, d) \neq \Sigma(\Sigma(a, b), \Sigma(c, d))$. Una cuestión importante aquí es que, con el uso de operadores planos, se respeta la *asociatividad*, mientras que con los operadores jerárquicos se viola dicho principio. Podemos definir asociatividad de la siguiente forma:

$$[\text{Asociatividad}]: \forall a \forall b \forall c \Sigma(a, \Sigma(b, c)) = \Sigma(\Sigma(a, b), c)$$

Para explicar este principio en el contexto de la discusión, consideremos lo siguiente. Supongamos un compuesto que tiene como constituyentes una entidad dada y, además, un compuesto obtenido a partir de otras entidades dadas, sea este $\Sigma(\Sigma(a, b), c)$. Pues bien, este compuesto puede analizarse en dos niveles. Hay dos niveles de la composición: el nivel de los constituyentes inmediatos, a saber, $\Sigma(a, b)$ y c , y el nivel basal, en el que encontramos los constituyentes últimos; estos son a, b y c . Si el operador aquí utilizado es plano, entonces la forma en que las entidades del nivel basal entran en el nivel de la composición no es relevante para la identidad del compuesto $\Sigma(\Sigma(a, b), c)$. Y así es que, por *asociatividad*, este compuesto es idéntico a cualquier compuesto que presente, en el nivel de la composición, las mismas entidades que el nivel basal, aunque agrupadas de manera distinta, como, por ejemplo, el compuesto $\Sigma(a, \Sigma(b, c))$. En caso de que el operador sea jerárquico, es relevante para la identidad del complejo la manera en que están agrupados los constituyentes del nivel basal en el nivel de composición, de tal manera que $\Sigma(\Sigma(a, b), c) \neq \Sigma(a, \Sigma(b, c))$.

En relación con lo anterior, notemos que los todos mereológicos, según la mereología clásica, serían obtenidos por un operador *plano*, no así los conjuntos; los conjuntos no respetan asociatividad (Cotnoir & Varzi, 2021: 204). Tampoco así los hechos; lo que queda

claro si aceptamos la posibilidad de hechos complejos. Veamos un caso. Tal como señala Plourde (2016), hay una interpretación de la ontología formulada por Wittgenstein en el *Tractatus* según la cual hay hechos atómicos (*Sachverhalt*) y hechos complejos (*Tatsache*) (2016: 184), donde los primeros tienen como constituyentes los objetos tractarianos, mientras que los segundos tienen como constituyentes otros hechos. En este escenario, afirmar que un hecho atómico sea idéntico a un hecho complejo porque ambos tienen los mismos objetos —en el caso del hecho complejo, estos objetos estarían presentes como componentes de los hechos componentes del hecho complejo— supondría obviar las configuraciones en las que dichos objetos se encuentran. En efecto, afirmar algo como lo dicho implicaría que las condiciones de identidad de los hechos, sean atómicos o complejos, son hiperextensionales, lo cual atenta contra la noción misma de hecho, de acuerdo con lo dicho al inicio de esta sección.²⁴ Cabe señalar que, de acuerdo con lo indicado, en el caso de los hechos, el operador mediante el cual se obtienen es tipificado, indeterminado y jerárquico.

❖ Compuestos Estructurales

Llegado a este punto, es momento de explicar cómo un compuesto es estructural en el contexto de la propuesta aquí analizada. Aunque algo ya se ha comentado, por ejemplo, cuando se explicó el parámetro de *Determinación*. Para comenzar, resulta útil tener presente que el carácter estructural de un compuesto no se agota solo apelando al orden de sus componentes, sino que también resultan relevantes la repetición de estos y los niveles en que se ordenan (Cotnoir & Varzi, 2021: 202) (aquí solo consideraré lo que tiene que ver con el orden y los niveles).

Respecto al orden de los componentes, ya se han comentado distintas ideas a lo largo de la exposición, todas las cuales apuntan a

24 Si las condiciones de identidad de una entidad son hiperextensionales, entonces la identidad de una entidad está determinada necesaria y suficientemente por sus *constituyentes últimos* (Goodman, 1972: 296). Aquí los constituyentes últimos serían los objetos tractarianos.

que, si un compuesto x es estructural, entonces el orden de sus componentes es relevante para lo que es x . Así es que, por ejemplo, aun cuando x e y tengan los mismos componentes, no ocurre que $x = y$ si, al menos, los componentes de x e y no están en el mismo orden. En el caso de los hechos, el orden de sus componentes resulta crucial. Otro caso sería lo que ocurre con ciertos objetos ordinarios y objetos descritos por nuestras mejores teorías científicas. En efecto, se ha argumentado que los artefactos o las entidades químicas son entidades compuestas en las que el orden de sus componentes determina, en parte, lo que son (Fine, 1999: 63; Koslicki, 2008: 173). Por otro lado, en lo referente a los niveles, la idea es que si un compuesto x es estructural, entonces sus componentes son otros compuestos obtenidos mediante la aplicación iterada de un operador jerárquico. Tenemos así una jerarquía de al menos tres niveles: las entidades básicas, las entidades de segundo nivel, que son compuestos obtenidos a partir de la aplicación de un operador a las entidades básicas, y la entidad de tercer nivel, que es un compuesto obtenido a partir de la aplicación de ese mismo operador a las entidades de segundo nivel. Cabe señalar que aquí los componentes de la entidad de tercer nivel están agrupados de manera determinada, lo cual es relevante para su identidad, considerando que no rige el principio de asociatividad.

Ahora bien, en el marco de la propuesta presentada, considero que un compuesto x es estructural, ya sea porque sus componentes están ordenados y/o jerarquizados, en virtud del operador de composición mediante el cual fue obtenido. En este sentido, es el operador quien *hace* que un compuesto *adquiera* una estructura según los parámetros que él establece. Específicamente, los operadores que determinan los compuestos estructurales serán, en estricto rigor, *jerárquicos* y/o *indeterminados*. A continuación, comentaré algunas cuestiones al respecto.

De entrada, parecería que un compuesto estructural también debe ser *tipificado*, dado que un operador que exhiba este parámetro es sensible a las posibles relaciones en las que pueden encontrarse sus componentes. Si bien es cierto que esto puede ser relevante al momento de dar cuenta de compuestos estructurales, como lo piensan, por ejemplo, Johnston (2002: 131) o Sattig (2021: 2737), no

considero que sea necesario. La razón es que las relaciones en las que se pueden encontrar los componentes de un compuesto son importantes para explicar la unidad de este, no así su carácter estructural, donde si x es unitario, entonces, todo componente de x está en la relación R con algún otro componente de x y no es el caso que algún componente de x esté en la relación R con alguna entidad que no sea componente de x . Así, por ejemplo, los conjuntos serían compuestos obtenidos mediante un operador *universal* y *jerárquico*, dado que aquí la manera en que están agrupados los componentes es crucial para la identidad de los conjuntos, de tal manera que un conjunto $\{a, b\}$ no es idéntico a $\{\{a\}, b\}$ (Lando, 2017: 73). Entonces, los conjuntos sí exhiben estructura, aunque, en principio, no serían unitarios. De aquí podemos concluir que la *estructura no es unidad* y, además, que *no implica unidad*. En lo que respecta al orden de los componentes, un aspecto crucial para el carácter estructural de un compuesto se explica mediante un operador *indeterminado*, el cual es sensible a la *concatenación* de los componentes del compuesto. En otras palabras, si afirmar que x es estructural es afirmar que, al menos, el orden de los componentes afecta al compuesto (Cotnoir & Varzi, 2021: 205), ciertamente, la aplicación de un operador *indeterminado* a una colección de componentes determina que una entidad sea *hecha* estructural. Quisiera ilustrar esto retomando una idea comentada más arriba.

En el marco de nuestra ontología reformulada en términos de componentes, operadores de composición y compuestos, solo contamos con estos elementos para analizar lo que hay. Uno de estos análisis procede de la siguiente manera: sea $\sum_{\text{determinada}}(a, b)$, tal que $\sum_{\text{determinada}}(a, b) = \sum_{\text{determinada}}(b, a)$ y sea $\sum_{\text{indeterminada}}(a, b)$, tal que $\sum_{\text{indeterminada}}(a, b) \neq \sum_{\text{indeterminada}}(b, a)$. Aquí, en el primer caso, el orden de los componentes no afecta al compuesto obtenido, a diferencia de lo que ocurre en el segundo caso. ¿De qué manera? Afecta la identidad del compuesto. En un caso, hay identidad independiente del orden de los componentes, mientras que en el otro no. La cuestión ahora es: ¿cuál es el fundamento de esta diferencia? Las únicas respuestas posibles son:

- (i) La diferencia se explica en virtud de los compuestos.
- (ii) La diferencia se explica en virtud de los componentes.
- (iii) La diferencia se explica en virtud de los operadores de composición.

Ofrecer (i) como respuesta implica el compromiso según el cual los compuestos son entidades brutas, pero, por definición, son aceptadas en la ontología sobre la base de otras entidades. De igual manera, (ii) no resulta explicativa, ya que, a fin de cuentas, los componentes son los mismos. En consecuencia, solo resta (iii). La respuesta (iii) consiste en que, en un caso, un compuesto se obtiene mediante un operador *determinado*, mientras que en el otro se obtiene mediante un operador *indeterminado*. En otras palabras, con (iii) se apela a que la diferencia entre los compuestos se explica porque fueron contruidos/compuestos por distintos operadores.

Para concluir esta sección, ilustraré cómo funciona lo propuesto. Para esto dejaré de lado los conjuntos, los todos mereológicos y los hechos, ya que tomaré como caso una cadena polimérica de H₂O, lo que corresponde a la *sustancia química* que denominamos agua (Needham, 2017: 145).²⁵ Para comenzar, considero que el operador mediante el cual se hace este polímero es *tipificado, determinado y jerárquico*, lo cual lo capturo de la siguiente forma:

$$\bullet \Sigma_p(\Sigma_{M1}(H, O, H), \Sigma_{M1}(H, O, H), \dots, \Sigma_{M1}(H, O, H))$$

Aquí “ Σ_p ” está por el operador mediante el cual se obtiene el polímero en cuestión, mientras que “ Σ_{M1} ” corresponde al operador con el que se forma una molécula de H₂O —volveré sobre este operador en breve—, de modo que los componentes del polímero son moléculas del tipo señalado. Con “H” y “O” hago referencia a átomos de hidrógeno y oxígeno, respectivamente. Cada término corresponde a

25 El caso analizado aquí no pretende ser una descripción acabada del fenómeno de la “composición química”, sino que más bien aquí intento ilustrar, en el marco propuesto, cómo podemos entender la composición sincrónica de una molécula de H₂O y el de un polímero compuesto por estas. Por otro lado, tampoco se pretende ofrecer una descripción con algún compromiso esencialista de dichas entidades.

una entidad distinta. En coherencia con la propuesta, podríamos determinar *por mor* del análisis que los átomos corresponden a lo dado.

Procedo ahora a justificar los parámetros del operador “ Σ_p ”: en primer lugar, es *tipificado*, porque el que los constituyentes estén relacionados, para el caso mediante *enlaces puente de hidrógeno*, resulta relevante para el polímero en cuestión, de tal manera que no ocurre que de cualquier colección de posibles moléculas de H_2O , no relacionadas entre sí, podamos obtener tal polímero. En segundo lugar, el operador es *determinado*; esto quiere decir que la entidad construida no está hecha de manera que el orden de sus componentes sea importante. En efecto, no supondría un cambio para la entidad, por ejemplo, que una molécula de H_2O precediera a cualquier otra. Como último punto, la entidad construida es tal que la agrupación de sus componentes, en el nivel de la composición, resulta determinante para lo que es. Por ejemplo, no sería un polímero de H_2O una entidad que tenga la siguiente forma:

- $\Sigma(\Sigma_{M_1}(H, O, H), \Sigma_{M_2}(H, H), \dots, \Sigma_{M_3}(O, H))$

Aquí, el primer operador es genérico, mientras que “ Σ_{M_2} ” corresponde a un operador con el cual podemos construir una molécula de hidrógeno y “ Σ_{M_3} ” corresponde a un operador con el cual se construye una molécula de hidróxido. Notemos que los componentes del nivel basal tanto del polímero como de esta última entidad son los mismos, pero son diferentes en la manera en que están agrupados; esto es, entran de distinta manera, en cuanto compuestos, en el nivel de la composición tanto del polímero como de la última entidad que estamos considerando. Y esto se debe a que el operador mediante el cual se obtiene el polímero de H_2O , a saber, “ Σ_p ”, es jerárquico.

Ahora bien, el operador mediante el cual se obtiene el polímero difiere, en lo que respecta a sus parámetros, del operador mediante el cual se obtienen sus componentes inmediatos. Aquí “ Σ_{M_1} ” es *tipificado*, *indeterminado* y *jerárquico*. Como puede notarse, la diferencia radica en que este operador es *indeterminado*. Y esto es porque para lo que es una molécula de H_2O sí resulta importante el orden en

que se encuentran sus componentes (tal como se caracteriza con el diagrama químico de esta entidad). Por otro lado, podemos caracterizar “ Σ_{M_2} ” y “ Σ_{M_3} ” según lo ya comentado: “ Σ_{M_2} ” sería del mismo tipo de operador que “ Σ_p ”, mientras que “ Σ_{M_3} ” sería del mismo tipo que “ Σ_{M_1} ”. Acerca de esto último, es importante aclarar lo siguiente: no ocurre que haya tantos operadores como compuestos posibles, sino que, más bien, de acuerdo con lo presentado, solo hay ocho tipos de operadores (cada operador está determinado por tres parámetros: *universales* o *tipificados*, *determinados* o *indeterminados* y *planos* o *jerárquicos*, respectivamente).²⁶ Ahora bien, que haya ocho tipos de operadores y que a partir de estos sea posible obtener distintas entidades no implica que, *en efecto*, deba haber compuestos que sean obtenidos por cada uno de los operadores, y la razón de esto es que lo propuesto en esta investigación no busca dar una respuesta a *qué es lo que hay*. Para ser claros, aquí solo se ha intentado ofrecer un análisis de cómo podemos entender la composición mediante la aplicación de distintos operadores.

Conclusiones

En el análisis propuesto se ha intentado explicar cómo se comporta lo que hay, independientemente de lo que ello sea, según el fenómeno de la composición. Aquí, el compromiso ontológico *à la* Quine puede ser comprendido, por ejemplo, desde la teoría de conjuntos, la ontología *tractariana*, el sentido común o la información proporcionada por la ciencia. Cuál sea la elección de lo que hay excede las pretensiones de este trabajo. Sin embargo, dar una respuesta a esto resultaría importante para aclarar, por ejemplo, el tipo de entidad que son los operadores. Es cierto que los hemos identificado como constructores, pero esto no nos dice más que son entidades que determinan la aparición de ciertas cosas en una ontología. Hay distintas

26 De acuerdo con la propuesta de Westerhoff, en la que se reconocerían seis parámetros que determinan un operador, habría un total de sesenta y cuatro operadores (2004: 389).

alternativas que, con ciertas concesiones, podrían definir el tipo de cosas que son los operadores. Por ejemplo, la teoría de Castañeda de los operadores ontológicos para explicar el problema de la individuación (1975: 131-140), o la propuesta de Vallicella del operador *U*, que corresponde a la acción de Dios como unificador, para explicar la unidad de los estados de cosas o hechos (2000: 252-256) o la propuesta de Bennett según la cual hay *relaciones de construcción* (*buildings relations*), mediante las cuales se generan entidades a partir de otras (2017: 6-66).

De las propuestas mencionadas, me parece que la de Bennett se ajusta mejor a lo analizado a lo largo de esta investigación. Veamos por qué. En primer lugar, aceptar la teoría de Bennett implica que los operadores de composición, tal como aquí se han presentado, deben entenderse como *relaciones de construcción*. Una caracterización de estas relaciones es la siguiente: “la formación de conjuntos [*set formation*] es la relación por la que algunas cosas se juntan para formar un conjunto” (Bennett 2017: 9). La idea aquí es que hay una relación —relación de construcción— que *reúne* ciertas entidades para así obtener otra; se podría parafrasear esto diciendo que la relación se *aplica* a una serie de cosas determinando así la obtención de otra. Un aspecto crucial de la propuesta de Bennett es que las relaciones de construcción son *generativas* (2017: 32). Esto quiere decir que ciertas entidades colman una ontología porque han sido *generadas* u *obtenidas* en virtud de otros hechos, específicamente, la existencia de la relación generativa y aquello a lo que aplica la relación (que para el caso serían los componentes de algún compuesto).²⁷ En otras palabras, las relaciones de construcción determinan la presencia de ciertas entidades en una ontología, además de aquello a lo que se aplican. Explicaré esto de otra manera. Supongamos que en el contexto de lo que estamos discutiendo hay entidades que no son *construidas* (podemos volver aquí a utilizar la idea de entidades simples). Sea este el nivel basal de la ontología. Pues bien, mediante las relaciones de

27 La identidad, por ejemplo, no sería una relación generativa. Esto porque la relación *ser idéntico con...* no entraña la obtención de alguna entidad. En este sentido, podríamos decir que la relación de identidad es neutra comparada con una relación de generación, en la medida que esta última es aditiva.

construcción, además de este nivel basal, es posible expandir el contenido de la ontología, ya que a partir de estas se *generan* otras entidades. Como esta investigación no tiene como objetivo analizar lo que dice Bennett, dejaré los comentarios sobre su propuesta hasta aquí.

Finalmente, quiero aclarar que no busco aquí argumentar que los operadores de composición son relaciones de construcción, sino más bien ilustrar cómo es posible dar cuenta del tipo de cosas que serían los operadores en el contexto de una ontología material. Esto debería aliviar posibles ansiedades sobre la naturaleza de los operadores y, así, no perder de vista el poder explicativo de lo propuesto en esta investigación: esto es, dar cuenta del fenómeno de la composición y, además, mostrar cómo hay compuestos estructurales apelando solo a dicho fenómeno.

■ Referencias

- Alvarado, J. T. (2013). Fundación y reducción. *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 6, 59-74.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Traducción, introducción y comentarios de T. Calvo. Gredos.
- Armstrong, D. (1989). *Universals: An Opinionated Introduction*. Westview Press.
- Briones, A. (2023). ¿Es un todo prioritario a sus partes? *Análisis Filosófico*, 43(2): 293-317. <https://doi.org/10.36446/af.e543>.
- Bennett, K. (2017). *Making Things Up*. Oxford University Press.
- Betti, A. (2015). *Against Facts*. The MIT Press.
- Briceño, S. (2020). Composición, identidad y cardinalidad. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 16: 17-40. <https://doi.org/10.22370/rhv2020iss16pp17-40>.
- Calosi, C. (2018). Solving a Mereological Puzzle. *Thought: A Journal of Philosophy*, 7(4): 271-277. <https://doi.org/10.1002/tht3.396>.
- Canavotto, I., & Giordani, A. (2022). An Extensional Mereology for Structured Entities. *Erkenntnis*, 87: 2343-2373. <https://doi.org/10.1007/s10670-020-00305-5>.

- Castañeda, H. N. (1975). Individuation and Non-Identity: A New Look. *American Philosophical Quarterly*, 12(2): 131-140. <https://www.jstor.org/stable/20009567>
- Cocchiarella, N. (1991). Ontology II. Formal ontology. H. Burkhardt & B. Smith (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*. Vol. 2. Philadelphia: 640-647.
- Cotnoir, A. J., & Varzi, A. (2021). *Mereology*. Oxford University Press.
- Fine, K. (1991). The Study of Ontology. *Noûs*, 25(3): 263- 294. <https://doi.org/10.2307/2215504>.
- (1994). Compounds and Aggregates. *Noûs*, 28(2): 137-158. <https://doi.org/10.2307/2216046>.
- (1999). Things and Their Parts. *Midwest Studies in Philosophy*, 23: 61-74. https://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase26?openform&fp=msp&id=msp_1999_0023_0061_0074
- (2010). Towards a Theory of Part. *The Journal of Philosophy*, 107(11): 559-589. <https://doi.org/10.5840/jphil20101071139>
- Goodman, N. (1972). A World of Individuals. C. Landesman (ed.), *The problem of universals*. Basic Books: 293-305.
- Gruszczyński, R., & Varzi, A. (2015). Mereology Then and Now. *Logic and Logical Philosophy*, 24: 409-427. <https://doi.org/10.12775/LLP.2015.024>.
- Harte, V. (2002). *Plato on Parts and Wholes*. Oxford University Press.
- Haslanger, S. (1994). Parts, Compounds, and Substantial Unity. T. Scaltsas, D. Charles, & M. L. Gill (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Clarendon Press: 129-170.
- Johnston, M. (2002). Parts and principles: False Axioms in Mereology. *Philosophical Topics*, 30(1): 129-166. <https://www.jstor.org/stable/43154383>
- Korman, D. (2015). *Objects: Nothing out of the Ordinary*. Oxford University Press.
- Koslicki, K. (2008). *The Structure of Objects*. Oxford University Press.
- Lando, G. (2017). *Mereology: A Philosophical Introduction*. Bloomsbury.
- Leibniz, G. W. (2010). *Monadología. Obras filosóficas y científicas*. Vol. 2: *Metafísica*. Edición de A. L. González. Editorial Comares: 327-342.
- Lewis, D. (1986). Against Structural Universals. *Australasian Journal of Philosophy*, 64(1): 25-46. <https://doi.org/10.1080/00048408612342211>.
- (1991). *Parts of Classes*. Basil Blackwell.
- Lowe, E. J. (1989). What is a criterion of identity? *The Philosophical Quarterly*, 39(154): 1-21. <https://doi.org/10.2307/2220347>.
- Meirav, A. (2003). *Wholes, Sums and Unities*. Springer.

- Needham, P. (2017). Chemistry. G. Imaguire, H. Burkhardt, T. J. Seibt, & S. Georgiorgakis (eds.), *Handbook of Mereology*. Philosophia: 141-147.
- Plourde, J. (2016). States of Affairs, Facts and Situations in Wittgenstein's *Tractatus*. *Philosophia*, 44: 181-203. <https://doi.org/10.1007/s11406-015-9660-0>.
- Quine, W. V. O. (1963). On What There Is. W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*. Harper Torchbook: 1-19.
- Rosen, G., & Dorr, C. (2002). Composition as a Fiction. R. Gale (ed.), *The Blackwell Guide to Metaphysics* Blackwell Publishers: 151-174..
- Sattig, T. (2015). *The Double Lives of Objects*. Oxford University Press.
- (2021). Part, Slot, Ground: Foundations for Neo-Aristotelian Mereology. *Synthese*, 198, 2735-2749. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02141-9>.
- Sider, T. (2001). *Four Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Oxford University Press.
- Simons, P. (1987). *Parts*. Oxford University Press.
- Vallicella, W. F. (2000). Three Conceptions of States of Affairs. *Noûs*, 34(2): 237-259. <https://www.jstor.org/stable/2671982>
- van Inwagen, P. (1990). *Material Beings*. Cornell University Press.
- Varzi, A. (2008). The extensionality of Parthood and Composition. *The Philosophical Quarterly*, 58(230): 108-133. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2007.542.x>.
- (2010). On the Boundary between Material and Formal Ontology. B. Smith, R. Mizoguchi, & S. Nakagawa (eds.), *Interdisciplinary Ontology*. Vol. 3: *Proceedings of the Third Interdisciplinary Ontology Meeting*. Keio University Press: 3-8.
- Westerhoff, J. (2004). A Taxonomy of Composition Operations. *Logique et Analyse*, 47(185-188): 375-393. <https://www.jstor.org/stable/44084781>
- Wittgenstein, L. (2002). *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción, introducción y notas de L. M. Valdés Villanueva. Tecnos.
- Yi, B.-U. (1999). Is Mereology Ontologically Innocent? *Philosophical Studies*, 93, 141-160. <https://doi.org/10.1023/A:1004274912342>

Reseñas

Reseña de *Francis Crick (1916-2004). Estudio crítico de*
La búsqueda científica del alma:
una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI.
Moisés Pérez Marcos
FUNCIVA, Madrid, 2025, 177pp.

Introducción

El nuevo libro del profesor de la Universidad de Sevilla, Moisés Pérez Marcos, es una monografía en la que se examina detenidamente el escrito de Francis Crick, *La búsqueda científica del alma: una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI* (*The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*), publicado en 1994, siendo este autor conocido por ser el descubridor, junto a J. D. Watson y M. Willkins, en 1953, de la doble hélice del ADN. El texto de Pérez Marcos (en adelante, EC) es ameno de leer, accesible incluso a aquellos que no están familiarizados con la filosofía o la neurociencia. Este libro, en consecuencia, es una obra excepcionalmente buena en la transmisión del conocimiento en esa insidiosa labor que se exige a los filósofos: cumplir con objetivos divulgativos sin dejar la impronta filosófica. Pues bien, el autor consigue esto de manera sobresaliente. Hay pocos “peros” que ponerle al nuevo libro del filósofo español.

Análisis

Este texto está compuesto de cuatro partes. La primera es un prefacio que explica la importancia del escrito de Crick (EC, 13-23). La segunda es una biografía sobre la vida del científico (EC, 23-60). La tercera es donde trata propiamente del texto desde una perspectiva crítica (EC, 61-169). La cuarta es una conclusión (EC, 157-169).

La primera parte del libro, como se señalaba, es un breve prefacio titulado “El cerebro creó al hombre... y a Dios”. De entrada, el título de este prefacio refleja el objetivo del célebre escrito de Crick sobre

el que trata el libro de Pérez Marcos: *La búsqueda científica del alma: una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI* (1994). En su libro, Crick trató de defender que Dios, el alma y la conciencia son productos ficticios de nuestro cerebro. Gracias al avance de las neurociencias podemos garantizar que toda la realidad del ser humano es meramente su vida cerebral: nada se genera al margen del cerebro y nada somos al margen de él. Por otro lado, el título del prefacio evidencia la crítica que Pérez Marcos hará de este planteamiento de Crick.

La segunda parte del libro es un estudio que aproxima la figura de Crick al lector, pues trata sobre su biografía. Pérez Marcos realiza la presentación del científico, narrando cómo fueron sus primeros años de vida, cómo lentamente fue descubriendo la doble hélice de ADN y la influencia que tuvieron otros científicos en su vida intelectual y personal, como Tomaso Poggio y Christof Koch, científicos próximos a Crick que trabajaron durante años con él. Cuando ganó el premio Nobel de medicina en 1962 por sus descubrimientos sobre el ADN, Crick ya llevaba más de treinta años dedicado a la biología molecular y la química. Sin embargo, la vida de Crick estuvo dedicada a la biología y la química solo durante algunas décadas, pues en 1976 ingresó en el Salk Institute for Biological Studies de la Universidad de San Diego, que funcionaba como centro de investigación y, en parte, docencia. Ahí comenzaron sus investigaciones sobre la neurología. Un dato curioso es que estuvo dedicado las mismas décadas a la biología y a la química que a la neurología. En 1994 fue nombrado presidente del centro de investigación ya mencionado y fue justo ese año en el que publicó el escrito que el profesor Pérez Marcos analiza en su libro.

Es llamativo que en la vida de Crick siempre hubo un interés enorme por el punto de vista plenamente empírico. Al margen de denostar y atacar (intelectualmente) a psicólogos y filósofos, pues para él la valía de estas dos disciplinas era nula, también defendió el auge de las neurociencias. Y esto es algo que cuenta el autor del libro: las neurociencias no fueron un terreno importante entre las ciencias naturales hasta hace relativamente poco. En comparación con otras ciencias naturales, como la física, las neurociencias son indudablemente recientes. Ahora bien, eso no quiere decir que su popularidad

no haya crecido de manera exponencial. De hecho, en la actualidad son no solo populares, sino uno de los campos más prometedores de las ciencias. Efectivamente, Crick contribuyó a esto no solo a través de sus charlas y sus escritos, sino a través de su pensamiento: Crick reduce todo lo que es el ser humano y lo que podemos conocer de éste a las neurociencias, pues en él hay un deslumbrante “cerebrocentrismo”. Si esto es así, evidentemente la neurociencia sería la ciencia más importante de todas.

La tercera parte de la obra de Pérez Marcos es el grueso de su libro. En esta parte el autor explica cómo para Crick la vida humana se reduce al cerebro y, especialmente, a las relaciones neuronales. Esto surgió del interés filosófico de Crick, quien comenta que el origen de la conciencia siempre fue una pregunta vital para él, a la cual dedicó buena parte de su vida reflexionando e investigando. De aquí surge su “hipótesis asombrosa”, como indica el propio título del escrito de Crick. Pérez Marcos la resume del siguiente modo: “la hipótesis *asombrosa* y *revolucionaria* de Crick, entonces, consiste básicamente en asumir un *reduccionismo neurofisiológico* en antropología: el ser humano y sus características principales pueden ser explicadas en términos neurofisiológicos o, dicho de otra manera, podemos llegar a tener una explicación exhaustiva de la persona en términos científicos o neuronales” (EC, 69).

Esta hipótesis, sin embargo, no es asombrosa, sino vieja, muy vieja. Crick la plantea como algo revolucionario, una idea original que a nadie se le había ocurrido, salvo a él. Crick parece que ha encontrado una nueva luz que iluminará la investigación científica en los próximos años. Pero en realidad es una hipótesis muy limitada intelectualmente. Pérez Marcos reflexiona sobre la idea de Crick —esto sí que es asombroso—, pues comienza explicando que, en realidad, esa hipótesis está presente desde, al menos, Hipócrates. De hecho, el autor afirma que la hipótesis de Crick, muy lejos de ser novedosa, estaba ya muy extendida en su época, pues “desde Pierre Jean Cabanis, que en el siglo XVIII defendió que el cerebro segregaba pensamiento como el hígado segregaba bilis”, llegando a la actualidad con neurocientíficas como Susan Greenfield; pero lo cierto es que la propuesta de Crick “no es, desde el punto de vista

filosófico, más que un paso, y además uno pequeño” (EC, 71). De hecho, Pérez Marcos pone también como ejemplos a Aristóteles y a John Locke (EC, 72-75). Así pues, no se trata de una luz nueva en el firmamento del pensamiento. Por cómo lo presenta el autor, es evidente que Crick sencillamente había ignorado la historia del pensamiento y que este es el motivo por el que para él su hipótesis es asombrosa y revolucionaria.

Curiosamente, Pérez Marco no menciona en su libro a Ludwig Feuerbach, quien redujo en el tercer periodo de su pensamiento toda la realidad a una cuestión antropológica y, a su vez, todo lo concerniente al ser humano a una cuestión cerebral. Feuerbach consideraba que el rasgo distintivo del ser humano es su voluntad, pero esta no es más que el sistema nervioso. “Por eso puedo ejecutar mi voluntad solo por orden de mi cerebro” (Feuerbach, 2021: 173). El cerebrocentrismo, del cual Crick es la punta de lanza, en realidad se encuentra presente de manera aún más imperiosa en Feuerbach. Pérez Marcos no aporta esta comparativa que hubiera reforzado su argumentación, aunque eso no demerita el valor de su libro, sino que abre las puertas a futuras investigaciones comparadas entre Crick y Feuerbach.

Esta idea de Crick le lleva a considerar al alma y a Dios como productos de la ficción (EC, 79-81). Es más, sobre la primera cuestión, “Crick defiende, en síntesis, que el alma es un mito que debemos abandonar, dado que la ciencia ha mostrado su falsedad” (EC, 79). Para el científico, con las neurociencias (especialmente la neurofisiología) se puede terminar la discusión sobre la existencia del alma y de Dios: nada de eso hay, solo son nociones inventadas, sin realidad alguna, a causa de las neuronas. Así pues, no cabe duda de que para Crick todo es reducible a su hipótesis que, más que plantear como una hipótesis, presenta como el culmen de la verdad, el cénit más alto del pensamiento científico. Eso es lo mismo que hablar del culmen del conocimiento de la realidad para Crick, pues “para él, la única manera posible de llegar a conocer y explicar la realidad es la científica” (EC, 94).

Por suerte, Pérez Marcos marca los límites del pensamiento de Crick. En primer lugar, los correlatos neuronales no son *causas*. Esto es un primer límite en el pensamiento de Crick porque para él, “el

hallazgo de los correlatos neuronales de la conciencia nos proporcionará una teoría científica que la explique” (EC, 107). Pero como bien señala el autor, una cosa es la causa-efecto y otra la *casualidad* que asumimos sin saber muy bien el porqué, que son correlatos. Para el autor del libro, las ideas de Crick sobre la neuroimagen no dejan de pertenecer a un terreno interpretativo, absolutamente desconcertante y, por más que el científico se esfuerce en asegurar que están unidas, en realidad es evidente que no hay demostración de ello (EC, 149-153). De ahí que Pérez Marcos critique a Crick mostrando los límites de la neurociencia: la confusión frecuente entre causa y correlación y, además, el planteo de las neuronas como lo único importante para comprender al ser humano.

Sobre lo primero, una causa y un correlato son radicalmente distintos (EC, 197-120). Una causa produce necesariamente un efecto, mientras que un correlato no está causando un efecto. Pongamos un ejemplo: si una persona duerme menos de siete horas diarias durante semanas, se sentirá cansada. Hay una causa del cansancio, siendo este el efecto de dormir poco. Sin embargo, cuando dos eventos suceden en la realidad no tienen relación causal necesariamente. Pongamos otro ejemplo: en invierno se celebra el Campeonato andaluz de Piragüismo y aumentan los ataques de jabalíes en Andalucía (España). De ambos eventos no se puede deducir legítimamente una causalidad. El piragüismo no causa la agresividad de los jabalíes. Eso es una mera correlación, pues la agresividad de los jabalíes en invierno aumenta por la época de celo. Así, de acuerdo con Pérez Marcos, Crick comete el mismo error, que es asumir que el avance de las neurociencias desmiente la posible existencia del alma, cuando no hay causalidad necesariamente.

Sobre lo segundo, en Crick opera siempre un esquema de “triple reducción” (concepto que no emplea Pérez Marcos, pero que está de trasfondo en su obra). Primero, se toma cualquier dimensión del ser humano (por ejemplo, la social, económica, religiosa, histórica, intersubjetiva, metafísica, etc.), y se reduce a la de un individuo, dejando fuera la posibilidad de analizar las dimensiones colectivas. En segundo lugar, se toma al individuo y se reduce todo lo que es esa persona (como su personalidad) al cerebro. Esta es la segunda

maniobra intelectual: asumir que un individuo es solamente su cerebro. Por último, la tercera operación de Crick es asumir que en el cerebro todo funciona solo y exclusivamente a través de las neuronas. Por lo tanto, si seguimos esta triple reducción, todo lo que es un ser humano no son más que sus neuronas.

Mediante la explicación de cómo Crick confunde causa y correlato, junto a la reducción del ser humano a neurociencias, el autor del libro nos muestra la limitación del pensamiento de Crick.

Dicho sea de paso, el autor actualiza en buena parte la hipótesis de Crick y no critica solo su idea en su contexto, sino también las actuales corrientes científicas semejantes a la de Crick. De hecho, la reducción de la conciencia a un sistema de ensamblajes neuronales es un asunto del que Pérez Marcos no solo enseña sus límites interpretativos, sino que muestra lo mucho que queda todavía por saber en neurociencias para poder sacar alguna conclusión, por lo que su crítica no es solo a Crick, sino también a la actualidad de esta ciencia (EC, 140-149).

La cuarta parte del libro es la conclusión: pese a los esfuerzos de Crick, en realidad la existencia del alma humana, así como la existencia de Dios, son preguntas que no pueden ser respondidas por las neurociencias, sino que quedan fuera de su alcance. Pese a que a lo largo de sus páginas ha logrado refutar punto por punto las ideas del científico —por cierto, filosóficas por más que le pesase este rótulo a Crick—, Pérez Marcos consigue dignificar las ideas de Crick, incluso intelectualmente.

Conclusión

El libro de Pérez Marcos puede considerarse como un servicio. Por una parte, aligera el trabajo de adentrarse en el libro de Crick, con sus cientos de páginas. Aquí el lector lo encontrará resumido, además de criticado, en tan sólo 170 páginas, sin perder ninguno de sus argumentos. Por otro lado, el libro es una buena lección para el siglo XXI: hay que tener paciencia con las ciencias incipientes y, ante todo, no sacar conclusiones inmediatas sin haberse demostrado.

Por último, también ayuda mucho a tener una actitud crítica con los tópicos del pensamiento (como el “no somos más que un montón de neuronas”, que proclamó Crick) que se dan en la actualidad. La *hipótesis revolucionaria* de Crick no es más que una forma de pereza intelectual, es decir, una forma de posicionarnos en un punto de vista y todo lo que no logre resolver desde ahí entonces no existe. Pero Pérez Marcos consigue darle la seriedad que se merece este científico, extraer sus concepciones filosóficas y discutir las. De hecho, asume la mejor interpretación posible del texto de Crick y es contra esta “mejor versión” con la que se enfrenta.

No obstante, yendo más allá del libro de Pérez Marcos, también se puede mencionar que Crick no trata nunca el plano sociológico, sino que lo reduce al cerebro individual, y este a neuronas para que sea tratable desde las neurociencias. Pero este enfoque presupone un individualismo, cuando en realidad los individuos reunidos en colectivos tienden a tener comportamientos diferentes que no son reducibles a la sumatoria. No actuamos igual en grupo que aisladamente.

Por otro lado, las dimensiones del ser humano no son reductibles entre sí. De esto se dio cuenta Aristóteles con su definición del ser humano como “animal político”, pues como aclara Oraldi (2023), la noción del filósofo de Estagira no se refiere meramente a la biología, ni tampoco solamente a la sociología, sino que “animal político” es una noción metafísica porque delimita la esencia de lo humano. Con ella, Aristóteles muestra que tratar de reducir al ser humano a una de sus múltiples dimensiones (biológica, sociológica, etc.) es un error en tanto que el ser humano es todas sus dimensiones simultáneamente. No hay una dimensión humana más privilegiada que otra. Y si fuese así, habría que argumentarlo y demostrarlo, no asumirlo como presupuesto en un enfoque metodológico, como hace Crick.

Otra crítica que se podría establecer a este científico es que reduce el progreso del ser humano al progreso de la ciencia. Si bien para autores como Hegel —poniéndonos en su posición— entendemos que la historia sigue un progreso (hay un “curso lógico de la historia”) (Kaillo, 2025), para el idealista, sin embargo, el progreso no es reducible a los triunfos de la ciencia natural. Su propuesta es más integradora. El progreso, para Hegel, es de la sociedad y sus

individuos en todas sus disciplinas: progreso moral, religioso, político, científico, literario, etc. Si no avanzan todos los ámbitos del ser humano, no es un verdadero progreso. Por eso el progreso que ve Crick de la humanidad está circunscrito solamente al progreso de las ciencias naturales, lo cual es una forma excluyente de vislumbrar qué es el progreso del ser humano.

En general, el pensamiento de Crick simplifica demasiado todo lo relacionado con el ser humano, como ha marcado Pérez Marcos, pero además omite realidades no-reducibles de los seres humanos, estando entonces llena de presupuesto ontológicos (naturalismo radical, cientificismo y neurocentrismo) que generan una idea muy limitada de lo que es el ser humano.

Andrés Ortigosa Peña
Universidad de Sevilla, España
aortigosa@us.es

■ Referencias

- Feuerbach, L. (2021). *Espiritualismo y materialismo. Especialmente en relación con la libertad de la voluntad*. EnNegativo.
- Kallio, L. (2025). The Logical Course of History: Ferdinand Lassalle and late Hegelianism. *Studia Hegeliana*, 11: 127-149. <https://doi.org/10.24310/stheg.11.2025.21359>.
- Oraldi, A. (2023). Animales políticos humanos y no humanos: la “biología metafísica” de Aristóteles como base de la animalidad política. *Naturaleza y Libertad. Revista de Estudios Interdisciplinarios*, 17: 141-161. <https://doi.org/10.24310/NATyLIB.2023.vi17.16505>.
- Pérez Marcos, M. (2025). *Francis Crick (1916-2004). Estudio crítico de La búsqueda científica del alma: una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*. FUNCIVA.

Para los colaboradores de *Open Insight*:

Sobre la revista

1. *Open Insight* es una revista semestral especializada de investigación en filosofía, dirigida principalmente a investigadores, profesores y estudiantes de filosofía.
2. Temáticamente, *Open Insight* está abierta a todas las áreas de la filosofía, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica; no obstante, tiene el objetivo de fomentar y privilegiar la investigación sobre las cuestiones contemporáneas de la filosofía y considera especialmente los problemas filosóficos que surgen en los órdenes moral, social, antropológico y religioso de la vida humana. Esto no excluye, por supuesto, los trabajos dedicados a la filosofía clásica, el pensamiento interdisciplinario o la aproximación hacia algún aspecto particular de la historia de la filosofía.
3. Las contribuciones enviadas a *Open Insight* podrán estar escritas en español o en inglés y, salvo alguna excepción especialmente considerada por el Comité de dirección, deberán ser originales e inéditas y no deberán estar en proceso de dictaminación en ninguna otra revista.
4. *Open Insight* está constituida por las siguientes secciones:
 - a. **Dialógica.** La vocación central de *Dialógica* es publicar discusiones y diálogos entre dos o más autores con el fin de que una pregunta filosófica pueda ser considerada desde más de una perspectiva. Constituidas por al menos dos entradas, –un artículo y una réplica–, las discusiones de *Dialógica* no necesariamente concluyen, aunque es preferible que quien tenga la última palabra sea quien propuso el primer artículo sobre el que se está discutiendo. Aunque la mayoría de estas discusiones surgen en el seno del *Seminario de filosofía social* del CISAV, *Open Insight* está abierta a recibir discusiones que hayan tenido lugar en cualquier otro contexto, siempre y cuando las colaboraciones estén revisadas y escritas en el lenguaje propio de una publicación de una revista de investigación.
 - b. **Estudios.** Esta sección publica estudios monográficos sobre algún problema de la filosofía bajo la forma tradicional de artículos o notas, escritos por uno o más autores. Del mismo modo que *Dialógica*, todas las colaboraciones de esta sección estarán sometidas a arbitraje ciego.
 - c. **Coloquio.** En esta sección se publican entrevistas, conversaciones y diálogos originales en los que se aborden cuestiones directamente relacionadas con la filosofía o sobre algún problema social que tenga implicaciones filosóficas. Las colaboraciones publicadas en *Coloquio* no están sujetas a arbitraje ciego, sino que la inclusión o no de una propuesta en esta sección será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - d. **Hápax legómena.** El cometido principal de *Hápax legómena* es proponer textos olvidados o inéditos en español que puedan representar una provocación para pensar algún problema filosófico del presente o que permitan mirar un viejo problema desde una perspectiva nueva. Como *Coloquio*, los textos publicados en *Hápax Legómena* no estarán sujetos a arbitraje ciego y su inclusión en la revista será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - e. **Reseñas bibliográficas.** Concebida la revista entera como una mesa de diálogo, la sección de reseñas y comentarios bibliográficos busca proponer a consideración de los lectores una serie de libros y publicaciones recientes de interés filosófico. Las colaboraciones para esta sección podrán ser comentarios y discusiones en torno a un libro, o simplemente una reseña de sus contenidos.

■ Sobre el formato de envío

5. Cualquier colaboración enviada a *Open Insight* deberá incluir explícitamente el nombre completo del autor, su institución de adscripción, el país y su correo electrónico. La redacción editará el envío para garantizar que la versión a dictaminar sea anónima.
6. Todos los envíos y colaboraciones deberán hacerse a través del sistema OJS de la revista, alojado en: <http://openinsight.ojs.escire.net/>. El formato de los archivos deberá ser Word (.doc; .docx) o Rich Text Format (RTF). No se aceptarán documentos en formato PDF, ODT, Pages, ni tampoco archivos físicos. Si algún colaborador tuviera algún problema con el OJS, puede enviar un correo directamente a: openinsight@cisav.org y el comité editorial responderá a su solicitud para ayudarle a hacer el envío.
7. Para el caso de las colaboraciones de *Dialógica y Estudios*, el título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y se presentará junto con un resumen menor a 120 palabras y acompañado de 5 palabras clave, también en español y en inglés.
8. La extensión máxima de los artículos, las réplicas y los estudios deberá ser de 9000 palabras, sin contar el *abstract* ni las referencias bibliográficas. La extensión mínima variará de acuerdo con la sección y el tipo de colaboración, pero estará siempre sujeta a que sea lo suficientemente extensa como para poder plantear un problema y argumentar a favor de la hipótesis que se presenta.
9. Las reseñas y comentarios bibliográficos, cuya extensión máxima será de 5000 palabras, podrán ser de libros escritos en cualquier lengua y cuya primera edición o traducción no exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Se admitirán reseñas de reediciones siempre y cuando la nueva edición represente, en términos de trabajo editorial o de traducción, una modificación sustancial a la obra en cuestión. En todos los casos, las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado (autor o editor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor –si es el caso–, número de edición) y el nombre completo, correo electrónico e institución de adscripción del autor de la reseña.
10. Las entrevistas y diálogos propuestos para *Coloquio* deberán tener una extensión menor a las 9000 palabras y deberán ir acompañadas de una breve semblanza introductoria de la entrevista.
11. Los textos propuestos para *Hápx Legómena* deberán siempre ir acompañados de un breve comentario filosófico introductorio en el que se justifique la importancia y la pertinencia de la colaboración, se ponga en contexto y se expliciten los motivos para la publicación de ese escrito. La extensión del texto propuesto es variable, aunque se considerará un promedio de 9000 palabras. El texto introductorio deberá estar dentro de un promedio de las 4000, aunque puede haber casos en los que se justificará una extensión diferente.

Sobre el sistema de referencias

12. Las citas textuales estarán señaladas por el uso de comillas dobles, salvo en el caso de las citas que excedan los cuatro renglones, en cuyo caso la cita se colocará en párrafo aparte, sangrado y sin comillas.
13. Inmediatamente después de la cita, se colocará un paréntesis, dentro del que aparecerán el apellido del autor, el año de publicación y la página citada, separados por una coma y por dos puntos, así: (Autor, año: p).
14. Si el contexto hace evidente quién es el autor citado, no se mencionará el apellido dentro del paréntesis para evitar redundancias sólo el año y la página correspondiente, así: (año: p).
15. Cuando se quiera referir una obra de la que no hay una cita textual, se hará del mismo modo a través del uso de paréntesis. No hace falta incluir ninguna abreviación o locución latina (*cfr.*, *cf.*, *vid.*, etc.), pues la ausencia de comillas dobles hará evidente que no se trata de una cita textual sino de una mera referencia.

-
16. Las notas a pie de página quedarán reservadas para comentarios aclaratorios del autor. Si en el comentario se hace alusión a alguna otra referencia, deberá citarse del mismo modo, utilizando el paréntesis.
 17. En el caso de las citas de autores clásicos, no se señalará el año de la edición –salvo que esté justificado por el contexto–, sino que se utilizará para su referencia el sistema convencional pertinente. Por ejemplo, para los presocráticos, Diels-Kranz; para Platón, Stephanus; para Aristóteles, Bekker; para san Agustín, Migne; para Descartes, Adam-Tannery. En la lista final de referencias bibliográficas, se explicitará la edición, la traducción y las abreviaturas utilizadas.
 18. Si el autor desea resaltar algún término técnico, deberá hacerlo mediante el uso de comillas francesas: «», que serán usadas, también, cuando dentro de una cita textual haya algún término a resaltar. Las cursivas estarán reservadas exclusivamente para extranjerismos, y las comillas dobles para las citas textuales. No se utilizarán subrayados.
 19. Si en la cita textual se omite una palabra o fragmento, se indicará el lugar de la ausencia por medio de corchetes: [...] De igual modo, si se introduce algún término que no aparezca en el texto citado, se hará también a través de corchetes.
 20. En caso de que el artículo incluya textos en griego, hebreo o en algún idioma de caracteres no occidentales, deberá enviarse también el archivo de la fuente y una versión en PDF del artículo para evitar errores de transcripción.
 21. Al final del documento deberá aparecer una lista con todas las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por el apellido del autor, con los datos pertinentes de cada una de ellas separando cada elemento con un punto.

Libro:

Apellido, Iniciales del nombre. (Año). *Título en cursiva*, Ciudad: Editorial. Traducción.

Artículo:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del artículo entre comillas". *Nombre de la revista en cursiva*, volumen en *cursiva* (número), páginas.

Capítulo de libro:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del capítulo o entrada". En Inicial del editor o coordinador, Apellido del editor o coordinador (Ed.), *Título del libro en cursiva*, páginas del capítulo. Ciudad: Editorial.

Ejemplo:

Perone, M. (1993). "Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y la conciencia latinoamericanas". En J. C. Scannone y M. Perine (comps.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. (pp. 95-104). Buenos Aires: Bonum

Scannone, J. C. (2005a). "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión". *Sromata 61*, pp. 1-15.

Scannone, J. C. (2005b). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona/México: Anthropos/UAM Iztapalapa.

Verdú, I. (2014). "Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura de la razón". *Revista de filosofía Open Insight*, v.V (7), pp. 287-300.

Sobre la evaluación

22. Las colaboraciones de *Dialogica* y *Estudios* serán dictaminadas por dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad. Las *Reseñas*, así como los textos propuestos para *Coloquio* y para *Hápax Legómena* serán ordinariamente dictaminados internamente por el Comité de dirección de la revista.
23. El dictamen definitivo de todas las colaboraciones será elaborado por el Comité de dirección, que se reúne dos veces al año, en febrero y en agosto. El Comité sólo considerará los artículos que ya hayan sido dictaminados por al menos dos árbitros.
24. Los artículos recibidos por la redacción entre los meses de mayo y octubre serán considerados por el Comité en la reunión de febrero. Los artículos recibidos por la redacción entre noviembre y abril serán considerados por el Comité en la reunión de agosto.
25. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
26. El dictamen podrá ser:
 - a. **Aceptado sin modificaciones**
 - b. **Publicable**, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma,
 - c. **Reevaluable**, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo,
 - d. **No publicable**. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. En todo caso, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá del Comité de dirección.
27. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que confirme sus datos completos: nombre completo, institución de adscripción, país, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve *curriculum vitae*.

Cualquier correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, debe ser enviada a la dirección postal de la *Revista de filosofía Open Insight*:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090 México

Submission guidelines for *Open Insight*:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. *Open Insight* publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.
3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

■ Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.
5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear and important modification in terms of editorial or translation work.
8. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.
9. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used –e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes–, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.
(Author, year: page)
10. Footnotes will be reserved for author commentaries only. If the author includes a quotation in the footnote, it will be referred in the same way as it is used in the body of the text: (Author, year: page)
11. In case the author includes text in Greek, Hebrew or any other language that uses non-occidental characters, it must be sent the font archive and a PDF version of the article, for avoiding transcription errors.

12. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

Husserl, Edmund. 1900. *Logical Investigations (2 volumes)*. London & New York: Routledge.

Husserl, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.

Melle, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas", *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

Mensch, James R. 1996. *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. Albany: State University of New York.

■ On evaluation and refereeing

13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.
14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.
15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.
16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.
17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.
18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.
19. Any other correspondence must be sent to:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

Yo no soy yo

Yo no soy yo.

Soy este

que va a mi lado sin yo verlo,

que, a veces, voy a ver,

y que, a veces, olvido.

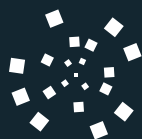
El que calla, sereno, cuando hablo,

el que perdona, dulce, cuando odio,

el que pasea por donde no estoy,

el que quedará en pie cuando yo muera...

~Juan Ramón Jiménez~



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**

cisav.mx
openinsight.com.mx