

THEORÍA, REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚMERO 43

DICIEMBRE 2022 — MAYO 2023



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DIRECTORA EDITORIAL

Elisabetta Di Castro Stringher | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Mario Edmundo Chávez Tortolero | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

ASISTENTE EDITORIAL

Daniela León Gutiérrez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

COMITÉ EDITORIAL

Raúl Alcalá Campos | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Pedro Enrique García Ruiz | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

María Antonia González Valerio | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Crescenciano Grave Tirado | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Ricardo Horneffer Mengdehl | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Julieta Lizaola Monterrubio | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Carlos Oliva Mendoza | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Zaida Verónica Olvera Granados | Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México)

Jorge Armando Reyes Escobar | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

COMITÉ CIENTÍFICO

Txetxu Ausín Díez | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Mauricio Hardie Beuchot Puente | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Ana Cuevas Badallo | Universidad de Salamanca (España)

Paulette Dieterlen Struck | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Juliana González Valenzuela | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

José María González García | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Manuel Reyes Mate | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

María Teresa Oñate Zubia | Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Tomás Pollán García | Universidad Autónoma de Madrid (España)

Jacinto Rivera de Rosales Chacón | Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Concha Roldán Panadero | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Ambrosio Velasco Gómez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Carlos Pereda Failache | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Mariflor Aguilar Rivero | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Laura Quintana Porras | Universidad de los Andes (Colombia)

EDITORES TÉCNICOS

Isabel del Toro Macías Valadez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

José Maximiliano Jiménez Romero | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

PRODUCCIÓN EDITORIAL Y DISEÑO

Portada | José Maximiliano Jiménez Romero

Formación | Isabel del Toro Macías Valadez | José Maximiliano Jiménez Romero

Cuidado editorial | Isabel del Toro Macías Valadez | Alejandra Liñán Vargas



Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, número 43, diciembre 2022 — mayo 2023, es una publicación semestral de acceso abierto editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Coordinación de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad Universitaria, Alcaldía de Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México. Teléfono: (55) 5622 1863. Correo electrónico: «revista.theoria@filos.unam.mx». Dirección web: «<http://revistas.filos.unam.mx/index.php/theoria>». Editora responsable: Dra. Elisabetta Di Castro Stringher. Reserva de Derechos al uso Exclusivo del título: 04-2022-062310133100-102. ISSN: 2954-4270. Reserva de Derechos e ISSN otorgados por el Instituto Nacional de Derecho de Autor, México.

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y no refleja el punto de vista de la revista ni el de la UNAM. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la revista siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando la fuente sin alteración del contenido y dando los créditos de autor correspondientes. Para otro tipo de reproducción, escribir a «revistas.investigacion@filos.unam.mx». *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* no cobra a sus autores por publicar sus textos, ni a sus lectores por acceder a las publicaciones.

Número publicado a través de un sitio implementado por el equipo de la Subdirección de Revistas Académicas y Publicaciones Digitales de la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM sobre la plataforma OJS3/PKP.

DOI: 10.22201/ffyl.16656415p.2022.43

CONTENIDO

ARTÍCULOS

- La aporía del ser en Aristóteles: lenguaje, realidad y verdad..... 6
Enrique Pérez Morales
- Conocimiento icónico y demostración. Crítica al valor deíctico de la imagen científica..... 27
*Marco Antonio Reyes Cruz**

DOSSIER

FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA

- Estructuras virtuales, emergencias materiales y ensamblajes sociales. De Gilles Deleuze a Manuel DeLanda 50
*Alberto Villalobos Manjarrez**
- Prolegómenos a una filosofía de la tecnología basada en TRIZ 75
Manuel Luna Alcoba
- Aceleración sin-distancia. Acotaciones heideggerianas sobre la era tecnológica 100
Ángel Xolocotzi Yáñez
- La realización tecnológica de las fantasías sobre el cuerpo: una respuesta a partir de las reflexiones sobre la técnica de José Ortega y Gasset..... 121
*Astrid Dzul-Hori**

TRADUCCIONES

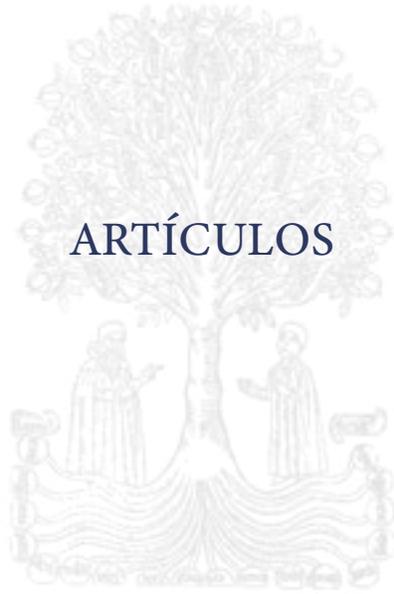
- El concepto de naturaleza* 143
Michel Serres
- Medio, contingencia y sentido en la naturaleza (Primera parte)** 150
Augustín Berque

RESEÑAS

- Chávez Tortolero, Mario Edmundo. (2020). *Sobre una posible influencia del Quijote en el pensamiento de Hume*. Itaca/Universidad Nacional Autónoma de México. 160
Raúl Jair García Torres
- Pereda, Carlos. (2021). *Pensar a México. Entre otros reclamos*. UNAM; Gedisa..... 164
José Manuel Cuéllar Moreno
- Huizinga, Johan. (2018). *La ciencia histórica* (María de Meyere, Trad.). Editorial Renacimiento. 169
Antonio Fernández Díez

NOTAS

- El espectador comprometido:Entrevista a Ramón Rodríguez 174
Ricardo Romero



ARTÍCULOS

LA APORÍA DEL SER EN ARISTÓTELES: LENGUAJE, REALIDAD Y VERDAD

THE APORIA OF BEING IN ARISTOTLE: LANGUAGE, REALITY AND TRUTH

Enrique PÉREZ MORALES

Facultad de Estudios Superiores Acatlán

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | Naucalpan de Juárez, México

Contacto: 893320@pcpuma.acatlan.unam.mx

Resumen

Refutar el relativismo sofista (el *homo mensura* de Protágoras) es una de las tareas más urgentes que se propone la filosofía de Aristóteles. De aceptar su validez se borraría la distinción entre lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, la realidad y la ficción, el ser y el no-ser. El relativismo sofista, al rechazar la unidad esencial del ser y diseminar su significación hasta el infinito, impide la posibilidad de un conocimiento verdadero, justo y bueno sobre lo real, promoviendo un alarmante “todo vale”. Para rebatirlo, Aristóteles intenta demostrar que el ser (lo real) posee en sí una substancia esencial (*ousiā*) que le otorga estabilidad ontológica fuera de toda contingencia socio-histórica. La *ousiā* (esencia), al fijar la identidad del ser, garantiza la posibilidad de su referencia unívoca e inequívoca y, por tanto, del conocimiento y la verdad. Ahora bien, al momento de dar cuenta de la *ousiā* como fundamento de la unidad del ser, Aristóteles no hace sino abrir una aporía: la *ousiā*, el ser del que es (esencia), se dice de muchas maneras; existe una irreductible diversidad en su significación. La diversidad de significaciones remite a una pluralidad de esencias, lo cual señala, paradójicamente, la imposibilidad de la identidad fija y plena del ser, la imposibilidad de la unidad y estabilidad ontológica de lo real. El presente artículo tiene como objeto analizar y reflexionar críticamente esa aporía del ser en Aristóteles.

Abstract

Refuting sophist relativism (Protagoras' *homo mensura*) is one of the most urgent tasks proposed by Aristotle's philosophy. Accepting its validity would erase the distinction between good and evil, true and false, reality and fiction, being and not-being. Sophist relativism, by rejecting the essential unity of being and disseminating its significance to infinity, prevents the possibility of true and fair and knowledge about reality, promoting an alarming “anything goes”. To refute it, Aristotle demonstrates that being (the real) possesses in itself an essential substance (*ousiā*) that gives it ontological stability outside of all socio-historical contingency. The *ousiā* (essence), by fixing the identity of the being, guarantees the possibility of its univocal and unequivocal reference and, therefore, of knowledge and truth. Now, at the moment of accounting the *ousiā* as the foundation of the unity of being, Aristotle does nothing but open an aporia: the *ousiā* (essence) is said in many ways; there is an irreducible diversity in its significance. The diversity of meanings refers to a plurality of essences, which indicates, paradoxically, the impossibility of the full identity of the being, the impossibility of the unity and ontological stability of the real. The purpose of this article is to analyze that aporia of the being in Aristotle.



Palabras clave: *Sofistas (filosofía), lenguaje y lógica, homónimos, ontología, teoría del conocimiento*

Keywords: *Sophists (Philosophy), language and logic, homonyms, ontology, Theory of Knowledge*

Lenguaje y realidad: genealogía de una relación

Durante el siglo v a. c. (el “Siglo de Pericles”) y el siglo iv a. c., dos vertientes filosóficas sostendrán posturas antagónicas sobre la relación entre lenguaje y realidad: Protágoras de Abdera y los “sofistas”, por un lado, y Platón y Aristóteles por el otro. Influenciado por la doctrina de Heráclito (*Panta rei*), Protágoras sostendrá que, al presentarse el mundo terrenal como algo en constante cambio, y al estar comprendidos en este mundo no sólo los entes cognoscibles (las cosas), sino también el alma cognoscente (el ser humano), no puede admitir nada inmutable, universal o necesario. Por tanto, si las cosas y el ser humano son cambiantes, el conocimiento y la verdad tendrán que serlo de la misma manera. La implicación ontológica es que al reconocerse la movilidad de las cosas, se niega la estabilidad y unidad del ser y, por tanto, se afirma la imposibilidad de fijar la identidad estable y plena de las cosas. Si las cosas no tienen una identidad estable, si el sentido y el significado se diseminan hasta el infinito, entonces es imposible adquirir un conocimiento certero e inmediato sobre la realidad. Para Protágoras no existe un criterio estable y necesario que funja como fundamento para decidir sobre la verdad.

De estas consideraciones se desprende su famosa doctrina *homo mensura*: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son” (Protágoras, citado en Barrio Gutiérrez, 1984: 18). Para el filósofo de Abdera, toda verdad, todo conocimiento, todo lenguaje, es relativo; esto es, se encuentra en relación con algo o alguien: “dado que tú eres hombre y yo también, ninguna de las representaciones puede pretender con mayor derecho ser verdaderas, más bien hay unas más convenientes que otras” (Protágoras, citado en Barrio Gutiérrez, 1984: 20). La conclusión que de ello desprende Protágoras es que el lenguaje y su relación con la realidad, así como la validación de la verdad y el conocimiento, son producto de una convención social; es decir, son relativas a la

praxis social: “lo que a cada *polis* le parece justo y bello efectivamente lo es, mientras tenga el poder de legislar” (Protágoras, citado en Barrio Gutiérrez, 1984: 21).

Las proposiciones de Protágoras serán para Aristóteles (y para Platón antes que él)¹ despreciables no sólo por sus implicaciones lógico-epistémicas, sino también ético-morales. Definirá al sofista como “aquel que comercia con una sabiduría aparente y no real; es esencial al sofista desempeñar en apariencia el papel de sabio antes que serlo actualmente sin parecerlo” (Aristóteles, 1982a:1, 165a). Lo que la sofística amenaza con su retórica relativista y “creadora de fantasmas” es, piensa Aristóteles, la unidad esencial del ser. En la *Metafísica* Aristóteles (1988) afirma que “puede ser que la misma cosa sea al mismo tiempo ser y no-ser, pero no es posible desde el punto de vista del mismo ser” (iv, 5, 1010a). El estagirita insistía en que los sofistas admitieran “entre los seres, la existencia de otra sustancia que de ninguna manera esté sujeta ni al movimiento, ni a la destrucción, ni a la generación” (Aristóteles, 1998: iv, 5, 1010a). Su consideración se basaba en la creencia de que las cosas poseen en sí mismas una sustancia esencial que no es susceptible al cambio: “debemos demostrarles que existe una realidad inmóvil y convencerlos” (Aristóteles, 1998: iv, 5, 1010a). Y es que si se demuestra que algo ha sido y será por sí mismo, es evidente que todas las cosas no serán ya relativas a la opinión.

En efecto, la condición de posibilidad del conocimiento y la verdad, de la referencia unívoca e inequívoca del ser, es postular lo real como un ámbito ontológicamente estable de cosas ya dadas fuera de toda determinación sociohistórica. Es necesario, pues, garantizar la transparencia del lenguaje y la relación directa e inmediata del alma con el ser. Así, frente al relativismo de los sofistas, Aristóteles planteará como alternativa una doctrina que afirma que la realidad contiene en sí misma una sustancia inmutable que la hace ser lo que es y, por tanto, puede ser aprehendida de manera unívoca e inequívoca por el alma. En otras palabras, la condición de posibilidad del conocimiento y la verdad es la determinación de la identidad del ser como presencia fija y estable fuera de toda contingencia, ajena a la temporalidad y la historicidad.

1 Platón es especialmente crítico con los sofistas, y en particular con Protágoras. A este último le dedica varios *Diálogos* en los cuales explícita o implícitamente intenta refutar sus ideas (por ejemplo, *Protágoras*, *Gorgias*, *Crátilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *República*). En el *Sofista* los llama “falsos filósofos”, “comerciantes de falsa sabiduría”, “cazadores interesados de gente rica”, “vendedores caros de ciencia falsa y aparente”, “charlatanes que imitan la realidad y crean fantasmas para engañar” (Platón, 1985: 221a-232a).

Ahora bien, al momento de apelar a la sustancia esencial como fundamento último de la unidad y estabilidad ontológica de lo real, como aquello que detiene el libre juego de la significación y permite el conocimiento verdadero y unívoco del ser, surge en el discurso de Aristóteles una aporía: el ser se dice de muchas maneras; existe una irreductible diversidad en su significación. Si la sustancia esencial es el fundamento del ser, si ella significa inmediatamente el ser, ¿por qué no basta para significarlo? ¿Por qué, desde el momento en que el ser se dice, se dispersa en una pluralidad de significaciones? Cuando Aristóteles intenta suprimir el relativismo sofista a través de afirmar la unidad del ser, no hace sino demostrar su pluralidad: la diversidad de significaciones remite a una pluralidad de esencias, lo cual señala, paradójicamente, la imposibilidad de la identidad fija y plena, la imposibilidad de la estabilidad ontológica de lo real. La aporía del ser en Aristóteles consiste, como se analizará con más detalle a continuación, en afirmar lo que rechaza: la inestabilidad ontológica del ser y la contingencia del acto de referir; cierto relativismo en la relación entre el lenguaje y la realidad y, por ende, en el conocimiento y la verdad.

La esencia del lenguaje y el problema de la homonimia

Al inicio de “Sobre la interpretación”, Aristóteles (1995) define el lenguaje de la siguiente manera:

lo que hay en el sonido [*phoné*, ‘voz’] son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también son las mismas. (16a)

De esa definición podemos desprender tres observaciones. La primera es que la voz, el lenguaje, es pura exteriorización de un contenido ya significado, de un signo ya aprehendido previamente por el alma. Aristóteles distingue el lenguaje (la voz y la escritura) del pensamiento como acto cognitivo (los estados del alma), y al hacer esto

atribuye no más que una relación de pura expresividad entre ellos. Es decir, como ya lo notaría Derrida (2013a: 231), lenguaje y lengua se consideran la exterioridad contingente del pensamiento, del sentido pensable y significable. Al considerar al lenguaje como pura exterioridad contingente, lo que se encuentra en relación directa con el ser no es el habla ni la escritura, sino el alma. De esta manera, el lenguaje no podrá sino repetir o reproducir un contenido de sentido y significado ya constituido sin él y antes que él. Siguiendo a Derrida (2013b: 201), si el lenguaje sólo profiere un sentido ya constituido, es esencialmente re-productor, es decir, improductivo. La distinción pensamiento/lenguaje, con la consiguiente consideración de contingente y secundario del segundo término, es lo que se encuentra detrás del juicio, muy aceptado hasta el día de hoy, de ver al lenguaje como un no problema dentro de las reflexiones epistemológicas, ya que se trata esencialmente de un conducto neutro que, a manera de un espejo o ventana, refleja una realidad ya constituida.

La segunda observación es que el lenguaje, como exteriorización del pensamiento, reviste de un carácter convencional. A pesar de que Aristóteles considera al lenguaje como una exteriorización de los “estados del alma”, no duda en concederle una cierta autonomía. Es decir, aceptar la diversidad de lenguas obliga a admitir una naturaleza relativa y convencional del lenguaje (de allí que Aristóteles lo caracterice como *símbolo*).² Pero admitir el convencionalismo es admitir, a su vez, la pluralidad de significaciones. Si, como afirma Aristóteles (1982a: 1, 165a), en toda discusión es imposible alegar las cosas mismas, y en vez de las cosas debemos usar sus nombres a modo de símbolos, y puesto que una palabra, un nombre, en cuanto símbolo, puede tener varios significados, ¿cómo garantizar la comunicación? ¿Cómo no caer en la ambigüedad y el equívoco? La naturaleza convencional y relativa del lenguaje abre el juego de la diseminación del sentido, el juego de la identidad, la contingencia de la referencia plena.

2 Aristóteles distingue entre “símbolo” (σύμβολον, *símbolon*) y “signo” (σημεῖον, *sēmeíon*). Como afirma Pierre Aubenque (2008: 95-104), Aristóteles ocupa la palabra *símbolo* para referir una relación convencional y contingente en la significación de las palabras, mientras que *signo* la utiliza para referir una relación natural y necesaria entre el significado y las cosas: un signo es la unidad del significado con la referencia.

Por tanto, la pluralidad de significaciones u *homonimia*, como la llamará Aristóteles (1982c: 1a), es un problema del lenguaje que hay que erradicar. Y este vicio sólo puede ser destruido con la univocidad, con la designación *propia* frente a la *impropia*, y con la relación unívoca entre la palabra y la cosa, el significado y la referencia:

por “significar una sola cosa” entiendo lo siguiente: si “hombre” es “tal cosa”, y si algo es un hombre, “tal cosa” será la esencia del hombre. Y nada importa tampoco que alguien diga que significa varias cosas, con tal de que sean limitadas, pues a cada concepto se le podría imponer un nombre diferente; por ejemplo, si dijera que “hombre” no significa una cosa sino varias, una de las cuales sería “animal bípedo”, pero habría también otros significados aunque limitados en cuanto a número, pues se impondrá un nombre particular a cada concepto; y si no [se impusiera] sino que se dijera que significa infinitas cosas, es claro que no podría haber razonamiento [diálogo, entendimiento]; pues el no significar una cosa es no significar ninguna, y si los nombres no significan nada, es imposible dialogar unos con otros, y en verdad, también consigo mismo. No es posible pensar algo si no se piensa en una cosa, por tanto debe imponerse un nombre a cada cosa. Quedamos, pues, el nombre tiene un significado, y un significado único. (Aristóteles, 1998: IV, 4, 1006a-1006b)

Un lenguaje equívoco, un lenguaje que permita la diseminación de sentido, dejaría de ser significante; se suprimiría a sí mismo. Dicho en otras palabras, el lenguaje no es lo que es, lenguaje, más que cuando puede dominar la polisemia. Cuando la homonimia es irreductible, cuando no hay unidad de sentido y se permite el libre juego de la significación, nos encontramos fuera del lenguaje (Derrida, 2013c: 287). Para estar dentro del lenguaje es necesario, pues, detener el juego de la polisemia asignando a cada cosa un nombre y un sentido único. Pero tal sugerencia es ir en contra de la doctrina convencionalista sobre el lenguaje, misma que Aristóteles plantea y acepta; por tanto, es ponerse en contradicción consigo mismo. Desde el momento en que se admite que *la escritura no es la misma para todos los hombres; las palabras habladas no son tampoco las mismas*, el procedimiento de la homonimia puede proseguir y complicarse hasta el infinito. ¿Cómo pararla? ¿A qué apelar para no caer en contradicción? ¿Cómo se puede llegar a un conocimiento que tenga validez universal y necesaria de un conjunto de realidades diverso y plural?

La tercera observación es que, mientras que el lenguaje es *símbolo* del pensamiento (pues reviste de un carácter convencional y relativo), el pensamiento mismo es *signo* de las cosas exteriores (pues el alma mantiene una relación directa con el ser). Así, a la distinción entre lenguaje y pensamiento, Aristóteles agrega otra: pensamiento y cosas. Se trata de la idea de que las cosas sensibles consisten en un ámbito exterior ontológicamente estable que forma ella misma una realidad en sí. Si éste no fuera el caso, si las cosas no son independientes del ser que siente, advierte, “se viene a parar entonces al sistema de Protágoras” (Aristóteles, 1998: ix, 3, 1047a). Nuestro filósofo considera que mientras la escritura y la voz tienen una naturaleza convencional, el pensamiento y las cosas son universales e idénticos a todos. ¿Cómo es posible esto? La relación entre lenguaje, pensamiento y realidad la explica Aristóteles bajo las distinciones de *ser en acto/ser en potencia*, por un lado, y, lo que comprende el meollo del asunto, *sustancia/accidente* por otro. Veamos la primera distinción. Ésta la ocupa el estagirita para explicar el movimiento y el cambio. *Ser en acto* lo entiende como actualidad, como las cosas son y están siendo ahora; por *ser en potencia* entiende la facultad que tienen las cosas de poder cambiar o mudar; señala lo posible, lo que puede llegar a ser.

Así, dice, “Un ser tiene la potencia en tanto que tiene un poder de obrar, poder, no absoluto, sino sometido a ciertas condiciones, en las que va embebida la de que no habrá obstáculos exteriores” (Aristóteles, 1998: ix, 5, 1048a). Ahora bien, prosigue Aristóteles, “toda potencia puede pasar al acto” (1048a). Esto supone que en un mismo ser se encuentran al mismo tiempo los contrarios, el ser y el no-ser. La aporía es evidente, pues el mismo objeto posee al mismo tiempo varias identidades: es lo mismo y lo otro de una vez; posee la potencia de ser otro mientras es el mismo. Sócrates joven deviene Sócrates viejo pero nunca deja de ser Sócrates. Si las cosas, como afirma Aristóteles, siempre son idénticas, es decir, las mismas independientemente del hombre, ¿cómo es posible que lo mismo pueda convertirse en otro sin dejar de ser lo mismo? ¿Por qué el ser es lo que es y, a la vez, no es lo que es? Se presenta el mismo problema que con la homonimia en el lenguaje.

Aristóteles intentará resolver ambas aporías con la distinción *sustancia/accidente*. En efecto, afirma Aristóteles (1988):

Es posible en cierto modo que el no-ser produzca algo, y en otro modo esto es imposible. Puede suceder que el mismo objeto sea al mismo tiempo ser y no-ser, pero no desde el mismo punto de vista del ser. En potencia es posible que la misma cosa represente los contrarios; pero en acto, esto es imposible. Por otra parte, nosotros reclamaremos la existencia en el mundo de una *sustancia* que no es susceptible ni de movimiento, ni de destrucción, ni de nacimiento” (IV, 5, 1009a).

Aristóteles apelará al concepto de οὐσία (*ousiā*, ‘sustancia esencial’, ‘esencia’) para referir a la esencia que tienen las cosas y que hace que sean lo que son. Es gracias a la esencia o sustancia que las cosas aparecen en su plena identidad; la *ousiā* es, como en Platón, la salvaguarda de la identidad, el cerco que resguarda el aspecto exacto de las cosas; la *ousiā* es presencia, la presencia de la forma precisa de cada ser. Así, dice Aristóteles (1988), la forma sustancial es lo que es propiamente un ser, es “la causa intrínseca de la existencia de los seres” y “el carácter propio de cada ser, carácter cuya noción es la definición del ser, es la esencia del objeto, su sustancia misma” (v, 7, 1012a). La *ousiā*, por tanto, es “la sustancia de un ser o la esencia o lo universal, o el género, o el sujeto. El sujeto es aquel del que todo lo demás es atributo, no siendo el atributo de nada”, y más adelante agrega: “la esencia de un ser es este ser en sí. Ser tú no es ser músico; tú no eres en ti músico, y tu esencia es lo que eres tú en ti mismo” (Aristóteles, 1998: VII, 4, 1029b).

Es por la esencia que las cosas siempre son en sí mismas, independientemente del hombre. De esta manera, afirma el filósofo, “es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, en un tiempo y bajo la misma relación” (Aristóteles, 1998: iv, 3, 1005b). Así, la esencia o sustancia detiene en el ser el juego de los contrarios fijando con ello su identidad. Si bien los contrarios pueden coexistir en un mismo ser, esto sólo es en potencia pues pueden o no acontecer; es decir, no existen al presente como acto. Por el contrario, la sustancia es presencia y por tanto siempre acto, “de donde se sigue evidentemente que el acto bajo la relación de la sustancia es anterior a la potencia” (Aristóteles, 1998: ix, 8, 1050b). Más aún, insiste Aristóteles (1998), “que por medio de la reducción al acto se descubre lo que existe en la potencia; y la causa de esto es que la actualidad es la concepción misma. Luego del acto se deduce la potencia; luego por el acto también se la conoce”

(ix, 8, 1050b). La condición de posibilidad del principio aristotélico de no contradicción es la *ousiā* como presencia y plenitud del ser.

Por otro lado, el accidente, en oposición a la sustancia, será todos aquellos atributos que se predicán del ser, que no son necesarios para que sean lo que son ni modifican la esencia misma de cada ser: “Lo que no subsiste, ni siempre, ni en mayor número de casos, es lo que llamamos accidente [...] Es accidente que el hombre sea blanco, porque no lo es ni siempre ni ordinariamente; pero no es accidental el ser animal” (Aristóteles, 1998: vi, 2, 1026b). El accidente, por tanto, pone en peligro la presencia plena del ser, quiebra la identidad, la homogeneidad y la unidad, pues señala la contingencia, el azar y lo inusual:

Significar la esencia de un ser es significar la identidad de su existencia. Luego, si lo que constituye la existencia del hombre es lo que constituye la existencia del no-hombre, no habrá identidad. De suerte que es preciso que esos de que hablamos [los sofistas] digan que no hay nada que esté marcado con el sello de la esencia y de la sustancia, sino que todo es accidente. En efecto, he aquí lo que distingue la esencia del accidente: la blancura, en el hombre, es un accidente; y la blancura es un accidente en el hombre, porque es blanco, pero no blancura. (Aristóteles, 1998: iv, 4, 1007a)

Es preciso, pues, excluir del sistema el peligro del accidente, ya que él impide el conocimiento y el discurso: “Se ve claramente que no hay ciencia de lo accidental. Toda ciencia tiene por objeto lo que acontece siempre y de ordinario. ¿Cómo sin esta circunstancia puede uno mismo aprender o enseñar a otros? Para que haya ciencia es indispensable la condición del siempre o del frecuentemente [...] Digo que no hay ciencia porque la ciencia de un ser es el conocimiento de la forma sustancial de este ser” (Aristóteles, 1998: vi, 2, 1026b). En efecto, la condición de posibilidad del conocimiento es la estabilidad y permanencia del objeto. En este sentido, la ciencia de la que Aristóteles habla debe abstraer del objeto toda determinación espacio-temporal; dicho en otras palabras, la función de la ciencia es la de derivar la historicidad. Es por ello que, según Aristóteles, la contingencia, el azar, y lo inusual están fuera de la ciencia, no imparten conocimiento y, por tanto, están del lado del no-ser; incluso, es un absurdo formar juicio respecto a ellos: “Por otra parte, es un absurdo formar juicio sobre la verdad al tenor de los objetos

sensibles que vemos que mudan sin cesar y no persisten nunca en el mismo estado. En lo seres que permanecen siendo siempre los mismos, y no son susceptibles de ningún cambio, es donde debe buscarse la verdad” (Aristóteles, 1998: xi, 6, 1063a).

Así, para Aristóteles, conocer significa aprehender la esencia de las cosas: “creemos conocer mejor una cosa, cuando sabemos cuál es su naturaleza” (1998: vii, 1, 1028a). De aquí resulta la doctrina de la verdad como adecuación o correspondencia, es decir, la consideración de que algo es verdadero en cuanto se parezca a su referente: “si lo que es una cosa se aproxima más a ella, debe haber algo verdadero, de lo cual será lo más verdadero más próximo”. (Aristóteles, 1998: iv, 4, 1008b) Y si lo más verdadero es lo que más se aproxima o reúna con la sustancia, lo falso será aquello que se aleje o separe de ella:

Pero el ser propiamente dicho es sobre todo lo verdadero; el no-ser lo falso. La reunión o la separación, he aquí lo que constituye la verdad o falsedad de las cosas. Por consiguiente, está en lo verdadero el que cree que lo que realmente está separado está separado, que lo que realmente está unido está unido. Pero está en lo falso el que piensa lo contrario de lo que en circunstancias dadas son o no son las cosas. Por consiguiente, todo lo que se dice es verdadero o falso, porque es preciso que se reflexione lo que se dice. No porque creamos que tú eres blanco, eres blanco en efecto, sino porque eres en efecto blanco, y al decir nosotros que lo eres, decimos verdad. (Aristóteles, 1998: ix, 10, 1051b-1052a)

Ahora bien, hay que notar que para Aristóteles el lugar de la verdad y la falsedad no está en las cosas mismas, sino en el pensamiento: “lo verdadero y lo falso [...] la conveniencia o inconveniencia sólo existen en el pensamiento” (1998: vi, 5, 1027b). Y es así porque la esencia siempre existe en acto (como presencia) y no en potencia; es decir, las cosas tienen, ya en sí mismas, una forma sustancial determinada, por lo que “sólo se puede estar en lo falso accidentalmente cuando se trata de esencias [...] Luego no puede haber error respecto a seres que tienen una existencia determinada, que existen en acto; solamente hay o no pensamiento de estos seres” (Aristóteles, 1998: ix, 6, 1048a). Así, el hombre, en tanto ser con alma, pensamiento y sensaciones, es el que juzga sobre la realidad: “En efecto, jamás la misma cosa parece dulce a los unos, amarga a los otros, a menos que en los unos el sentido, el órgano que juzga los sabores en cuestión, esté viciado o alterado” (Aristóteles, 1998: ix, 6, 1048a). Esto último determinará el

sentido de la esencia de la verdad. Como afirma Heidegger (1953), la verdad no sólo se entenderá como ἀλήθεια (*alētheia*, desocultamiento de la esencia del ser) sino como ὁμοίωσις (*homoiōsis*, correspondencia del pensamiento con la esencia del ser) también entendido como rectitud, justeza o justicia al observar y decir el ser. En otras palabras, el pensamiento tiene la tarea de desocultar, re-presentar, justa y exactamente la esencia del ser. En adelante, este carácter de la verdad como correspondencia entre la representación enunciativa y la esencia del ser registrá todo el pensamiento occidental.

La aporía del ser y la metáfora de la esencia

Recapitulemos un poco. Aristóteles distingue entre lenguaje y pensamiento, estableciendo entre los dos una relación puramente empírica, es decir, considerando al lenguaje como un medio contingente del pensamiento, como símbolo de los “estados del alma”. Como tal, el lenguaje adquiere un estatus convencional que señala el problema de la homonimia, es decir, el inconveniente de las múltiples significaciones. Aristóteles considera que la homonimia, al impedir la comunicación, debe ser erradicada. Así, apela a la necesidad de la univocidad, a la relación directa e inequívoca entre la palabra y la cosa, el significado y la referencia.

Pero la simple petición de univocidad no erradica el problema, pues realmente no hay nada que impida el libre juego de la significación. Por tanto, Aristóteles apela a concepciones *a priori* y universales para parar y estabilizar la homonimia. De esta manera, además de la fundamental oposición ser/no-ser, se vale de las distinciones acto/potencia por un lado, y sustancia/accidente por el otro. Con ello, Aristóteles piensa que las cosas tienen una esencia intrínseca que hace que sean lo que son, permitiendo la unidad de la identidad y, por tanto, de significación. Lo que de ello se desprende es que las cosas, al tener una forma sustancial, al ser dicha forma presencia plena, siempre son por sí mismas, haciendo posible su aprehensión para formar un juicio y un discurso unívoco sobre ellos. Así pues, apelar a la esencia como fundamento del ser es el intento de Aristóteles por erradicar el problema de la homonimia. Sin embargo, esta solución, lejos de dar certidumbre, encierra en sí misma una dificultad más: la ambigüedad por la pregunta sobre el ser y la aporía de la esencia. En efecto, el fundamento presenta en sí mismo el problema de la homonimia.

Aristóteles, al intentar dar solución al problema de la homonimia, tropieza con la irreductible pluralidad de las significaciones del ser:

El ser se entiende de muchas maneras, según lo hemos expuesto anteriormente [...] Ser significa ya la esencia, la forma determinada, ya la cualidad, la cantidad o cada uno de los atributos de esta clase. Pero entre estas numerosas acepciones del ser, hay una acepción primera; y el primer ser es sin contradicción la forma distintiva, es decir, la esencia [...] El eterno objeto de todas las indagaciones pasadas y presentes, la pregunta que eternamente se formula: ¿qué es el ser?, viene a reducirse a esta: ¿qué es la esencia? (Aristóteles, 1998: VII, 1, 1028a)

Vemos entonces que el ser significa no sólo la sustancia, sino también todo el conjunto de categorías. De esta manera, como observa Aubenque (2008: 159), se podría dirigir a Aristóteles lo que Sócrates objeta a Menón cuando, interrogado acerca de la esencia de la virtud, responde mostrando un “enjambre de virtudes”: el ser es la esencia, es la cualidad, es la cantidad, es el tiempo, es el lugar, etcétera. La pregunta *¿qué significa el ser?* no tiene una respuesta única o, al menos, unívoca. Ante esto, Aristóteles planteará que, a pesar de la existencia de muchas maneras de significar el ser, “estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombre” (1998: IV, 2, 1003b). Esta misma naturaleza o fundamento es, como ya vimos, la *ousiā*, la esencia. Sin embargo, surge la pregunta: si la esencia es el fundamento del ser, si ella significa inmediatamente el ser ¿por qué no basta para significarlo? ¿Por qué, desde el momento en que el ser se dice, se dispersa en una pluralidad de significaciones? Como afirma Aubenque (2008: 168), las categorías del ser, que no son la esencia en sí, acaban por ser las múltiples significaciones de la ambigua relación con la esencia y el ser.

Nos encontramos con un par de problemas importantes. Por un lado, se sigue manteniendo la ambigüedad de la pregunta por el ser: precisamente porque el ser tiene muchos sentidos, nunca se ha terminado de plantear y responder la pregunta *¿qué es el ser?* El ser está siempre más allá de sus significaciones: si bien se dispersa en ellas, no se agota en ellas y, si bien cada una de las categorías significan el ser, todas las categorías juntas nunca serán el ser entero (Aubenque, 2008: 162). Por otro lado, si apelar a la esencia como fundamento del ser, y por tanto de la univocidad,

no basta para significar el ser. Esto quiere decir, paradójicamente, que la *ousiā* no puede funcionar como fundamento, sino que es ella misma una categoría, es decir, una manera más de significar el ser. Como afirma Aubenque (2008), la esencia, entonces, no está más allá ni más acá de las categorías, como podría esperarse de un fundamento, sino que es el primer término de una serie, o sea, de un conjunto donde hay anterioridad y posterioridad, y al cual pertenece ella misma: el fundamento es, en este caso, inmanente a la serie (167).

Se hace evidente, pues, que existe una irreductible pluralidad de significaciones del ser. Así, llevando hacia el extremo las implicaciones en las ideas de Aristóteles, podemos decir que la pluralidad de significaciones nos remite a una pluralidad de esencias, lo cual, a su vez, nos llevan a afirmar la pluralidad del ser, que, finalmente, señala la imposibilidad de la unidad y la identidad plena. Vemos entonces que la exigencia de Aristóteles de suprimir la homonimia apelando a un fundamento (la esencia) revela, a un tiempo, la exigencia de univocidad y la imposibilidad de alcanzarla: la homonimia del ser no es, por tanto, un accidente o imperfección del lenguaje que habría que superar. Si es así, si la polisemia es irreductible y la búsqueda por univocidad infinita, entonces habría un viraje en lo que Aristóteles considera que es estar fuera del lenguaje: el exterior se convierte en el interior, el afuera del lenguaje es ya el adentro del mismo.

Ahora bien, la problemática de la relación entre categorías, esencia y ser (es decir, la problemática sobre las maneras que tiene el ser de decirse o significarse) conecta con la problemática de la teoría aristotélica sobre la analogía del ser y su concepción de la metáfora; es decir, la cuestión de la relación entre lenguaje literal y lenguaje figurativo. En efecto, ya lo comprobaremos, el concepto aristotélico de metáfora —que ha tenido la influencia y los efectos históricos más poderosos— pertenece al sistema de interpretación metafísica que, como una cadena, conjunta las oposiciones sustancia/accidente, acto/potencia, sinonimia/homonimia, propio/impropio, adentro/afuera, etcétera., las cuales hemos venido explicando.

La cuestión de la metáfora nace de una pregunta que Aristóteles se resuelve a responder: ¿cómo es que una cosa puede ser significada por varias palabras sin que aquella pierda la unidad de su identidad? Y a la inversa, ¿cómo una palabra puede significar varias cosas sin que el sentido se pierda? Como ya vimos, a pesar de que el ser se diga de muchas maneras, esas maneras se refieren a una misma naturaleza: la esencia. Aristóteles (1998) lo explica así:

Así como por sano se entiende todo aquello que se refiere [que se relaciona, que tiene relación [...] a la salud, lo que la conserva, lo que la produce, aquello de que ella es signo y aquello que la recibe; y así como por medicinal puede entenderse todo lo que se relaciona con la medicina, y significar ya aquello que posee el arte de la medicina, o bien lo que es propio de ella, o, finalmente, lo que es obra suya, como acontece con la mayor parte de las cosas; en igual forma el ser tiene muchas significaciones, pero todas ellas se refieren a un principio único. (IV, 2, 1003b)

Es válido que varias cosas pueden ser significadas con una palabra o, igualmente, una cosa por varias palabras, porque existe entre ellas una conexión racional que no es fortuita, azarosa o contingente. Esa conexión, que el filósofo funda en la proporción o igualdad de dos relaciones, es lo que Aristóteles (1974) llama *analogía*. Ilustrándolo con un ejemplo, dice: “si la vejez es a la vida lo que la tarde es al día, podrá decirse por analogía que la tarde es la vejez del día, o que la vejez es la tarde de la vida” (21, 1457b). Desde este punto de vista, la analogía sugerida por Aristóteles aparece como una especie de la metáfora.

Ahora bien, la definición y el sentido de la metáfora tienen su lugar en la ontología aristotélica, dentro de la *Poética*, que a su vez se abre como un tratado de la mimesis. El gesto de incluir a la metáfora dentro de la poética no tiene nada de fortuito. La mimesis, como imitación, es acompañada de la percepción del parecido o la similitud: “siendo el poeta imitador a manera del pintor o de cualquier otro autor de retratos, ha de imitar con precisión los originales [...] y estas cosas las expresa con su habla por medio de metáforas” (Aristóteles, 1974: 1, 1447a). La imitación será caracterizada como algo natural en el hombre y tendrá para Aristóteles (1974) dos propiedades de suma importancia: un efecto de conocimiento y un efecto estético:

Parece cierto que dos causas, y ambas naturales, han concurrido generalmente a formar la poesía. Porque lo primero, el imitar, es connatural al hombre desde niño, y en esto se diferencia de los demás animales, que es inclinado a la imitación, y por ella adquiere las primeras noticias. Lo segundo, todos se complacen con las imitaciones, de lo cual es indicio lo que pasa en los retratos; porque aquellas cosas mismas que miramos en su ser con horror,

en sus imágenes al propio las contemplamos con placer, como las figuras de fieras feroces y los cadáveres. El motivo de esto es que el aprender es cosa muy deleitable, no sólo a los filósofos, sino también a los demás. (4, 1448b)

Desde este punto de vista, la metáfora será una derivación de la mimesis, y Aristóteles la definirá como “la transferencia [desplazamiento, transporte] del nombre que designa una cosa a otra cosa, transferencia que se da ya del género a la especie, ya de la especie al género, o de una a otra especie, o bien por analogía” (1974: 21, 1457b). Hacer metáforas es ver el parecido entre las cosas, y al hacerlo sustituir entre ellos sus nombres propios. Así, la metáfora es propia de la nominación o, mejor dicho, la metáfora es propia, es buena, cuando la transferencia de nombres se hace con propiedad. Recordemos que, para Aristóteles, “el nombre designa la esencia, y designa un objeto único” (1998: IV, 4, 1006b), de esta manera la metáfora consistirá en una sustitución de nombres propios que, en tanto tales, tienen ya un sentido y un referente fijos. Por tanto, la condición de la metáfora, de la buena metáfora, es la univocidad del nombre y la palabra.

Aristóteles insiste que “los nombres y las palabras específicos hacen el estilo claro y no oscuro” (1999: III, 5, 1407a), por ello en el empleo de metáforas se debe “hablar con palabras propias y no con términos abstractos; y no servirse de palabras ambivalentes, a no ser que se busque lo contrario a la claridad, cosa que se hace cuando no se tiene qué decir, pero se finge decir algo” (Aristóteles, 1999: III, 5, 1407b). La metáfora debe buscar la unidad del sentido entre la multiplicidad de significantes. Quien, en el uso de metáforas, haga lo contrario y se rinda a la dispersión, al equívoco y al lenguaje oscuro no será poeta, sino sofista: “De los nombres, los homónimos o equívocos son útiles al sofista —ya que en ellos basa sus artimañas—; al poeta le son útiles los sinónimos” (Aristóteles, 1999: III, 2, 1404b-1405a). De allí que, para el estagirita, la metáfora por excelencia sea la analogía.

Como efecto de la mimesis y manifestación de la analogía, la metáfora aparecerá como un cuasisilogismo, cuya característica esencial es la percepción del parecido (Derrida, 2013c: 279). Esta percepción tendrá, para Aristóteles, propiedades tanto estéticas como epistémicas. Por un lado, la metáfora posee propiedades estéticas, ya que “pone bajo los ojos”, con vivacidad e ingenio, lo que la comparación más monótona reconstruye indirectamente. Percibir un parecido escondido y poder sustituir

un término por otro es manifestación de genio e inteligencia (Derrida, 2013c: 284). Por otro lado, la metáfora posee efectos de desconocimiento, porque percibir los parecidos es también develar la verdad de la naturaleza. Siendo la univocidad el ideal del lenguaje para dar a conocer la cosa misma, así los giros y desplazamientos metafóricos serán mejor en cuanto más nos aproximen a la verdad, a la esencia y a la propiedad de las cosas. Determinada así, la metáfora está ligada a la identidad, al sentido y a la verdad del discurso (Derrida, 2013c: 286).

Vemos, entonces, que, dentro del gran sistema ontológico aristotélico, el concepto y sentido de la metáfora es indisociable, es subordinado, o mejor dicho, está dominado por los conceptos de *ousiā*, *alētheia* y *homoioōsis*. Sin estos últimos, la operación metafórica es imposible. La condición de la metáfora (de la buena y verdadera metáfora) es la esencia y la verdad como correspondencia (Derrida, 2013c: 276). Así, la metáfora parte de un referente con una identidad y un sentido fijo, de una esencia determinada como presencia. Dicho en otras palabras, el poeta, al crear metáforas, se enfrenta con un mundo ya constituido con una realidad independiente de él. El giro metafórico comienza cuando el poeta toma propiedades de la esencia de cosas diferentes, las relaciona unas con otras, y las manifiesta para señalar su correspondencia.

De esta manera, el poeta pretende procurarnos un acceso a lo desconocido y a lo indeterminado a través del desvío por algo familiar reconocible. Trasladaría un predicado familiar hacia un sujeto menos familiar, más alejado, que trataría de apropiárselo mejor, de conocerlo, de comprenderlo, y que se designaría así mediante el desvío indirecto por lo más próximo (Derrida, 1989: 60). La lógica de la metáfora es la lógica del “como si...”, es decir, ver aquello (lo menos próximo) “como si” fuera esto (lo más próximo). En palabras de Aristóteles, “se puede usar esta especie de metáfora tomando lo ajeno y añadiendo algo de lo propio; por ejemplo: lo que la copa es para Baco, eso es el escudo de Ares; diríase pues: el escudo, copa de Ares, y la copa, escudo de Baco” (1974: III, 21, 1457b). Otro ejemplo de Aristóteles sería: “como dijo Pericles: ‘la juventud muerta en la guerra había desaparecido de la ciudad, como si alguien hubiera quitado del año la primavera’” (1999: III, 10, 1410b).

La metáfora, manifestación de la analogía y, por tanto, de la esencia, debe, según Aristóteles (1999), “deducirse de cosas propias y no evidentes, como en filosofía contemplar la semejanza aun en lo que difiere mucho es cosa propia de un espíritu sagaz” (III, 10, 1410b). Sin embargo, no es tan seria como la filosofía misma y conservará ese

estatus intermedio (e incluso, como ya veremos, marginal) a través de toda la historia de la filosofía. Es cierto que, bien ordenada, la metáfora debe trabajar al servicio de la verdad, pero quien la utilice no debe contentarse con ella y debe preferir el discurso directo de la verdad plena (Derrida, 2013c: , 277). El poeta y su arte estética se colocarán en medio del filósofo y del sofista manteniendo siempre una relación indirecta y figurativa con la esencia y la verdad. El filósofo, por su parte, mantendrá una relación directa con el ser por medio del *logos* y la razón; mientras que el sofista siempre estará alejado, vivirá en el engaño y en el no-ser.

Desde este punto de vista, el lenguaje figurativo del poeta fungirá como el complemento ornamental del lenguaje literal del filósofo: llega para adornar una plenitud y una presencia ya dada. Aristóteles (1982b) sabrá que la metáfora, a pesar de todo, contendrá, dentro de sí misma, un elemento “oscuro” del cual hay que estar prevenidos, pues afectará la definición de las cosas, es decir, la relación entre el sentido y el referente:

Un primer lugar pues, sobre la oscuridad de la definición es ver si el término empleado es homónimo de algún otro [...] Otro lugar, es ver si el adversario ha hablado por medio de metáforas [...] También es posible embrollar al que se ha servido de una expresión metafórica como si la hubiera empleado en sentido literal, pues la definición indicada no se aplicaría al término definido [...] Hay ciertas expresiones que no son tomadas ni por homonimia, ni por metáfora, ni en sentido literal, como cuando se llama a la ley medida o imagen de las cosas que son naturalmente justas. Estas expresiones son todavía inferiores a la metáfora. La metáfora, en efecto, va acompañada de la búsqueda de un cierto conocimiento de la cosa significada, en razón del parecido que establece, pues cada vez que nos servimos de la metáfora lo hacemos a la vista de algún parecido. (vi, 2, 139b-149a)

Aristóteles argumentará con insistencia que la metáfora debe servir al conocimiento y que, en este caso, la mejor es la metáfora por analogía. En esta lógica del traslado de lo próximo a lo menos próximo, la metáfora funciona a condición de que, al llegar a su destino después de transportar el sentido, se retire para hacer aparecer el ser, la esencia, la verdad. Es decir, la condición de la buena metáfora es que, en ese traslado, no se pierda o disemine el sentido. Sin embargo, si hay metáforas “buenas” y “claras”

es porque también hay la posibilidad de que existan metáforas “malas” y “oscuras”. El peligro de que el sentido se pierda en este traslado se encuentra latente.

Como afirma Derrida (2013c: 280), la metáfora también corre el riesgo de interrumpir la plenitud semántica a la que debería pertenecer, señalando el momento del giro o del rodeo, durante el cual el sentido puede parecer que se aventura completamente solo, desligado de la cosa misma, de la verdad que lo concilia con su referente; la metáfora también abre el vagabundeo semántico. El sentido de un nombre, en lugar de designar la cosa que debe designar, se dirige a otra parte. Así, es el mismo poder de desplazamiento de la metáfora el que hace que se pueda perder el referente, la esencia y lo verdadero. Cuando aceptamos que las cosas pueden asociarse por una relación de analogía metafórica y los términos que designan esas cosas entran en su juego de giros y desplazamientos, ese procedimiento —Aristóteles no lo dice— puede proseguir y complicarse hasta el infinito. Nada nos asegura que la metáfora nos reconducirá al nombre propio. De esta manera, la metáfora contiene una sobredeterminabilidad sin fondo inscrita en su propia estructura (Derrida, 2013c: 283).

Más aún, hay ocasiones en que la relación por analogía, más que ser metafórica, aparecería como un enigma. Aristóteles lo explica con el siguiente ejemplo: “En cierto número de casos de analogía no hay nombre propio existente, pero no se expresará menos semejante la relación; por ejemplo, la acción de lanzar grano se llama sembrar, pero para designar la acción del sol que lanza su luz no hay una palabra. Sin embargo, la relación de esta acción con la luz del sol es la misma que la de sembrar con el grano; es por lo que se ha dicho ‘sembrando una luz divina’” (Aristóteles, 1974: III, 2, 1457b).

Como observa Derrida (2013c: 282), ¿no se trataría allí de un “enigma”, de un relato secreto, compuesto de una cadena de varias metáforas para “poner juntos, diciendo lo que es, términos inconciliables”? Si el sol puede “sembrar”, es que su nombre está ya inscrito en un sistema de relaciones determinado que lo constituye. Así, ese nombre (el sol) ya no es el nombre propio de una cosa única al que sobrevendría la metáfora; más bien, ya ha habido una metaforización previa a la metáfora formal “el sol siembra” (Derrida, 2013c: 282). Esto significa que la metáfora ha comenzado a hablar antes de toda propiedad, que el sentido figurativo se manifiesta antes de todo sentido literal. Nos señala, en fin, el origen múltiple, dividido, disperso y diferido de todo “nombre propio”, y con él de toda esencia, de toda definición y de toda identidad.

¿No es evidente que la delimitación aristotélica de la metáfora se deja construir y trabajar ya por metáforas? Siguiendo a Derrida (2013c):

toda esta delimitación filosófica de la metáfora se deja construir y trabajar ya por «*metáforas*» [...] Si retomáramos cada término de la definición propuesta por la *Poética*, reconoceríamos allí la señal de una figura: *methapora* o *epiphora*, es también un movimiento de traslación espacial; *eidós*, es también una figura visible, un contorno y una forma [...] Este recurso a una metáfora para dar la «idea» de la metáfora, impide la definición, pero sin embargo asigna metafóricamente una parada, un lugar fijo: la metáfora/morada. (292-293, [cursivas mías])

Teniendo aquello en mente y regresando al problema aristotélico de la analogía del ser, podemos decir que el ser estaría ya en situación trópica. Es decir, sólo puede anunciarse, presentarse, revelarse, bajo la especie de un *como* que borra su *como tal*, su “propia propiedad” (Derrida, 1989: 57): el ser *como* esencia, *como* verdad, *como* cantidad, *como* cualidad, *como* tiempo, etcétera. Esto significa que el ser no puede tratarse como de una cosa o un ente que se puede unívocamente designar, sino a través de relaciones metafóricas, de trazos y re-trazos trópicos. Así, lo que la metáfora transporta y desplaza no son sólo los términos para significar el ser, también traslada el ser mismo. Cuando la metáfora se retira para revelar la esencia, la identidad y la correspondencia, también se retira el ser. La retirada de la metáfora, dice Derrida (1989) siguiendo a Heidegger, corresponde a una retirada del ser:

“La” metafísica no sería solamente el recinto en el que se habría producido y encerrado *el* concepto de *la* metáfora, por ejemplo a partir de su determinación como *eidós*: ella misma estaría en situación trópica con respecto al ser o al pensamiento del ser [...] Lo metafísico, que corresponde en su discurso a la retirada del ser, tiende a concentrar, en la semejanza, todas sus separaciones metonímicas en una gran metáfora del ser o la verdad. Esa concentración sería *la* lengua de *la* metafísica [...] El discurso metafísico [...] es, pues, una metáfora que engloba el concepto estrecho-restringido-estricto de metáfora que, por sí mismo, no tiene otro sentido que el estrictamente metafórico (56-58 [cursivas en el original])

Desde este punto de vista, el lenguaje figurativo, en oposición al lenguaje literal, no es uno de tantos modos de hablar del ser, sino el único modo de decirlo. La metáfora suple a lo literal, o mejor dicho, es la literalidad misma al decir el ser. Extendamos un poco más esta observación. Si bien podemos pensar, con Aristóteles, que la metáfora como expresión de la imitación es un lenguaje natural o primigenio que pertenece a la “naturaleza humana” (otro concepto de la metafísica de la presencia), también se hace evidente que ésta es sólo un efecto del sistema de la metafísica: no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana. El lenguaje figurativo no puede existir fuera de ese sistema que lo construye, pertenece al adentro del lenguaje metafísico. Así, la metáfora aparece desde el momento en que se piensa en la existencia de un lenguaje literal que dice unívocamente el ser, siendo el lenguaje literal, a su vez, efecto del pensamiento o la determinación del ser, el sentido y la esencia como presencia. El lenguaje figurativo, por tanto, es el resultado del juego y la lucha de un lenguaje literal que anhela aprehender unívoca e inequívocamente lo real.

Aquello se hace evidente cuando observamos que, dentro de las consideraciones aristotélicas, la metáfora surge, paradójicamente, cuando se señala la necesidad de univocidad. Cuanto más intenta Aristóteles aprehender el ser, cuanto más próximo quiere estar de la esencia, cuanto más apela a la univocidad del lenguaje, más se acerca a la metáfora, más figurativo se vuelve su discurso, más retorna la homonimia: el afuera es ya el adentro del lenguaje. Entonces podemos concluir con Aubenque (2008):

si la homonimia es aquello que debe ser eliminado (si queremos que nuestro discurso tenga un solo sentido) y, a la vez, aquello que, en el caso del ser, no es eliminable, podremos preguntarnos si la ontología [y por tanto la metafísica], en cuanto ojeada a un discurso único sobre el ser, no será toda ella el esfuerzo propio del hombre por solucionar, mediante una búsqueda necesariamente infinita, la radical homonimia del ser. (169)

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES. (1974). *Poética* (Valentín García Yebra, Trad.). Gredos.
- ARISTÓTELES. (1982a). “Sobre las Refutaciones sofísticas”. En *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas* (Miguel Candel Sanmartín, Trad.) (pp. 309-382). Gredos.
- ARISTÓTELES. (1982b). “Tópicos”. En *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas* (Miguel Candel Sanmartín, Trad.) (pp. 89-306). Gredos.
- ARISTÓTELES. (1995). “Sobre la interpretación”. En *Tratados de lógica (Órganon) II. Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos* (Miguel Candel Sanmartín, Trad.) (pp. 35-81). Gredos.
- ARISTÓTELES. (1998). *Metafísica* (Valentín García Yebra, Trad.). Gredos.
- ARISTÓTELES. (1999). *Retórica* (Quintín Racionero, Trad.). Gredos.
- AUBENQUE, Pierre. (2008). *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica* (Vidal de Peña, Trad.). Escolar y Mayo editores.
- BARRIO GUTIÉRREZ, José. (1984). *Protágoras y Gorgias. Fragmentos y testimonios*. Orbis.
- DERRIDA, Jacques. (1989). “La retirada de la metáfora”. En Patricio Peñalver (Intr.), *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía* (pp. 35-75). Paidós; I.C.E.-U.B.A.
- DERRIDA, Jacques. (2013a). “El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística”. En *Márgenes de la filosofía* (Carmen González María, Trad.) (pp. 213-246). Cátedra.
- DERRIDA, Jacques. (2013b). “La forma y el querer-decir. Nota sobre la fenomenología del lenguaje”. En *Márgenes de la filosofía* (Carmen González Marín, Trad.) (pp. 193-212). Cátedra.
- DERRIDA, Jacques. (2013c). “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”. En *Márgenes de la filosofía* (pp. 247-312). Cátedra.
- HEIDEGGER, Martín. (1953). *Doctrina de la verdad según Platón* (Juan David García Bacca, Trad.). Universidad de Arte y Ciencias Sociales.
- PLATÓN. (1988). “Sofista”. En *Diálogos V. Parménides. Teeteto, Sofista, Político* (María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero (Trad.) (pp. 331-482). Gredos.

CONOCIMIENTO ICÓNICO Y DEMOSTRACIÓN.
CRÍTICA AL VALOR DEÍCTICO DE LA IMAGEN CIENTÍFICA

ICONIC KNOWLEDGE AND DEMONSTRATION.
A CRITICISM OF THE DEICTIC VALUE OF THE SCIENTIFIC IMAGE

Marco Antonio REYES CRUZ*

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | Ciudad de México, México

Contacto: marco_reyes1@outlook.com

Resumen

Este artículo pretende discutir la noción de conocimiento icónico del filósofo Gottfried Boehm y su relevancia dentro de las teorías de la imagen, así como su papel dentro de la ciencia y las consecuencias de la demostración puramente icónica. Para ello, se analizará, en un primer momento, la argumentación sobre el conocimiento icónico de Boehm, y su noción de esquema como demostración visual al margen de un conocimiento lingüístico o notacional. Esta noción de conocimiento icónico se inscribe en el proyecto de Boehm de establecer criterios para definir cómo las imágenes son instrumentos de conocimiento desde sus propios medios y no meros accesorios para la teoría. Para argumentar esto, el filósofo se vale de la diferenciación entre las lógicas de la imagen y el lenguaje, la perceptiva y la predicativa. En un segundo momento, argumentaré cómo somos capaces de reconocer conceptos, abstractos e invisibles, en modelos, así como la posibilidad de juzgarlos como verdaderos o falsos; esto en contraposición de la postura de Boehm sobre la distancia entre imagen y lenguaje. En un tercer momento, se abordará el acercamiento de Dieter Mersch a las imágenes científicas y su capacidad demostrativa, así como los obstáculos metodológicos y teóricos a los que debe enfrentarse un conocimiento icónico.

Abstract

This article discusses the notion of iconic knowledge from philosopher Gottfried Boehm and its relevance among pictorial theories, as well as its role within science and the consequences of purely iconic demonstration. First, I will analyze Boehm's argument regarding iconic knowledge, and his notion of schema as a visual demonstration separate from any linguistic or notational knowledge. The notion of iconic knowledge is part from Boehm's project to determine a criterion that shows how images are instruments of knowledge by their own means and not mere accessories for theory. To support this, Boehm uses the differentiation between the logics of the image and language, which are perceptual and predicative, respectively. Secondly, I will show how we are able to recognize concepts, both abstract and invisible, in models, and the possibility of judging them as true or false, contrasting to Boehm's position on the distance between image and language. Thirdly, I will address Dieter Mersch's approach to scientific images and their demonstrative capacity, as well as the methodological and theoretical obstacles iconic knowledge must face.

* *Estudiante de maestría en el Posgrado en Historia del Arte*



Palabras clave: *Imagen (filosofía), reconocimiento (filosofía), teoría del conocimiento, interpretación de imágenes, semántica*

Keywords: *Image (Philosophy), recognition (Philosophy), Theory of Knowledge, picture interpretation, semantics*

Introducción

Este artículo aborda el estado de un conocimiento icónico basado en la demostración visual, es decir, en el mostrar de la imagen desde sus propias mecánicas sin que sea un mero complemento para la teoría. Me parece que esta empresa, la cual recojo del filósofo alemán Gottfried Boehm, se topa con una problemática en particular debido al modo en que es presentada, a saber, que el conocimiento icónico radica en el carácter demostrativo de las imágenes, en su poder para hacer visible lo invisible al margen de una lógica predicativa. Sin embargo, si se escinde entre lógica predicativa (lenguaje) y perceptiva (imagen), se pierden herramientas conceptuales claras para garantizar la objetividad del conocimiento que provenga de imágenes inscritas en disciplinas científicas, tanto en uso como en estudio. Considero que, si se busca abogar por un conocimiento icónico que no sea accesorio sino fundamentalmente estructural para una determinada teoría, el criterio de la demostración es débil si se le aísla de una lógica predicativa. Propongo un abordaje crítico al valor deíctico de la imagen científica para lograr claridad en sus mecanismos de sentido y uso. En las cuatro siguientes secciones, abordaremos la relación entre imagen y demostración; la noción de conocimiento icónico de Boehm; los mecanismos de sentido de las imágenes y las posibles objeciones a la exclusividad de la lógica perceptiva en la mediación de imágenes científicas, especialmente las que son generadas mecánicamente.

Imagen y demostración

El carácter demostrativo (*demonstratio*) de la imagen no ha pasado por alto en el desarrollo científico gracias al supuesto carácter objetivo que ofrecen los registros mecánicos en resultados como la fotografía, encefalogramas, medición de vibraciones,

visualizaciones microscópicas, registros eléctricos, térmicos, entre otros. A partir del siglo XIX, y con el uso generalizado de instrumentos como el telescopio, el microscopio y la aparición de la fotografía, la generación de imágenes científicas pasó de regirse por la imaginación del artista a patrones de (supuesta) objetividad de un registro mecánico que es neutro e incorruptible, pues es desestetizado (Mersch, 2011: loc. 116). En particular, a lo largo de su historia, la fotografía como técnica que genera imágenes ha sido objeto de numerosas afirmaciones en pro de su objetividad como garantía de visualizaciones que no se ven interpeladas por el artista, además de presentar cómo lucía algo (Scruton, 1981: 587), siendo un testimonio de ello. La confianza en el registro mecánico de la realidad se extiende a otros medios técnicos para registrar constructos teóricos, como la oscilación eléctrica, impulsos lumínicos u ondas electromagnéticas (Mersch, 2011: loc. 144), cuyo correlato es la eliminación de cualquier subjetividad para presentar lo que el filósofo alemán Dieter Mersch llama argumentos visuales (2011: loc. 116): huellas o rastros que manifiestan cómo han sido las cosas. Estos argumentos suelen presentarse como demostraciones de un estado de las cosas que se representan a través de una tecnología objetiva mientras operan deícticamente, pues fijan en una forma visible aquello que no cuenta con un correlato óptico preciso. Estas imágenes tienen un poder de mostrar que algo ha sido de una cierta manera o, por lo menos, cercana al modo en que se registró. La capacidad deíctica de mostrar aquello que no tiene correlato óptico es fundamental para un supuesto conocimiento icónico.

El mismo Mersch se suma a las críticas a esta visión demasiado entusiasta por la supresión de interpelación y la supuesta mirada natural, debido a que la forma en la que señalan al mundo (*deixis*) deja abierta la posibilidad de registrar errores y, por supuesto, charlatanería. Esto sin mencionar que toda imagen mecánica se inscribe en un plexo de relaciones semánticas que le dotan de sentido. Si la imagen fotográfica tiene un vínculo causal con el mundo y éste explica lo que se representa debido al carácter objetivo del registro mecánico, entonces el vínculo debe permanecer, aunque se trate de un montaje que busca satisfacer los deseos, sentimientos y pensamientos de las personas, como el caso de fantasmagoría (Zamorategui Zabadúa, 2011: 110); y no, de un hecho real. Como ha dicho Flusser (1990: 19) respecto a la fotografía, una imagen técnica es una imagen y no una ventana al mundo y, como toda imagen, emana una magia que seduce a sus observadores al proyectar su magia sobre el mundo exterior. Estamos, entonces,

justificados a poner en suspensión la objetividad de toda imagen, no sólo por la intervención técnica debido a la cual existen sino, también, por el sentido que generan.

No pretendo ahondar en el tema del registro mecánico como discusión filosófica sobre la imagen, la verdad y la mirada directa al mundo, pero me parece que este breve recorrido permite apuntar que una noción de conocimiento icónico que parta de la demostración se topa con cuestiones externas a su iconicidad como 1) el reconocimiento de conceptos en imágenes o visualizaciones y 2) la posibilidad de predicar la verdad o la falsedad sobre visualizaciones. Éstas se hacen más urgentes cuando el conocimiento icónico busca ser explicativo por sí mismo al margen de la predicación del lenguaje y cuyo contenido no sea trivial como Stolntiz (2004: 321) afirma sobre el conocimiento adquirido por el arte. A partir de ahora, adoptaré la noción de conocimiento icónico tal como lo desarrolla a lo largo de su obra el filósofo alemán y alumno cercano de Hans-Georg Gadamer: Gottfried Boehm.¹

Conocimiento icónico

Boehm (2017: 129) sostiene que las representaciones que llamamos “modelo” poseen una capacidad demostrativa como *deixis* o *demonstratio* gracias a su relación con los objetos a los cuales hacen referencia. Estos modelos pueden clasificarse en dos tipos: los de simulación, que acentúan la escala de un original y lo hacen accesible al mundo, y los heurísticos, que acentúan una relación de referencia abierta. Los primeros poseen un carácter sugerente que minimiza las diferencias con su objeto y nos permite reconocerlo. Éste es el caso de modelos utilizados en las áreas de la industria y las ciencias exactas. Los heurísticos visibilizan objetos de apariencia imprecisa en lo imaginario, como la apariencia del mundo o el firmamento. Las funciones prácticas y epistémicas del modelo se encuentran en su disponibilidad como original, como un concepto visible de lo que representa y que se adopta en discursos de distintas disciplinas (Boehm 2017: 144). Por ello, son utilizados como instrumentos de conocimiento que van desde talleres de artistas hasta el quehacer científico. En *Cómo generan sentido las imágenes. El poder*

¹ Para este artículo tomo por principal referencia los textos que componen: Gottfried Boehm *Cómo generan sentido las imágenes. El poder del mostrar*, editado por Linda Báez Rubí (2017).

del mostrar (2017), Boehm afirma que un modelo puede servir como un original con el siguiente argumento: se tiene una locomotora miniaturizada que se emplea como modelo, pues de hecho funciona como una locomotora de tamaño real. Si las personas son encogidas a la escala del modelo, éste pasa a ser una locomotora funcional y ya no un modelo miniaturizado para su experimentación. La capacidad de ser un original radica en que se hayan replicado las características funcionales del objeto.

Ahora bien, la diferencia entre ambos modelos radica en cómo representan las cosas. Por un lado, los modelos heurísticos tienen una relación simbólica con lo que representan. Un mapa medieval puede tener relaciones semánticas y simbólicas para mostrar el mundo en forma de T-O que despoja al territorio transitable y las aguas navegables de sus características geográficas (Boehm, 2017: 153). Nadie toma un mapa de estas características para navegar o trasladarse por el globo, pues las representaciones denotan relaciones simbólicas, más no espacialidades fácticas por las cuales desplazarse. Por otro lado, un mapa que busque ser modelo de simulación debe mostrar propiedades topológicas de una región, así como esquemas y planos que indiquen la codificación matemática y/o geométrica de un territorio sobre el cual transitar o con posibilidad de movilidad espacial y física.

Boehm (2017) centra su argumentación en los modelos heurísticos y, en consonancia con su argumentación sobre el poder icónico, sostiene que tales imágenes no se concretan en una reproducción de un estado de las cosas sino en la “realización posible de la visibilidad de una de las muchas posibilidades a representar” (146). Cuando se dibuja una casa, se constituye la imagen que se quiere mostrar: “En el momento en que se hace visible esta casa, debemos tomar en cuenta que millones de otras han desaparecido en el ‘nirvana’ del mundo potencial” (Boehm, 2017: 146). Visibilizar algo en imagen es hacer concreta una visión específica, mientras otras posibilidades de visualización que no son aquella desaparecen por no realizarse. Boehm (2017) afirma que el poder icónico radica en la posibilidad de mostrar, pues los contenidos de la imagen (lo que se visibiliza en una imagen) se mezclan con sus modalidades de aparición (medio donde se hace visible la imagen) y no pueden ser separados del lugar y contexto donde aparecen. Una imagen particular es ella misma con todas sus determinaciones, su singularidad y sus características. Un retrato no puede separarse del modo en el que presenta el rostro y su singular concreción. El lenguaje, por el contrario, puede separarse entre sujeto y predicado, para indicar de qué se habla y sus condiciones de verdad según dos valores: el sí y el no

(Boehm, 2017: 56), la afirmación y la negación. Para Boehm (2017), cuando algo aparece como imagen, no puede entenderse dentro de la lógica predicativa donde se enuncia un objeto y un complemento, sino que se percibe, se ve que hay algo *en* otro algo. El filósofo alemán Bernhard Waldenfels (2011) propone una fenomenología de lo icónico en la que un *x* se hace visible *como y*. La fórmula de *algo se hace visible como algo* indica los momentos formales y materiales de la fenomenología de la imagen, a saber, algo ausente —por ser abstracto, conceptual, carente de relato óptico o cualquiera que sea situación— se hace visible en un medio material. Tematizar lo ausente como algo que puede mostrarse (*deixis*) y demostrarse por su visibilidad corresponde al momento formal o funcional: yo veo un *x*. Hacer plástica dicha tematización corresponde al momento material: yo le doy una forma *y* a este *x*. Experimentar el poder icónico corresponde al *veo x como y* donde el *como* indica una operación sensorial de reconocimiento visual de algo en otro algo.

La semejanza es marginal en el proceso de generación de sentido icónico. Uno puede tener dos objetos semejantes entre ellos, como dos tornillos de diferentes lotes o medidas, sin que uno sea imagen de otro. Una imagen no necesita denotar las relaciones de semejanza para llegar a ser imagen de algo,² pues, la imagen crea visibilidad de lo ausente que puede ser invisible. El poder de hacer visible proviene de una lógica perceptiva que se arraiga en la mirada y no en una predicativa de afirmar o negar predicados (Boehm, 2017: 56). Las prácticas de fantasmagoría generan imágenes sin importar la garantía mecánica de su generación (fotografía), independientemente de si muestran algo susceptible a ser afirmado o negado (la apariencia y existencia de un fantasma). Su poder no radica en su génesis técnica ni en su relación con un estado de las cosas, sino en su capacidad demostrativa de un ser extraterreno.³ Como diría Flusser (1990), en su magia seductora que invita a creer lo que se muestra a la mirada. Así, la demostración icónica se relaciona con el poder que tienen las imágenes para hacernos ver, incluso si lo que vemos está ausente, así como las cualidades de *deixis* o *demonstratio* se relacionan más con el poder de la imagen que con funciones verificadoras de un estado de las cosas. Boehm (2017: 53) resume la necesidad de abordar la imagen desde su propia

2 Ernst. H. Gombrich (1985) argumenta que un caballo de juguete es representación de un caballo real no por ser su copia fiel, sino por sus modalidades formales y funcionales, como la capacidad de ser montado, lo que apunta a una representación psicológica de momentos formales.

3 Hans Belting (2007) demuestra que imágenes fúnebres y objetos mágicos representan la ausencia de los difuntos sin tener que ser copias fieles de los muertos. Estas imágenes juegan un papel especial en los lugares sociales durante diversas celebraciones y rituales a los difuntos.

potencia, a diferencia de un acercamiento mimético donde las imágenes son reflejos de otras cosas: la manera más exitosa de determinar una imagen es como copia, pero se le opone la premisa de que ningún objeto dicta cómo ser determinado. Ahora bien, el tema de los modelos científicos cobra importancia si se quiere legitimar como verdadera o falsa una teoría que se apoye en imágenes u otros mecanismos visuales. Pretendo analizar el reconocimiento de conceptos o cosas en imagen y la posibilidad de afirmar-la o negarla dentro de una teoría científica. Pero antes, analizaremos la forma en que una imagen llega a ser modelo y artefacto de demostración.

Esquema e imagen

Boehm (2017) aborda el caso de una casa para determinar el tránsito de un concepto que es invisible a una entidad material que es imagen. Él toma las casas dibujadas por Paul Klee en *Libro pedagógico de bocetos* de 1925 para indicar una representación de algo que es una casa, pero al mismo tiempo no lo es (Boehm, 2017: 147). Uno puede trazar una casa libremente con elementos muy básicos como tres líneas (dos laterales y una diagonal elevada) que advierten que una cuarta cerraría los límites entre un adentro y un afuera, entre un dentro de la casa y afuera de la casa. Tenemos un concepto de casa —como habitar— pero también imágenes que lo concretan en representaciones materiales. Ambos espacios se transitan a través de una generación del aspecto, la cual es transferencia de lo fáctico a su efecto (2017: 147), a saber, un esquema de lo que se representa (2017: 149).

El esquema es el recurso explicativo entre concepto (ausente e invisible) y su modo de hacerse visible en imagen. El esquema de una casa conduce a su imagen, por lo que ésta no muestra el concepto unívoco de una casa como representación particular, más bien “algo así como una casa” (Boehm, 2017: 149). El esquema de la casa no es una realidad por sí misma, sino que se realiza por medio de su visibilidad. El modelo de la casa es análogo al constructo de la realidad, por lo que tienen una referencia a su objeto sin una correspondencia de similitud precisa. En suma, la función de los modelos es hacer visible, demostrar un concepto. Pero la cuestión de la demostración visual de la casa es más cercana a un hacer visible que a una verificación de estado de las cosas.

Con el surgimiento del arte abstracto en el siglo xx, que se deriva de sus propios elementos particulares, se problematizó la relación entre imágenes y objetos, pues aparecieron pinturas que no se asemejan a nada en particular, pero muestran la visibilidad misma (Schapiro, 2011: 22-23). Boehm (2017) concluye que este arte ofrece modelos que permiten experimentar visualmente el mundo y hacerlo entendible. También, admite un discurso disciplinario de la ciencia sobre uno estatuario, por lo que las imágenes que hacen visibles conceptos tienen un carácter temporal determinado por su momento de aparición, las razones de su surgimiento y para quién(es) se destina: “En todo momento estamos frente a una relación funcional del modelo tanto interna como externa, pues no solamente pone a discusión la pregunta del qué sino también otras más que portan un índice histórico bastante claro, a saber ¿cuándo? ¿para qué? ¿para quién?” (Boehm, 2017: 142). Podemos notar la postura disciplinaria sobre el uso de modelos para ciertos saberes, lo cual resulta acertado dentro del análisis hermenéutico y genealógico de la imagen.

Los modelos a los que Boehm hace referencia son los heurísticos, con ejemplos como las casas de Klee; los simulativos sólo los aborda de forma ocasional y sin ejemplos concretos de prácticas científicas. De esto no se deriva un déficit en su teoría ni argumentación, pero deja abierta la pregunta respecto al modo en el que reconocemos conceptos invisibles o de apariencia imprecisa en modelos de simulación, los cuales son situados en un campo de uso científico por el filósofo alemán. Boehm tampoco indica cómo podemos asegurar el uso instrumental de modelos como artefactos deícticos con posibilidad de juicio cuando se inscriben en determinadas disciplinas, especialmente predictivas. Podemos resumir que los esquemas que facilitan modelos heurísticos, en tanto elementos que permiten el tránsito de lo invisible a lo visible, no están sujetos a ser falsables dado que: 1) al ser imágenes no responden a una lógica predicativa y 2) no están condicionados a representar variables proposicionales o un estado de las cosas. Quisiera contrastar estas premisas de un modelo heurístico —de las cuales, solo la primera está presente de manera explícita en la obra de Boehm— para analizar si son aplicables a uno de simulación y evaluar las implicaciones en un quehacer científico a partir de un conocimiento icónico que se base en modelos que minimizan la diferencia con lo que representan. Mi postura difiere de la Boehm, pues sospecho que hay razones para discutir la presencia de representaciones de variables proposicionales en imágenes sin tener una disminución de la potencia visual, es decir, reducir la imagen a una copia de las cosas.

Imagen, verdad y falsedad

Para Boehm, el modelo heurístico hace visible un concepto invisible al margen de si sus elementos mantienen una relación estrecha con lo que representan. Al no estar sujeta a juicios de verdad, no se puede decidir si hay mejores maneras de representar las cosas. De esta forma, una representación, como una esfera armilar griega del siglo v a.C., tiene el mismo peso como demostración visual de una teoría que el que puedan tener los más recientes mapas estelares. Si bien una generación computacional de imágenes no garantiza mejores representaciones, en sentido teórico ni estético, parece mantener un rigor mayor en la semejanza entre visualización y lo que representa. La esfera armilar y el mapa estelar visibilizan un concepto de cosmos. No obstante, en un sentido pragmático de ver-hacer, cobra relevancia la minimización de diferencias, es decir, la semejanza respecto a lo que denotan. No niego que una esfera armilar sirva como instrumento pragmático de la teoría que la justifica, pero en materia del estudio y la exploración espacial sería sorprendente que se adopte este modelo simbólico en lugar de un registro de datos varias veces constatados. Parece sospechoso sostener que no hay mejores formas de representación si lo que se busca es demostrar visualmente un postulado en el campo científico actual, así como tener relevancia en la práctica y no solo a nivel teórico, estético o simbólico.

Considero que, a diferencia de una relación abierta, un modelo de simulación que trate de minimizar la diferencia respecto a lo que representa se topa con el problema de la reducción de diferencias entre representación y objeto. Coincido en que la semejanza no es la especificidad de la creación de sentido de las imágenes, pues las relaciones de similitud no se dan si no se ha establecido antes un punto de referencia sobre el cual fundar rasgos de parentesco (Waldenfels, 2011: 149). Pero que puedan reconocerse conceptos científicos en imágenes implica trazar previamente puntos mínimos para juzgar la semejanza entre tales elementos y su representación, lo que significa que no se confunde un concepto —o incluso un conjunto de proposiciones— con su imagen, esquema o modelo. Al trazar un concepto dentro de un esquema visual, podemos pretender juzgar si su representación es correcta o no de acuerdo con su minimización de diferencias. Además, si no fuéramos capaces de relacionar los predicados de un concepto a su imagen, difícilmente podríamos actuar en consecuencia del mero mirar. La evidencia icónica no supondría un valor agregado a la teoría, ni tampoco

podríamos considerarla como un instrumento de ver-actuar. En consecuencia, sería banal, como afirma Stolnitz (2004) respecto al conocimiento adquirido por el arte.

1) Una apariencia imprecisa es similar a la noción de tipo de Husserl, en donde hay expresiones vagas de la vida común y expresiones exactas dentro de las teorías y leyes puras. Hay que considerar que “[...] expresiones vagas no poseen un contenido de significación que sea idéntico en todos los casos de su aplicación; orientan su significación según ejemplos típicos, pero sólo parcialmente concebidos con claridad y determinación, ejemplos que en diferentes casos e incluso en uno y el mismo curso mental suelen variar bastante” (Husserl, 1999: 278). Este contenido típico está incompleto, pero nunca del todo vacío, por lo que forma parte de la estructura de la experiencia como un pre-saber (*Vorwissen*) (Husserl, 1973: 32). El tipo se distingue de un concepto por ser constituido pasivamente en experiencias de la percepción — no necesariamente lingüísticas— y sólo aparece como concepto cuando es puesto en juicio a través de lo que Husserl llama llevar a intuición. Asimismo, la noción de tipo ayuda a compensar la ambigüedad causada por la terminología de Boehm, quien se refiere a “concepto” como lo que se hace visible en imágenes, pues conceptos como cosmos o ADN bien pueden ser expresiones vagas para casi cualquier hablante competente, pero exactas para un grupo especializado.

2) La terminología propuesta introduce un mecanismo de reconocimiento entre lo que se hace visible (x =tipo) y el dónde se visibiliza (y =imagen) para explicar casos donde x no son cosas en concreto sino meras expresiones vagas sin contenido de significación idéntico en todos sus casos y, por tanto, de apariencia imprecisa. Así se explicaría el modo en que reconocemos expresiones vagas en imágenes, como es el caso de representaciones de bestias legendarias o seres sobrenaturales. Muchos referentes de esta clase de imágenes provienen de esquemas, figuras y modelos, que a su vez parten de expresiones vagas. Sin embargo, se reconocen visualmente porque hay un pre-saber típico, que conforma puntos mínimos de referencia que, posteriormente, se verifican icónicamente. Los puntos de referencia son similares a una lista de predicados que enumeran las características de lo constituido típicamente cuando no tiene un correlato óptico unívoco en todos los casos, lo cual hace que las cosas que vemos en imágenes sean semejantes a lo que representan, no fielmente, sino por una “semejanza abstracta” ligada a la lista de enunciados (Mitchell, 2011: 527). Tenemos una visión típicamente constituida con predicados sobre el cómo debería lucir un fantasma: similar a un vivo aunque

degradado, con cierto grado de transparencia, cubiertos con capas, etcétera, que se demuestra en imágenes de fantasmagoría. De esta manera se reconoce lo representado y sus propiedades en imagen se constatan como una demostración (visual) de la expresión exacta o vaga. El *como* operante de Waldenfels (2011) de la formula “*x* se hace visible *como y*” se determina en asociar el tipo a lo visual al mismo tiempo que determina un punto de referencia para que la semejanza haga que *y* se parezca a *x* mediante la verificación de sus predicados asociados. Al ver una lista de predicados *como* imagen se puede demostrar aquello que no tiene una visibilidad precisa.

3) Considero plausible una similitud entre el “llevar a intuición” el tipo mediante juicios y el “ponerlo en imagen” a través de medios visuales. De este modo, tendríamos imágenes de expresiones exactas, las cuales no tienen una visibilidad hasta que son puestas en imágenes. Tomemos la expresión “estructura de doble hélice” que se pone en imágenes como modelos científicos más o menos precisos, según lo que se tenga como tipo habitual de qué es lo que debe ser una estructura de ácido desoxirribonucleico. No es necesario tener certeza del aspecto de un concepto que se visibiliza en imagen, basta con tener una noción constituida típicamente para reconocerla en imagen. “ADN” puede ser una expresión vaga, reconocible en la obra de Dalí, donde lo que predomina es una relación abierta entre representación y expresión vaga y de la cual sólo hay una demostración del tipo “algo así como una estructura de ADN”. Asimismo, puede ser una expresión exacta con predicados y variables proposicionales, los cuales pueden ser verdaderos o falsos en su forma de representarse. En ambos casos, estamos separando el concepto (sujeto) de su modo de predicación (forma de aparición). Estas imágenes se configuran de manera análoga a cómo un juicio sobre el mismo concepto se configura, en la medida en que lo antepredicativo toma una constitución objetiva de evidencia, la cual es el concepto reconocible por la función asociativa cuando se pone en juicio, en este caso, en imagen.

Adoptar un mecanismo como el tipo husserliano permite hacer visibles expresiones vagas, sin correr el riesgo de negar o disminuir la potencia de la imagen, es decir, juzgarla sólo por ser una copia de lo que representa. Esto explica también la relación abierta que tienen los modelos heurísticos con las expresiones exactas que se hacen visibles sin que estas imágenes tengan que ser precisas o mantengan su contenido alegórico o simbólico. También, el hacer visibles expresiones exactas facilita identificar su semejanza con lo que representan y aportar elementos

proposicionales y prácticos a su uso como modelo de simulación. Si bien hay imágenes cuyo objeto representado podemos enunciar y ver sin tener una dependencia entre el decir y el mirar, hay imágenes que requieren previamente una tematización del tipo para que puedan identificarse. Puedo ver una imagen de una manzana y reconocerla porque he visto otras manzanas y me he relacionado con ellas en una lógica perceptiva que involucra sentidos como la vista, el tacto, el gusto y el olfato y que me permiten constituir, típicamente, la apariencia de una manzana. Por el contrario, no puedo relacionarme perceptivamente, al menos de forma consciente, con la imagen esquemática del ácido desoxirribonucleico si antes no tengo un pre-saber típicamente constituido que me facilite los puntos de referencia previos para reconocerlo y no confundir su representación con meros garabatos.

Se requiere la capacidad de asociar lo visual a un tipo determinado que establece el punto de comparación para la semejanza, la cual es artificial, al construir típicamente un objeto y así marcar puntos de referencia para el mismo. Me parece que el proceso de marcar puntos de referencia previos al análisis iconográfico es lo que Panofsky (1998) llama familiaridad con las cosas. Así, antes de ver imágenes, vemos cosas en imágenes, porque hemos desarrollado familiaridad con ellas. Al ver una cara en el relieve de una galleta, se asocia el pre-saber típico de un rostro, ojos y boca, elementos que nos dicen lo que un rostro es o debe tener. No es el caso con retratos genómicos, pues no hay una forma asociada al rostro constituido típicamente, sino “el límite de la incorporación de una representación (producto) proveniente de un proceso de abstracción (científica o técnica)” (Lomelí Bravo, 2015: 19) que pone una muestra de ADN de la persona en lugar de su rostro. En el caso de la pareidolia, hay una familiaridad con el tipo que ha configurado puntos de referencias para reconocer rostros en superficies. Cuando la imagen no tiene referencias a lo que constituye, el tipo se da la extrañeza de no reconocer nada en la imagen, como ocurre con los retratos limítrofes. Es la labor del historiador del arte investigar el sentido intrínseco de estas imágenes.

El tipo puede ser enunciado y puesto en imagen. Cuando se ve una imagen de algo con apariencia inexacta puede separarse, analíticamente, la lista de predicados que lo constituyen (típicamente) de su forma de demostración visible. Ver expresiones típicamente constituidas en imágenes no implica la inferencia necesaria de ponerlas en juicios para juzgarlas como verdaderas o falsas. Como afirma Dustin Strokes (2006 :70) sobre nuestra relación visual con el arte, vemos cosas en el mundo y con ello

advertimos posibles certezas que posteriormente ponemos en juicio mediante proposiciones. Esto pareciera ocurrir también con imágenes, vemos cosas en imágenes sin necesidad de ponerlas en juicio; además, si lo hacemos, esto no niega su demostración visual (x se hace visible en y), pero sí aporta elementos de validación cuando se pretende darles un uso como instrumentos de difusión del conocimiento científico. Asimismo, poder predicar verdad o falsedad de las imágenes no implica que podamos realizar juicios de valor para juzgar unas representaciones como mejores que otras.

En resumen, no es la imagen como demostración visual, sino el concepto puesto en imagen lo que se somete a juicio. Con esta ligera distinción se puede aplicar una lógica predicativa a la imagen que hace visible un concepto en tanto éste sea exacto. No se pone a juicio el ver algo en otro algo, sino que lo constituido típicamente se haga visible y sea reconocible en su exactitud según sus predicados.⁴ Evidentemente, tratar de juzgar como verdadera o falsa la imagen de una expresión vaga cortocircuitaría el análisis, pues la expresión vaga en sí misma implica cambios en sus contenidos de significación, en cada caso. Considero que un modelo de simulación, en tanto demostración visual, no descarta la separación entre sujeto y predicado, tampoco la capacidad de afirmar verdad o falsedad de expresiones exactas al llevarlas a imagen. Si se cuenta con expresiones exactas sujetas a ser conceptualizadas —al tematizarse los predicados que la componen—, nada excluye que la conceptualización no pueda ser afirmada o negada al ser demostrada en imagen.

Visibilidad de variables proposicionales

Otro punto importante en la discusión es el estatus epistémico que se afirma o se niega respecto a la evidencia visual. Es decir, si todo modelo, sea heurístico o de simulación, demuestra al hacer visible algo invisible, cabe preguntarnos si la demostración tiene un correlato en la realidad, si no se está mostrando una falsedad. El caso de la fantasmagoría es bien conocido por hacer visible una supuesta evidencia, aunque sus imágenes se hayan generado como una simulación. Hoy día nos topamos

⁴ El reconocimiento visual de una entidad abstracta en un plano sensible remite a *Sofista* (Platón, 2000: 266b-c) donde el problema radica en cómo detectar las ideas (*Eidos*) y materializarlas. Platón, de manera rigurosa, busca legitimar una teoría de la verdad sobre las imágenes, como bien puede hacerse con la predicación al negar una proposición.

continuamente con imágenes como gráficas y visualizaciones generadas por ordenadores y *software* que muestran determinadas relaciones entre un conjunto de datos. No es extraño tratar de legitimar la duda si la información que se muestra es real y significativa, y si la relación entre sus componentes está coherentemente presentada.

Asimismo, la visibilidad de conceptos o entidades de apariencia vaga supone varios problemas como la naturaleza de tales entidades, cómo se cuantifican y/o miden y cómo se seccionan para presentarse en imágenes. Hay mucho más para discutir respecto a si los conceptos son entidades, y si lo son, si son discretos o de otra clase. No obstante, todas estas dificultades acerca de la definición de conceptos no han representado problema alguno para su representación en imágenes. Tenemos conceptos de expresiones vagas como *alma* o *fantasma* que en sí mismas incluyen un contenido de significación variable, así como de expresiones exactas como *las oscilaciones térmicas del planeta Tierra correspondientes al año 2020* que en principio tienen una significación unívoca en sus juicios y representaciones (formales), además de tener una génesis diferente a la naturaleza óptica. Que una imagen estilice conceptos según tradiciones visuales pone más énfasis en su proceso de aparición que en lo que trata de representar. Un análisis artístico, propio de una teoría del arte, podría poner mayor énfasis en la técnica de materializar una idea que en la idea misma.⁵ Por otro lado, un análisis del artista como creador pondría mayor atención a cómo éste observa la naturaleza y la mejora para crear una imagen.⁶ Estos casos no son puntos de partida negativos para la ciencia de la imagen, pero sí imprecisos para una teoría de la evidencia visual que busque ser una demostración o evidencia rigurosa dentro de una disciplina científica.

Creo que hay imágenes cuyo propósito es representar entidades discretas que mantengan relaciones de similitud con su origen. Entiendo por entidades variables proposicionales: variables discretas y continuas que remiten a valores observables y medibles; aunque, en el caso de las últimas, no pueden ser determinadas con exactitud pero sí con un valor fijo. Las variables pueden remitir a indicadores y medidas que, a pesar de no tener un correlato óptico unívoco, comparten un denominador común: ser calculables en unidades discretas (Mersch, 2011: loc. 265). Ejemplos de estas

⁵ Max Black (1972) presenta una distinción entre retratar escenas originales que de hecho ocurrieron y mostrar temas que nunca tuvieron un correlato precedente como escena originaria.

⁶ Erwin Panofsky (1998) realiza resumen de cómo artistas adoptaron la quinta idea (*idos*) y la imaginación (*Φαντασία*) como principios rectores en la generación de imágenes plásticas en contra de la imitación.

variables son las unidades métricas, espaciales y físicas, como metros, centímetros, Newtons o Pascales. Éstas pueden expresarse como variables discretas o continuas, y medirse y cuantificarse en unidades precisas o aproximadas mediante una determinación matemática. Considero que este tipo de entidades pueden asociarse a expresiones exactas que se hacen visibles en modelos de simulación e implican la posibilidad de ser verdaderas o falsas. Pienso, por ejemplo, en el trazo de planos de proyectos multidisciplinarios que cruzan la ingeniería y la arquitectura, donde se muestran variables discretas y continuas dentro de las diversas figuras geométricas que conforman la representación del programa que se esté desarrollando. Estas figuras representan idealizaciones geométricas repetibles, por lo que su localización, ángulo y proporciones sobre su apariencia visible cobran mayor importancia (Mersch, 2011: loc. 224).

El plano de una presa, por ejemplo, esquematiza el concepto de presa y otras expresiones (como planta, distribución de tuberías, elevación, atraque, etcétera) dentro de un modelo. Una presa que yo puedo esbozar en un lienzo y que esquematiza una expresión vaga de presa crea una apariencia específica (mi dibujo). Pero, al mismo tiempo, no es necesariamente una presa posible en el mundo fáctico. Sin embargo, éste puede ser un modelo heurístico con el que demuestre que hay algo “así como una presa”, aunque queda en duda si la demostración que mi imagen hace es banal y las condiciones en la que podría tener relevancia, sea como objeto de arte o posible experimento crítico. Un plano respecto a un proyecto que se plantee como realizable en el mundo fáctico implica la apariencia de algo “así como una presa” para llegar a ser un modelo de simulación, pero también demostraciones de variables discretas y continuas (como conectores, anclajes, elevaciones, plantas y longitudes), independientemente de la escala en la que esté diseñado. Sin aquellas referencias, que en sentido estricto representan el aspecto esquemático del proyecto, el plano no tendría utilidad como modelo de simulación que minimice las diferencias respecto a lo que hace visible, a saber, una presa posible en el mundo fáctico. Una imagen así, al mostrar representaciones de variables discretas, puede negarse si éstas son falsas.⁷

⁷ Respecto a imágenes que muestran arquitecturas imposibles de materializar sin atentar contra las leyes físicas del mundo fáctico, destacan las escaleras de Penrose, donde se hace visible la apariencia de unas escaleras interminables que dan la impresión de subir y bajar al mismo tiempo.

Modelos de simulación como este plano no pueden descifrarse por su mera iconicidad, sino que debe establecerse una formalización del espacio en el cual las variables proposicionales puedan ser situadas y juzgadas bajo el orden visual-espacial. Esto es lo que Mersch denomina iconicidad notacional: los textos se basan en notaciones discretas (provenientes de variables discretas) y estas, al colocarse en imágenes, desplazan “las propiedades de los signos y las “letras” a la localización y expansión espacial de éstas” (2011: loc. 237). Las notaciones discretas se hacen visibles en imágenes a través de la determinación de puntos dentro de una formalización del espacio donde las variables pueden ubicarse y verificarse de acuerdo con sus propiedades y lugares dentro del plano. Un caso burdo sería tratar de situar un número positivo en un eje inferior dentro de un plano cartesiano; esto indicaría una contradicción y permitiría falsear la visualización por contravenir las propias reglas de su espacio representacional.⁸ Este ejemplo remite al uso de mapas como instrumentos de conocimiento: “Al mapa le corresponde la regla de traducción [...]. Por lo que el mapa es aparentemente un instrumento útil. Y esto justifica su análisis, su eficacia/función. Por tanto, no basta ‘para entender el mapa [...] que vea el dibujo [...]. He de saber también qué significa seguir un mapa” (Mersch, 2011: loc. 305). El plano que hemos supuesto es una imagen cuya facultad deíctica es hacer visible algo que no está presente en el mundo fáctico “algo así como una presa”, pero que no tiene sentido como mapa o plano privado (Wittgenstein, 2009: 515) con funciones epistémicas verificables hasta que se pone en concepto, donde pasa de ser “algo así como una presa” a “la representación de la presa x ”. Así, modelos de simulación basados en iconicidad notacional, en cuanto visibilizan variables discretas, están sujetos a las propiedades notacionales de tales variables y, por tanto, también a ser verdaderas o falsas.

Hay expresiones vagas y exactas como “datos”, los cuales muchas veces se apoyan en imágenes para tener una demostración visual. Por datos entiendo entidades discretas que no son necesariamente de naturaleza óptica, sino abstractos y cercanos a una matriz discursiva (Mersch, 2011: loc. 169) como bien pueden ser las variables que se visibilizan en gráficos generados por ordenador. Los datos visibles en imágenes denotan la impresión de lo registrado. Para Boehm, el origen icónico de la impresión como indicio de lo que ha sido tiene su origen en el acontecer gráfico del dibujo que

⁸ Aunque contradiga la lógica del espacio representacional; y se descarte como demostración comprobable y rigurosa, no significa que no pueda adoptarse como imagen u objeto artístico con un contenido simbólico como las escaleras de Penrose.

denota el concepto y fenómeno de huella (2017: 162). La huella, en el caso de datos generados y registrados por instrumentos mecánicos, son variables de un origen que no es necesariamente óptico, contrario a un dibujo mimético basado en la imitación.

Cuando los datos visibles en imágenes corresponden a variables proposicionales, se anudan a elementos de navegación gráfica para el conjunto semántico al que pertenecen. Mersch (2011) define a estas imágenes como visualizaciones diagramáticas y/o grafemáticas, como “imágenes que se basan en organizaciones discretas, por tanto también las visualizaciones generadas por ordenador que sirven para identificar estructuras o patrones” (loc. 194). Para Mersch (2011), la clave de la cuestión no se trata de su técnica de producción de imágenes sino de las bases estructurales que permiten la modelización matemática: la formalización de un espacio para determinar métricas y escalas donde los datos se organizan y forman figuras (loc. 210). Este tipo de imágenes pertenecen al grupo de modelos de simulación. Las visualizaciones grafemáticas presentan dos inconvenientes al uso de modelos simulativos como demostración. El primero es que estas imágenes están basadas en un conjunto de datos generados por instrumentos que son traducidos a píxeles. Lo visible no dispone de algún recurso para determinar el material del que procede; por tanto, no funciona como “huella” o “copia”, ya que es paradójico que:

[...] un medio haga algo visible sin mostrar el modo en que lo hace visible, es decir, sin que se muestren también en la visualización las condiciones de producción y la de sus dispositivos, paradoja que produce una opacidad o falta de transparencia de las imágenes técnicas que además crece proporcionalmente con el grado de programación al que hayan sido sometidas. (Mersch, 2011: loc. 343)

La falta de transparencia lleva a que no seamos capaces de diferenciar entre el argumento [visual] y el instrumento [lo que registra el aparato] (Mersch, 2011: loc. 343), lo que reintroduce la intervención mecánica como sospecha de la objetividad del registro y el proceso de producción de visualización. Por tanto, la cuestión de los modelos simulativos se enfrenta a la imposibilidad entre diferenciar el modo de denotar y su construcción. Esta problemática parece reforzar el argumento de Boehm sobre traer conceptos a modelos en un proceso que los constituye como demostración. Si no hay imagen sin un proceso de constitución, lo que se visibiliza no puede ser afirmado o negado, pues no puede ser separado de su modo de aparición. No obstante,

la puesta en imagen de variables discretas implica que estas pueden separarse de su forma de aparición, pues no tienen un correlato óptico sino notacional; por tanto, éstas pueden ser verdaderas o falsas cuando se hacen visibles en visualizaciones:

Las visualizaciones científicas, sobre todo aquellas que son generadas mediante procedimientos grafemáticos y tratadas digitalmente (como las imágenes por resonancia magnética, el espectrograma radiográfico, la microscopía de sonda de barrido y de efecto túnel, etcétera), constituyen visualizaciones de este tipo, ya que operan tanto con enunciados, susceptibles de ser verdaderos o falsos, como deícticamente. (Mersch, 2011: loc. 251-265)

Esto nos lleva a la segunda problemática de las visualizaciones grafemáticas como conocimiento icónico. Éstas son cada vez más parecidas a imágenes referenciales (como lo que Boehm llama dibujo) debido a que, en diseño, recurre a determinadas tradiciones que facilitan su visualización, como los son cuadrículas de perspectiva geométrica, puntos de fuga, proyección de luces y sombras coherentes, trazados de objetos, asignación de colores y la suavización en la transición de imágenes (Mersch, 2011: loc. 355). Así, el proceso de generación de estas imágenes producidas por instrumentos de medición se inserta dentro de tradiciones visuales. Además, éste se hace visible debido a un proceso mimético de repetición y semejanza de elementos visualmente constituidos: “Cuando estas [informaciones o datos] se unen de forma conjunta en una suma de ‘agregados’, imitan a una estructura tridimensional que se asemeja a las imágenes estereoscópicas del espacio euclídeo” (Mersch, 2011: loc. 182). Al diseñar la apariencia de la información, se asume un espacio tridimensional similar a una ventana sobre la cual se traza la visualización de datos; esto es análogo a la matematización del espacio en el retrato, donde ningún espacio es irrelevante para la interpretación (Gombrich, 1985: 10).

Si una imagen grafemática se constituye según las leyes de la mimesis y muestra objetos en perspectiva, entonces, más que ser una evidencia de lo que ha sido, conduce a una paradoja donde la evidencia se constituye mediante su proceso de visualización. Con ello, se refuerza la incapacidad de diferenciar entre denotar visualmente y construir su relato óptico; es decir, no es posible diferenciar entre lo que se hace visible y cómo se visibiliza. De ello no se sigue que estas imágenes no puedan ser verdaderas o falsas, pues puede diferenciarse entre objeto (lista de predicados o

contenido notacional) y su complemento al margen de su modo de hacerse visible. Esto se hace más evidente con el marco teórico que permite, en cada caso, la generación de estas imágenes, pues sin él no sería posible entender visualizaciones científicas producto de tecnologías específicas. Las imágenes grafemáticas no son autoexplicativas (Mersch, 2011: loc. 319) y requieren de un correlato lingüístico de la disciplina en la que se inscriben para que se reconozca su contenido. Aunque estos modelos muestren algo que carece de correlato óptico, lo hacen de manera similar a la manera en que la pintura hace visible el contenido primario (formas) y secundario (temas) mediante una iconografía (Panofsky, 1972), mientras su contenido intrínseco cobra sentido gracias a los saberes del marco teórico del que se deriva y no necesariamente por potencia visual.

Conclusión

La noción de conocimiento icónico se topa con problemáticas en su desarrollo metodológico para garantizar mecanismos conceptuales claros de una demostración que se valga exclusivamente de medios visuales. No niego el poder icónico de mostrar x en y , pero hay oscuridad metodológica en la argumentación visual de carácter científico basada meramente en la función de mostrar visualmente. Discutir su lugar y sus posibilidades de sentido resulta valioso cuando nos topamos con imágenes a las que se les asigna un supuesto valor epistémico, sea propio o auxiliar en funciones cognitivas, por tener una relación cercana con las propiedades del objeto que representan. Así, el análisis del tipo husserliano permite distinguir entre expresiones vagas y exactas. Al tener un tipo que constituya elementos a identificar en imágenes, hay dos consecuencias 1) reconocer objetos cuya apariencia es imprecisa en medios icónicos que le diseñan una visibilidad y 2) establecer parámetros de referencia con los cuales aplicar juicios de verdad al estado de las cosas dentro de las imágenes.

Por un lado, los conceptos pueden ser expresiones vagas sin un contenido de significación claro y unívoco en todos sus usos, los cuales, al hacerse visibles en imágenes, pueden resultar en visualizaciones banales para un conocimiento científico. Por otro lado, las imágenes científicas están ligadas a un carácter notacional de representación de expresiones exactas o variables discretas; por lo tanto, comparten

elementos con las proposiciones, como poder ser verdaderas o falsas. En el caso de modelos, se requiere la capacidad de asociar lo visual a un tipo determinado que establezca el punto de reconocimiento de cosas en imágenes. Así, no es la imagen como demostración visual, sino el concepto puesto en imagen lo que se somete a juicio. Contar con elementos para juzgar un modelo como verdadero o falso no atenta contra su potencia visual, pero sí enfatiza su uso como instrumento legítimo dentro de ciertas disciplinas, especialmente cuando lo que se hace visible tiene un carácter típicamente constituido que se busca demostrar por medios visuales. Esto aplica para la demostración visual, donde lo típicamente constituido adquiere una visibilidad prototípica o modélica, aunque esta pueda ser actualizada o descartada según el desarrollo conceptual de su teoría. Considero que esta lectura reintroduce la semejanza como mecanismo de producción de sentido icónico, pero no entre imagen y realidad como un miedo platónico, sino entre imagen y tipo.

También, está el hecho de que modelos de simulación generados por tecnologías específicas, como el encefalograma o el microscopio de túnel, poseen un diseño apegado a las tradiciones visuales del espacio tridimensional y la ventana. Esto resuena en problemáticas sobre la intervención mecánica en la producción de imágenes, al igual que la paradoja de inseparabilidad de mostrar/construir, donde no hay garantía de la objetividad de las imágenes. Aunque, en este artículo estamos rebasados en tales asuntos. Considero que las imágenes como modelo y como pilar de un conocimiento icónico que busque ser demostración deben atender a elementos fuera de su iconicidad, como el reconocimiento de un pre-saber constituido típicamente, como he tratado de demostrar. También deben atender a su estrecha relación con variables proposicionales que carecen de correlato óptico y que tienen presencia pública gracias a sus imágenes. Una confianza excesiva en las cualidades deícticas de la imagen como demostración se centra en el poder icónico, pero no necesariamente en funciones lógicas demostrativas. No niego el poder de ensoñación de las imágenes y su capacidad de demostración, pero considero que es necesaria una revisión de sus mecanismos deícticos, sin pasar por alto cierta noción de semejanza relacionada al tipo husserliano.

Referencias bibliográficas

- BELTING, Hans. (2007). *Antropología de la imagen*. Katz.
- BLACK, Max. (1972). "How Do Pictures Represent?" En Ernst H. Gombrich, Julian Hochberg y Max Black. *Art, Perception and Reality* (pp. 95-130). John Hopkins University Press.
- BOEHM, Gottfried. (2017). *Cómo generan sentido las imágenes. El poder del mostrar*. (Linda. Báez Rubí, Ed.). Instituto de investigaciones Estéticas, UNAM.
- FLUSSER, Vilem. (1990). *Hacia una filosofía de la fotografía*. (Eduardo Molina, Trad.) Trillas:SIGMA.
- GOMBRICH, Ernst H. (1985). *Mediations on a Hobby Horse. And Other Essays on the Theory of Art*. University of Chicago Press.
- HUSSERL, Edmund. (1973). *Experience and Judgment. Investigations in a Genealogy of Logic*. Routledge & Kegan Paul.
- HUSSERL, Edmund. (1999). *Investigaciones lógicas I*. (Manuel G. Morente y José Gaos, Trad.) Alianza Editorial.
- LOMELÍ BRAVO, Eduardo Sebastián. (2015). "Imágenes genómicas y retratos liminares". *Gaceta Luna Córnea*, 3, 14-19. https://issuu.com/c_imagen/docs/gaceta-lc3
- MERSCH, Dieter. (2011). "Argumentos visuales. El rol de las imágenes en las ciencias naturales y las matemáticas". (Jorge Palomino Carballo y Ana García Varas, Trad.) En Ana García Varas (Ed.), *Filosofía de la imagen* (pp. 267-290). Universidad de Salamanca.
- MITCHELL, William Thomas. (2011). "¿Qué es una imagen?" En Ana García Varas (Ed.), *Filosofía de la imagen* (pp. 107-154). Universidad de Salamanca.
- PANOFKY, Erwin. (1972). *Estudios sobre iconología*. Alianza Editorial.
- PANOFKY, Erwin. (1998). "Antigüedad". En María Teresa Pumarega, (Trad.) *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*. Catedra.
- PLATÓN. (2000). *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. (María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Trad.) Gredos.
- SCHAPIRO, Meyer. (2011). "Nature of abstract art". En Maria Lind (Ed.). *Micro-historias y Macro-mundo, Vol. 3* (pp. 21-62). Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura.

- SCRUTON, Roger. (1981). "Photography and Representation". En *Critical Inquiry*, 7(3), 577-603. <https://www.jstor.org/stable/1343119>
- STOLNITZ, Jerome. (2004). "On the Cognitive Triviality of Art". En Eileen John y Dominic McIver Lopes (Eds.), *Philosophy of Literature. Contemporary and Classic Readings. An Anthology* (pp. 317-323). Blackwell Publishing.
- STROKES, Dustin. (2006). "Art and Modal Knowledge". En Mathew. Kieran y Dominic Mciver Lopes (Eds.), *Knowing Art. Essays in Aesthetics and Epistemology* (pp. 67-82). University of British Columbia.
- WALDENFELS, Bernhard. (2011). "Espejo, huella y mirada. Sobre la génesis de la imagen". En Ana García Varas (Ed.), *Filosofía de la imagen* (pp. 155-178). Universidad de Salamanca.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2009). *Investigaciones filosóficas*. Gredos.
- ZAMORATEGUI ZABADÚA, Israel Jesús. (2011). *Fotografía de espíritus: meditaciones afines a su convergencia en el amor, la muerte, la ciencia, la religión y el arte: su influencia en la producción fotográfica de autores posmodernos*. (Tesis de Maestría). Universidad Nacional Autónoma de México, México. Recuperado el 24 de octubre de 2022 de <https://repositorio.unam.mx/contenidos/62696>.

DOSSIER
FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA



ESTRUCTURAS VIRTUALES, EMERGENCIAS MATERIALES Y ENSAMBLAJES SOCIALES.
DE GILLES DELEUZE A MANUEL DELANDA

VIRTUAL STRUCTURES, MATERIAL EMERGENCES AND SOCIAL ASSEMBLAGES.
FROM GILLES DELEUZE TO MANUEL DELANDA

Alberto VILLALOBOS MANJARREZ*

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | Ciudad de México, México
Contacto: albertovillalobos@crim.unam.mx

Resumen

En principio, este texto consiste en el desarrollo de la continuidad que existe entre dos estructuras ontológicas desde las cuales se explica la formación histórica de diversos procesos y emergencias materiales. Estas estructuras son el par virtual/actual, definido por Gilles Deleuze, y el espacio de posibilidades, conceptualizado por Manuel DeLanda. Lo virtual/actual es una estructura que opera mediante la diferenciación y la divergencia y es capaz de generar realidades vivientes, subjetivas y sociales, mientras que el espacio de posibilidades condiciona la emergencia de ensamblajes, cuya base es material, en función de las capacidades y las tendencias de entidades que se afectan entre sí. A continuación, se expone por qué, en el proyecto filosófico de DeLanda, se apunta hacia una naturalización absoluta de la ontología de Deleuze. Después, se presenta una explicación tentativa sobre la formación de diversos ensamblajes sociales concernientes a los animales y los seres humanos, a través de ciertas condiciones, emergencias y acumulaciones materiales, cuyas determinaciones acontecen a partir de la estructura virtual del espacio

Abstract

This text consists of the development of the continuity that exists between two ontological structures from which the historical formation of various processes and material emergences are explained. These structures are the virtual/actual pair, defined by Gilles Deleuze, and the space of possibilities, conceptualized by Manuel DeLanda. The virtual/actual is a structure operating through differentiation and divergence, capable of generating living, subjective and social realities, while the space of possibilities conditions the emergence of assemblages whose basis is material, depending on the capacities and tendencies of entities that affect each other. Below, we explain why DeLanda's philosophical project points towards an absolute naturalization of Deleuze's ontology. Then, a tentative explanation is proposed on the formation of various social assemblages of animals and humans, through certain conditions, emergences and material accumulations, whose determinations occur from the virtual structure of the space of possibilities. Among such emergent realities are neurons, insect intelligence,

* Este artículo fue elaborado gracias al apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la Coordinación de Humanidades y del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM), pertenecientes a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Este texto es un producto del proyecto de investigación posdoctoral "Inmanencia, emergentismo e historia: Gilles Deleuze y Manuel DeLanda"; y se realizó bajo la asesoría del Dr. José Agustín Ezcurdia Corona, Investigador del CRIM-UNAM.



de posibilidades. Entre tales realidades emergentes se encuentran las neuronas, la inteligencia de los insectos, las memorias de los mamíferos y las metanormas; por su parte, los ensamblajes sociales corresponden a las jerarquías de los primates, las comunidades de cazadores y recolectores y los Estados antiguos. Para concluir este artículo, nos preguntamos por los límites y la universalidad de las estructuras virtuales mencionadas en relación con sus capacidades para constituir la forma según la cual transcurre la historia material.

mammalian memories and metanorms; for their part, social assemblages correspond to primate hierarchies, hunter-gatherer communities and ancient states. To conclude this paper, we wonder about the limits and the universality of the aforementioned virtual structures in relation to their capacities to constitute the form through which the material history passes.

Palabras clave: *Ontología, materialismo, immanencia (filosofía), posibilidad, estructura social*

Keywords: *Ontology, materialism, immanence (Philosophy), possibility, social structure*

Introducción

Desde su aparición en el ámbito de la filosofía continental de la segunda mitad del siglo xx, la ontología de Gilles Deleuze ha mostrado, gradualmente, que la síntesis dialéctica no es la única operación posible desde la cual pueden explicarse la formación de la subjetividad, la sociedad y la historia. Existe otra síntesis que corresponde a la relación entre lo virtual y lo actual. La actualización de lo virtual, definida a partir del proceso de la vida, tiene su origen en el pensamiento de Henri Bergson. Sin embargo, esta síntesis es desarrollada y ampliada por Gilles Deleuze de tal modo que, por ejemplo, es utilizada para explicar el funcionamiento de las sociedades disciplinarias estudiadas por Michel Foucault (1976). Así, espacios disciplinarios como la escuela, la prisión y la fábrica efectúan integraciones de niños, criminales y trabajadores para dar lugar a actualizaciones de posiciones divergentes, como los estudiantes y los profesores; los jueces y los reclusos; y los capitalistas y los proletarios (Deleuze, 1987b).

En la ontología de Deleuze, el par virtual/actual constituye una síntesis que es caracterizada como una temporalidad trascendental. Si para Immanuel Kant el tiempo es una forma necesaria según la cual se manifiesta todo fenómeno y se enuncia todo juicio, Deleuze radicaliza este carácter trascendental del tiempo cuando afirma

que inclusive el sujeto que experimenta y que conoce tiene su génesis en la temporalidad de lo virtual. En la filosofía de Deleuze, la relación entre lo virtual y lo actual es una estructura capaz de determinar la organización de la materia, la vida, la subjetividad y las sociedades. Tales son los alcances que el filósofo francés defiende en torno a la potencia de esta realidad ontológica.

En el marco del pensamiento filosófico contemporáneo, el teórico mexicano-estadounidense Manuel DeLanda (2002; 2011) ha complejizado y reformulado la relación entre lo virtual y lo actual, al especificar su funcionamiento en distintos flujos materiales, a través de una estructura denominada como el espacio de posibilidades. En este sentido, desarrollar la continuidad que hay entre la estructura virtual/actual y el espacio de posibilidades es uno de los objetivos de este texto. En la filosofía de DeLanda, la estructura del espacio de posibilidades es la forma según la cual acontecen diversas emergencias materiales que dan lugar a fenómenos como la inteligencia prelingüística de los insectos, las estrategias sociales de los animales y las organizaciones políticas arcaicas de los seres humanos. Por consiguiente, esta filosofía es definida, en el presente trabajo, como un materialismo de las emergencias.

Así también, una tesis sostenida en este texto consiste en que DeLanda apunta hacia la elaboración de una naturalización absoluta de la ontología deleuziana. Esto significa que los procesos y las estructuras de la ontología del filósofo francés son integrados a las dinámicas de fenómenos concretos descritos empíricamente por ciencias naturales y sociales. Conceptos como la intensidad, la diferencia y la territorialización se encuentran, ahora, en el centro de investigaciones empíricas correspondientes a realidades físicas, químicas, biológicas y sociales. Sobre esta línea de pensamiento, en este trabajo se explica brevemente la formación histórica de diversas organizaciones, prácticas y relaciones sociales de los animales y los seres humanos definidas como *ensamblajes sociales*. El desarrollo de los conceptos que constituyen este materialismo de las emergencias, que involucra la transición que va del par virtual/actual hacia el espacio de posibilidades, conduce, a su vez, a la pregunta por la universalidad de estas estructuras virtuales.

Por consiguiente, este texto abarca los siguientes cuatro puntos: 1) la exposición de la estructura virtual/actual ubicada en la ontología de Deleuze; 2) la reformulación del problema de lo virtual a través de la estructura del espacio de posibilidades; 3) la explicación de la naturalización de lo virtual, y la elucidación de las emergencias materiales según las cuales se forman diversos ensamblajes sociales pertenecientes a

los animales y los humanos; y 4) se señalan algunos posibles límites tanto de la ontología de lo virtual de Deleuze como del materialismo de las emergencias de DeLanda, en cuanto a la universalidad y las capacidades que poseen para explicar filosóficamente los comportamientos materiales.

La estructura virtual/actual en la filosofía de Deleuze

La ontología de Deleuze puede caracterizarse, sintéticamente, a partir del entrelazamiento de cuatro conceptos: la univocidad, la vida, lo virtual y la inmanencia. Mientras que la univocidad se refiere a que lo real es ontológicamente uno y formalmente diverso, la vida consiste en la unidad de lo real, es decir, en su elemento común: la temporalidad de lo virtual entendida como un proceso basado en la diferenciación y la divergencia que da lugar a entidades materiales, vivientes, subjetivas y sociales. Por su parte, la inmanencia se refiere a la existencia de una sola realidad cuya formación y explicación corresponde necesariamente a su propia constitución; esto es, no hay un afuera de la inmanencia. Deleuze sigue a Spinoza (2011) cuando afirma que más allá de la naturaleza nada puede ser ni concebirse.

De manera que la unidad de lo real, bajo la cual se agrupan y se dividen diversos tipos de realidades materiales, orgánicas y sociales, corresponde a la dinámica diferencial entre lo virtual y lo actual, sobre la cual Deleuze (1987a) explica:

¿Por qué la diferenciación es una actualización? Porque supone una unidad, una totalidad primordial y virtual que se disocia según las líneas de diferenciación, pero que sigue dando testimonio en cada línea de su unidad, de su totalidad subsistentes. De este modo, cuando la vida se divide en planta y animal, cuando el animal se divide en instinto y en inteligencia, cada lado de la división, cada ramificación, arrastra consigo el todo bajo un determinado aspecto, como una nebulosidad que la acompaña, testimoniando su origen indiviso. Por eso hay una aureola de instinto en la inteligencia [...], un algo anímico en las plantas, un algo vegetativo en los animales. (100)

Si bien esta totalidad virtual que se divide y se diferencia de sí misma es una estructura definida a partir del proceso de la vida, sus límites son constantemente ampliados con el fin de teorizar problemas cada vez más específicos y aparentemente más lejanos. El filósofo francés aumenta la potencia explicativa de esta estructura cuando se vale de ella, por ejemplo, para profundizar en aspectos centrales del universo literario de Marcel Proust (Deleuze, 1995) o para pensar la división de clases sociales mediante el pensamiento de Karl Marx (Deleuze, 2010).

Para elucidar la naturaleza de esta estructura, se exploran aquí tres cuestiones vinculadas a la relación entre lo virtual y lo actual en la filosofía de Deleuze: primero, se explican algunas características generales y constitutivas de esta estructura; segundo, se define su carácter trascendental; tercero, se exponen brevemente dos ejemplos sobre la presencia de lo virtual en los ámbitos específicos de los seres vivos y de las sociedades humanas. Desde el pensamiento de Deleuze pueden señalarse, al menos, dos características de esta estructura: por una parte, el aspecto afirmativo y divergente de la actualización de lo virtual y, por otra, que el par virtual/actual es indisociable. Respecto a la primera característica, Deleuze (1987a) distingue lo virtual y su actualización de lo posible y su realización. Si lo real se parece a lo posible, la actualización no se asemeja al virtual del cual proviene; del mismo modo, si algunos posibles se realizan y algunos otros son excluidos o negados, las actualizaciones de lo virtual son afirmativas y desemejantes:

Porque lo virtual no puede proceder por eliminación o limitación para actualizarse, sino que debe *crear* sus propias líneas de actualización en actos positivos. La razón de esto es simple: mientras que lo real es a imagen y semejanza de lo posible que realiza, lo actual por el contrario *no* se parece a la virtualidad que encarna. La diferencia es lo primero en el proceso de actualización —la diferencia entre lo virtual de que se parte y los actuales a los que se llega [...]. (Deleuze, 1987a:102)

Lo virtual también puede comprenderse como una causa inmanente cuya actualización se encuentra en su efecto. Sin embargo, este efecto se distingue de su causa, pero se mantiene integrado a ella (Deleuze, 1987b). Como segunda característica, tal integración implica que el paso de lo virtual a lo actual se manifieste como indisociable.

La actualización de lo virtual y la virtualidad que está presente como una imagen especular en una realidad actualizada constituyen un complejo circuito que otorga unidad a su estructura. Hay aquí una síntesis temporal sobre la cual Deleuze y Parnet (1996) afirman: “Los dos aspectos del tiempo, la imagen actual del presente que pasa y la imagen virtual del pasado que se conserva se distinguen de su actualización, mientras que poseen un límite que no puede asignarse, pero se intercambian [...] hasta devenir indiscernibles, cada una tomando prestado el rol de la otra” (185; traducción propia).

Esta temporalidad virtual es, asimismo, definida como trascendental, puesto que a partir de su dinámica se determina la formación de los objetos y los sujetos. Por este motivo, tal estructura temporal también es concebida por Deleuze como un *campo trascendental*: un flujo material cuyo devenir está circunscrito a la relación entre lo virtual y lo actual, en la cual el efecto diverge de su causa inmanente; sin embargo, esta última se encuentra presente en las entidades ya determinadas, como una realidad que puede o no actualizarse. Tal circuito conforma una síntesis temporal que no sólo es independiente de la experiencia, sino que condiciona su formación. Deleuze (2008) explica que el campo trascendental está compuesto

[...] de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que llamamos virtual no es algo a lo que le falte realidad sino algo que está implicado en un proceso de actualización de acuerdo con el plano que le otorga su realidad propia. El acontecimiento inmanente se actualiza en un estado de cosas y en un estado de vivencia que hacen que ocurra. El propio plano de inmanencia se actualiza en un Objeto y en un Sujeto a los cuales se atribuye. Pero, aunque parezca inseparable de su actualización, el plano de inmanencia es él mismo virtual, mientras que los acontecimientos que lo pueblan son virtualidades. (350)

Si la realidad virtual del plano de inmanencia puede actualizarse en estados de cosas particulares, ¿cuáles pueden ser algunos ejemplos de estas actualizaciones en realidades concretas que son tanto distintas, como indisociables, del plano virtual del que provienen? Como primer ejemplo, en el ámbito de los seres vivos cada actualización o variación de los organismos está, por un lado, correlacionada con un tipo de materia y, por otro, responde a la exigencia específica de un medio. Deleuze (1987a) señala que por “[...] esta razón el ser vivo aparece, en relación con la materia, ante todo como planteamiento

de problema y capacidad de resolver problemas: la construcción de un ojo, por ejemplo, es ante todo la solución de un problema planteado en función de la luz” (109).

El proceso de las actualizaciones de lo virtual no se restringe a las variaciones orgánicas de los seres vivos, sino que también está presente en la historia de las sociedades humanas. Por consecuencia, otro ejemplo de la presencia de esta estructura se encuentra en la relación entre el capitalista y el trabajador, analizada por Deleuze a través del pensamiento de Marx. Así, el trabajador y el capitalista son sujetos virtuales hasta que se vinculan concretamente para dar lugar a efectos específicos y divergentes: la compra de la fuerza de trabajo y la extracción del valor de esa fuerza que es representada mediante el dinero como capital. Sobre este ejemplo, Deleuze (2010) comenta que, de otra manera, “[...] no habría ningún medio para calificar los flujos puesto que, fuera del encuentro efectivo, [...] el capitalista permanecería eternamente capitalista y el trabajador sería un trabajador virtual, no llegando nunca a vender su fuerza de trabajo” (122).

Después de explorar la relación entre lo virtual y lo actual, como una estructura temporal y trascendental desde la cual se forman distintos tipos de entidades, actualidades y divergencias, se explicará en qué consisten su reformulación y su continuidad a través de la estructura del espacio de posibilidades. Esto último con el fin de elucidar el surgimiento de diversos ensamblajes sociales de los seres vivos, en el marco de este pensamiento materialista.

La continuidad entre lo virtual y el espacio de posibilidades

Si lo virtual puede comprenderse como una causa inmanente cuyos efectos o actualizaciones se distinguen completamente de la realidad de la que provienen, pero a la cual, sin embargo, pertenecen, con DeLanda (2011), la reformulación de la estructura virtual/actual consiste en la articulación de los siguientes conceptos: las capacidades, las tendencias, la estructura del espacio de posibilidades y los ensamblajes (*assemblages*). En primer lugar, las capacidades de una entidad, aunque están condicionadas por la disposición de sus componentes, corresponden a su potencia para realizar determinado acto que puede o no llevarse a cabo. DeLanda (2011) expresa que mientras la propiedad emergente de un objeto como un cuchillo se refiere a su forma cortante, su

capacidad concierne a la potencialidad de cortar cosas, la cual podría no ejercerse. Esto significa que su capacidad es totalmente real, pero sin ser actual. Por consiguiente,

la relación ontológica entre propiedades y capacidades muestra una compleja simetría. Por un lado, las capacidades dependen de las propiedades: un cuchillo debe ser afilado para cortar. Por otro, las propiedades de un todo emergen de las interacciones entre sus partes componentes, interacciones cuyas partes deben ejercer sus propias capacidades: sin los átomos metálicos ejerciendo su capacidad para unirse entre sí, el filo del cuchillo no existiría. (DeLanda, 2011: 4; traducción propia)

En cuanto a la relación entre las propiedades de un objeto y sus tendencias, la situación es análoga: la propiedad de la solidez de un cuchillo se mantiene estable bajo la temperatura adecuada, pero si la temperatura de su entorno se vuelve excesivamente alta, su solidez tenderá hacia la liquidez. De nuevo, esta tendencia es completamente real, pero bien podría no actualizarse. Aunque los conceptos de las capacidades y las tendencias renuevan y complejizan la estructura virtual/actual, existe una notable diferencia entre ambos que DeLanda (2011) explica del siguiente modo:

La diferencia principal entre las tendencias y las capacidades se encuentra en que si las primeras son típicamente finitas, las segundas no necesitan serlo. Podemos enumerar, por ejemplo, los posibles estados a los cuales una entidad material puede tender (sólido, líquido, gaseoso o plasma) o las posibles vías en las que puede tender a fluir (de modo uniforme, periódico o turbulento). Pero las capacidades para afectar no necesitan ser finitas porque dependen de las capacidades de ser afectadas de un número indefinido de otras entidades: un cuchillo tiene la capacidad de cortar cuando interactúa con algo que posee la capacidad de ser cortado; pero también posee la capacidad de matar si interactúa con grandes organismos con órganos diferenciados, es decir, con entidades que tienen la capacidad de ser asesinadas. (4-5; traducción propia)

Mientras que las tendencias se circunscriben a las regularidades de la materia, las capacidades de las entidades son indefinidas y están expuestas a la acumulación de las propiedades emergentes que se actualizan en procesos históricos y contingentes. El desafío ontológico que subyace al proyecto de DeLanda (2011) consiste en mostrar la existencia de una estructura que, si bien no es definida como trascendental, sí pretende aplicarse a procesos materiales de diversos tipos: desde patrones físicos, hasta algoritmos genéticos, redes neuronales, comportamientos animales y relaciones humanas. Tal estructura es el espacio de posibilidades:

Podemos imaginar que en su espacio de estados posibles hay un conjunto de puntos formando un circuito cerrado que posee la mayor probabilidad de ocurrir actualmente, forzando un proceso físico o químico a repetir las mismas series de estados una y otra vez. Si el proceso está sujeto a un choque externo se alejará de ese circuito, existiendo momentáneamente en estados menos probables, pero después tenderá a volver a él. Este argumento informal apunta a la solución de nuestro problema: la estabilidad de las propiedades emergentes es explicada por la estructura de un espacio de posibilidad y el hecho de que esta estabilidad puede mostrarse mediante mecanismos enteramente diferentes es explicada por el hecho de que sus espacios posibles comparten la misma estructura. (DeLanda, 2011:17-18; traducción propia)

Por un lado, el espacio de posibilidades tiene como componentes estructurales a las capacidades y las tendencias de la materia y, por otro, corresponde a la estabilidad de los procesos materiales, la cual puede ser alterada, pero que tiende, finalmente, a retornar a la repetición de sus series. La característica que hace de este espacio una verdadera estructura consiste en que la estabilidad de las regularidades, su eventual desarticulación, las capacidades y las tendencias son un modelo organizacional que puede comprenderse como una lógica de la historia material.¹ Empero, esta

1 Ciertamente, los comportamientos de las entidades materiales estructurados a partir del espacio de posibilidades pueden vincularse, con el fin de enriquecer su comprensión, a la noción de equilibrio metaestable desarrollada por el filósofo Gilbert Simondon (2009), de quien Deleuze extrae conceptos clave para constituir su ontología, como es el caso de lo preindividual. El equilibrio metaestable, caracterizado como las estructuraciones potenciales de un sistema, es un principio capaz de generar diversos tipos de individuaciones: físicas, vivientes, psíquicas, sociales y técnicas. Contra el sustancialismo y el hilemorfismo, Simondon escribe sobre la metaestabilidad y los procesos de

estructura no preexiste a los procesos materiales en los cuales se manifiesta. El espacio de posibilidades se refiere, entonces, a una organización estructural desde la cual ocurre la formación de entidades históricas denominadas como ensamblajes. Sobre estos últimos, DeLanda (2011) explica:

[...] la identidad de un ensamblaje debe siempre concebirse como el producto de un proceso histórico, el proceso que reunió sus componentes por primera vez, así como el proceso que mantiene su integridad a través de una interacción regular entre sus partes. Esto implica que la identidad de un ensamblaje es siempre contingente y no está garantizada por la existencia de un conjunto necesario de propiedades que constituyen una esencia inmutable. [...] los ensamblajes no son miembros particulares de una categoría general, sino individuos únicos y singulares. (185; traducción propia)

Un ensamblaje es la síntesis de las propiedades de un conjunto cuyas capacidades son irreducibles a sus partes (DeLanda, 2009). La duración de la cohesión y la estabilidad de tales propiedades dependen, asimismo, de las interacciones de sus capacidades y sus tendencias con otras entidades. Por consiguiente, los ensamblajes, como entidades históricas únicas, no pueden sino definirse como *singularidades individuales*, entre las que se encuentran las moléculas, las células, los organismos, las especies y los ecosistemas (DeLanda, 2011). Así también, a los ensamblajes les son propios dos parámetros y una estructura, cuyos conceptos son tomados de la ontología de Deleuze y Guattari (2010): las territorializaciones (*territorializations*), las codificaciones (*codings*) y los diagramas (*diagrams*).

Deleuze y Guattari (2010) explican que un territorio “[...] está hecho de fragmentos descodificados de todo tipo, extraídos de los medios, pero que a partir de ese momento adquieren un valor de ‘propiedades’” (513). Esto significa que una

individuación lo siguiente: lo primordial es “[...] la operación de individuación a partir de la cual el individuo llega a existir y cuyo desarrollo, régimen y modalidades él refleja en sus caracteres. El individuo sería captado entonces como una realidad relativa, una cierta fase del ser que supone antes que ella una realidad preindividual y que, aún después de la individuación, no existe completamente sola, pues la individuación no consume de golpe los potenciales de la realidad preindividual, y, por otra parte, lo que la individuación hace aparecer no es solamente el individuo sino la pareja individuo-medio. Así, el individuo es relativo en dos sentidos: porque no es todo el ser y porque resulta de un estado del ser en el cual no existía ni como individuo ni como principio de individuación” (Simondon, 2009: 26).

territorialización es una composición de propiedades principalmente heterogéneas cuya articulación forma una identidad provisional dentro de flujos materiales. Desde la reformulación efectuada en el materialismo de las emergencias, la territorialización figura como un primer parámetro que se refiere a la homogeneidad o heterogeneidad de los componentes que integran un ensamblaje. Si los componentes son en su mayoría homogéneos, la identidad del ensamblaje será consistente. En cambio, si la heterogeneidad impera en la composición de un ensamblaje, su identidad será más difusa. Este parámetro también responde a la identificación de los límites de los ensamblajes según el tipo de componentes que los conforman. DeLanda (2011) escribe al respecto:

El término “límite” se refiere a cosas muy distintas dependiendo del ensamblaje: la capa exterior de electrones en un átomo; la membrana de una bacteria; la piel exterior de una planta o de un animal; las fronteras geográficas de un ecosistema; las barreras reproductivas de una especie. El parámetro necesita un nombre y como determina parcialmente límites podemos llamarlo *territorialización*. (187; traducción propia)

Mientras que la territorialización concierne a la homogeneidad o heterogeneidad de los componentes de un ensamblaje y a sus límites, el segundo parámetro corresponde a los patrones y las reglas que condicionan la identidad y el comportamiento de una entidad emergente. Por consecuencia, un “[...] nombre obvio para este nuevo parámetro sería *codificación*. Sobre un organismo, por ejemplo, puede decirse que está altamente codificado en cada detalle de su anatomía si está rígidamente determinado por sus genes y relativamente descodificado si el entorno también contribuye a su definición anatómica” (DeLanda, 2011: 188; traducción propia).

Del mismo modo, los comportamientos de los organismos son heredados según un parámetro de codificación genético; sin embargo, tales conductas también pueden codificarse o descodificarse mediante otro tipo de reglas, como aquellas que son propias de las prácticas sociales y lingüísticas de las comunidades humanas. Finalmente, la estructura del ensamblaje es definida como un diagrama, el cual se refiere a que las entidades emergentes son realidades históricas únicas caracterizadas por sus propiedades, pero también por sus capacidades y tendencias pertenecientes al espacio de posibilidades. En torno a la relación entre el diagrama y los dos parámetros definidos, DeLanda (2011) expresa:

El rango potencial y las posibles líneas de variación están determinadas por el diagrama compartido por todos los miembros de una población, pero su grado real de similitud está determinado por los valores de los parámetros en un momento dado: cuanto más territorializados o codificados estén los miembros de una población, más tenderán a parecerse. (189; traducción propia)

Aquí, los miembros de una población corresponden a los componentes de un ensamblaje, los cuales se encuentran territorializados según la homogeneidad o heterogeneidad de sus componentes, del mismo modo que su codificación depende de las reglas o patrones que los condicionan.

Tras haber especificado las condiciones ontológicas que dan lugar a las emergencias materiales, como los componentes estructurales del espacio de posibilidades, se vuelve factible desarrollar una explicación sobre la formación de determinados ensamblajes sociales de los animales y los seres humanos. La formación consiste en la acumulación de estratos materiales de los cuales proviene la existencia de novedosas realidades irreductibles. Para efectuar esta empresa, debe también esclarecerse en qué sentido la filosofía de DeLanda se dirige hacia una naturalización absoluta de la ontología de Deleuze.

Naturalización de lo virtual y ensamblajes sociales

Desde *Intensive Science and Virtual Philosophy* (2002), DeLanda utiliza la ontología de Deleuze para explicar la organización de diversos fenómenos naturales; por ejemplo, define procesos como la temperatura, la presión, la velocidad y las concentraciones químicas a través del concepto de diferencia intensiva. Además, el filósofo desarrolla la tesis en la que se afirma que, tanto el espacio como el tiempo, conceptualizados según la estructura de lo virtual, son expresables en los términos de la modelación matemática de los sistemas dinámicos. Esto significa que la ontología de Deleuze no sólo se ocupa para constituir un pensamiento estético o para afianzar los lazos entre la literatura y la filosofía, sino que también puede naturalizarse.

La naturalización absoluta, término sugerido en el marco de este artículo, se refiere al proyecto de elaboración de una integración, cada vez más específica, entre

la ontología de Deleuze y determinadas ciencias naturales y sociales. Esta naturalización no es una tarea acabada, sino un proceso abierto que ensambla el concepto filosófico y la práctica científica. Por consiguiente, el proyecto de la naturalización absoluta de la estructura de lo virtual, elaborado en los trabajos de DeLanda, comprende, al menos, los siguientes puntos:

1. Determinados fenómenos descritos empíricamente por las ciencias naturales pueden teorizarse a partir de una estructura común: el espacio de posibilidades.
2. Tal estructura virtual es explicable mediante el concepto y puede simularse matemáticamente en programas computacionales.
3. La ampliación y los alcances de la estructura virtual del espacio de posibilidades dependen del tipo de emergencias materiales estudiadas empíricamente.
4. Algunas de estas entidades emergentes no son investigadas por ciencias naturales, sino que son tratadas por disciplinas sociales y conceptos filosóficos; por ejemplo, las creencias, el comercio, las organizaciones políticas y las ciudades. La estructura del espacio de posibilidades explica la emergencia tanto de fenómenos naturales como de realidades sociales.
5. En esta naturalización, la condición constante es que la fuente de cualquier emergencia posee una base material.

Además, la naturalización de lo virtual, en la filosofía de DeLanda, está relacionada intrínsecamente con la ciencia social de la historia, como se muestra en las investigaciones realizadas en *Mil años de historia no lineal* (2017), a propósito de la circulación de los flujos geológicos, biológicos y lingüísticos que constituyen a las sociedades occidentales. A partir de este esquema, se describen determinadas acumulaciones de emergencias materiales que posibilitan la existencia de diversos ensamblajes sociales de los animales y los seres humanos —desde realidades biológicas específicas surgidas en los animales hasta las primeras organizaciones políticas de los seres humanos—.

En primer lugar, la diversificación de los organismos multicelulares ocurrida hace seiscientos millones de años dio lugar a la emergencia de un material biológico con capacidades únicas: las *neuronas*. Una vez que este tipo de células formaron

parte del ensamblaje de los organismos, “[...] la capacidad de distinguir lo relevante de lo irrelevante, la capacidad de destacar sólo las oportunidades y los riesgos, empujando todo lo demás hacia un fondo indiferenciado, se incrementó vastamente” (DeLanda, 2011: 80; traducción propia). El funcionamiento de este material biológico involucra la manipulación de ingredientes químicos como iones de potasio y sodio. A consecuencia de esto, un potencial eléctrico activa o inhibe sustancias en los organismos que están correlacionadas con sus comportamientos. A partir de estos mecanismos materiales, DeLanda (2011) asevera que organismos como los insectos comenzaron a ser capaces de desarrollar modelos internos de los objetos reconocidos como oportunidades de alimento o como señales de peligro. Este reconocimiento indica la aparición de una inteligencia prelingüística que resulta del acoplamiento de los organismos a las exigencias de una realidad externa.

La explicación postulada por DeLanda (2011) para conceptualizar la emergencia de los modelos internos —que organismos como los insectos forman a partir de los objetos de su medio— está planteada en términos de simulaciones computacionales. Esta explicación consiste en que, cuando estos organismos son afectados por otras entidades, se activan patrones neuronales que forman representaciones no-simbólicas de determinados estímulos sensoriales. Esto significa que un prototipo es extraído a partir de los patrones activados según la repetición de estímulos sensoriales. A su vez, tal prototipo permite producir la respuesta motora adecuada a los problemas planteados por un medio. Estas “[...] representaciones emergentes no-simbólicas y la forma en que capturan similitudes en lo que representan son exactamente lo que necesitamos para entender en qué sentido los cerebros de los insectos pueden construir modelos internos de su entorno” (DeLanda, 2011: 89; traducción propia).

La emergencia de las neuronas, patrones materiales y biológicos, carentes de significado y de propósito intrínseco —cuyo funcionamiento involucra la transmisión de señales electroquímicas que activan o inhiben sustancias vinculadas a la motricidad de los organismos—, es el primer estrato que da lugar al surgimiento de un mínimo gradiente subjetivo: las representaciones no-simbólicas de los objetos con los que los insectos se relacionan. En la medida en que las poblaciones de neuronas proliferaron en seres vivientes de diversas proporciones, emergió otro tipo de entidades, cuyas condiciones son materiales: las *memorias* de los mamíferos. DeLanda (2011) explica su naturaleza del siguiente modo:

Los recuerdos que las aves y los mamíferos forman de episodios vividos [...] son experiencias repetidas más o menos vívidas de eventos o situaciones en las que los objetos juegan papeles específicos (como agentes o afectados) y en las que sus interacciones tienen sentido para el animal. El contenido de los recuerdos autobiográficos en los animales debe pensarse como dotado de importancia y no con significación, que es una noción lingüística. La importancia de una escena o un evento está relacionada con su capacidad de hacer una diferencia en la vida de un animal, con su capacidad de afectar y de ser afectado por las acciones del animal, mientras que la significación es una noción semántica que se refiere al significado de las palabras y las oraciones. (94; traducción propia)

Este estrato que contribuye a la formación de los ensamblajes sociales de los seres vivos se mantiene, aún, como prelingüístico, puesto que la importancia (*significance*), entendida como una propiedad emergente de las memorias animales, es un indicador práctico que continúa refiriéndose a los peligros y a las oportunidades que presenta la realidad con la que mantienen contacto los mamíferos. Aquí, ni las oportunidades ni los peligros están dotados de un significado más allá de la diferencia que hacen para la preservación de la existencia de estos animales. De modo que la vida subjetiva de los mamíferos es ya un ensamblaje que ha emergido a partir de múltiples representaciones asociadas a experiencias como el dolor, la agresividad, el hambre y la sed. Esta emergencia implica un aumento de complejidad subjetiva en la realidad, la cual marca una relevante diferencia respecto a los modelos internos de objetos propios de los insectos. DeLanda (2011) expresa que la estabilidad de la identidad subjetiva de los mamíferos “[...] puede explicarse como el efecto de un comportamiento habitual: los hábitos territorializan el comportamiento, haciendo ciertos patrones relativamente uniformes y repetitivos, y bajo su influencia un campo relativamente desterritorializado de prototipos extraídos podría consolidarse en un sujeto animal más o menos coherente” (194; traducción propia).

Ahora bien, la siguiente emergencia incluida en la formación de los ensamblajes sociales de los animales está vinculada a que determinados mamíferos, como los monos y los simios, no sólo pueden recordar interacciones pasadas con su medio y con otros organismos, sino que también son capaces de relacionarse con miembros de su misma especie según su posición en una jerarquía social. De modo que, bajo estas condiciones, tiene lugar la emergencia del *altruismo recíproco* (*reciprocal*

altruism): un tipo de interacción social que consiste en el intercambio de favores en el cual hay una diferencia temporal entre la donación de un servicio y su devolución. Según DeLanda (2011), este altruismo es el punto de partida de un largo proceso que desemboca en la aparición de la solidaridad colectiva de las antiguas comunidades humanas de cazadores y recolectores: “El altruismo recíproco entre primates no humanos implica interacciones estratégicas entre dos animales que se suministran la oportunidad de cooperar [...], pero también el riesgo de ser engañados, dado que el retraso que precede a la reciprocidad significa que no hay una garantía inmediata de que el servicio prestado será reembolsado” (112-113; traducción propia).

Y es precisamente el dilema presente en este altruismo, es decir, la posibilidad de que no haya una respuesta recíproca entre los primates, lo que da lugar, en este materialismo de las emergencias, a la diferencia entre los animales y los humanos respecto a sus ensamblajes sociales. Si para G. W. F. Hegel (2009; Kojève, 2012) la existencia social de los seres humanos supone el advenimiento de una lucha a muerte por el reconocimiento, motivada por deseos que rebasan la autopreservación animal, o si para el materialismo dialéctico de Friedrich Engels (1950) la diferencia entre el mono y el humano se juega en la actividad del trabajo; DeLanda (2011), por su parte, postula que la distinción entre los ensamblajes sociales de los animales y los que pertenecen a las primeras comunidades humanas se encuentra en la emergencia de *metanormas*. El surgimiento de tales reglas permitió resolver los dilemas presentes en las relaciones de altruismo y reciprocidad, en las actividades de caza y recolección, ubicadas en este paso entre los primates y los seres humanos:

Esto significa que había que añadir al ensamblaje un hábito totalmente nuevo para estabilizar su identidad: metanormas, el hábito de castigar a los que no castigan a los tramposos. Aunque las metanormas en las comunidades pre-lingüísticas de cazadores y recolectores aún no constituyen un nuevo tipo de codificación, siendo simplemente un nuevo recurso de territorialización, preparan el terreno para el eventual ascenso de las categorías lingüísticas transmitidas de una generación a la siguiente por obligación social forzosa. (DeLanda, 2011: 196; traducción propia)

Si la existencia social en la jerarquía de los primates implica el ejercicio del castigo sobre aquellos miembros que no participan de las actividades recíprocas, o que directamente engañan a otros miembros, la aparición de las metanormas indica que esta vida social ha adquirido un nuevo nivel de complejidad, donde los miembros de una comunidad son capaces aplicar reglas sobre reglas ya establecidas; es decir, pueden castigar a aquellos que ignoran las faltas a la reciprocidad.

Debido a que tales metanormas operaban en comunidades de cazadores-recolectores, éstas dieron pauta para el comienzo de la actividad comercial, la cual, según DeLanda (2011), es contemporánea al surgimiento del lenguaje humano. Entre el comercio y la aparición del lenguaje habría una coexistencia, pero no una dependencia, porque las antiguas comunidades humanas del paleolítico medio, además de realizar transacciones internas que incluían el ofrecimiento de regalos y la ayuda mutua, efectuaban intercambios externos para los cuales no era necesaria la existencia de un lenguaje complejo plenamente formado. La razón consiste en que

la existencia del lenguaje complejo nunca fue un prerrequisito para el comercio incluso en tiempos relativamente recientes: en áreas de intensa actividad comercial entre comunidades de diferentes orígenes lingüísticos, las lenguas simplificadas, llamadas “*pidgins* del comercio”, se crean con frecuencia en un tiempo relativamente corto y desaparecen cuando la situación de contacto deja de existir. Para las formas simples de trueque, unos pocos gestos y sonidos no articulados pudieron haber sido suficientes para llevar a cabo una transacción. (DeLanda, 2011: 130; traducción propia)

En estos antiguos intercambios comerciales, propios ya de ensamblajes sociales humanos, la propiedad emergente corresponde a los *precios*, los cuales no estaban expresados monetariamente, sino en hábitos en los cuales un objeto se cuantificaba en términos de otro objeto. La condición práctica y material para el desarrollo de este comercio antiguo fue la capacidad de fabricar herramientas de piedra usadas para la caza y la agricultura. La existencia del comercio permite justificar que el flujo de materias primas de alta calidad para la elaboración de tales herramientas haya sido constante entre las comunidades paleolíticas. Sobre este punto, DeLanda (2011) expresa que: “Desde que los pequeños centros urbanos especializados en el

comercio de larga distancia comenzaron a existir, puede explicarse este fenómeno, pero la evidencia de la alta movilidad de materiales como el pedernal es anterior a la aparición de las ciudades” (196; traducción propia).

Este trabajo manual sobre las herramientas de piedra se encuentra intrínsecamente vinculado a la emergencia del lenguaje humano. Parece que las habilidades manuales complejas y sus procedimientos pudieron dar lugar al lenguaje hablado; es decir, quizá la mano le enseñó a la boca a hablar (DeLanda, 2011). En una vía cercana al tipo de explicaciones utilizadas en este materialismo de las emergencias, el filósofo de la mente Thomas Metzinger (2009) recuerda que, si bien las neuronas espejo figuran como los mecanismos materiales que posibilitan el reconocimiento consciente de que las acciones de otros seres humanos poseen propósitos significativos, el precursor evolutivo del lenguaje humano fue la comunicación gestual. Metzinger comenta que es “[...] posible que sólo más tarde los sonidos se hayan asociado con gestos, tal vez con gestos faciales —como el ceño fruncido, el guiño o la sonrisa— que ya tenían un significado” (2009: 172; traducción propia).

El lenguaje humano, ya plenamente formado en el neolítico, está condicionado por el complejo trabajo sobre las herramientas de piedra y por la comunicación gestual que es, a su vez, manual y facial. Una propiedad central del lenguaje humano, identificada inmediatamente en este materialismo, es la capacidad de formar un número infinito o indefinido de enunciados a partir de un conjunto finito de palabras (DeLanda, 2011). Mientras que en *Mil años de historia no lineal* (2017) las lenguas son entendidas como multiplicidades de sonidos, palabras, construcciones sintácticas y semánticas vinculadas físicamente a organismos y materiales, en *Philosophy and Simulation* (2011), la emergencia del lenguaje humano, que complejiza los ensamblajes sociales de los seres vivos y la realidad misma, está condicionada por la existencia de artefactos simbólicos monolíticos (*monolithic symbolic artifacts*). Estos dispositivos terminaron transformándose en ensamblajes lingüísticos compuestos de palabras y reglas sintácticas:

debemos asumir que la evolución lingüística comenzó con artefactos simbólicos monolíticos. Esto es, debemos asumir que las primeras “palabras” no estaban hechas de partes que pudieran recombinarse para formar otras palabras, y que las palabras mismas no eran partes que pudieran entrar en

oraciones más grandes. La única función comunicativa que esos artefactos podrían haber tenido es la de operar como etiquetas que se referían a objetos y acciones directamente experimentados. Las simples concatenaciones de estos artefactos podrían haberse utilizado más tarde para expresar la conjunción constante observada de causas lineales y de sus efectos, una observación que se había hecho rutinaria por las prácticas asociadas con la producción de herramientas de piedra. (DeLanda, 2011: 147; traducción propia)

Cuando los artefactos simbólicos monolíticos se convirtieron, de modo lento y gradual, en conjuntos finitos de palabras que podían organizarse en un número de indefinido de enunciados, ocurrió una desterritorialización de las identidades y los significados lingüísticos asociados a los objetos y las acciones experimentados por las comunidades mesolíticas y neolíticas. Este proceso condujo a una mistificación de la naturaleza por parte de los seres humanos mediante creencias mágicas que, según DeLanda (2011), produjeron un nuevo tipo de gradiente social: la *legitimidad*. En principio, este gradiente estuvo vinculado al uso que una clase dirigente hacía de las creencias mágico-religiosas para manipular realidades naturales y legitimar así su autoridad. Tal legitimidad puede encontrarse en el ejemplo siguiente: “En particular, [...] la construcción de enormes monumentos funerarios, como las pirámides de Egipto, dependió del acoplamiento de creencias mágicas y prácticas; las pirámides mismas que constituyen un poderoso mecanismo para la producción y el mantenimiento de la autoridad legítima” (DeLanda, 2011: 165; traducción propia). La organización política de los egipcios es el referente principal para conceptualizar el ensamblaje social de los estados arcaicos en este materialismo.

Por otra parte, desde la perspectiva de una filosofía de la historia dialéctica y relativamente idealista, Hegel (2010) afirma que el pueblo egipcio se encontraba sumido en la naturaleza con la adoración de los animales y las fuerzas naturales, pero, al mismo tiempo, poseía un carácter espiritual, intelectual y reflexivo que

se acredita, por una parte, en la policía del Estado y en el gobierno, donde existía un orden fijo y determinado y reinaban la sensatez y la uniformidad en las costumbres y las acciones, y se alía por otra parte con una poderosa inteligencia, que por sus propias fuerzas vence la naturaleza, la

parte física de la comarca. Los egipcios se han fabricado [...] un país artificial y han erigido en él ciudades rodeadas de diques contra las inundaciones del Nilo. (56)

A diferencia de esta dialéctica histórica donde el espíritu no logra aún emanciparse de la naturaleza, desde el materialismo de las emergencias se explica cómo surgen las organizaciones sociales de los animales, el lenguaje humano y la política en una realidad que no los contenía previamente. Es decir, tanto el pensamiento como los ensamblajes sociales han emergido históricamente en una naturaleza que no posee ninguna teleología subyacente ni ningún propósito significativo esencial. Por consiguiente, la explicación que DeLanda propone sobre la formación de la autoridad en un Estado antiguo centralizado como el correspondiente al pueblo egipcio se organiza de otro modo, aunque en ella se reconocen los componentes de la racionalidad y de la adoración de la naturaleza que Hegel identifica y relaciona dialécticamente. Así, desde esta filosofía de la emergencia, pueden señalarse dos fuentes coexistentes que posibilitan la aparición de la legitimidad de una organización social jerárquica y esclavista: las creencias mágicas y un aparato legal-racional. A propósito de esta coexistencia, DeLanda (2011) explica:

La legitimidad tradicional, que hizo que la autoridad de un faraón egipcio bajara directamente desde los dioses, dejó mucho espacio para el capricho personal donde el cargo y el titular no estaban separados. Pero la legitimidad derivada de la capacidad de una organización para resolver problemas de seguridad, logística, construcción monumental y otras actividades en las que el resultado depende de la adecuación exitosa entre medios y fines, era más impersonal. [...] Estos dos polos pueden verse materializados en la pirámide de Guiza, un monumento que fue a su vez una máquina de resurrección y una hazaña de ingeniería estructural. (199; traducción propia)

El ensamblaje político y social de un Estado arcaico como el egipcio puede observarse en las relaciones jerárquicas, las leyes, las cadenas de mando, la división del trabajo y la definición de tareas concretadas en la construcción de la pirámide mencionada. No obstante, debe subrayarse, también, que la finalidad de esta edificación estaba

completamente regida por creencias mágicas, como la resurrección y la vida eterna. En tal construcción, se expresa el diagrama de esta formación política antigua.

Queda, de este modo, delimitada sintéticamente la formación de determinados ensamblajes sociales propios de los animales y los seres humanos desde una ontología de la emergencia. Es necesario subrayar que la formación de estos ensamblajes consta de una serie de procesos históricos contingentes, acumulativos y *coexistentes*. La estructura del espacio de posibilidades, entendida como una renovación de la ontología de lo virtual, figura como una forma potencialmente universal capaz de contener y expresar los devenires de esta historia material. Por consiguiente, es preciso, para finalizar este trabajo, preguntar por sus límites.

Conclusión. Los límites y la universalidad de las estructuras virtuales

Preguntar por los límites de una estructura ontológica significa también indagar sobre su carácter universal. Por consecuencia, resulta pertinente formular la siguiente pregunta: *¿en qué consiste la universalidad de la estructura del espacio de posibilidades, cuyo funcionamiento es capaz de albergar y de explicar la historia, las emergencias y las complejidades de distintos flujos materiales?* En principio, la universalidad de esta estructura es expresable de tres modos:

1. Los componentes del espacio de posibilidades, es decir, las capacidades, las tendencias, la estabilidad de las regularidades y las propiedades emergentes, determinan diversas emergencias materiales, las cuales pueden ser físicas, químicas, biológicas, sociales y políticas. Por esta razón, DeLanda (2011) denomina a estos componentes como *singularidades universales*.
2. El espacio de posibilidades organiza el devenir de múltiples procesos materiales a través de su existencia *virtual* y de sus singularidades universales.
3. Esta estructura es una sola y se manifiesta en flujos materiales formando un particular anudamiento entre lo uno y lo múltiple. Sin embargo, las singularidades universales que le otorgan su forma no son entidades trascendentes, sino que son completamente inmanentes a los procesos materiales *actuales* en los cuales se presentan. Por este motivo, DeLanda (2011) asegura que “[...] los diagramas siempre deben tratarse como inmanentes

a la materia, la energía y la información física: mientras que la existencia objetiva de los diagramas puede no depender de ningún mecanismo material, energético o informacional en particular, sí depende de la existencia actual de uno u otro mecanismo” (203; traducción propia).

De esta manera, se reafirma la pertenencia mutua del par virtual/actual teorizado por Deleuze en acontecimientos concretos cuya existencia manifiesta entraña potencialidades perfectamente reales. Si la estructura del espacio de posibilidades es inmanente a los procesos materiales en los cuales se muestra, ¿cuáles podrían ser los límites de su universalidad?; ¿qué realidades podrían restringir su carácter universal? Los posibles límites de esta estructura pueden identificarse, al menos parcialmente, mediante los siguientes cuestionamientos: primero, si la materia puede dividirse de manera indefinida (Meillassoux, 2019), puesto que no habría ninguna limitación *a priori* para evitar esta operación, ¿cuál sería el estatuto de entidades como “[...] los neutrinos, fotones, gluones, bosones y muones que componen el espacio-tiempo físico [...]” (Brassier, 2017: 364), en relación con la estructura del espacio de posibilidades? ¿Estas entidades se organizan y se comportan en función de las capacidades y las tendencias que DeLanda reconoce como singularidades universales propias de los procesos materiales que teoriza?

En segundo lugar, ¿es factible pensar filosóficamente, mediante la estructura del espacio de posibilidades —desde la cual se define la formación de los ensamblajes sociales—, determinados procesos cosmológicos que podrían, quizá, anular en algún momento el tipo de surgimientos materiales aquí explicados? Estos procesos corresponden, por ejemplo, a las colisiones entre las galaxias, a la extinción de las estrellas (Adams, 2008) o a la desintegración de la materia (Brassier, 2017; Odenwald, 2002). Y aunque se trata de realidades descritas mediante conocimientos que son revisables a partir de investigaciones futuras, o que pueden reformularse a raíz de las transformaciones en los campos del saber de los cuales provienen, el posible advenimiento de tales procesos basta para disputar los alcances de la universalidad del espacio de posibilidades.

Una vez expuestos tales cuestionamientos, lejos de negar el carácter ontológico-estructural y la potencia explicativa del espacio de posibilidades, pueden extraerse algunas consecuencias respecto a los límites y la universalidad de esta estructura, pero también sobre el problema de la inmanencia. Si tanto la ontología de Deleuze como el materialismo de las emergencias de DeLanda apuntan hacia la formación

de una filosofía radicalmente inmanente, debe subrayarse, como observó Friedrich Nietzsche (2003), que la fuente tanto de la experiencia como del conocimiento de la inmanencia se encuentra en la tierra. Zaratustra declara: “[...] *permaneced fieles a la tierra* [...]” (36). Usando como referente esta alegoría, se afirma aquí que, debido a que la virtualidad del espacio de posibilidades depende de la actualidad de los procesos materiales explicados, éstos no pueden ser sino fundamentalmente terrestres. El principio mismo de esta filosofía inmanente no es otro que la tierra.

Sin embargo, es posible aseverar que la inmanencia no se agota en los procesos materiales terrestres o en aquellos que son relativamente conocidos. Como señaló Baruch Spinoza (2011) en su filosofía de la naturaleza, los atributos que componen la realidad son infinitos, pero nuestro saber se limita al reconocimiento de dos de ellos: el pensamiento y la extensión. Esto significa que debe asumirse cierto carácter ilimitado, incluso inabarcable, de la realidad de una inmanencia que no se consume en el conocimiento humano. En los términos del materialismo de las emergencias, es necesario recalcar que la conceptualización de la estructura virtual del espacio de posibilidades se limita principalmente a la actualidad de la materialidad terrestre. Por consecuencia, se concluye que, si bien la fuente del conocimiento de la inmanencia es la tierra, los límites de la realidad de la inmanencia se mantienen indeterminados debido a que su existencia es completamente independiente del saber que puede formularse en torno a ella.

Referencias bibliográficas

- ADAMS, Fred C. (2008). "Long-term astrophysical processes". En Nick Bostrom y Milan M. Ćirković (Eds.). *Global Catastrophic Risks* (pp. 33-47). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198570509.003.0006>.
- BRASSIER, Ray. (2017). *Nihil desencadenado. Ilustración y extinción* (Borja García Bercero, Trad.). Materia Oscura.
- DELANDA, Manuel. (2009). *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. Continuum.
- DELANDA, Manuel. (2002). *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Continuum.
- DELANDA, Manuel. (2017). *Mil años de historia no lineal* (Carlos DeLanda Acosta, Trad.). Gedisa.
- DELANDA, Manuel. (2011). *Philosophy and Simulation. The Emergence of Synthetic Reason*. Continuum.
- DELEUZE, Gilles. (2010). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus.
- DELEUZE, Gilles. (1987a). *El bergsonismo* (Luis Ferrero Carracedo, Trad.). Cátedra.
- DELEUZE, Gilles. (1987b). *Foucault* (José Vázquez Pérez, Trad.). Ediciones Paidós Ibérica.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. (1996). "L'actuel et le virtuel". En *Dialogues* (pp. 177-185). Flammarion.
- DELEUZE, Gilles. (2008). "La inmanencia. Una vida". En David Lapoujade (Ed.); José Luis Pardo (Trad.). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas. 1975-1995* (pp. 347-351). Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles. (1995). *Proust y los signos* (Francisco Monge, Trad.). Anagrama.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Trads.). Pre-Textos.
- ENGELS, Frederick. (1950). *The Part Played by Labor in the Transition from Ape to Man*. International Publishers.
- FOUCAULT, Michel. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (Aurelio Garzón del Camino, Trad.). Siglo XXI Editores.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (2009). *Fenomenología del espíritu* (Manuel Jiménez Redondo, Ed. y Trad.). Pre-Textos.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (2010). *Filosofía de la historia universal II* (José Gaos, Trad.). Editorial Losada.

- KOJÈVE, Alexander. (2012). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* (Juan José Sebrelli, Trad.). Editorial Leviatán.
- MEILLASSOUX, Quentin. (2019) “Materialismo y surgimiento ex nihilo” (Gerardo Flores Peña, Trad.). *Devenires*, (39), 265-287. <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/162>.
- METZINGER, Thomas. (2009). *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self*. Basic Books.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2003). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial.
- ODENWALD, Sten F. (2002). *Patterns in the Void. Why Nothing Is Important*. Westview Press.
- SIMONDON, Gilbert. (2009). *La individuación. A la luz de las nociones de forma y de información* (Pablo Ires, Trad.). Cactus/La Cebra.
- SPINOZA, Baruch (2011). *Ética* (Vidal Peña, Trad.). Alianza Editorial.

PROLEGÓMENOS A UNA FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA BASADA EN TRIZ

PROLEGOMENA TO A TRIZ-BASED PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY

Manuel LUNA ALCOBA

INSTITUTO DE EDUCACIÓN SECUNDARIA RUIZ GIJÓN | Utrera, España

Contacto: malual@telefonica.net

Resumen

Las fuentes primarias de la tecnología, los textos con los que se han formado los ingenieros, los procedimientos por los que logran nuevos inventos o las tendencias ínsitas en la historia de los desarrollos tecnológicos, constituyen áreas que han recibido comparativamente menos atención que otras dentro del floreciente campo de la filosofía de la tecnología. TRIZ, sin embargo, muestra la enorme riqueza que atesoran. La Teoría para la Resolución de Problemas Inventivos (TRIZ por sus siglas en ruso), desarrollada por G. S. Altshuller a partir de 1946 pertenece a la estirpe del *ars inveniendi* leibniziano, con el que guarda sorprendentes concomitancias. Los escritos de este ingeniero e inventor de la era soviética arrojan portentosa luz sobre el contexto de descubrimiento técnico. En el presente artículo analizamos el potencial que para la filosofía de la tecnología encierran protocolos descritos por él tales como la matriz de contradicciones, las diferentes versiones del principio de separación, el resultado final ideal, los pequeños hombres inteligentes, las 76 soluciones estandarizadas o el algoritmo para la resolución de problemas inventivos. De ellos se deducen tendencias evolutivas que permiten explicar la creatividad técnica, multiplicarla y anticiparla.

Abstract

Technological sources, texts with which engineers are trained, the procedures by which they achieve new inventions, or the trends inherent in the history of technological developments are areas that have received comparatively less attention than others within the burgeoning field of the philosophy of technology. TRIZ, however, shows their enormous richness. The Theory of Inventive Problem Solving (TRIZ), developed by G.S. Altshuller from 1946 onwards, belongs to the lineage of the Leibnizian *ars inveniendi*, with which it shares striking concomitances. The writings of this Soviet-era engineer and inventor shed portentous light on the context of technical discovery. In the present paper, we analyze the potential that protocols described by him contain for the philosophy of technology, such as the matrix of contradictions, the different versions of the principle of separation, the ideal final result, the smart little men, the 76 standardized solutions or the algorithm for solving inventive problems. From them, we can deduce evolutionary trends in technology that allow us to explain technical creativity, multiply it and anticipate it. This opens up new and challenging opportunities for the philosophy



Se abren así oportunidades nuevas y retadoras para la filosofía de la tecnología, aunque, como buen *ars inveniendi*, las consecuencias que podemos extraer de TRIZ van más allá.

of technology; although, as a good *ars inveniendi*, the consequences that can be drawn from TRIZ go beyond that.

Palabras clave: *Genrich Altshuller, tecnología (filosofía), solución de problemas, teoría TRIZ, tecnología*

Keywords: *Genrich Altshuller, technology (Philosophy), problem solving, TRIZ theory, technology*

Introducción

El campo de la filosofía de la tecnología puede considerarse maduro en muchos aspectos. La reflexión filosófica sobre este tipo de realidades se ha expandido en múltiples direcciones acumulando masas ingentes de literatura de notable calidad. Cabe constatar, sin embargo, que tan importante desarrollo presenta ciertas asimetrías si se lo compara con otras ramas de la filosofía con las que, cabe suponer, debe guardar ciertas semejanzas. En efecto, si aceptamos los postulados doctrinales de la corriente principal de la filosofía de la tecnología del siglo xx, tecnología y ciencia resultaban indistinguibles. Ahora bien, el ámbito de la filosofía de la ciencia abunda en estudios de casos históricos empleados como casos ejemplares para sustentar uno u otro modelo filosófico de la ciencia. Dichos puntos de apoyo suelen buscarse en lecturas minuciosas de las fuentes primarias y en prolijas reconstrucciones del ambiente intelectual en el que nacieron. La filosofía de la ciencia ha dedicado amplia atención al contexto de descubrimiento, así como a loar a sus padres fundadores, mostrando sensible generosidad a la hora de ocultar sus errores y desvíos. El volumen que ocupan en la filosofía de la tecnología los estudios dedicados a estas cuestiones resulta mucho más reducido. La propia tipología de los artefactos técnicos que generan reflexión filosófica parece extremadamente desigual. Lo que se pone ante nuestros ojos (centrales eléctricas, pantallas) origina ríos de tinta, pero no lo que circula por los polos, lo que queda sumergido bajo las aguas, lo que se nos implanta (prótesis mamarias, coils) o lo que engullimos (hipotensores, Prozac®), como si los ingenieros químicos empleados por la industria farmacéutica no hubiesen cambiado nuestras vidas tanto o más que los ingenieros informáticos.

Como modesto intento por mitigar algunos de estos desequilibrios, citaremos reiteradamente en las siguientes páginas los textos de un ingeniero, expondremos una filosofía de la tecnología que floreció más allá (y aún en contra) de los libros de filosofía del siglo xx, bosquejaremos una metodología filosófica pensada en relación con lo tecnológico, en definitiva, repasaremos, brevemente, algunos aspectos destacables de TRIZ.

Los tiempos de G. S. Altshuller

Genrich Saulovich Altshuller nació el 15 de octubre de 1926 en Tashkent (Uzbekistán). Tras la Segunda Guerra Mundial, ingresó en el “Comité para las invenciones y los descubrimientos de la flotilla del Mar Caspio”, dedicado, más que a otorgar patentes, a ayudar al desarrollo de las mismas, desde la recepción del prototipo hasta la cumplimentación de los formularios. A diferencia de los gabinetes legales de nuestras empresas, los empleados de estos comités carecían de formación en derecho, pero se les exigía un conocimiento exhaustivo de las patentes existentes dentro y fuera de la URSS (Blair, 1973: 490). Queda implícito en lo dicho que no se esperaba que los empleados del comité se especializaran por áreas.

A comienzos de 1946, Altshuller se dio cuenta de que repetía los mismos consejos para inventores que pretendían patentar cosas diferentes (Madara, 2015: 85). Se puso, entonces, a buscar un libro, un manual, una colección de artículos, algo, a lo cual pudiera remitirlos. Pese a que recopilaciones de patentes industriales (soviéticas y occidentales) y libros sobre la creatividad circulaban con libertad y en abundancia por la Unión Soviética, Altshuller se cansó de buscar un texto adecuado, y no encontró nada que cumpliera con sus expectativas. Llegó a la conclusión de que tendría que escribirlo él mismo revisando la literatura sobre patentes. En esta labor se le unió Rafael Shapiro y, entre ambos, hacia 1948, tenían ya un puñado de principios inventivos que les permitieron el desarrollo de un par de patentes propias (Altshuller, 1986: s.p.). Convencidos del logro alcanzado, acudieron a diferentes ámbitos académicos que los recibieron con frialdad, al principio, y con burlas en cuanto trataron de insistir. Sabedores de que se habían topado con un muro que tardarían décadas en derribar, Altshuller y Shapiro decidieron tomar un atajo, escribiendo a todas las altas instancias soviéticas que guardaran alguna relación con las tareas

inventivas. Sistemáticamente, recibieron las respuestas características de quienes sólo emprenden una acción bajo órdenes de la superioridad. Había, pues, que apuntar más alto.

A principios de 1950, Shapiro y Altshuller enviaron una carta a Stalin en la que criticaban duramente el estado de la actividad inventiva en la URSS y proponían su mejora mediante los principios hallados por ellos. Stalin, siempre curioso y atento a las críticas, ordenó su detención, su sometimiento a lo que en nuestras democracias liberales se denomina “interrogatorio intensivo”, y su condena sin juicio a veinticinco años de trabajos forzados que, en el caso de Altshuller, habría de cumplir en las cercanías de Vorkuta, ciudad situada unos cincuenta kilómetros al norte del círculo polar ártico. Por suerte para ambos, Stalin murió cuatro años después y los procesos de desestalinización incluyeron la rehabilitación de Shapiro y Altshuller, aunque a este último no se le permitió retomar su puesto en el Comité para las invenciones. De este modo, en 1958, nació Henrich Altov, el pseudónimo con el que Altshuller firmaría relatos de ciencia ficción a lo largo de las siguientes dos décadas. Altov se convirtió rápidamente en un referente para la ciencia ficción soviética. Al propio Altshuller no le importaba reconocer la poca calidad literaria de sus relatos (ampliamente superada por los de su esposa, V. N. Zhuravlyova), pero sus escritos constituyen una demostración práctica del desafío que lanzó a la literatura de su época: que cada texto contuviera, al menos, una idea cualitativamente nueva. En cualquier caso, antes de todo esto, en 1956, una vez más con Shapiro, publicó “Acerca de la psicología de la creatividad científica”, escrito seminal en el que se hallan contenidos algunos de los principios básicos de su Teoría para la Resolución Inventiva de Problemas (TRIZ, por sus iniciales en ruso) y un embrión de ARIZ, el Algoritmo para la Resolución Inventiva de Problemas (Madara, 2015: 88).

Cómo convertir en realidad un proyecto “imposible”

Altshuller llevó a cabo el viejo proyecto leibniziano del *ars inveniendi* (Altshuller cita reiteradamente a Leibniz), un procedimiento pautado para crear nuevas soluciones a los problemas y, sobre él y con él, enseñó a generaciones de ingenieros, matemáticos y químicos de la URSS en una red de más de quinientos centros de formación que llegaron a cubrir buena parte del territorio del extinto país (Fey y Rivin, 2005: 190;

Altshuller, 1979b: s.p.). Tras la caída del muro de Berlín y la muerte de Altshuller el 24 de septiembre de 1998, muchos de sus discípulos llevaron sus enseñanzas a Occidente y hoy día TRIZ constituye una herramienta en expansión por el mundo empresarial, de la que han sacado buen provecho Samsung, General Motors, Rolls Royce y una larga lista de empresas, grandes, pequeñas y medianas, generando decenas de miles de patentes (Córdova López, 2004: 12; Fan *et al.*, 2016: 2).

TRIZ la conforman una decena amplia de protocolos, los cuales se pusieron a prueba en las instituciones de enseñanza que Altshuller fundó. Cada vez que uno de ellos conducía a los alumnos a un callejón sin salida, cada vez que un problema se les resistía, cada vez que se descubría una forma de hacer mal uso de ellos, se procedía a su revisión y reformulación. ARIZ, por ejemplo, sufrió reformulaciones a lo largo de 30 años hasta alcanzar su forma definitiva (ARIZ-85-C). Se trata de un ejemplo de protocolo estructurado; no todos los protocolos tienen ese carácter. Algunos carecen por completo de él, caso del protocolo de los pequeños hombres inteligentes, y en otros, se podría discutir su carácter estructurado o no, caso de la celeberrima matriz de contradicciones. La finalidad de todos ellos no consiste en “aumentar nuestra creatividad” o multiplicar las ocurrencias y, mucho menos, desestructurar nuestro pensamiento. TRIZ actúa como un vector que señala directamente al área concreta entre todas las configuraciones posibles donde hallar una solución creativa al problema planteado (Gadd, 2011: xvii). Tampoco debemos caer en el otro extremo, el de imaginarnos que TRIZ constituye una herramienta para evitar que pensemos. TRIZ no evita pensar, ayuda a pensar. No elimina el esfuerzo del pensamiento, elimina el esfuerzo del pensamiento baldío. Como le gustaba decir a Leibniz, nos hallamos ante el *filum cogitationis* (Leibniz, 1999a: 532), que nos guía en cada paso de los procesos inventivos. Seguimos teniendo que recorrer el laberinto y que enfrentarnos al Minotauro, sólo que ahora tenemos un hilo de Ariadna que nos permite entrar y salir de él como si circulásemos por el pasillo de nuestra casa.

Queda dicho, en cualquier caso, que TRIZ se creó para penetrar en la guarida del Minotauro y no para andar por el pasillo de nuestros hogares; quiero decir, el seguimiento riguroso de sus protocolos acaba por conducirnos, inevitablemente, más allá de nuestra zona de confort, de nuestras cabezas, de nuestro modo habitual de pensar, de nuestros prejuicios y nuestras preconcepciones. TRIZ pretende destruir las limitaciones de lo que Altshuller llamaba la “inercia psicológica” (Altshuller, 1973: s.p.), o lo que viene a significar lo mismo, con los protocolos de TRIZ puede trabajar

un individuo solitario, los participantes en una reunión o un equipo internacional. A Altshuller le gustaba tanto referirse a TRIZ como “la ciencia exacta de la creatividad” que tituló así uno de sus libros (Altshuller, 1984). Si los puntos de partida coinciden y los procedimientos se han aplicado adecuadamente, debe haber equivalencia en los resultados. Y, si tal cosa no ocurre, quienes han llegado a resultados distintos no necesitarán argumentar ni disputar largamente, simplemente tomarán papel y lápiz y se dirán: *calculemus* (Leibniz, 1999b: 913; Leibniz, 2009: 213).

Altshuller define como “problema inventivo” aquel problema que encierra una “contradicción” (Altshuller, 1965: s.p.; Cameron, 2010: 5). De un modo excesivamente resumido, podemos equiparar el uso que Altshuller hace del término “contradicción” con lo que habitualmente se entiende por “conflicto”. Existen tres tipos de contradicciones en TRIZ: administrativas, técnicas y físicas (Altshuller, 1979a: 44; Orloff, 2003: 47). Nos hallamos ante una contradicción administrativa cuando no se encuentran disponibles las habilidades y recursos necesarios para resolver el problema. Toda contradicción administrativa conlleva una contradicción técnica en su núcleo. Las contradicciones técnicas se caracterizan porque existe un parámetro, digamos potencia, cuya mejora parece conducir al deterioro de otro, digamos el peso. El primer intento para dotar de mayor potencia a un motor por parte de un ingeniero pasa, con toda seguridad, por aumentar su tamaño, con el consiguiente sobrepeso, lo cual hará que se necesite una mayor potencia para moverlo y una vuelta a la situación original en un círculo sin aparente salida, pero que, con las herramientas de optimización típicas de la ingeniería (Rao, 2020), permitirá una sucesión de mejoras relativas. Según Altshuller, una contradicción técnica siempre lleva consigo una contradicción física y aquí ya no hablamos de algo que mejora y algo que sufre un deterioro, sino de una situación en la que queremos, a la vez, A y no-A. Las soluciones verdaderamente inventivas provienen de solucionar los problemas a este nivel, lo que permitirá un salto cualitativo respecto de la evolución anterior. Tres tipos de preocupaciones habituales acaban de desaparecer: el ensayo y error, la optimización, y el compromiso (Altshuller, 1975a: s.p.). El ensayo y error, el modelo de aprendizaje propio del empirismo y/o conductismo, que Edison mitificó al probar 30.000 materiales hasta dar con el que podría servir de filamento para sus bombillas, constituye para Altshuller el paradigma de pérdida de tiempo y ralentización del progreso humano (Orloff, 2003: 26). TRIZ tiene como objetivo indicarnos, exactamente, el limitado espacio en el que reside nuestra solución. De modo semejante, el compromiso (y eso incluye la “síntesis”

dialéctica), sólo pospone los problemas para el futuro, pero no los resuelve. La contradicción como tal irá desapareciendo hasta que al final tengamos el máximo de los dos términos contradictorios, por lo que no obtendremos el motor que nos dará la máxima potencia aumentando el peso dentro de unos límites tolerables, obtendremos el motor que nos dará la mayor potencia imaginable sin añadir ni un gramo a su peso.

La matriz de contradicciones

Nos hallamos ante el protocolo más conocido de TRIZ. Se trata de una tabla con 39 parámetros en su eje vertical y los mismos 39 parámetros en su eje horizontal. Típicamente, se leen los parámetros dispuestos en columna como todo aquello que se quiere mejorar en un sistema técnico y los dispuestos en fila, como lo que empeorará como consecuencia de ese intento de mejoría (Altshuller, 1979a: 203; Gadd, 2011: 110). La lista de parámetros incluye: peso de un objeto en movimiento, peso de un objeto en reposo, longitud de un objeto en movimiento, longitud de un objeto en reposo, área de un objeto en movimiento, área de un objeto en reposo, volumen de un objeto en movimiento, volumen de un objeto en reposo, velocidad, fuerza, tensión/presión, forma, estabilidad, resistencia, durabilidad de un objeto en movimiento, durabilidad de un objeto en reposo, temperatura, brillo, energía de un objeto en movimiento, energía de un objeto en reposo, potencia, pérdida de energía, pérdida de sustancia, pérdida de información, pérdida de tiempo, cantidad de sustancia, fiabilidad, precisión de medida, precisión de manufactura, factores perjudiciales actuando en un objeto, efectos secundarios dañinos, manufacturabilidad, conveniencia de uso, reparabilidad, adaptabilidad, complejidad de un mecanismo, complejidad de control, nivel de automatización y productividad. Altshuller mismo y todos sus discípulos recomiendan no entender estas características en sentido estricto, sino adaptarlas a nuestro problema (Salamatov, 2005: 12; Savransky, 2000: 200). De este modo, podemos recordar en qué contextos se utiliza *on fire* en inglés y entender el aumento de visitas a nuestro sitio web como el parámetro 17, “temperatura”; o podemos leer el parámetro 22, “pérdida de energía”, como pérdida de dinero; o el aumento del área de un objeto en reposo (parámetro 6) como el aumento de conocimiento; o el ser como fuerza (parámetro 10); etcétera. La casilla en la que se cruza la

fila correspondiente al parámetro que pretendemos mejorar con la columna correspondiente al parámetro que empeora cuando lo intentamos, responde a la pregunta *¿cómo mejorar x sin hacer y peor?* e incluye una serie de números, que hacen referencia a los cuarenta principios inventivos (Altshuller, 1984: 203; Gadd, 2011: 110). Estos cuarenta principios constituyen el motor inventivo de TRIZ. En efecto, hallaremos la solución que buscábamos aplicando a nuestro caso concreto los principios sugeridos por la matriz de contradicciones.¹ Deliberadamente no incluimos aquí ninguna imagen de la matriz. Se pensó originalmente colocar un mural en los talleres, con la matriz, la lista de los principios y sus explicaciones. Sin embargo, el modelo se aviene mal con el tamaño del papel impreso y no digamos de nuestras pantallas actuales.²

El principio de separación

Hay un número significativo de casillas vacías en la matriz de contradicciones. Los cuarenta principios inventivos no ofrecen una solución para estos casos. Característicamente, las que ocupan la diagonal constituyen situaciones en las que buscamos tanto el aumento de un parámetro como su disminución. Según TRIZ, eso indica que ya no nos enfrentamos a una contradicción técnica (queremos mejorar algo sin empeorar otra cosa), sino a una contradicción “física”, queremos A y no-A. En realidad, como explicamos, detrás de cada contradicción técnica hay una contradicción física y, aunque podamos resolver las contradicciones técnicas utilizando la matriz de contradicciones, el nivel más alto de creatividad se logra cuando llegamos al fondo del problema, a la contradicción física. Esta manera de entender las cosas significa que, tras los cuarenta principios inventivos, existen otros principios mucho más cercanos a la raíz de la cuestión. Ahora bien, si los cuarenta principios inventivos daban cuenta de algo así como el ochena por ciento de las patentes no triviales que circulan por el mundo, entonces nos enfrentamos a la sorprendente afirmación de que existe un número muy reducido de principios que pueden explicar esos cuatro millones de patentes. De hecho, toda esa masa ingente de inventos puede explicarse en base a un único principio: el principio de separación.

¹ Un listado de los cuarenta principios inventivos puede encontrarse en Luna Alcoba (2021: 327).

² Referencias a diferentes versiones de la matriz de contradicciones y explicación de cómo funcionan pueden hallarse en Luna Alcoba (2021: 198-210).

Existen cuatro formulaciones del principio de separación (Altshuller, 1971: s.p.) En primer lugar, el principio de separación en el tiempo. Si necesitamos cumplir con requisitos contradictorios podemos proceder a colocarlos en momentos diferentes. Los aviones, por ejemplo, deben tener tren de aterrizaje, pero éste obstaculiza la velocidad de vuelo de los aviones a reacción. Por tanto, los aviones a reacción deben tener tren de aterrizaje y no deben tener tren de aterrizaje. Siguiendo el principio de separación en el tiempo, la solución consiste en que tengan el tren de aterrizaje en unos momentos concretos (aterrizaje y despegue) y no lo tengan en otros (vuelo).

En segundo lugar, el principio de separación en el espacio. Cuando nos enfrentamos a requisitos contradictorios, debemos preguntarnos si necesitamos ambos en el mismo lugar. Si no se necesita su presencia en el mismo lugar, entonces podemos proceder a su separación en el espacio. Los docentes utilizan este principio cotidianamente en el aula cuando dos o más alumnos que se sientan juntos interrumpen el normal decurso de las clases. Por una parte, se requiere que ocupen un lugar en el aula para que sigan recibiendo la enseñanza pertinente. Por otra parte, si ocupan su lugar en el aula no van a recibir la enseñanza pertinente. Debe procederse, pues, a una reasignación de los lugares que ocupan, separándolos en el espacio. En tercer lugar, el principio de separación entre el todo y la parte. Si los requisitos contradictorios no pueden separarse espacial y/o temporalmente, debe intentarse su separación en micro y macrosistema. Aquí se nos abren siempre dos posibilidades: que el requisito A se asigne a las partes y el no-A al todo o que el requisito A se asigne al todo y el no-A a las partes. La cadena de una bicicleta constituye un ejemplo típico. En su totalidad, se trata de un sistema flexible, pero cada uno de sus eslabones se caracteriza por la solidez exigida para que el mecanismo de pedaleo no lo deforme.

Por último, tenemos el principio de separación en ámbitos o por condición. Consiste en situar uno de los requisitos de la contradicción en un entorno determinado y el otro requisito en otro. Buena parte de la historia de la filosofía puede ponerse como ejemplo de aplicación de este principio. Dada la aparente contradicción entre la inmovilidad del *ser* parmenídeo y el continuo devenir de Heráclito, Platón propuso una división entre dos mundos, de modo que tanto Heráclito como Parménides tienen razón en sus propuestas bajo ciertas condiciones. En medio, por supuesto, el abismo. El universo de Aristóteles se caracteriza por hallarse recortado en dos ámbitos separados por la esfera lunar, más allá de la cual se encuentra el quinto elemento o quintaesencia

con sus movimientos circulares. La misma separación en ámbitos constituyó la solución característica del pensamiento medieval cristiano a la cuestión de las relaciones entre razón y fe. Pero quizás el ejemplo más paradigmático de construcción de una filosofía por aplicación reiterada y sistemática del principio de separación en ámbitos o bajo condiciones lo encontramos en Kant, cuya filosofía crítica incide, una y otra vez, en la misma respuesta a los más diversos problemas. La teoría de tipos de Russell (1910: 39), la separación entre noesis y noema de Husserl (1976: 202), la distinción entre el *ser* y los entes de Heidegger (1975: 169) o el deslinde entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación de la filosofía de la ciencia, constituyen otros tantos ejemplos, en el siglo xx, de un modo de resolver problemas que puede rastrearse en todas las épocas, materias y tradiciones que constituyen la filosofía occidental.

Inmediatamente se nos plantean toda una serie de cuestiones. *¿Qué filosofía platónica podríamos construir si respondiésemos a sus mismas preguntas aplicando cualquiera de las otras tres versiones del principio de separación? ¿Qué aristotelismo surgiría de ellas? ¿Qué respuestas alternativas al problema fe-razón conseguiríamos? ¿Qué filosofía crítica? ¿Qué teoría semántica? ¿Qué fenomenología? ¿Qué doctrina del ser? ¿Qué filosofía de la ciencia? En definitiva, ¿qué modos de pensar posibles han quedado sin desarrollar en el pensamiento occidental y a qué conducen?*

Resultado Final Ideal

Afirmaba Leibniz que lo real se deja gobernar por lo ideal (Böhle, 1978: 198; Leibniz, 1978: 569), pero Altshuller y su esposa, Valentina Zhuravlyova, mencionan como padre de la idea al matemático George Polya, en cuyo libro de 1965, *Cómo plantear y resolver problemas*, se señalaba la necesidad de “comenzar siempre por el final” (Altshuller, 1979c: s.p.; Zhuravlyova, 2005: 95). El protocolo del Resultado Final Ideal consiste en preguntarnos en qué condiciones el problema que nos ocupa dejaría de existir. Si podemos encontrar la respuesta a esta pregunta, varias cosas habrán salido a la luz. En primer lugar, quedará muy claro en qué consiste el problema y qué obstaculiza su resolución. En segundo lugar, y más importante, tendremos una radiografía exacta de cuáles de nuestros planteamientos, supuestos y prejuicios formaban parte del problema. Nada de esto quiere decir que hayamos encontrado ya el camino que nos lleva a la solución.

TRIZ nos anima a no preocuparnos, de entrada, por cómo vamos a alcanzar ese resultado final ideal (Altshuller, 1973: s.p.) El proceso, a partir de este momento, consiste en ir despejando los rasgos que deben adornar esa x que solucionará nuestro problema.

Altshuller (1984: 102) proporcionó una fórmula que nos permite entender qué significa “ideal”: $\text{Ideal} = [\text{Beneficios}/(\text{Costos} + \text{Perjuicios})]$. Alcanzamos la “idealidad”, cuando los beneficios superan la suma de sus costos más los perjuicios que causa. Esta fórmula, parecida a la de costo-beneficio en economía, a la de eficacia en gestión de empresas y al cálculo del “valor” en ingeniería, no tiene pretensiones de arrojar una cifra matemática (Savransky, 2000: 76). Más bien, se trata de que cobremos conciencia de la distancia que nos separa del ideal, ya que éste sólo aparece cuando la fórmula da un valor cercano a infinito. En otras palabras, el sistema técnico ideal no produce absolutamente ningún daño; tiene un coste de instalación y mantenimiento casi nulo y ofrece todas las ventajas que un sistema técnico puede ofrecer. Si Deleuze hablaba de un cuerpo sin órganos, TRIZ persigue la máquina sin engranajes, la máquina ideal (Altshuller, 1965: s.p.; Gadd 2011: 254). Inmediatamente pensamos: “imposible”. Ese “imposible” que brota en nuestras mentes, indica de un modo nítido la inercia psicológica que nos impide encontrar la solución al problema planteado. En efecto, imaginemos que viajamos con una máquina del tiempo a principios del siglo xx. Le explicaremos a la primera persona que nos encontremos que tenemos relojes que no pesan nada, que no necesitan que les den cuerda, que no consumen energía, que nunca se rompen y que nos dan la hora sin el más mínimo retraso o adelanto. Con toda seguridad, oiríamos de su boca ese mismo “imposible” que nos asalta cuando hablamos del sistema técnico ideal. Y, sin embargo, precisamente en eso consisten los relojes de nuestros dispositivos móviles, en relojes que dan una hora exacta sin coste ni perjuicio alguno. Ahora tenemos una idea mucho más clara de qué cabe entender, la mayoría de las veces, por sistema técnico ideal: un sistema técnico cuyas funciones se han integrado en un sistema de nivel superior que asume, como parte despreciable, las funciones del sistema que nos resultaba problemático. “No hay nada ideal ahí”, se me dirá, “un dispositivo móvil consume energía, pesa, se estropea y lo conforman elementos contaminantes o que cuesta verdadero sufrimiento conseguir”. Desde el punto de vista de TRIZ, todas esas cuestiones, por lo demás indiscutibles, constituyen otro ejemplo de cómo el protocolo del resultado final ideal sirve para desvelar compromisos y optimizaciones que necesitamos superar mediante la búsqueda de un nuevo ideal y que,

debido a nuestra inercia psicológica, habían permanecido hasta ahora invisibles. Aún más, si nuestros relojes parecen más ideales que los relojes que circulaban a principios del siglo xx y si nuestros dispositivos móviles no parecen tan ideales como los que circularán a principios del siglo xxii, se debe a que el resultado final ideal también constituye una ley de evolución de los sistemas tecnológicos: el desarrollo de los sistemas tecnológicos siempre se produce en la línea de una mayor idealidad, entendiendo esta “idealidad” en los términos de la fórmula mostrada antes (Altshuller, 1988: s.p.).

Pequeños hombres inteligentes

Para entender cómo funciona este protocolo, comenzaremos con un ejemplo. Durante la Segunda Guerra Mundial, las minas navales se amarraban a un lastre mediante un cable para que flotaran en un punto fijo y a una altitud tal que golpearan a los barcos enemigos por debajo de la línea de flotación. La estrategia para eliminar estas minas consistía en un cable sumergido arrastrado por dos barcos alejados entre sí. El cable doblaba el de la mina de tal modo que ésta acababa explotando por el aumento de la presión del agua o aflorando a superficie. Si quisiéramos fijar las minas con un cable que esquivase este procedimiento de desminado, habríamos de sujetar la mina a su lastre por medio de algo continuo que se convirtiera en discontinuo justo en el momento en que el cable de los barcos desminadores entran en contacto con él. Aquí tenemos una típica contradicción como las que TRIZ reconoce; de hecho, se trata de la contradicción entre continuidad y discontinuidad que aparece en la segunda antinomia kantiana (Kant, 1911: 300). Éste constituye el modelo de problemas resolubles mediante la aplicación del protocolo de los “pequeños hombres inteligentes”. Se trata, por supuesto, de una ficción puesta en marcha para romper la inercia psicológica, ofreciéndonos una visión alternativa. Además, sigue una de las reglas básicas de cualquier propuesta para solucionar problemas, descomponerlos en partes simples y, de resultar posible, en sus partes más simples. Finalmente, proporciona empatía hacia el problema. Puede considerarse un axioma básico el hecho de que los seres humanos resolvemos mejor aquellos problemas con los que podemos identificarnos o, al menos, aquellos en los que podemos identificarnos con los términos involucrados. No obstante, si un poco de empatía resulta útil para buscar otra perspectiva sobre

el problema, mucha puede obstaculizar su solución. En ocasiones habrá que hacer desaparecer de un modo drástico a los pequeños hombres inteligentes después de introducirlos; por ejemplo, disolviéndolos en ácido o triturándolos, así que mejor no considerarlos dotados de personalidad. Por lo demás, pueden hacer cualquier cosa que necesitemos: agarrarse los unos a los otros, limpiar, pulir una superficie, etcétera.

Volviendo a nuestra mina, Altshuller imaginó que los pequeños hombres inteligentes conformaban el cable que la unía al lastre. Cada uno de ellos vería venir el cable desminador y, en el momento oportuno, soltaría una mano del hombrecillo situado por encima de él y agarraría el cable. Luego, cogería el cable con la otra mano mientras la primera volvía a agarrarse al hombrecillo por encima de él y, finalmente, dejaría marchar el cable quita minas mientras se volvía a agarrar con su segunda mano a su congénere. La idea se hallaba a un paso de la solución final, un sistema de puerta rotatoria (Figura 1). No importa por dónde llegue el cable desminador, termina en la muesca que le espera en cualquier lado de la puerta. El rodillo gira por su tracción y, eventualmente, el cable sale por el otro lado sin poder destruir la mina (Gadd, 2011: 11).

Todo esto, sin duda, sonará esotérico, poco útil y alejado de cualquier campo medianamente serio. La verdad se halla en el punto opuesto. Los pequeños hombres

Figura 1



Fuente: Elaboración propia a partir de Gadd (2011: 17)

inteligentes forman parte de la tradición de pensamiento más audaz de Occidente. Al fin y al cabo, tanto el geniecillo maligno de Descartes como el diablillo de Maxwell pertenecen al linaje de estos pequeños hombrecitos inteligentes.

Las setenta y seis soluciones estandarizadas

La primera versión de TRIZ, que se enseñó en torno a 1971, contenía como elemento básico la matriz de contradicciones. Muy pronto Altshuller observó que sus alumnos hacían de ella una forma, sofisticada, pero forma, al fin y al cabo, del ensayo y error, aquello contra lo que se dirige TRIZ. Desde los inicios mismos de su implantación, Altshuller comenzó a buscarle una alternativa, un proceder puramente analítico, guiado por tablas y ejemplos, que rápidamente cristalizó en una preocupación por el *ars characteristic* y la topología de raíces plenamente leibnizianas.

Por “soluciones estandarizadas” o, más brevemente, “estándar”, se entiende una combinación de técnicas que garantizan una solución para tareas de alto nivel (Altshuller, 1979b: s.p.). Hallados empíricamente, surgieron como consecuencia del análisis del fondo de patentes. Altshuller las cifró en 76 aunque dejó la puerta abierta a que existieran más. Cada estándar, tal y como los publicó Altshuller, consta de una serie de enunciados que lo describen (lo que Altshuller llama su fórmula, es decir, el esquema simbólico que lo representa y al que se considera “su esencia”), una breve explicación, y ejemplos del mismo. La elaboración de esquemas gráficos, en la práctica, grafos mixtos, constituye una seña característica de este protocolo. Cada grafo representa un sistema técnico y el estándar refleja el modo en que unos pueden transformarse en otros. A su vez, en cada sistema técnico cabe distinguir un par de sustancias y un campo. Altshuller entiende por “sustancia” cualquier sujeto capaz de acción con independencia de su tamaño o grado de complejidad (Altshuller, 1984: 69). Un país o un átomo pueden considerarse “sustancias” en este sentido (Gadd, 2011: 377). Dicho de otro modo, el entorno del sistema a analizar definirá lo que, desde él, puede considerarse una “sustancia”. Sin embargo, las sustancias no pueden actuar una sobre otra (no tienen ventanas, diría Leibniz); necesitan de un medio transmisor de la acción, al que Altshuller designó con el término “campo” y que puede entenderse como mecánico, térmico, químico, eléctrico y/o magnético

(Altshuller, 1984: 70), pero también el olor, tacto, visión e, incluso, la emoción causada por la sustancia, pueden entenderse como “campos” (Altshuller, 1979a: s.p.).

Veamos, a modo de ejemplo, la segunda de las soluciones estandarizadas. Su enunciado dice: si tenemos un modelo de sustancia-campo y las condiciones del problema no contienen restricciones a la introducción de aditivos en las sustancias existentes, el problema se resuelve introduciendo (de forma permanente o temporal) un aditivo (S3) en cualquiera de ellas, S1 o S2 (Figura 2). Supongamos que el problema consiste en detectar fugas (S2) de un gas inodoro (S1). La solución pasa por añadir a ese gas una sustancia (S3) con olor (F). Podemos encontrar un ejemplo de aditivo (S3) añadido a la sustancia (S2) en el caso de la aplicación de este estándar a la filosofía. En efecto, el esquema de la figura 3 corresponde en la filosofía cartesiana a la interacción entre res cogitans (S1) y res extensa (S2) mediante el añadido a la segunda de una glándula pineal (S3), que pone en movimiento los espíritus animales (F). ¿Existe alguna otra teoría de las relaciones alma/cuerpo (o mente/cerebro) modelizable mediante esta solución estandarizada? ¿Hay alguna otra teoría de las relaciones alma/cuerpo (o mente/cerebro) modelizable por alguna otra solución estandarizada? Dado que existen setenta y seis soluciones estandarizadas y no hay setenta y seis teorías filosóficas sobre la interacción alma/cuerpo (o mente/cerebro) diferentes, ¿existen modelos en las soluciones estandarizadas capaces de explicar la interacción alma/cuerpo (o mente/cerebro) aún no convertidos en teorías filosóficas? ¿Hay más problemas filosóficos que compartan una estructura común con problemas técnicos?³

Figura 2



Fuente: Elaboración propia a partir de Altshuller (1979b y 1984: 348) y Gadd (2011: 406)

3 Listados de las setenta y seis soluciones estandarizadas pueden encontrarse en Altshuller (1979b: s.p.), Altshuller (1984: 347-58) y Gadd (2011: 405-418).

Figura 3



Fuente: Elaboración propia a partir de Altshuller (1979b y 1984: 348) y Gadd (2011: 406)

ARIZ

El algoritmo de la invención (ARIZ) consiste en una serie de pasos que nos conducen a una solución altamente inventiva al problema planteado. Aunque sólo se introdujo el término “algoritmo” en 1965, puede vérselo ya presente en el artículo seminal “Acerca de la psicología de la creatividad inventiva” escrito con Rafael Shapiro en 1956 y, desde entonces, no dejó de acumular versiones: 1959, 1961, 1965, 1971, 1977, 1982 y 1985. De hecho, en el texto en que se daba a conocer ARIZ-82, Altshuller hablaba de la inevitabilidad de esa sucesión infinita de versiones y señalaba que existiría un ARIZ-87 y un ARIZ-88. Cada vez, decía allí, ARIZ se vuelve más sofisticado, más eficaz, pero, por lo mismo, apunta con mayor nitidez hacia los aspectos mejorables en él (Petrov, 2008: 81). Tres años después, sin embargo, Altshuller señalaba que ARIZ-85 debía considerarse la versión definitiva y no se necesitarían ulteriores modificaciones del texto pues lo había dotado de los pasos necesarios para que generara su propia modificación por la vía de añadir nuevos estándares inventivos (Altshuller, 1988: s.p.) Tampoco el papel de ARIZ se mantuvo constante a lo largo del tiempo. Hasta su denominación como tal, figuró en la obra de Altshuller a modo de demostración de una posibilidad, como la indicación de un hecho o la descripción de un proceso llevado efectivamente a cabo por los inventores. Su conversión en algoritmo lo hizo colocarse en el centro de TRIZ. En las décadas de los sesenta y los setenta, Altshuller solía afirmar que con él se podía resolver el 85 por ciento de las tareas, quedando el 15 por ciento restante para la aplicación de otros protocolos de modo aislado (Altshuller, 1982: s.p.) A partir

de 1977, sin embargo, el algoritmo de la invención perdió progresivamente esa centralidad y pasó del protocolo para el 85 por ciento de las tareas al protocolo para el 15 por ciento de las tareas, en esencia, todas aquellas que resistían el abordaje de los restantes protocolos por separado. Hoy, en la literatura TRIZ, resulta fácil encontrar la declaración de que ARIZ sirve para “una tarea al año” (Gadd, 2011: 385). En cualquier caso, Altshuller señalaba que ni debía interpretarse a ARIZ como el único algoritmo para la solución de problemas inventivos posible, ni debía considerarse su aplicación, tal cual, a las diferentes ramas del conocimiento e instaba a su adaptación para necesidades específicas, manteniendo siempre su estructura general. Dicho de otro modo, Altshuller nos insta a modificar ARIZ para convertirlo en un instrumento apto para la solución, digamos, de problemas filosóficos (Petrov, 2008: 25). Ciertamente, esta adaptación necesitaría de la creación de una base de datos de “efectos de filosofía”, a modo de la base de datos de efectos físicos, químicos, geométricos y biológicos que existe en TRIZ y no hay nada semejante a día de hoy. Ni las historias de la filosofía al uso ni los diccionarios de filosofía existentes sirven a estos fines. Sin embargo, Altshuller nos dejó un ejemplo práctico de cómo construir esta base de datos de ideas filosóficas en su registro de ideas de ciencia ficción. Pero me he alejado del tema.⁴

Una teoría de la historia de la tecnología

Si existe un número finito y abarcable de pautas para inventar, si han dejado un rastro identificable en el registro de patentes y si, por tanto, cabe suponer que los seres humanos las vienen utilizando de modo intuitivo, se deduce que la evolución de los sistemas tecnológicos ha tenido que seguir a lo largo de los siglos unas líneas claras, reconocibles y *predecibles*. Dicho de otro modo, TRIZ nos permite una reconstrucción racional de la historia de la tecnología en la que ya no tenemos que limitarnos a ir marcando las fechas en las que éste o aquel dispositivo aconteció, como mágica fulguración. Podemos explicar por qué surgió esto y no cualquier otra cosa, en ese momento concreto. Ya hemos hablado de

⁴ Un repaso por todas las formulaciones de ARIZ (en ruso) puede hallarse en Petrov (2008) y menos prolijo, pero en español, en Luna Alcoba (2021: 410-483).

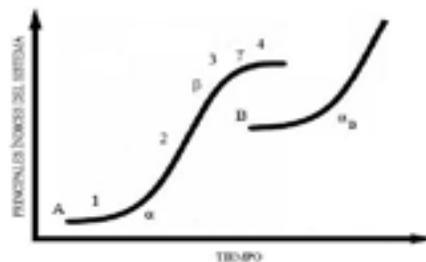
cómo el Resultado Final Ideal actúa como motor de la evolución de los sistemas tecnológicos. De él, en efecto, se derivan las demás tendencias identificadas por Altshuller. Si imaginamos la existencia de un problema en un subsistema cualquiera, su solución no consistirá en un compromiso, sino en alcanzar un ideal. Ahora bien, una parte ideal dentro de un todo que no puede caracterizarse de ese modo, inevitablemente generará conflictos con otras partes del sistema, quiero decir, problemas que conducirán a alcanzar soluciones ideales. Tendremos, entonces, un sistema ideal como parte de un macrosistema que no puede caracterizarse de ese modo, etcétera. Acabamos de enunciar otra de las tendencias de los sistemas tecnológicos identificada por Altshuller, el desarrollo heterogéneo de las partes del sistema, que genera los inevitables desacoples percibidos como problemas a solucionar. Surge de aquí una tercera tendencia. Para solucionar estos desacoples entre las partes de un sistema se procederá, como primer intento, a acompasar los ritmos entre partes anteriormente desacompasadas o, a la inversa, a desacomparar los ritmos entre partes anteriormente acompasadas. Coordinar lo que antes se mostraba descoordinado y dejar de preocuparse por coordinar elementos que antes presentaban este rasgo constituye el primer recurso al que se echa mano cuando un sistema muestra problemas entre sus partes. Si este intento fracasa, se procede a medidas más drásticas. De ahí que una cuarta tendencia consista en el incremento en la segmentación. Este incremento en la segmentación toma diferentes formas. Una muy típica consiste en el empleo de partes cada vez más pequeñas, hasta que éstas tienen un tamaño tan nimio que pueden sustituirse por el efecto de un campo (Altshuller, 1975a: s.p.)

Visto desde otra perspectiva, este proceso parece paradójico. Primero, los sistemas se muestran muy simples; después, sus partes se van haciendo cada vez más complejas conforme se van miniaturizando; posteriormente, el paso de esas partes mínimas a campos genera una simplificación, pero la propia producción y control de esos campos puede resultar bastante compleja. Dicho de otro modo, en la evolución de los sistemas técnicos hay una oscilación continua desde la simplicidad hacia la complejidad para volver a la simplicidad. Pero esta oscilación no cabe entenderla como una especie de ley del péndulo y ni siquiera en un sentido “dialéctico”; más bien, se trata de trayectorias en torno a un atractor o remolino que se forma cuando un líquido se desliza hacia el fondo de un embudo en cuyo punto central más bajo se

halla la solución ideal final hacia la que todo el sistema tiende pese a (o, precisamente, mediante) sus oscilaciones. En definitiva, la tendencia a la idealidad lleva implícita una tendencia a crear sistemas más dinámicos, flexibles y controlables. Existe una clara implicación mutua entre estos factores, pues la exigencia de sistemas más dinámicos obliga a hacerlos más flexibles, lo cual se logra a través de la segmentación, pero el aumento en el número de partes exige un mayor control. Incrementar el grado de control y precisión, hacer los sistemas más dinámicos y flexibles, incita a reducir el papel que juegan en ellos los seres humanos, los cuales suelen generar costes y recibir los perjuicios. Por tanto, la tendencia a la idealidad implica la tendencia a la automatización (Savransky, 2000: 107).

Si observamos cómo actúan las tendencias anteriores a lo largo del tiempo y lo comparamos con el número de invenciones que conllevan y los beneficios que generan, obtendremos que estas tendencias dan lugar a un gráfico de curva en S como el que vemos en la Figura 4. Señalamos ya que existe una ida y vuelta desde la simplicidad a la complejidad para terminar en la simplicidad. Ese camino de ida y vuelta puede quedar representado por la distribución normal, la famosa curva de campana. La curva en S corresponde a la mitad de este camino y caracteriza a todos los procesos de crecimiento y desarrollo que imaginar quepa, desde el proceso de aprendizaje de las neuronas artificiales hasta la estimación de costes en los proyectos, pasando por las ecuaciones de dosis-respuesta de Hill en farmacología o los paradigmas de Kuhn (Zlotin y Zusman., 1991: 34), sin olvidar que puede entenderse a la Venus de Milo o el *tribhanga* del arte hindú como otras tantas curvas en S. El *tribhanga* resulta muy significativo, pues consiste en

Figura 4



Fuente: Elaboración propia a partir de Altshuller (1984: 242)

contraponer la dirección hacia la que se mueve el cuerpo con la dirección de las rodillas, los hombros y el cuello de las esculturas, en un gesto que suele usarse en la danza y que recuerda el movimiento serpenteante con que Edvard Munch pintó la figura central de su famoso “El grito”.

Altshuller (1984: 259) nos explica que, en su infancia (segmento 1), el sistema técnico se desarrolla muy lentamente, llegándose a un punto (α) en el cual se alcanza un primer pico con altas dosis de creatividad. A un inventor se le ofrecen en este período múltiples oportunidades, pero debe armarse de paciencia, porque el desarrollo hasta el punto α puede resultar extremadamente lento. A este segmento pertenecen la mayor parte de los “inventores heroicos”, creadores que adquieren una imagen de unicidad en su campo, luchando contra las circunstancias y que, con frecuencia, reciben poco o nada a cambio de sus esfuerzos. A partir de este punto α , comienza la implementación industrial, se multiplican los beneficios, pero el nivel inventivo disminuye sensiblemente. El esfuerzo se centra en eliminar pequeñas fallas o en la optimización en forma de pequeñas mejoras marginales, pues cualquiera de ellas trae un ahorro sensible y una ventaja competitiva (Altshuller, 1975b: s.p.) Los “inventores heroicos” desaparecen para dejar paso a “inventos simultáneos” que menudean hasta alcanzar β (segmento 3), momento en que ya no puede seguir expandiéndose el campo de la nueva tecnología por el simple procedimiento de mejorarla trivialmente. Para una auténtica mejora, se requiere alcanzar nuevos máximos de creatividad, pero tal esfuerzo ya no vendrá recompensado por otra explosión en su uso, sino que éste va a crecer de un modo más pausado. Una explosión creativa aquí, conduce, con frecuencia, a la aparición de un nuevo sistema tecnológico (B), el cual comienza su lenta ascensión, mientras que el anterior (A) crece de un modo pausado hasta iniciar su curva de desconexión a partir del punto γ (Altshuller, 1984: 251).

El conocimiento de las tendencias de los sistemas técnicos en general y de la curva en S, en particular, tiene un profundo significado. Permite, en primer lugar, una certera reconstrucción historiográfica, localizando el punto en que se hallaba cada tecnología en cada momento, por ejemplo, detectando la frecuencia de los “inventos simultáneos”, el número de nuevas patentes o su nivel inventivo. Pero, naturalmente, también nos permite ir más allá, pues podemos aproximar hacia qué tipo de problemas se dirige y, por tanto, el punto en que aparecerán nuevos problemas y la

naturaleza de los mismos, utilizando herramientas susceptibles de crítica y discusión y no estimaciones subjetivas (Altshuller, 1988: s.p.). Lo diré de otro modo, una filosofía de la tecnología que utilice TRIZ adquirirá un marcado carácter prospectivo.⁵

Conclusiones

Enraizada en medio siglo de prácticas formativas de ingenieros y en la solidez del registro de patentes, TRIZ desvela que el contexto de descubrimiento tecnológico se halla dominado por un método combinatorio. Si postulamos que identificar un resultado final ideal facilita el reconocimiento del deber, entonces explicar por qué atisbamos cierto tipo de deberes, cierto aspecto ético (e, incluso, político), en todo artefacto, se vuelve trivial. Hemos visto que, reducidos a su forma, los problemas que intenta resolver la tecnología no se diferencian, por ejemplo, de los problemas metafísicos, dando cuenta así de una sospecha que recorrió la filosofía del siglo pasado. De los protocolos de TRIZ se deriva una reconstrucción racional de la historia de la tecnología más centrada en el reajuste continuo que en la rotundidad de éxitos y/o fracasos impredecibles, acotada, pues, por tendencias que facilitan elaborar criterios para la prospección. Implícita en sus protocolos, anida también una caracterización de la tecnología como actividad discursiva sometida a las reglas de dispersión de enunciados típicas del registro de patentes, como actividad inventiva que trata de responder a los problemas de un colectivo utilizando reglas combinatorias y como actividad productiva que incide en la evolución de esos colectivos. En definitiva, TRIZ nos deja muy cerca de una definición de tecnología y, por ende, de filosofía de la tecnología.

Como hemos visto, antes de que ningún campo electromagnético la anime, toda novedad viene inserta, en otro género de campo, un campo conflictual y difícilmente TRIZ escapará a esa regla. Pecaríamos de crédulos otorgándole la fe de las teorías

⁵ Los pasos para esta prospectiva no encierran ningún misterio: realización de un análisis funcional del sistema técnico; detección de contradicciones entre las funciones; reescritura de las mismas en términos de incertidumbres clave; construcción de una tabla con ellas y con las tendencias evolutivas; y descripción de los correspondientes escenarios. Tanto su acierto como su fracaso resultarán extremadamente informativos de cara a prospecciones futuras. Para más detalles véase Luna Alcoba (2020: 13-58).

bellas. La única actitud sensata consiste en desconfiar, someterla a prueba y arrojarla a la historia de las infamias si no cumple lo que promete. Pero, si lo cumpliera, no tendríamos más remedio que admitir que nos hallamos a las puertas de un *giro heurístico*.

Referencias bibliográficas

- ALTSHULLER, Genrich Saulovich. (1965). “Внимание: Алгоритм изобретения!” (“Atención: ¡Algoritmo de la invención!”) (en línea). *Fundación Oficial G. S. Altshuller*. Recuperado el 15 de agosto de 2020 de <https://www.altshuller.ru/triz/triz022.asp>.
- ALTSHULLER, Genrich Saulovich. (1971). “Алгоритм решения изобретательских задач, АРИЗ-71” (“Algoritmo para la resolución de problemas inventivos, ARIZ-71”) (en línea). *Fundación Oficial G. S. Altshuller*. Recuperado el 6 de agosto de 2020 de <https://www.altshuller.ru/triz/ariz71.asp>.
- ALTSHULLER, Genrich Saulovich. (1973). “Внимание: Ариз!” (“Atención: ¡ARIZ!”) (en línea), *Fundación Oficial G. S. Altshuller*. Recuperado el 20 de agosto de 2020 de <https://www.altshuller.ru/triz/triz38.asp>.
- ALTSHULLER, Genrich Saulovich. (1975a). “Стандарты на решение изобретательских задач”, (“Estándares para resolver problemas inventivos”) (en línea). *Fundación Oficial G. S. Altshuller*. Recuperado el 16 de agosto de 2020 de <https://www.altshuller.ru/triz/standards1.asp>.
- ALTSHULLER, Genrich Saulovich. (1975b). “О Прогнозировании развития технических систем”, (“Sobre la previsión en el desarrollo de los sistemas técnicos”) (en línea). *Fundación Oficial G. S. Altshuller*. Recuperado el 23 de agosto de 2020 de <https://www.altshuller.ru/triz/zrts3.asp>.
- ALTSHULLER, Genrich Saulovich. (1979a). “Сила знания. Как объять необъятную информацию”, (“El poder del conocimiento. Cómo captar información ilimitada”) (en línea). *Fundación Oficial G. S. Altshuller*. Recuperado el 3 de agosto de 2020 de <https://www.altshuller.ru/triz/triz10.asp>.
- ALTSHULLER, Genrich Saulovich. (1979b). “О применении АРИЗ к электронике, радиотехнике и схемным задачам”, (“Acerca de la aplicación de ARIZ a la electrónica, la ingeniería de radio y las tareas esquemáticas”) (en línea).

- Fundación Oficial G. S. Altshuller*. Recuperado el 22 de octubre de 2020 de <https://www.altshuller.ru/triz/investigations6.asp>.
- ALTSHULLER, Genrich Saulovich. (1979c). “Как решать задачи”, (“Cómo resolver problemas”) (en línea). *Fundación Oficial G. S. Altshuller*. Recuperado el 2 de agosto de 2020 de <https://www.altshuller.ru/triz/triz9.asp>.
- ALTSHULLER, Genrich Saulovich. (1982). “Реквием по мпио”, (“Réquiem por el ensayo y error”) (en línea). *Fundación Oficial G. S. Altshuller*. Recuperado el 3 de septiembre de 2020 de <https://www.altshuller.ru/triz/triz29.asp>.
- ALTSHULLER, Genrich Saulovich. (1988). “Теория решения Изобретательских задач, Справка ‘Триз-88’”, (“Teoría para resolver problemas inventivos, referencia ‘TRIZ-88’”) (en línea). *Fundación Oficial G. S. Altshuller*. Recuperado el 15 de septiembre de 2020 de <https://www.altshuller.ru/engineering/engineering16.asp>.
- ALTSHULLER, Genrich Saulovich. (1984 [1979]). *Creativity as an Exact Science. The Theory of the Solution of Inventive Problems*. Gordon and Breach Publishers.
- BLAIR, Homer Orrin. (1973). “Inventions in the Soviet Union”. *The International Lawyer*, 7(2), 485-491. Recuperado el 21 de agosto de 2020 de https://scholar.smu.edu/til/vol7/iss2/18?utm_source=scholar.smu.edu%2Ftil%2Fvol7%2Fiss2%2F18&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages.
- BÖHLE, Rüdiger. (1978). *Der Begriff des Individuums bei Leibniz*. Verlag Anton Hain.
- CAMERON, Gordon. (2010). *Trizics. Teach yourself TRIZ, how to invent, innovate and solve “impossible” technical problems systematically*. CreateSpace.
- CÓRDOVA LÓPEZ, Edgardo, (2004). *TRIZ: una metodología para la innovación sistemática (Una aplicación en la industria automotriz)*. [Ponencia] Congreso Anual Internacional de la Academia de Ciencias Administrativas, A.C., Acapulco, México.
- FAN, Yongkui; WANG, Guanghui; ZHU, Zhongxiang; HE, Changbin, (2016). *Application of TRIZ theory in agricultural equipment manufacturing*. [Ponencia] American Society of Agricultural and Biological Engineers Annual International Meeting, Orlando, Estados Unidos. <https://doi.org/10.13031/aim.20162460022>.
- FEY, Victor; RIVIN, Eugen. (2005). *Innovation on Demand. New Product Development Using TRIZ*. Cambridge University Press.

- GADD, Karen. (2011). *TRIZ For Engineers: Enabling Inventive Problem Solving*. John Wiley & Sons Ltd.
- HEIDEGGER, Martin. (1975 [1927]). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. En Martin Heidegger. *Gesammelte Werke*, Vol. 24 (pp. 1-471). Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, Edmund. (1976 [1913]). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. En Karl Schuhmann (Ed.). *Husserliana-Gesammelte Werke*, Vol. 3.1, (pp.3-360) Martinus Nijhoff.
- KANT, Immanuel. (1911 [1787]). *Kritik der reinen Vernunft*. En Preußischen (posteriormente Deutschen) Akademie der Wissenschaften (Ed.) *Kants Gesammelte Schriften*, Vol 3 (pp. 1-552). Georg Reiner.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (1978 [1712]). *Réponse aux réflexions contenues dans la seconde édition du Dictionnaire critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'Harmonie préétablie*. En Carl Immanuel Gerhardt (Ed.). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Vol. 4, (pp. 554-571). Georg Olms Verlag.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (1999a [1683]). *Filum cogitandi sive de logica nova condenda*. En Preußischen (posteriormente Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Ed.), *Sämtliche Schriften und Briefe von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Serie VI, vol. 4, (pp. 532-537). Akademie Verlag.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (1999b [1688]). *De arte characteristic ad perficiendas scientias ratione nitentes*. En Preußischen (posteriormente Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Ed.) *Sämtliche Schriften und Briefe von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Serie VI, vol. 4, (pp. 909-915). Akademie Verlag.
- LEIBNIZ, Gottfried, Wilhelm. (2009 [1687]). *Carta de Leibniz a Philipp Jakob Spener*. En Preußischen (posteriormente Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Ed.). *Sämtliche Schriften und Briefe von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Serie II, vol. 2, (pp. 211-214). Akademie Verlag.
- LUNA ALCOBA, Manuel (2020). *Tres ejemplos prácticos de aplicación del E-prime y la TRIZ a los análisis sobre seguridad y terrorismo* (en línea). Google Libros. https://books.google.com/books/about/Tres_ejemplos_pr%C3%A1cticos_de_aplicaci%C3%B3n.html?id=JbbvDwAAQBAJ.

- LUNA ALCOBA, Manuel (2021). *TRIZ como ars inveniendi. La ciencia de la creatividad desde Leibniz hasta Altshuller* (en línea). Google Libros. https://books.google.com/books/about/TRIZ_como_ars_inveniendi.html?id=Mt4_EAAAQBAJ.
- MADARA, Diana Starovoytova, (2015). “Theory of Inventive Problem Solving (TRIZ). His-story”, *International Journal of Innovative Science, Engineering & Technology*, 2(7), 86-95. Recuperado el 5 de junio de 2019 de https://ijiset.com/vol2/v2s7/IJISSET_V2_I6_13.pdf.
- ORLOFF, Michael Arman, (2003). *Inventive Thinking through TRIZ. A Practical Guide with 329 Examples and 228 Figures*. Springer-Verlag.
- ПЕТРОВ, Vladimir (2008). История развития алгоритма решения изобретательских задач – АРИЗ (*Historia del desarrollo del algoritmo para la resolución de problemas inventivos, ARIZ*). Rideró.
- RAO, Singresu, (2020 [2019]). *Engineering Optimization Theory and Practice*, John Wiley & Sons, Inc. <https://doi.org/10.1002/9781119454816>.
- RUSSELL, Bertrand; WHITEHEAD, Alfred North. (1910). *Principia Mathematica*, Vol. 1. Cambridge University Press.
- SAVRANSKY, Semyon Dima, (2000). *Engineering Of Creativity (Introduction to TRIZ Methodology of Inventive Problem Solving)*. CRC Press.
- SALAMATOV, Yuri, (2005[1999]). En Oleg Kraev (Trad.). *TRIZ: The Right Solution at The Right Time: A Guide to Innovative Problem Solving*. Institute of Innovation Design.
- ZHURAVLYOVA, Valentina, (2005 [1969]). “Snow Bridge over the Abyss”. En Genrich Altshuller y Valentina Zhuravlyova. *Ballad of the Stars. Stories of Science fiction. Ultraimagination and TRIZ*. (pp. 93-125). Technical Innovation Center Inc.
- ZLOTIN, Boris; ZUSMAN, Alla, (1991). “Поиск новых идей в науке” (“Búsqueda de nuevas ideas en ciencia”). En Boris Zlotin y Alla Zusman (Eds.) *Решение исследовательских задач (Resolución de problemas de investigación)* (pp. 22-146). ISTC Progreso.

ACELERACIÓN SIN-DISTANCIA. ACOTACIONES HEIDEGGERIANAS SOBRE LA ERA
TECNOLÓGICA

NON-DISTANCE ACCELERATION. HEIDEGGERIAN ANNOTATIONS ON THE TECHNOLOGICAL ERA

Ángel XOLOCOTZI YÁÑEZ

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA | Puebla, México

Contacto: angel.xolocotzi@correo.buap.mx

Resumen

El presente texto busca poner de manifiesto las condiciones que hicieron posible que la concepción de tiempo en la época tecnológica contemporánea haya devenido como aceleración e inmediatez a partir de lo que Heidegger llama lo sin-distancia (*Abstandlose*). Para ello, el texto está dividido en tres secciones. En la primera, siguiendo la interpretación heideggeriana de la esencia de la modernidad, abordaré los presupuestos que verán nacer la época técnica contemporánea y sus respectivos modos de desenvolvimiento, uno de ellos, la era tecnológica. En la segunda sección ahondaré en el fenómeno de la espacialidad, expuesta en *Ser y tiempo*, como un elemento constitutivo para entender la forma en la que el fenómeno del tiempo devino en aceleración a partir de lo sin-distancia (*Abstandlose*) y la pérdida de lejanías y cercanías. Por último, en la tercera sección reflexionaré sobre la temporalidad actual y sus respectivos modos de interpretación dados a partir de la separación espaciotemporal. La tarea principal es llevar a cabo una reconstrucción temática desde los postulados heideggerianos que den cuenta del modo actual en el que la concepción de tiempo se ha transformado drásticamente, para poder atisbar algunos de los peligros que esto provoca y ver las nuevas formas en las que la concepción del tiempo ha devenido aceleración.

Abstract

This text seeks to highlight the conditions that allowed the conception of time in the contemporary technological to become acceleration and immediacy based on what Heidegger calls “non-distance.” For this purpose, the text is divided in three sections. First, following Heidegger’s interpretation of the essence of modernity, I will deal with the presuppositions that will give birth to the contemporary technical age and its respective modes of development, one of them being the technological era. In the second section, I will delve into the phenomenon of spatiality exposed in *Being and Time*, as a constitutive element to understand how the phenomenon of time became an acceleration from the non-distance and the loss of remoteness and proximity. Finally, in the third section, I will reflect on current temporality and its respective modes of interpretation from the space-time separation. The main purpose is to carry out a thematic reconstruction from the Heideggerian postulates that account for the ways in which the conception of time has been drastically transformed to discern some of its dangers and explore new ways in which the conception of time has become acceleration.



Palabras clave: *Tiempo, espacio y tiempo, tecnología y civilización, Martin Heidegger, fenomenología*

Keywords: *Time, space and time, technology and civilization, Martin Heidegger, phenomenology*

Introducción

Con frecuencia exaltamos las bondades de la técnica contemporánea. No obstante, son pocas las veces que hemos cuestionado sus modos exacerbados de desenvolvimiento, ampliación y desarrollo. La tarea de los últimos años, tanto de filósofos, como de sociólogos y antropólogos, consiste principalmente en demostrar las nuevas formas de relacionarnos en el mundo y los peligros que muchas veces se han desencadenado a partir de las nuevas tecnologías. Si bien dentro de estas disciplinas se habla menos de las “bondades” de la técnica, el punto es cuestionar por qué dichas bondades se presentarían como el peligro latente para el desarrollo de la posteridad.

Martin Heidegger fue una figura importante para pensar el desarrollo de la técnica en su momento y avistar no sólo lo catastrófico sino también la posibilidad de salvación;¹ lo que nos recuerda la célebre sentencia de Hölderlin (1995): “donde hay peligro crece también lo que nos salva” (395).² El pensador alemán detecta que lo verdaderamente peligroso de la técnica no sólo reside en su poderío ilimitado, sino en la forma en la que ésta modifica la esencia misma de lo humano. Curiosamente, el núcleo de sus trabajos dedicados al fenómeno de la técnica pertenece a diversos manuscritos que fueron objeto de toda una discusión que sugeriría el carácter soberbio del filósofo,³ pero que se trataría, más bien, de la cualidad intempestiva que debería caracterizar a todo pensador.⁴ Se trata de aquello que el filósofo de la Selva Negra le pide a Hermann Heidegger: “cuando yo muera, lo que tú deberás hacer será sellar todo lo que dejo, amarrarlo y clausurarlo durante 100 años en un archivo, la época todavía no está lista para entenderme” (Xolocotzi Yáñez, 2009: 256).

1 Heidegger (2009) cita a Hölderlin en *La pregunta por la técnica* (tomo 7 de la obra integral, en adelante GA por sus siglas en alemán) en relación con el dominio de lo com-puesto (*Ge-stell*) (32, trad. 30); así como también en lo que respecta a la esencia del arte, a saber: lo poético (39, trad. 36).

2 De la traducción de Federico Gorbea de Hölderlin (1995): “Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.”

3 Para una visión ampliada de esta discusión puede confrontarse Xolocotzi Yáñez, 2018 y 2021.

4 Al igual que Nietzsche, Heidegger seguirá el mismo camino de lo que significaría un pensamiento intempestivo en el sentido de poder divisar aquello venidero para la historia de la humanidad. “La que cuento es la historia de los próximos dos siglos” (Nietzsche, 1988: 56s.).

Al día de hoy, casi un siglo después, podemos observar cómo cobra sentido aquello que Heidegger (2015) se preguntó en torno a la técnica, así como las consecuencias derivadas del carácter planetario y totalizante de ésta. Quizá se cumple aquello de que “una filosofía se la comprende creativamente como muy pronto 100 años después de su surgimiento” (281). En todo caso, muchos de los pensadores que se dieron a la tarea de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de la era técnica, entre ellos el propio Heidegger, Jünger, Simondon, Stiegler o Blumenberg, entre otros, no se muestran completamente pesimistas al respecto, pero sí mantienen un panorama incierto y sinuoso, hasta el punto en que esas consecuencias se pueden apreciar a todas luces.

A finales del siglo XVIII, la imagen de la tecnología estaba estrechamente relacionada con el uso de la máquina, el ultraje a la naturaleza y la destrucción de la armonía entre el ser humano y ésta (Hui, 2020: 130); sin embargo, la era tecnológica de nuestro siglo ha rebasado por mucho esos límites: no se reduce ni siquiera a la madre naturaleza. La presente meditación busca poner de manifiesto, en primer lugar, cómo es que, a partir de la esencia de la modernidad, según Heidegger, se dan los presupuestos que verán nacer la época técnica contemporánea y sus respectivos modos de despliegue, uno de ellos, la era tecnológica que trastorna el trato con el mundo y la esencia misma de lo humano. En segundo lugar, me centraré en el fenómeno de la espacialidad como un elemento clave para entender la desarticulación del fenómeno del tiempo y que, en todo caso, da paso a una temporalidad homogénea, tema propio del tercer momento. El punto principal es llevar a cabo una reconstrucción temática desde los postulados heideggerianos que den cuenta del actual modo en el que el tiempo ha devenido una temporalidad de la aceleración y de la inmediatez: lo sin-distancia (*Abstandlose*).

La esencia de la modernidad. Los peligros de la técnica

Como bien se sabe, gran parte de las discusiones heideggerianas en torno a la técnica fueron planteadas posterior a la llamada *Kehre*, es decir, posterior a 1932, especialmente en las anotaciones que podemos encontrar en los *Aportes a la filosofía* (*Beiträge*

zur Philosophie), en las conferencias de Bremen de 1949,⁵ en algunos de los así llamados “tratados del Ser”, así como en la célebre conferencia *La pregunta por la técnica* en 1953, y en el tomo 76 (Heidegger, 2009) el cual compila una serie de discusiones y apuntes en torno a la técnica que se extienden a lo largo de varias décadas. Estos últimos textos constituyen el desarrollo más amplio del problema en donde se tematiza la esencia de la técnica a partir de la *com-posición* (*Ge-stell*). Sin embargo, algunas de las reflexiones tempranas sobre la técnica comenzarían a delinearse desde *Ser y tiempo* a partir de una serie de críticas a las nociones modernas de mundo, sujeto y naturaleza. En este sentido, *Ser y tiempo* representa un parteaguas para la comprensión no sólo del ser humano, sino de la relación de éste con el mundo. Si la máxima fenomenológica reza *¡a las cosas mismas!*, para Heidegger este proceder se lleva a cabo mediante el carácter familiar y cotidiano de tratar con las cosas, con los fenómenos. *Ser y tiempo* representaría, en última instancia, una de las críticas al modo tradicional de tratar con el mundo.

En la primera sección dedicada al análisis del *Dasein*, Heidegger (2012) da el primer paso para desvelar los problemas heredados de la modernidad y, por lo tanto, descubrir los presupuestos que yacen al interior del pensamiento metafísico occidental. Conocido es que uno de sus principales frentes de batalla es Descartes. A partir del §19 hasta el §21 de su *opus magnum*, Heidegger problematiza la determinación del mundo como *res extensa* y todas las implicaciones derivadas de ésta, entre ellas, la noción de sustancia, la cual pasará a ser entendida como la concepción del ser en tanto mera presencia, esto es, como el estar-ahí (*Vorhandenheit*). Lo que determina a la ontología cartesiana del mundo, dice el autor, es “la fundamental orientación ontológica hacia el ser como permanente estar-ahí, cuya aprehensión se lleva a cabo en forma eminentemente satisfactoria por el conocimiento matemático” (Heidegger, 2012: 117). A partir de la matematización del pensamiento moderno, el filósofo de la Selva Negra no ubica a Descartes como el punto de partida, pero sí como la “realización quizá más extrema” (Heidegger, 2012: 110) en tanto que logra una cierta “transposición filosófica” (117) que posibilita que la ontología tradicional tenga influjo sobre la propia física matemática y, en ese sentido, “el predominio incuestionado de la ontología tradicional ha decidido de antemano cuál sea el auténtico modo de aprehensión de lo propiamente ente” (117).

5 Se trata de las cuatro conferencias leídas en Bremen en diciembre de 1949: *La cosa* (*Das Ding*), *La com-posición* (*Das Ge-Stell*), *El peligro* (*Die Gefahr*), *La vuelta* (*Die Kehre*). (Heidegger, 1994)

Ante los ojos de Heidegger, esta “realización más extrema” del cartesianismo no es sino el desarrollo y continuación de todo el proyecto precedente y subsecuente. La idea que se tiene del mundo, en donde la primera relación con los entes se da de forma observable y contemplativa para después pasar a una relación práctica, es la constitución básica de la conciencia científica moderna, pero no es adecuada para los fenómenos del estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) (Luckner, 2008: 75). Antes bien, el estar-en-el-mundo es la determinación existencial del *Dasein* y “ontológicamente el ‘mundo’ no es una determinación de *aquel* ente que por esencia *no* es el *Dasein*, sino un carácter del *Dasein* mismo” (Heidegger, 2012: 86). Así pues, la tarea para la filosofía, a diferencia de las matemáticas y la ciencia moderna, consiste en ver el fenómeno del mundo a partir de la experiencia práctica y fáctica de éste en relación con el habitar del *Dasein*.⁶

Éste habita el espacio y lo comprende gracias a que sale al encuentro de los entes intramundanos,⁷ los cuales, nota Heidegger, son esencialmente entes técnicos con los que el *Dasein* tiene que habérselas en la ocupación (*Besorgen*). Este ente que comparece en la ocupación, el útil, “no ‘es’ en rigor, jamás [...] Esencialmente, el útil es ‘algo para’” (Heidegger, 2012: 90). En la estructura del “para algo”, éste se revela intencionalmente en su mera *pragmaticidad* y no como mero ente que está-ahí ante los ojos.⁸ Por ello, mediante el trato que se ocupa, el *Dasein* descubre al útil al usarlo, a diferencia, por ejemplo, de una obra de arte que aparece en primera instancia como ente o cosa, pero no como útil.⁹

6 “[...] la orientación ontológica fundamental que Descartes toma de la tradición sin ninguna crítica positiva de ella, le hizo imposible el descubrimiento de una problemática originaria del *Dasein*, y tenía que bloquearle la mirada para el fenómeno del mundo, provocando la reducción de la ontología del ‘mundo’ a la ontología de un determinado ente intramundano.” (Heidegger, 2012: 119).

7 Más adelante en *Ser y tiempo*, específicamente en el §38, Heidegger tematizará el estado de la caída (*Verfallen*) como el modo en el que originariamente se expresa el ser de la cotidianidad. Al respecto, Andreas Luckner (2008) refiere lo siguiente en relación con el mundo y la crítica a la ontología cartesiana del mundo: “nosotros, como seres fácticamente existentes, tenemos la tendencia irreversible e irreducible a fundirnos en las relaciones del mundo en las que siempre estamos ya situados. Esto es así porque no estamos, como quiere la construcción moderna, enfrentados desde el principio como sujetos sin mundo de un mundo objetual, que no puede ser probado fenomenológicamente en absoluto y que, además, conduce a los conocidos problemas epistemológicos aporéticos que el cartesianismo ha arrastrado a lo largo de los siglos (el problema de la existencia del mundo exterior, etc.)” (Luckner, 2008: 76).

8 “Los griegos tenían un término adecuado para las cosas: las llamaban *πράγματα*, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la *πράξις*.)” (Heidegger, 2012: 90)

9 Para profundizar en el análisis que hace Heidegger en torno a las diferencias entre la cosa, útil y obra de arte, puede confrontarse toda la primera parte de *El origen de la obra de arte*, titulada “La cosa y la obra” (Heidegger, 2010: 13-28). “Pero en la tan invocada vivencia estética tampoco puede pasar por alto ese carácter de cosa inherente a la obra de arte. [...] El carácter de cosa es inseparable de la obra de arte”, sin embargo, continúa Heidegger, “la obra de arte consiste en algo más que en ese carácter de cosa. Ese algo más que está en ella es lo que hace que sea arte” (Heidegger, 2010: 13)

La propuesta heideggeriana sugiere, entonces, que el conocimiento matemático es incapaz de dar cuenta de la experiencia originaria del mundo, porque presupone arbitrariamente la manera en la que tratamos con éste. Lo que está en juego es el hecho de que, en primer lugar, no se da la experiencia de objetos o entes a partir del conocimiento teórico,¹⁰ sino, esencialmente, de la experiencia práctica y ejecutiva. Pero, en todo caso, no se trata sólo de entes, sino de la forma en la que la época moderna ha entendido el trato del ser humano con el mundo. Una de las tesis principales de *Ser y tiempo* es que el *Dasein*, al estar-ya-en-el-mundo es un ente que está siempre en relación con entes y se revela principalmente como mera relación de ser.

Esto quiere decir que, a diferencia de la tradición moderna y antigua, Heidegger descubre que a partir del estar-en-el-mundo, el *Dasein* no se reduce a las manifestaciones técnicas en las que se encuentra en medio de útiles, ni tampoco al modo teórico primado por la tradición empezando por los griegos; antes bien, se comporta y ocupa a partir de un saber-práctico y familiar con el mundo. No obstante, la ocupación desvela el sentido instrumental del útil y la relación intrínseca que guarda con el *Dasein*. Para dar cuenta de ello, Heidegger alude a la circunspección (*Umsicht*), en la cual el *Dasein* comprende la cadena respeccional del útil y lo ubica en el contexto propio para su uso adecuado. Esto significa que, siguiendo el conocido ejemplo del martillo, éste no se descubre al contemplarlo, sino al martillar el clavo; así como el libro se descubre al leerlo, no al servir de soporte para una mesa, aunque sea posible. Sin embargo, dentro de este planteamiento surgen varios problemas. El primero es que, a partir de la experiencia fáctica del mundo, el ser humano descubre a los entes intramundanos mediante su uso, pero, inclusive, aunque los entes pertenezcan a una cadena respeccional determinada (martillo, clavo, alicate), el ser humano puede tratarlos para sus fines propios; es decir, un ente puede servir para lo que sea o para lo que se pueda como que un libro sirva como soporte y no para leer, o que el martillo sirva de tope de una puerta y no para martillar. El segundo problema consiste en que el ente se muestra en su completa instrumentalidad, y por lo tanto el *Dasein* corre el riesgo de caer bajo la misma categoría.¹¹ Si el *dictum* es que todo ente puede ser utili-

10 “Este ente no es entonces el objeto de un conocimiento teórico del mundo, es lo que está siendo usado producido etc.” (Heidegger, 2012: 89).

11 Coincido con la interpretación que defiende Jorge Linares (2003), la cual sostiene que ya en *Ser y tiempo* Heidegger desarrolla “la primera ontología moderna de la instrumentalidad y del mundo pragmático, mediante la cual el sujeto

zado para algo, sea cual sea su función o acoplamiento a otro modo de funcionar, el principal peligro que avista Heidegger en *Ser y tiempo* es que la naturaleza sea vista como un ente que sirve para algo, y que por lo tanto, se puede explotar.¹² Claramente estas referencias son un tanto cercanas para la época en la que Heidegger estaba pensando esto; para nosotros, en cambio, estos ejemplos constituyen parte de nuestra contemporaneidad y peor aún, se han exacerbado.

Ahora bien, más allá de lo que el pensador de Friburgo reflexiona muy sucinamente en torno a la naturaleza como la principal materia prima de la época contemporánea, lo que le interesa es pensar de qué forma el *Dasein* entra en contacto con los entes intramundanos estando ya *en* el mundo en contraste con los planteamientos cartesianos en torno al mundo. Dicho estar-en, dice Heidegger:

[...] no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-de-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el ‘en’ originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; ‘in’ (en alemán) procede de *innan*, residir, *habitare*, quedarse en. [...] El vocablo alemán ‘bin’ [‘soy’] se relaciona con la preposición ‘bei’ [‘en’, ‘en medio de’, ‘junto a’]; ‘ich bin’ [‘yo soy’] quiere decir, a su vez, habito, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar. (Heidegger, 2012: 75-s.)

Con la clara intención de superar la ontología de la presencia, Heidegger desarrolla entonces la manera en la que el *Dasein* está-en-el-mundo espacialmente y cómo se relaciona con el ente intramundano, dado que éste también está en el espacio y su espacialidad “deberá estar en una conexión ontológica con el mundo” (Heidegger, 2012: 122). Esto, además de aclarar el fenómeno de la espacialidad del *Dasein*, constituye el

humano interpreta, comprende y actúa en el mundo utilizando las cosas intramundanas (naturales y artificiales), de acuerdo con los fines que él mismo se propone” (21).

12 Al respecto Heidegger menciona en el §15: “Pero aquí la naturaleza no debe entenderse como lo puramente presente ni tampoco como fuerza de la naturaleza. El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento en las velas. Con el descubrimiento del mundo circundante comparece la naturaleza así descubierta. Desde su modo de ser a la mano se puede prescindir, ella misma puede ser descubierta y determinada solamente en su puro estar ahí. Pero a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que se agita y afana, nos asalta, nos cautiva como paisaje” (Heidegger, 2012: 92). Esto es la advertencia de lo que el pensador alemán desarrollará años más tarde en los textos centrados en el fenómeno de la técnica, en donde el verdadero peligro se juega entre la propia naturaleza y el ser del hombre mismo.

punto de partida para la reflexión sobre la era técnica y las sugestivas repercusiones suscitadas a partir de la separación entre espacio y tiempo, correlación elemental que tuvo vigencia desde los griegos hasta la modernidad.

La espacialidad de la era técnica. El desplazamiento hacia una nueva temporalidad

El dinamismo de la modernidad, escribe el sociólogo Anthony Giddens (1993), “deriva de la separación del tiempo y el espacio y de su recombinación de tal manera que permita una precisa ‘regionalización’ de vida social; del desanclaje de los sistemas sociales” (28). Sin lugar a duda, la herencia moderna no sólo trastoca las discusiones filosóficas y humanísticas, sino que lo hace también en el ámbito de las ciencias sociales. El hecho de que la sociología determine que uno de los fundamentos modernos corresponda a la tajante separación entre espacio y tiempo tiene que ver con la manera en la que las sociedades se han comportado a partir de la era moderna.

En su texto *Consecuencias de la modernidad*, Giddens (1993) expone algunos ejemplos que aclaran la manera en la que durante la época premoderna estaba enraizada la correlación espaciotemporal,¹³ hasta que “la uniformidad de la medida del tiempo con el reloj llegó a emparejarse con la uniformidad en la organización social del tiempo” (29). Si la unidad tiempo y espacio constituía el modo de entender la realidad, es claro que la época moderna cambió por completo no sólo las concepciones por separado de tiempo y espacio, sino esencialmente la realidad misma.

Al respecto, Heidegger (2011) también reflexiona sobre la correlación entre espacio y tiempo desde una mirada crítica que interroga por el modo primario en el que, desde la antigüedad, pasando por la modernidad, se le concibió al tiempo como

13 “Todas las culturas premodernas poseyeron modos de cálculo del tiempo. El calendario, por ejemplo, fue un rasgo tan distintivo de los estados agrarios como lo fuera el invento de la escritura. Pero la estimación del tiempo que configuraba la base de la vida cotidiana vinculaba siempre, al menos para la mayoría de la población, el tiempo con el espacio y era normalmente imprecisa y variable. Nadie podía saber la hora del día sin hacer referencia a otros indicadores socioespaciales: el ‘cuando’ estaba casi universalmente conectado al ‘donde’ o identificado por los regulares acontecimientos naturales. El invento del reloj mecánico y su difusión a todos los miembros de la población fueron de crucial importancia en la separación del tiempo y el espacio. El reloj expresó una dimensión uniforme del tiempo ‘vacío’ cuantificándolo de tal manera que permitió la precisa designación de ‘zonas’ del día (v.g.: ‘la jornada laboral’).” (Giddens, 1993: 28-s.)

“representación espacial” que “en tanto número de medida abarca algo, un de... hasta, algo medido” (302). De esta manera, si la crítica va encaminada hacia la separación espacio-tiempo, a continuación, me dispongo a discutir algunos de los puntos que Heidegger tematiza en torno al problema del espacio y del tiempo, reformulando a su vez ambas concepciones. Con esto se busca indagar las posibles repercusiones que se han desencadenado y que han sido llevadas al límite gracias a las nuevas tecnologías que sugieren no temporalizar el espacio ni espacializar el tiempo.

En *La época de la imagen del mundo* Heidegger (2010) refiere que “la técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna” (63) la que, a su vez, “fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia” (63). Que la técnica y la metafísica modernas sostengan una determinada concepción de la verdad, implica que esta misma modificará la comprensión de lo ente para dar cuenta de una supuesta realidad, la cual, al fin y al cabo, no diferencia los modos de ser de los entes (llámese un útil, una cosa, una obra de arte). Ello constituye la ontología de la presencia, a saber, algo está ahí pura y simplemente y puede ser cualquier cosa. En todo caso, se trata de un mero estar-ahí presencial, algo así como una extensión presente. El conflicto que surge de esta determinada interpretación de lo ente es que el espacio se devela como distancia entre un ente y otro, o entre un ente y yo. El espacio es únicamente aquello en donde las cosas posan su presencia. El problema para Heidegger es que el *Dasein* en tanto estar-en-el-mundo guarda siempre una relación familiar estando-ya-en-medio-de, por lo que, tanto los entes intramundanos como el *Dasein* poseen una espacialidad propia que nada tiene que ver con presencialidad, sino esencialmente en qué sentido el espacio es un constitutivo del mundo (Heidegger, 2012: 122).

Al inicio del §22, el filósofo de Friburgo aclara que cuando se habla de aquello que está *inmediatamente* a la mano, “no se trata tan sólo del ente que comparece antes que otro, sino también del ente que está ‘en la cercanía’” (Heidegger, 2012: 123, el énfasis es mío), lo cual implica que los entes que comparecen en el mundo como útiles presuponen un entramado espacio-temporal, ya no a partir de categorías cuantificables, sino desde “categorías” compatibles con el estar-en-el-mundo; una de ellas, la cercanía (*Nähe*). La cercanía queda implícita en el carácter de lo que está a la mano.

Cotidianamente, cuando decimos que algo nos queda a la mano, es porque eso nos queda cerca. Esa cercanía no la medimos cuantificablemente de forma exacta; la familiaridad con el mundo es una relación fáctica. A lo que apela el autor es que dicho ente a la mano no se determina midiendo las distancias, más bien se trata de un emplazamiento circunscriptivo (Heidegger, 2012: 123). La circunspección del trato que se ocupa determina el lugar propio del ente y la dirección en la que es accesible. “El lugar propio es siempre el preciso ‘ahí’ o ‘aquí’ al que un útil pertenece en propiedad” (123). Pertenecer propiamente es lo que el autor llama pertinencia (*Hingehörigkeit*), de la cual depende que todo el carácter pragmático del útil; es decir, cualquier útil pertenece a un adónde (*Wohin*) específico: el libro al estudio, a la biblioteca, a la librería. En conformidad con esto, Heidegger utiliza el término “zona” (*Gegend*) para delimitar los posibles lugares a los que pertenecen los entes. El problema concretamente es: *¿cómo se relaciona la espacialidad del ente con el carácter espacial del mundo?*

Pues bien, para dar cuenta de ello, Heidegger emprende la crítica hacia la noción de espacio, derivada de la interpretación unilateral del mundo como suma de entes. Se trataría de algo así como espacio presencial y mundo como algo meramente formal. Sin embargo, el mundo aparece al acaecer como mundo (*es weltet*),¹⁴ el mundo es mundo cuando se muestra, cuando usamos el mundo. Así, cuando nuestro autor se refiere a la zona, se refiere al sentido cultural que tienen los lugares, como una manera de interpretar dichas zonas y de interpretar la familiaridad que guarda la espacialidad del ente con el carácter espacial del mundo.¹⁵ Por ello, el espacio no puede estar separado del ente, ni tampoco se puede entender en dónde reposa lo ente; al contrario, el espacio corresponde a la propia caracterización de lo ente.¹⁶ Asimismo, el lugar y el tiempo tampoco son independientes de la cosa, pero

14 Desde el semestre de posguerra de 1919, Heidegger hace alusión al hecho de que el mundo se expresa como mundo en la medida en que éste ‘mundeá’ (*es weltet*): “en la vivencia del ver la cátedra se me da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea (la cátedra, el libro, la pizarra, el cuaderno de apuntes, la estilográfica, el bedel, la asociación de estudiantes, el tranvía, el automóvil, etc.) No consta de cosas como un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, ‘mundeá’ (*es weltet*), un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo ‘vale’ (*es wertet*).” (Heidegger, 2005: 88).

15 “Cultura” no se entiende aquí en un sentido ontológico. Utilizo dicho término para referirme únicamente a una de las formas en las que se puede interpretar la familiaridad con el mundo: los rituales, las tradiciones, las costumbres, etc.

16 Para los griegos era claro, lo ente estaba determinado por su espacialidad propia y éste no se entendía desvinculado del espacio. Por ejemplo, el hecho de que a las cosas pesadas les correspondía el abajo, y a las cosas ligeras el arriba. Si

para poder llegar a dicho punto, queda pendiente describir cómo se da la experiencia espacial de lo ente en el mundo. Para ello, Heidegger destaca la necesidad de una experiencia que posibilite la aparición así de los entes.

Si seguimos la interpretación heideggeriana, esta experiencia no puede darse en términos de distancia con lo ente, ésta corresponde al ámbito calculable. En vez de eso, el autor opta por describir que “sólo en la medida en que el ente queda de algún modo descubierto para el *Dasein* en su estar lejos, se hacen accesibles en el ente intramundano mismo ‘lejanías’ y distancias respecto de otro ente” (Heidegger, 2012: 126). De esta manera, si la distancia corresponde al ámbito unilateral y tradicional de tratar con lo ente, la lejanía implicaría un modo originario en el que lo ente es descubierto cotidianamente en la familiaridad. Por ello el pensador alemán describirá al *Dasein* como “esencialmente des-alejador; por ser el ente que es, hace que el ente comparezca viniendo a la cercanía” (126), en tanto que el trato cotidiano con el mundo es, en primera instancia, la cercanía con lo familiar. Así pues, “el *Dasein* tiene una tendencia esencial a la cercanía” (126).¹⁷

A lo que quiero llegar con todo esto, es que a partir de la descripción fenomenológica que Heidegger lleva a cabo de la espacialidad dentro del mundo del ente y del estar-en-el-mundo del *Dasein*, se abre también la posibilidad de pensar la temporalidad propia de la era técnica. Es decir, si el dinamismo de la modernidad, como refiere Giddens, deriva de la separación entre el espacio y el tiempo, con los postulados que encontramos en *Ser y tiempo* se comienzan a delimitar las verdaderas consecuencias de haber subsumido tanto la esencia del espacio, como la esencia del tiempo a categorías de la ontología de la presencia. Primero, porque el espacio no se reduce a aquello que soporta la presencia de lo ente. Segundo, porque el tiempo no es mera extensión cuantitativa. El espacio y el tiempo son, apelando a esta tónica, elementos ligados al mundo en su dimensión existencial y, por ende, a la esencia del ser humano.

bien es cierto que la ciencia moderna resignificó dichas aseveraciones, la cosmología griega tenía interiorizada dicha concepción del ente con su respectivo espacio.

17 Al respecto, hay diversos textos que profundizan en tales fenómenos desde distintas perspectivas, para ello confróntese: Aranzueque (2010), Kittler (2018), De Lara y Gracia (2022) y especialmente un texto próximo a publicarse de Xolocotzi Yáñez (2022) en donde se despliegan los modos de des-alejación en la época técnica.

Cuando Heidegger menciona que el *Dasein* tiende a la cercanía, enfatiza que “todos los modos de aceleración de la velocidad, en los que en mayor o menor grado estamos forzados hoy a participar, tienden a la superación de la cercanía” (2012: 126). Por lo tanto, si el mundo dota de familiaridad al ser humano y la cercanía es el modo esencial de tratar con los entes intramundanos y con otros entes que son *Dasein*, el tiempo de la aceleración irrumpe por completo el modo del trato con lo ente. Éste ya no aparece en la lejanía, ni viene a la cercanía gracias al *Dasein*, lo que ocurre es una distancia de lo ente, y una des-alejación del mundo. La distancia espacial corresponde al ámbito de la calculabilidad; y, por otro lado, la aceleración temporal corresponde a la extensión cuantitativa y numérica. El hecho de que el tiempo irrumpa en la espacialidad de lo ente implica entonces que el tiempo de la era técnica modifica por completo nuestras relaciones con el mundo, con lo ente y con nuestra propia esencia humana.

La época de la imagen del tiempo

Si pudiésemos describir la temporalidad por la que somos regidos hoy día, diríamos que nos enfrentamos a una temporalidad sin tiempo. Al tiempo le falta tiempo. Resulta cierto, aunque sugestivo, que en la medida en la que crecen “las tecnologías de la ‘telepresencia’, la distancia disminuye y todo parece encontrarse absolutamente próximo. Para muchos lo que tiene fuerza es la ‘inmediatez’, el ‘tiempo real’, lo ‘directo’”. (Bragança, 2010: 203) Es curioso la forma en la que la tecnología ha permeado gran parte de nuestra vida, de nuestro trato cotidiano con lo otro y con los otros. No se trata ni siquiera de innovaciones, para tal caso, cada época ha apostado por estar a la vanguardia; se trata más bien de una forma desmedida del hacer. Eso que Heidegger (2011) llamó maniobra,¹⁸ la *Machenschaft*, no es sino el dominio predominante del hacer y de la hechura, dando por hecho una determinada verdad de lo ente (117).

¹⁸ Como siempre aclaro en la mayoría de mis textos, traduzco el término ‘*Machenschaft*’ como ‘maniobra’ para enfatizar el hacer (*machen*) que está en juego y que Heidegger quiere enfatizar con tal concepto. Algunos otros traductores prefieren el término ‘maquinación’ que fácilmente pudiese remitir a la ‘máquina’, la cual, sabemos, no determina esencialmente el carácter de lo técnico.

La era tecnológica, por tanto, está predestinada a hacer, a crear, a reinventar “viejos” modos tecnológicos que ayuden, por un lado, a acortar los intervalos de espera y las distancias espaciales; pero también a alargar la vida y remarcar las distancias. En la época concreta por la que atravesamos –que muchos no sabemos si es una época pospandémica o aún no–, muchas de esas herramientas tecnológicas nos han ayudado en gran medida para salvaguardar nuestra “salud”, acortar las distancias por medio múltiples aplicaciones de teletrabajo e incluso, para acelerar nuestro modo de vida. Lo contrastante de todo esto es que en la misma época se han popularizado los manuales para aprender a vivir el presente, para desintoxicarse de redes sociales, para administrar mejor el tiempo, o incluso, para hacer dinero en el menor tiempo posible. De alguna manera, el dominio de la técnica ha borrado el hecho de que las cosas tienen y se toman su tiempo. Sin duda, gran parte de estos populares mantras, convertidos en manuales, se los debemos al sistema capitalista y al modo exacerbado del consumismo. Hoy día consumimos cualquier cosa, cualquier contenido digital, cualquier comida, cualquier información. Pero en todo caso, uno de los problemas que está al centro de la reflexión es el tiempo.

En el apartado anterior me centré en la espacialidad de lo ente, para tener un panorama más amplio de este fenómeno. No obstante, apelando a las consecuencias derivadas de la modernidad, en la época contemporánea, es decir, la época técnica, o en el mejor de los casos, de la *movilización*,¹⁹ entre el fenómeno del tiempo y del espacio se han abierto brechas infranqueables. Y ha sucedido de tal manera porque tanto la espacialidad como la temporalidad han sido subsumidas bajo las pretensiones modernas que determinan la entidad del ente como presencia disponible.

Una de las tareas de *Ser y tiempo*, si no es que la más importante, tiene como fin llevar a cabo la destrucción de la metafísica de modo fundamental, lo que significa destruirla en su fundamento mismo. *Ser y tiempo* en todo caso supone que no se entenderá “ser” por un lado, y “tiempo” por otro; al contrario, el propio título mienta la tarea esencial de la superación de la metafísica y, por ende, el inicio para

¹⁹ Para pensar el problema de la movilización (*Mobilmachung*), confróntese uno de los trabajos de Ernst Jünger (1998) en donde introduce esta cuestión: “Die totale Mobilmachung”, que a su vez Heidegger (2004) estudia en diversos momentos y que ahora podemos documentar en el tomo 90 de la *Gesamtausgabe*. Asimismo, en *Los titanes venideros*, Jünger (1998) recuerda el impacto de su texto: “sé que Heidegger se interesó muy pronto por mis ensayos sobre *La movilización total* y sobre *El trabajador*, y que dictó seminarios sobre el tema” (54).

desmantelar los fundamentos propios de la técnica moderna. Así las cosas, las reflexiones heideggerianas sobre el tiempo no se concentran únicamente en el texto de 1927, éste representaría únicamente uno de los primeros intentos por cuestionar los fundamentos modernos, entre ellos, la propia concepción de ente y de ser humano. Mi intención en seguida es problematizar sólo algunos elementos en torno al fenómeno de la temporalidad en Heidegger y contrastarla con el modo en que la era tecnológica está cambiando la propia vivencia del tiempo a la par que el espacio mismo.

Para nuestro autor, uno de los principales problemas de aprehender al ser como presencia resulta insuficiente si lo pensamos a partir del tiempo, porque la presencia del tiempo se determina desde el ahora. Por ello, es necesario determinar “al espacio ya no sólo como hasta ahora a partir de los cuerpos presentes en él y al tiempo ya no solamente a partir de las cosas movidas en él, sino pensar al espacio como espacio y el tiempo como tiempo” (Heidegger, 2013: 71). Si anteriormente ya se ha mencionado que para repensar la espacialidad se requiere resignificarla a partir del ente descubierto en la cotidianidad, el tiempo también debe ser aprehendido originariamente con base en el descubrimiento familiar de los entes. La relación entre tiempo y espacio queda clara cuando, como seres-en-el-mundo nos relacionamos a partir de vivencias fácticas espaciotemporales. El problema que hemos visto hasta ahora con el espacio es que ha sido pensado en términos de distancia y no de lejanía; lo mismo sucede con el tiempo. Heidegger (2000) alude que la concepción vulgar del tiempo, o más bien, la concepción de la actitud natural ante el tiempo se da a partir del uso del reloj que “sólo concibe el tiempo que se manifiesta en el numerar como secuencia de horas” (310).

Con la invención del reloj, se desdibuja la unidad temporal de la naturaleza. Ya no se trata de día y noche, sino de la exactitud, de cuánto falta para que el día termine y dé paso a la noche, aunque se trate también de una sucesión día-noche; ante esto, “el asalto a esta unidad mínima de la temporalidad calendario no se podrá producir exactamente hasta la Modernidad, época en la cual habremos de buscar igualmente el fundamento real de la temporalidad cronométrica en el modelo del reloj mecánico.” (González, 2008: 171-s.) En todo caso, tanto la invención del reloj, como la concepción prefilosófica y natural del tiempo a partir del uso del reloj, dotan de sentido el modo en el que actualmente vivimos, gracias al gigantesco desarrollo tecnológico. Como menciona Andrea Köhler (2018), “la manía de ver las horas del día como un presupuesto disponible es

producto de una economía mundial de la aceleración, cuyo correlato aparentemente privado es la agenda cuajada de citas” (85).

Ya Heidegger avistaba los peligros de la aceleración en tanto ésta tiende a la superación de la lejanía. Esto significa que, si todo se desarrolla aceleradamente porque la realidad ante la que nos enfrentamos tiene como eje central la inmediatez del ente que se presenta, ya no hay relaciones espaciotemporales; todo se vuelve homogéneo en tanto que se anula toda lejanía y cercanía. Al no haber cercanía y lejanía, no hay diferencia; se cae en lo mismo, en lo insoportablemente igual e indiferente. No hay, en este sentido, evento ni acontecimiento; en realidad, todo se convierte en información, pasan a ser datos a destajo (Han, 2018). Y no hay mejor ejemplo de la pérdida espaciotemporal que nos ofrece la era telemática sino, justamente, la era de la información, pues en ésta todo es visto bajo el mismo prisma; da igual que sea una noticia sobre el cambio climático, sobre los crecientes feminicidios, o sobre la conducta de los lobos en Siberia.

Esta falta de cercanía o, más bien, pérdida de cercanía a raíz de la supresión de los alejamientos “ha traído a predominio a lo sin-distancia. En el faltar (*Ausbleiben*) de la cercanía permanece (*bleibt*) la cosa, en el sentido mencionado, aniquilada como cosa.” (Heidegger, 1997: 244). Esto que Heidegger llama lo sin-distancia (*Abstandlose*) describe perfectamente la época contemporánea nacida a partir de la era tecnológica. Justo aquello que la aceleración ha supuesto como ahorro objetivo en tiempo, dice Köhler (2018), se representa bajo la perspectiva de las tecnologías y nuevas formas de comunicación como improductiva dilapidación de tiempo (86), porque tanto redes sociales como plataformas de *streaming* y todo contenido digital en general apuestan por el auténtico predominio de lo sin-distancia (*Abstandlose*) en donde todo está disponible al segundo: películas, series, información. Al fin de cuentas, este fenómeno implica la anulación de relaciones originariamente espacio temporales.

La película que quieres ver está siempre dada de antemano en una plataforma de *streaming*; no tienes que dirigirte a la cineteca o al cine como antiguamente se solía hacer. La información está por todos lados, pero en ningún espacio. Las redes sociales, por su parte, difuminan todo tipo de vínculos; más que acercar, separan en el sentido de que las relaciones personales están comprometidas a partir de éstas. Lo peligroso no es en todo caso las nuevas tecnologías, sino el modo en el que la era técnica busca aniquilar las cosas, lo ente, para dar paso a la realidad virtual (Han, 2021). Si a esto le sumamos una temporalidad sin tiempo, una constante aceleración, cambian también

las posibilidades de vivir humanamente. Se impone ante nosotros la máxima del rendimiento y la productividad, antes de que se nos “pase” el tiempo. El problema de ello es que, como menciona Byung-Chul Han (2015) en *El aroma del tiempo*, el tiempo de la aceleración “tiene su causa en la incapacidad general de acabar y concluir. El tiempo aprieta porque nunca se acaba, nada concluye porque no se rige por ninguna gravitación. La aceleración expresa pues, que se han roto los diques temporales” (14). Yo agregaría que, con el rompimiento de los diques del tiempo, se da también el rompimiento de las estructuras espaciales que nos colocaban ante el mundo como seres-en.

Quizás Kafka, como otro ejemplo de lo que conlleva un pensamiento intempestivo, haya dado en el punto exacto de lo que cotidianamente, como seres anclados a las relaciones espaciotemporales, pensamos en relación con la absurda incompatibilidad de lo vivo con lo completamente calculable e instrumental:

Hundimiento, imposibilidad de dormir, imposibilidad de estar despierto, imposibilidad de soportar la vida o, más exactamente, el curso de la vida. Los relojes no coinciden, el reloj interior corre de una manera diabólica o demoniaca o en todo caso inhumana, el reloj exterior sigue su marcha habitual titubeando. Qué otra cosa puede ocurrir, sino que estos dos mundos distintos se separen, y se separan o al menos se desgarran horriblemente. (Kafka, 2000: 659)

Conclusiones

La importancia de la tecnología actualmente no es algo que pueda ser puesto en duda. Reflexionar sobre la era técnica que devino tecnológica tampoco es algo que deba justificarse, resulta evidente y necesario ante la creciente preocupación que suscita no sólo en el ámbito filosófico o dentro de las academias de humanidades; sino en general como sociedades del siglo XXI. Cuando, en una ocasión, le preguntaron a Ernst Jünger cómo imaginaba el siglo venidero, el siglo XXI, llama la atención su modo de enfrentar la respuesta:

No tengo una idea demasiado feliz y positiva. Por decirlo con una imagen quisiera citar a Hölderlin, que en “Pan y vino” escribió que vendrá la edad de los titanes. En esa edad el poeta deberá aletargarse, los actos serán más

importantes que la poesía que los canta y que el pensamiento que los refleja. Será una edad muy propicia para la técnica, pero desfavorable para el espíritu y la cultura (Jünger 1998: 30).

Con dicha respuesta, el pensador no supone una crítica, ni busca “satanizar” la era de la técnica, sólo reconoce que será una época propicia para su despliegue y desfavorable para la expresión del espíritu. Quizá por ello, justo en estos momentos, resulte más pertinente que nunca llevar a cabo una reflexión en torno al modo en la que la era tecnológica inevitablemente está cambiando nuestro modo de habitar el mundo.

Uno de los elementos que he intentado problematizar surge de la preocupación por dilucidar la forma en la que la concepción del tiempo que experimentamos a partir de la era tecnológica viene dado a raíz de la superación de la lejanía e instalado de nuevo en el predominio de la distancia y lo sin-distancia (*Abstandlose*). Si bien la dupla espacio-tiempo, ha sufrido reinterpretaciones cada vez más contundentes, ahora permite el surgimiento de una independencia radical del dique temporal con respecto a las experiencias fácticas y concretas que se entendían sólo en la relación espaciotemporal. Es decir, la jornada laboral comprendía en todo caso la jornada *en* el trabajo, no fuera de él. Pero la era telemática ha impulsado por diferentes vías que el trabajador esté disponible en todo momento, esté donde esté. Sin lugar a duda, se inaugura un nuevo horizonte que reconfigura la relación espaciotemporal, fruto de la modernidad y ampliada hasta sus máximas consecuencias en la era técnica contemporánea.

Lo preocupante frente a este panorama es que dicha concepción abstracta, estandarizada y calculable del tiempo da como resultado la creencia de que todo puede entrar en la categoría de la eficiencia; mientras más eficiencia, mayores rendimientos. Pero al descubrir que el rendimiento ha dado de sí ante los crecientes fenómenos de salud mental, una de las contribuciones más importantes de era tecnológica consiste, refiere Quintanilla (2005), “en liberar tiempo de trabajo productivo y aumentar el tiempo de ocio” (33); sin embargo, “las tecnologías de la información [...] han invadido el ámbito del ocio y, por otra, han hecho que el ocio sea productivo. Si se me permite el juego de palabras: la técnica ha transformado el negocio en ocio y el ocio en negocio” (34).

Curioso que, incluso dentro de esta lógica temporal que corona nuestra época, los relojes no dejen de marcarnos lo tarde que hemos llegado, lo cortas que resultan las distancias espaciales con un artefacto que nos conecta inmediatamente. El tiempo

así visto nos muestra que sus fracciones se vuelven, lastimosamente, cada vez más pequeñas. Pero el tiempo que vemos correr sin descanso ni tregua, ha sido maquinado maravillosamente por la era tecnológica. El reloj de nuestra era, a diferencia del reloj convencional, dejó sólo de marcar el tiempo, porque ahora vemos en él nuestra actividad, los pasos dados y los no dados también, los datos biométricos y la agenda llena. Y, aun así, pensamos que nosotros somos dueños de nuestro tiempo.

En suma, no podemos negar que tantos los avances tecnológicos, como los aparatos inteligentes con los que hoy contamos, sean parte cotidiana de nuestra vida actual. En muchos de los casos, hay una dependencia irrefutable de las máquinas que en su mayoría facilitan la vida cotidiana hasta el punto de que pertenecen a nuestro trato con el mundo familiar. En este sentido, siguiendo las reflexiones heideggerianas, coincido en que el verdadero peligro que se divisa es que todas nuestras posibilidades vitales se vean reducidas a meras posibilidades técnicas, en este caso, tecnológicas. Y ahí es en donde se inserta la vigencia de meditaciones filosóficas como las señaladas con base en Heidegger. De esta manera y a modo de conclusión, puede ser que resulte revelador lo que entre líneas sentencia Cortázar (2016) en su *Preámbulo a las instrucciones para dar cuerda al reloj*:

Cuando te regalan un reloj te regalan un pequeño infierno florido, una cadena de rosas, un calabozo de aire. No te dan solamente el reloj, que los cumplas muy felices y esperamos que te dure [...] no te regalan solamente ese menudo picapedrero que te atarás a la muñeca y pasearás contigo. Te regalan –no lo saben, lo terrible es que no lo saben–, te regalan un nuevo pedazo frágil y precario de ti mismo, algo que es tuyo pero no es tu cuerpo, que hay que atar a tu cuerpo con su correa como un bracito desesperado colgándose de tu muñeca. Te regalan la necesidad de darle cuerda todos los días, la obligación de darle cuerda para que siga siendo un reloj; te regalan la obsesión de atender a la hora exacta en las vitrinas de las joyerías, en el anuncio por la radio, en el servicio telefónico [...] No te regalan un reloj, tú eres el regalado, a ti te ofrecen para el cumpleaños del reloj. (27)

Referencias bibliográficas

- ARANZUEQUE, Gabriel. (2010) *Ontología de la distancia. Filosofía de la comunicación en la era telemática*. Abada.
- BRAGANÇA, José A. (2010) “El final de la distancia: el surgimiento de la cultura telemática” En Aranzueque, Gabriel (Ed.) *Ontología de la distancia. Filosofía de la comunicación en la era telemática*. (pp. 203-224). Abada.
- CORTÁZAR, Julio. (2016) *Historias de cronopios y de famas*. Debolsillo.
- DE LARA, FRANCISCO; GRACIA LANDAETA, Oscar. (2022) “Espacialidad y localización. Una reflexión sobre la “experiencia mediática” en diálogo con Ser y tiempo.” *Studia Heideggeriana*, 11, 7-23. <https://doi.org/10.46605/sh.vol11.2022.174>
- GIDDENS, Anthony. (1993) *Consecuencias de la modernidad*. (Ana Lizón Ramón, Trad.). Alianza.
- GONZÁLEZ, Joan. (2008) *Heidegger y los relojes. Fenomenología genética de la medición del tiempo*. Encuentro.
- HAN, Byung-Chul. (2015) *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Paula Kuffer, Trad.). Herder.
- HAN, Byung-Chul. (2018) *Hiperculturalidad. Cultura y globalización*. (Florencia Gaillour, Trad.). Herder.
- HAN, Byung-Chul. (2021) *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*. (Joaquín Chamorro Mielke, Trad.). Taurus.
- HEIDEGGER, Martin. (1994) *Bremer und Freiburger Vorträge*. Vol. 79 (Petra Jaeger Ed.). Vittorio Klostermann
- HEIDEGGER, Martin. (1997) *Filosofía, ciencia y técnica*. (Francisco Soler, Trad.). Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin. (2000) *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. (J. J. García Norro, Trad.). Trotta.
- HEIDEGGER, Martin. (2004) *Zu Ernst Jünger*. Vol. 90. (Peter Trawny Ed.). Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2005) *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. (Jesús Adrián Escudero, Trad.) Herder.

- HEIDEGGER, Martin. (2009) *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. Vol. 76. (Claudius Strube Ed.). Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2011) *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. (Dina v. Picotti, Trad.) Biblos.
- HEIDEGGER, Martin. (2012) *Ser y tiempo*. (Jorge E. Rivera, Trad.). Trotta.
- HEIDEGGER, Martin. (2013) *Seminarios de Zollikon*. (Ángel Xolocotzi, Trad.). Herder.
- HEIDEGGER, Martin. (2015) *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros 1931-1938*. (Alberto Ciria, Trad.). Trotta.
- HEIDEGGER, Martin. (2010) *Caminos de bosque*. (Helena Cortés y Arturo Leyte, Trads.). Alianza.
- HÖLDERLIN, Friedrich. (1995) *Poesía completa, edición bilingüe*. (Federico Gorbea, Trad.). Ediciones 29.
- HUI, Yuk. (2020) *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. (Tadeo Lima, Trad.). Caja Negra.
- JÜNGER, Ernst. (1930) *Krieg und Krieger*. Junker und Dünnhaupt.
- JÜNGER, Ernst. (1998) *Los titanes venideros*. (Atilio Pentimalli, Trad.). Península.
- KAFKA, Franz. (2000) *Obras completas: Diarios. Carta al padre*. Vol. II. (Andrés Sánchez Pascual y Joan Parra Contreras, Trads.). Galaxia Gutenberg.
- KITTLER, Friedrich. (2018) *La verdad del mundo técnico. Ensayos para una genealogía del presente*. (Tamarit Amieva, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- KÖHLER, Andrea. (2018) *El tiempo regalado. Un ensayo sobre la espera*. (Cristina García Ohlrich, Trad.). Libros del asteroide.
- LINARES, Jorge. (2003) “La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre”. *Signos filosóficos*. 5 (10), 15-44.
- LUCKNER, Andreas. (2008) *Heidegger und das Denken der Technik*. Transcript.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1988) *KSA 13: Nachgelassene Fragmente 1887 - 1889*. De Gruyter.
- QUINTANILLA, Miguel. (2005) *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*. Fondo de Cultura Económica.
- XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. (2009) *Fenomenología viva*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. (2018) *Heidegger, lenguaje y escritura*. Fontamara.

XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. (2021) *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*. Akal.

XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. (2022) “Cercanía, distancia y modos de des-alejar en la época técnica contemporánea. Reflexiones a partir de Heidegger.” *Mechane*, (3), 85-96. <https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/mechane/article/view/1890>.

LA REALIZACIÓN TECNOLÓGICA DE LAS FANTASÍAS SOBRE EL CUERPO: UNA RESPUESTA A
PARTIR DE LAS REFLEXIONES SOBRE LA TÉCNICA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

THE TECHNOLOGICAL REALIZATION OF FANTASIES ABOUT THE BODY. A RESPONSE BASED ON JOSÉ
ORTEGA Y GASSET'S REFLECTIONS ON TECHNIQUE

Astrid DzUL-HORI*

Instituto de Investigaciones Filosóficas

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | Ciudad de México, México

Contacto: astrid.dzul@filosoficas.unam.mx

Resumen

El objetivo de esta investigación es presentar una propuesta para reivindicar el cuerpo retomando las reflexiones filosóficas sobre la técnica de José Ortega y Gasset. Si bien el filósofo español no lo abordó dentro de su quehacer filosófico, es relevante ponerlo a dialogar con debates contemporáneos sobre tecnología para ver si hay alguna respuesta novedosa que se pueda obtener. La propuesta esbozada en esta investigación se sitúa en el marco del debate entre transhumanistas y bioconservadores al respecto de las tecnologías que descorporizan, tomando como ejemplos principales el *mind-uploading* y la realidad virtual. De igual manera, ubica al cuerpo dentro del giro que trajo consigo el surgimiento y desarrollo de la cibernética. Para llevar a cabo tal reivindicación, propongo el argumento del proyecto vital —retomando terminología orteguiana— para sostener la tesis de que la realización tecnológica de las fantasías sobre el cuerpo no sólo depende del acceso a los materiales, sino del proyecto vital de una determinada época. Es así como, a través de uno de los autores canónicos de la filosofía de la tecnología, se puede repensar la importancia

Abstract

This research paper aims to present a proposal for reclaiming the body using José Ortega y Gasset's philosophical reflections on technique. Although the Spanish philosopher does not address this issue directly in his philosophical work, it is relevant to establish a dialogue between these ideas and current discussions on technology. This paper's proposal is situated within the framework of the debate between transhumanists and bioconservatives regarding technologies that "disembody", such as mind-uploading and virtual reality. Likewise, this paper places the body in the context of the emergence and development of cybernetics. To support such a claim, I use the concept of the vital project taken from Ortega's terminology to argue that the technological realization of fantasies about the body does not only depend on the access to materials, but also on the vital project of a given era. Thus, through the work of one of the main authors of the philosophy of technology, it is possible to rethink the importance of the body in the development and impact of contemporary technology and connect this proposal to contemporary projects such as transhumanism,

* Un agradecimiento especial al Dr. Miguel Zapata Clavería, cuyos comentarios, observaciones y cuestionamientos guiaron este trabajo; al Dr. Alejandro Vázquez del Mercado por sus observaciones metodológicas y apoyo moral, y a mis colegas del Seminario de Estudiantes Asociados del IIFs-UNAM por permitirme exponerles el primer borrador de esta investigación.



del cuerpo dentro del desarrollo e impacto de la tecnología contemporánea, así como poner a dialogar su propuesta con proyectos contemporáneos como el transhumanismo. Esto último con la intención de proporcionar otra lectura a problemas que son de interés para el debate entre transhumanistas y bioconservadores.

to provide another perspective to issues that exist between transhumanists and bioconservatives.

Palabras clave: *Cuerpo humano, transhumanismo, tecnología y civilización, realidad virtual, José Ortega y Gasset*

Keywords: *Human body, transhumanism, technology and civilization, virtual reality, José Ortega y Gasset*

Introducción

Dado el panorama actual, pensar el cuerpo nunca fue más pertinente. Los avances tecnológicos y tecnocientíficos, las guerras, las enfermedades, los cambios radicales producto del calentamiento global, entre otros escenarios más, no dejan intactas las necesidades, requerimientos e ideales que se depositan en este. En ese sentido, es de suma importancia replantear muchas de las prácticas humanas y sus fundamentos, así como el lugar que tiene el cuerpo en la creación y desarrollo de nuevas tecnologías. Por ello, en el presente trabajo sostendré la tesis de que la realización tecnológica de las fantasías sobre el cuerpo no sólo depende del acceso a los materiales, sino también del proyecto vital de una determinada época.

Para sostener dicha tesis, primero, expondré brevemente la discusión entre transhumanistas y bioconservadores sobre las tecnologías que buscan la descorporización, tomando como ejemplos de éstas el *mind-uploading* y la realidad virtual. De igual manera, haré énfasis en el giro en el entendimiento del cuerpo que produce el surgimiento y el desarrollo de la cibernética. Posteriormente, realizaré una síntesis de las reflexiones sobre la técnica del filósofo José Ortega y Gasset. Por último, en el marco de las exposiciones anteriores, plantearé lo que denomino el argumento del proyecto vital, partiendo de los ejemplos anteriormente mencionados, con el fin de demostrar la tesis en cuestión. El propósito detrás de esta propuesta es un intento por reivindicar el cuerpo a partir de las intuiciones de un autor excepcional y, sin embargo, poco leído.

Ahora bien, ¿por qué pensar el cuerpo en términos orteguianos? Por dos razones, principalmente: para incorporar las reflexiones filosóficas de Ortega y Gasset a la discusión contemporánea sobre el transhumanismo y sobre la filosofía de la tecnología¹; y porque las reflexiones de Ortega y Gasset pueden arrojar nuevas intuiciones sobre las tecnologías para la modificación del cuerpo, que enriquezcan los debates bioéticos, políticos y sociales que nos compete pensar hoy para los tiempos por venir.

Transhumanismo: las tecnologías para la pérdida del cuerpo

En esta sección presentaré dos de los proyectos transhumanistas referentes a la descorpORIZACIÓN: el *mind-uploading* y la realidad virtual. En ambos proyectos se busca la superación del cuerpo para salvaguardar la consciencia más allá de los límites de éste. Para ello, realizaré una síntesis de la discusión entre los transhumanistas y los bioconservadores² sobre este tipo de tecnologías. Asimismo, situaré dichas tecnologías dentro del marco de la reconcepción del cuerpo que trajo consigo el surgimiento y el desarrollo de la cibernética.

El transhumanismo es un movimiento cultural, filosófico, científico y artístico que se define por “*la defensa activa de la mejora del ser humano por medio de la aplicación de las nuevas tecnologías*, particularmente las biotecnologías, la biónica y la inteligencia artificial, una vez que estas alcancen el grado de desarrollo suficiente” (Diéguez, 2021b: 8, énfasis del autor). Según el filósofo transhumanista Nick Bostrom (2014), los transhumanistas promueven que las tecnologías de mejoramiento humano sean accesibles y discretas. Esto supone libertad morfológica y reproductiva. El objetivo es la creación de “posthumanos”: “seres que pueden tener una salud

1 Otra lectura interesante que vincula nociones orteguianas con el transhumanismo es la que hace Antonio Diéguez (2014). Propone ya no argumentar contra el transhumanismo apelando a conceptos esencialistas de la naturaleza humana, sino tomar en cuenta las nociones de proyecto vital y bienestar para dimensionar el papel de la técnica en el desarrollo del ser humano. Dicha aproximación considera la crisis de los deseos de la que habló Ortega en su tiempo, pero situada en los avances tecnológicos contemporáneos. De igual manera, están las investigaciones de Atencia Páez (2003), que aborda las tesis sobre la técnica y su pertinencia actual desde la antropología, y de Rodríguez-Ortega (2021), que reflexiona sobre las tecnologías humano-centradas a la luz de las tesis orteguianas sobre la técnica, trayéndolas a debates contemporáneos que le competen a la filosofía, a la tecnología y a la ciencia.

2 Término acuñado por el filósofo transhumanista Nick Bostrom (2014) para referirse a aquellos autores que se oponen al desarrollo del transhumanismo. Específicamente, que están en contra del uso de la tecnología para modificar la naturaleza humana. Por ejemplo, Leon Kass (2002, 2003), Francis Fukuyama (2002), Bill McKibben (2003), George Annas y Elias (1987, 1992), Wesley Smith (2010) y Jeremy Rifkin (1983).

indefinida, facultades intelectuales mucho mayores que las de cualquier ser humano actual —y quizás sensibilidades o modalidades totalmente nuevas—, así como la capacidad de controlar sus propias emociones” (Bostrom, 2014: 495).

Los transhumanistas asumen el progreso tecnológico con la finalidad de defender los derechos humanos y las decisiones individuales. De igual manera, buscan que, a través del mejoramiento tecnológico, se actúe contra amenazas, como las propiciadas por el abuso militar o terrorista de las armas biológicas, y contra los efectos secundarios de los daños al medioambiente y situaciones sociales indeseables (Bostrom, 2014). Algunas de las tecnologías de interés para los transhumanistas son: el *mind-uploading*, el sueño criogénico, la clonación, la inteligencia artificial, la realidad virtual, la realidad aumentada y la nanotecnología.

Por otra parte, una de las preocupaciones centrales de los bioconservadores es que el uso de tecnologías para el mejoramiento humano puede deshumanizar, ya sea por socavar la dignidad humana o por erosionar una cualidad inefable e invaluable del ser humano, que no puede ponerse en términos de costo-beneficio. De tal modo que lo mejor es prohibir dichas tecnologías que promueven el desarrollo de posthumanos: representantes de la degradación humana. Bostrom (2014) sostiene que el rechazo a la condición posthumana parte de dos miedos, fundamentalmente: que ser posthumano puede ser degradante y que los posthumanos pueden ser un riesgo para los humanos ordinarios. Los principales representantes del primer miedo son Leon R. Kass (2002, 2003) y Francis Fukuyama (2002), y del segundo, George J. Annas, Lori Andrews y Rosario M. Isasi (2002).

El primer miedo parte de apelar a los dones de la naturaleza como algo especial, por lo que la deshumanización se da por el dominio técnico sobre esta. Es decir, lo natural es deseable, no lo que tenga que ver con la tecnología. Según Bostrom (2014), muchos de los argumentos que se elaboran bajo este supuesto se apoyan de la literatura de ciencia ficción, como *Brave New World* de Aldous Huxley (1991). En ese sentido, el desarrollo de la tecnología se vincula con el totalitarismo, la división de clases, la explotación y una sociedad decadente y sin libertades individuales.

El segundo miedo parte de considerar la modificación genética como un crimen contra la humanidad. Asimismo, según Bostrom (2014), Annas, Andrews e Isasi emplean una retórica del bioterrorismo para sostener que habrá desventajas por parte de los humanos ordinarios respecto de los posthumanos. Estos últimos,

como igual puede apreciarse en las distopías de la ciencia ficción como en la película *Gattaca* (Niccol, 1997), abusarían de sus habilidades y capacidades para explotar a los humanos ordinarios. Esta breve reconstrucción de la discusión entre transhumanistas y bioconservadores ayuda a situar la tensión en la que se encuentran las tecnologías que presuntamente buscan descorporalizar al ser humano. Especialmente, me enfocaré en dos de estas tecnologías: el *mind-uploading* y la realidad virtual.

El *mind-uploading* es la transferencia de una mente humana a un ordenador. Bostrom (2011) sostiene que esta “tecnología hipotética” requeriría de los siguientes pasos:

[...] primero, crear una imagen lo suficientemente detallada de un cerebro humano particular, tal vez deconstruyéndolo con nanobots o introduciendo cortes finos de tejido cerebral en potentes microscopios para un análisis automático de imagen. Segundo, de esta imagen, reconstruir la red neuronal que el cerebro desarrolló y combinarla con modelos computacionales de los diferentes tipos de neuronas. Tercero, emular la estructura computacional completa en un poderoso superordenador. (169-70)

De ser exitosa dicha tecnología, la mente original, la memoria y la personalidad podrían trasladarse de manera intacta a un ordenador, donde existirían como software o tendrían la posibilidad de habitar un cuerpo robótico. Un ejemplo emblemático de esta tecnología se encuentra en la serie *Altered Carbon* (2018-2020), creada por Laeta Kalogridis y basada en la novela homónima de Richard K. Morgan (2003). En dicha serie, el cuerpo es denominado “funda” y, quienes tienen poder adquisitivo, pueden guardar su mente en un pequeño chip ubicado en la nuca. De tal forma que, si la funda es dañada, mientras no destruyan el chip, la persona puede elegir otra funda y continuar viviendo indefinidamente.

Por su parte, respecto a la realidad virtual, Pierre Lévy (2007) afirma que en “este enfoque de las interfaces, se invita al humano a pasar al otro lado de la pantalla y a interactuar en un modo sensorimotor con modelos digitales” (24). Se diferencia de la “realidad aumentada” porque en ésta no hay una computadora que, a través de una interfaz, medie la experiencia; además, estimula la experiencia del participante con captadores, cámaras, sensores, etc. Es decir, agrega elementos sensoriales al mundo real para provocar la inmersión del sujeto. Un ejemplo de realidad virtual es el anime

Sword Art Online (Ito, 2012), basado en la serie de novelas ligeras japonesas escritas por Reki Kawagara e ilustradas por Abec (2009). El anime narra la historia de unos jóvenes que se quedan atrapados en un videojuego. Si mueren en él, también en la vida real. Para sobrevivir, deben desbloquear el último nivel y ganar el juego.

Estas tecnologías que descorporizan están estrechamente influenciadas por la relación entre el ser humano y las máquinas: “La computadora ha redefinido la función y la esencia del hombre al hacer que se perciba a sí mismo como procesador de información y a la naturaleza como información para procesar” (Yehya, 2001: 4). Esta forma de entender al ser humano proviene del giro que produce el desarrollo de la cibernética —palabra que deriva del vocablo griego *kubernetes* o timonel—, término acuñado por Norbert Wiener (1948), que refiere a la ciencia del control y comunicación en animales y máquinas. Wiener propone a la cibernética como aquella que estudie no sólo el ámbito electrotécnico de la transmisión de mensajes, sino también que incluya el estudio del lenguaje y “el estudio de los mensajes como medio de manejar aparatos o grupos humanos, el desarrollo de las máquinas de calcular y otros autómatas similares, algunas reflexiones sobre la psicología y el sistema nervioso y una tentativa de enunciar una nueva hipótesis del método científico” (Wiener, 1958: 15).

En lo que respecta al cuerpo, los aportes de la cibernética modificaron su concepción notoriamente:

[...] pasa de ser un cuerpo diseñado, cuya función principal es transferir y conservar energía, a una red de comunicaciones basada en la precisa reproducción e intercambio de señales en tiempo y espacio. Por tanto, la información, los mensajes y la retroalimentación, que facilitan el control y la comunicación, se convierten en un aspecto fundamental para organismos y máquinas. (Featherstone y Burrows, 1995: 2)

Tal modificación se ve reflejada en el surgimiento del término “ciborg”. Este refiere a un organismo cibernético con un sistema autorregulativo humano-máquina. Por ejemplo, *Robocop* (Verhoeven, 1987) o la Mayor Motoko Kusanagi en *Ghost in the Shell* (Oshii, 1995). La imagen del ciborg promueve la concepción del cuerpo humano como intercambiable y manipulable tecnológicamente. Esta nueva forma de concebir al cuerpo puso en jaque la dicotomía natural-artificial, presente desde los orígenes de

la filosofía occidental. Esto, debido a que el ciborg desdibuja los límites entre uno y otro. De igual manera, el desarrollo de la biología sintética transgrede tal dicotomía, ya que a través de ella se pueden producir tejidos, células o productos (como el queso), antes atribuidos a procesos meramente naturales.

Una de las aproximaciones más emblemáticas a la figura del ciborg es la de Donna Haraway. Retoma dicha figura y la concibe como “una ficción que abarca nuestra realidad social y corporal y como un recurso imaginativo sugerente de acoplamiento muy fructíferos” (Haraway 1995: 254). Es decir, el ciborg como un sujeto político que rompe con los binarismos sexo-genéricos y con las lecturas edípicas sobre el ser humano. Asimismo, desdibuja los límites de la construcción del individuo en solitario y se fractura la identificación con la naturaleza. El ciborg, en estos términos, sería una promesa de redefinir a los seres humanos lejos de aquellas concepciones que tanto le han hecho daño, y que le han separado de su propia corporalidad, siempre plástica, cambiante y ligada a la contingencia de su respectivo contexto.

Si bien hay aproximaciones que reivindican y resignifican la figura del ciborg, también hay posturas bioconservadoras que sostienen una visión pesimista sobre “lo artificial”: “el hombre artificial no es un monstruo cualquiera [...]: [es] un ser capaz de eliminar el espíritu de una sociedad, una amenaza peor que la muerte que representa la colonización del cuerpo, la conquista de la mente, la destrucción y la sustitución de nuestra especie por un simulacro mecanizado de nosotros mismos” (Yehya, 2001: 78). Este breve panorama me permite situar al cuerpo humano al centro del debate y, así, apoyándome de las reflexiones filosóficas de José Ortega y Gasset, desarrollar una propuesta para la reivindicación del cuerpo frente a las tecnologías que descorporizan. En la siguiente sección, presentaré las reflexiones sobre la técnica del filósofo español para tener todas las bases para articular la propuesta.

José Ortega y Gasset: reflexiones filosóficas sobre la técnica

En esta sección reconstruiré brevemente las reflexiones filosóficas sobre la técnica del filósofo José Ortega y Gasset. Explicaré qué es el *raciovitalismo* y cómo se relaciona con la tesis metafísica “Yo soy yo y mis circunstancias”. Asimismo, desarrollaré las

dos respuestas a la pregunta que hace Ortega y Gasset sobre cómo es que el hombre³ se dedica a la técnica, y a qué se refiere con la metáfora del centauro ontológico. El objetivo es presentar fundamentos filosóficos que sienten las bases para la propuesta de reivindicación del cuerpo que desarrollaré en la siguiente sección.

José Ortega y Gasset (1998) plantea un programa de investigación ontológico para abordar el tema de la técnica. Su punto de partida es el *raciovitalismo*, concepción que Ortega y Gasset desarrolló a modo de alternativa al vitalismo, que reduce lo humano a meros fenómenos biológicos, y al racionalismo, “cultura del intelecto abstracto” que suplanta a la vida, poniéndose por encima de ella. El *raciovitalismo* es consciente de sus necesidades vitales y valora la racionalidad, pero la pone al servicio de la vida. La vida corresponde a la realidad radical: es donde coexisten recíprocamente el yo y las circunstancias. En ese sentido, la realidad radical

[...] es la vida humana individual, mi vida. La vida humana es aquella realidad primera incondicional, en la cual tienen todas las demás realidades su raíz, radican o arraigan. Por realidad Ortega entiende todo aquello con lo que me encuentro, ya sea real o imaginario, físico o mental, posible o imposible. Todas estas realidades radicadas se constituyen en ese ámbito que es la realidad radical. (García Madalena, 2018: 160)

La tesis de “yo soy yo y mis circunstancias” refleja el *circunstancialismo* en el que está inscrito el proyecto ontológico de Ortega y Gasset. El “yo” no es algo físico, psíquico ni espiritual; no refiere al cuerpo ni a la conciencia: es una tarea, un proyecto vital. Las circunstancias son lo que rodea al hombre: la naturaleza. Es decir, el mundo primigenio y espontáneo, aquello que no está intervenido por el hombre. En este marco teórico es donde aparece la pregunta por la técnica. Ortega y Gasset (1998) asevera que el “hombre es técnico”. Parte del supuesto de que la técnica que desarrolla el hombre es uno de sus “rasgos constitutivos esenciales” (120), por lo que se cuestiona cómo es que el hombre es un ser que se dedica a la técnica. A modo de respuesta, el filósofo español desarrolla dos intuiciones fundamentales: la construcción de un

3 Ortega y Gasset emplea el término “hombre” haciendo referencia a la especie humana. Por ello, durante la reconstrucción de su propuesta filosófica continuaré usando dicho término.

mundo nuevo a partir de la técnica y la no pertenencia del hombre a la naturaleza. El hombre “caprichoso” transforma y metamorfosea los objetos del mundo que le rodea. Esta intervención del mundo primigenio y espontáneo da paso a la construcción de un mundo nuevo para él. El hombre, que es técnico, pretende crearse un mundo nuevo que satisfaga ese capricho inicial. En ese sentido, “[l]a técnica [...] es creación, *creatio*. No una *creatio ex nihilo* –de la nada, pero sí, en cambio, una *creatio ex aliquo*” (Ortega y Gasset, 1998: 120; énfasis del autor). Es decir, no es una creación de la nada, sino desde alguien —con intereses y caprichos muy específicos—.

Ante la necesidad de crear un mundo nuevo, Ortega y Gasset se cuestiona qué orilla al hombre a contar con tal necesidad. Su respuesta: que este no pertenece al mundo espontáneo y originario, ese mundo previo a la transformación —o lo que denominamos “naturaleza”⁴—. Para Ortega y Gasset la naturaleza “se trata de una *idea*, de una *interpretación* del mundo genuino” (1998: 121; énfasis del autor), basada en la insatisfacción del hombre con ella. Tomando en cuenta lo anterior, Ortega y Gasset define la “técnica”⁵ como

[...] la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades. Éstas, [...] eran imposiciones de la naturaleza al hombre. El hombre responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza. Es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre éstas y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquella, una sobrenaturaleza.⁶ (Ortega y Gasset, 1964: 324)⁷

El hombre tiene una situación doble: ser una parte de la naturaleza y estar frente a ella. Esto último es producto del *extrañamiento*: “anomalía negativa en sentido

4 Para un rastreo más amplio de esta tesis orteguiana, se puede consultar Alonso Fernández (2020).

5 Antonio Diéguez (2013) hace una comparación entre la concepción de técnica para Ortega respecto de la de Martin Heidegger. A grandes rasgos, mientras que el primero la aborda como un rasgo fundamental del ser humano, como algo que depende del proyecto vital, del bienestar y de los deseos de los seres humanos, para Heidegger la tecnología moderna impedía el desvelamiento del Ser. Para consultar otra reflexión comparativa entre las propuestas de ambos autores véase Conill Sancho (2013). De igual manera, otro estudio comparativo es el que lleva a cabo Piro (2013), donde contrasta las reflexiones sobre la técnica de Ortega y Gasset y de Oswald Spengler.

6 Javier Echeverría (2000) adecúa la tesis orteguiana de la sobrenaturaleza al fenómeno denominado “sociedad de la información” con la finalidad de aproximarse a este desde la filosofía de la técnica del filósofo español.

7 Antonio Diéguez (2013) afirma que, si bien la idea de que la técnica como creación de una sobrenaturaleza no era nueva —ya estaba presente en J. von Uexkül— la “innovación conceptual de Ortega está en hacer de esa sobrenaturaleza el lugar auténtico del ser humano, a cuya creación éste habría estado siempre dedicado [...]” (75).

behaviorista, es decir, enfermedad, destrucción de la regulación natural de tal ser” (Ortega y Gasset, 1998: 121). Para fundamentar ese extrañamiento del hombre respecto de la naturaleza, Ortega y Gasset lo diferencia de otros animales atribuyéndole un mundo interior y la necesidad de elegir, además de ser instintivo. Dicha necesidad es producto de la gran variedad de fantasías que tiene. La elección entre los proyectos instintivos y los fantásticos lo hacen libre.

La capacidad de elegir es lo que vuelve al hombre un ser que va más allá de sus necesidades orgánicas. Es decir, estas no constituyen su vida entera, como en el caso de los animales, quienes no tienen más que dichas necesidades, guiadas por el instinto. Hay condiciones como calentarse y alimentarse que son necesarias para vivir —por eso son necesidades—. El hombre no sólo quiere estar en el mundo, sino estar bien: “Sólo esto le parece necesario y todo lo demás es necesidad sólo en la medida en que haga posible el bienestar. Por lo tanto, para el hombre sólo es necesario lo objetivamente superfluo” (Ortega y Gasset, 1964: 328). En ese sentido, la técnica está al servicio de la producción de lo superfluo que, a su vez, responde a lo que se considera como bienestar. Mientras que el simple vivir es algo que se mantiene fijo —es necesario comer, una vivienda, calentarse, etc.—, lo que es considerado como bienestar varía según las necesidades superfluas, “y como la técnica es el repertorio de actos provocados, suscitados *por* e inspirados *en* el sistema de esas necesidades, será también una realidad proteiforme, en constante mutación” (Ortega y Gasset, 1964: 330, énfasis del autor).

A diferencia del animal, el hombre puede distanciarse de sus necesidades y prestar atención a otros ámbitos de su vida. El animal no puede hacer esto porque su vida consta de satisfacer sus necesidades orgánicas, ya que carece de un mundo interior. Es a partir del ensimismamiento y retracción en sí, en la posibilidad de salirse momentáneamente de su circunstancia, que el hombre puede llevar a cabo actos como hacer fuego, construir una casa, cultivar el campo, etc. Es decir, puede reformar la naturaleza a través de la técnica. En ese sentido, “[l]a técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto” (Ortega y Gasset, 1964: 326).

Otro de los recursos que emplea el filósofo español para describir al hombre es la metáfora del *centauro ontológico*.⁸ Dicha figura mítica refiere a que una parte

8 Espinosa Rubio (2007) retoma la metáfora orteguiana de *centauro ontológico* para problematizar la dicotomía entre naturaleza y cultura. En su investigación pretende aportar una mirada unificadora entre ambas para superar dicha dicotomía que tradicionalmente se emplea para situar al ser humano dentro del mundo que habita.

del hombre está inmersa en la naturaleza —las circunstancias— y la otra parte, en el mundo de las fantasías —mundo interior—. Este último ámbito, el extranatural, es una pretensión de ser, un proyecto de vida. Para Ortega y Gasset, eso es lo que sentimos como nuestro verdadero ser, lo que llamamos nuestra personalidad, nuestro yo. Con ello concluye que “[...] eso que llaman su vida no es sino el afán de realizar un determinado proyecto o programa de existencia. Y su ‘yo’, el de cada cual, no es sino ese programa imaginario. Todo lo que hacen ustedes lo hacen en servicio de ese programa” (Ortega y Gasset, 1964: 338). Por ello, Ortega y Gasset sostiene que, a diferencia de los animales, lo que el hombre es no está dado por la existencia misma, sino, en tanto programa/pretensión, tiene que construir dicha existencia. El hombre tiene que autofabricarse. La vida es producción y fabricación, no contemplación ni teoría.

La idea de que el hombre es un programa que busca realizarse, y que varía según la época, es sustancial para entender el deseo,⁹ que forma parte de la práctica creadora del hombre. Dice Ortega y Gasset (1964) que

[...] los deseos referentes a cosas se mueven siempre dentro del perfil del hombre que deseamos ser. Éste es, por lo tanto, el deseo radical, fuente de todos los demás. Y cuando alguien es incapaz de desearse a sí mismo, porque no tiene claro un sí mismo que realizar, claro es que no tiene sino pseudo-deseos, espectros de apetitos sin sinceridad ni vigor. (344)

Desear es fundamental para llevar a cabo acciones, especialmente las que tiene que ver con la creación de la técnica. No obstante, sus deseos —que tienen que ver con las fantasías construidas en su mundo interior— son imposibles. Esto lo conduce a la infelicidad. En ese sentido, el “hombre es, esencialmente, un insatisfecho, y esto [...] es lo más alto que el hombre posee, precisamente porque se trata de una insatisfacción, porque desea tener cosas que no ha tenido nunca” (Ortega y Gasset, 1998: 124). Por ello, en tanto que animal desgraciado, el hombre necesita un mundo nuevo. No se resigna con lo que el mundo es.

El proyecto vital¹⁰ que motiva los criterios para la creación del nuevo mundo busca sobreponerse a las circunstancias, de modo que transforma el mundo. Para

⁹ Carl Mitcham (2000) rescata las aportaciones filosóficas sobre la técnica de Ortega, haciendo especial énfasis en la crisis de los deseos y en el impacto de la tecnología en la cultura.

¹⁰ Para un abordaje más extenso de la relación entre proyecto de vida y técnica véase Alonso Fernández (2018).

Ortega y Gasset, dicha transformación es técnica. En ese sentido, la “técnica es el medio del que se sirve el ser humano para ejecutar su proyecto vital. Pero la técnica no define el programa humano, sino que la finalidad le viene impuesta, no es el fin, sino el medio para realizar el proyecto, por tanto, el sentido y causa están fuera de la técnica, le vienen prefijadas” (García Madalena, 2018: 160). Por tanto, el proyecto vital es pre-técnico. Ahora bien, si la técnica permite adaptar el medio al sujeto, y no al revés, ¿cómo es posible reivindicar el cuerpo a través de las reflexiones sobre la técnica de Ortega y Gasset? Definitivamente, el cuerpo no es un tema que haya abordado el filósofo español dentro de sus reflexiones. No obstante, la adaptación del medio —la creación del mundo nuevo—, las fantasías y los deseos repercuten en la aceptación y entendimiento del cuerpo. Especialmente, la adaptación del medio supone la necesidad de tener un cuerpo acorde con las características de este para poder habitar el mundo nuevo. Por esa razón es que la propuesta para una reivindicación del cuerpo abrevará de los términos e ideas expuestas anteriormente: para darle un lugar dentro de la construcción de mundos para habitar. Y, con ello, dar paso a la tesis de que la realización tecnológica de una fantasía sobre el cuerpo no sólo depende del acceso a los materiales, sino también del proyecto vital de una determinada generación.

Cuerpos, fantasías y tecnología: la realización tecnológica de las fantasías sobre el cuerpo

En esta sección desarrollaré lo que denomino el argumento del proyecto vital, tomando en cuenta la discusión de fondo entre transhumanistas y bioconservadores, así como los términos y las ideas desarrolladas por Ortega y Gasset. El objetivo del argumento del proyecto vital es sostener la tesis central de esta investigación, a saber: que la realización tecnológica de una fantasía sobre el cuerpo no sólo depende del acceso a los materiales, sino también del proyecto vital de una determinada época.

El *mind-uploading* y la realidad virtual corresponden a fantasías sobre el cuerpo, ya que los límites de este y sus consecuencias son las circunstancias a las que el ser humano busca sobreponerse. Ambas tecnologías responden al giro que promovió la cibernética: el cuerpo como una red de comunicaciones. No obstante, el *mind-uploading* es una tecnología hipotética y la realidad virtual, un hecho innegable que tiene impacto

en el mundo. ¿Qué posibilitó la realización de una fantasía y no de la otra? Retomando la terminología de Ortega y Gasset, la realización de una de estas fantasías fue el proyecto vital de una determinada época, además del acceso a los materiales.

Hay que recordar que el proyecto vital, para su realización, requiere de la técnica. Esto se relaciona con la coexistencia entre el yo —la vida— y las circunstancias —la naturaleza—. La realización del proyecto vital supone la construcción de un mundo nuevo para habitar: la sobrenaturaleza. Se busca habitar ese nuevo mundo más allá de la satisfacción de las necesidades básicas; es decir, el ser humano busca el bienestar. Y este depende de las necesidades superfluas. Si bien Ortega y Gasset sostiene que a través de la técnica el ser humano transforma el medio según su proyecto vital, resulta importante cuestionar el papel del cuerpo a la luz de esta idea. ¿Qué pasa con éste cuando se construye la sobrenaturaleza que el ser humano habita? Inevitablemente, cambia. El nuevo mundo creado requiere de un cuerpo adecuado a las nuevas disposiciones. No obstante, así como la idea del programa del ser humano no implica necesariamente su realización, lo mismo sucede con el cuerpo: hay una idea del cuerpo que se acopla al programa, pero su realización no es la realización de la idea misma. Dependiendo del programa es la idealización y la materialización de determinadas tecnologías, con el fin de que éste se lleve a cabo. En dichas tecnologías también se involucran las que modifican el cuerpo. No obstante, esto no excluye que las tecnologías que descorporizan, tales como el *mind-uploading* y la realidad virtual, no conduzcan a entender el cuerpo desde otro lugar. De igual manera, aunque el transhumanismo busca superar las limitaciones biológicas del ser humano, no puede pasarse por alto que este no se separa de las circunstancias: construir una sobrenaturaleza no significa que pueda superarse la dependencia que hay a la naturaleza.

Ahora bien, la tesis de que la realización tecnológica de una fantasía sobre el cuerpo depende del proyecto vital se sostiene a partir de tres consideraciones. La primera es que las circunstancias con las que nos enfrentamos actualmente suponen nuevos retos. Las enfermedades, las armas nucleares, el uso de pesticidas y hormonas para la producción de alimentos, el calentamiento global, la colonización espacial, etc., han acarreado consigo consecuencias en la naturaleza —ese estado espontáneo y primigenio anterior a las transformaciones humanas— que ameritan que el ser humano desarrolle soluciones a la altura de los avances tecnológicos y científicos contemporáneos. Una de las alternativas que tiene para salvaguardar su especie del mundo en decadencia

que él mismo ha creado es construir un cuerpo acorde a las circunstancias, las fantasías, las necesidades superfluas y la idea de bienestar que desarrolle en su programa. Apelar a una idea de cuerpo sin intervención tecnológica resulta arcaico e insensato.

La segunda es que las circunstancias fomentan la producción de fantasías y deseos en los seres humanos, no sólo sobre el entorno, sino también sobre el cuerpo que requieren para habitar la sobrenaturaleza que quieren construir. Las fantasías que se articulan para construir un mundo que se contraponga a las circunstancias repercuten directamente al cuerpo, ya que estas, junto con la insatisfacción, dan paso a idealizar cuerpos que faciliten la tarea de habitar la sobrenaturaleza: los seres humanos construyen los cuerpos en la medida del mundo que habitan. Por ejemplo, el ciberespacio es un mundo creado virtualmente: es tan real lo que pasa en el mundo material como en el mundo virtual. Es una sobrenaturaleza —en términos de Ortega y Gasset—. Prueba de ello son el ciberactivismo, las videollamadas, la economía del bitcoin, el uso de avatares, etc. Asimismo, el ciberespacio ha dado paso a otros fenómenos, como la hipertextualidad, la interactividad y la conectividad, es decir, se ha creado toda una cibercultura.¹¹ Este nuevo mundo lleva al cuerpo más lejos, lo lleva más allá de su carne:

Si el desarrollo de la tecnología ha supuesto un proceso de ampliación del cuerpo y de las funciones corporales para permitirnos controlar el entorno de forma más eficiente, ofrece la posibilidad última del desplazamiento del cuerpo material de los confines de su espacio vital inmediato. Por lo tanto, no es sólo la gama de funciones tecnológicas-humanas que hacen posible una nueva gama de formas encarnadas lo que constituye una interesante fuente de especulación, sino la producción y el control de nuevos entornos generados por la información y la gama de simulaciones corporales y otras entidades que los habitarán lo que para muchos es la perspectiva más emocionante. No es sólo la creación y la reconstrucción de cuerpos, sino la creación y la reconstrucción de mundos lo que es crucial aquí. (Featherstone y Burrows, 1995: 2)

11 Para más sobre la cibercultura, véase Lévy (2007) y Rodríguez Ruiz (2004).

La creación del ciberespacio permitió que la fantasía de la realidad virtual tuviera un lugar dentro de las tecnologías que refieren al cuerpo. Si bien la ciencia ficción se ha encargado de desarrollar escenarios pesimistas y catastróficos sobre esta tecnología, como *Ready Player One* de Ernest Cline (2011), se han desarrollado estudios en donde la realidad virtual ha ayudado al tratamiento de la demencia,¹² al tratamiento neurorehabilitador de los procesos discapacitantes de origen neurológico,¹³ tiene aplicaciones en psicología clínica¹⁴ y ha ayudado en tratamientos del manejo del dolor.¹⁵ En estos casos, no hay una pérdida del cuerpo, sino que a través de experiencias cuasi-encarnadas, propiciadas por la interfaz y el cuerpo virtual, el cuerpo material tiene repercusiones importantes: se complementa; hay una especie de retribución del uno hacia el otro.

En el caso del *mind-uploading*, dado su carácter de tecnología hipotética queda cuestionarse si, aun prescindiendo del cuerpo, es necesario una suerte de “recipiente” —tomando en cuenta la definición misma de esta tecnología y el tercer paso que menciona Bostrom (2011)—. Ello supone una serie de cuestionamientos de tipo ontológico sobre si se trata de la misma entidad, aunque esté en un recipiente distinto, como sugiere la película *Chappie* (Blomkamp, 2015), o si se trata de una entidad distinta. Diéguez hace una crítica incisiva a esta tecnología hipotética. Sostiene que la

mente no es un software que pueda trasladarse de soporte en soporte manteniendo intacta su integridad y, sobre todo, llevándose con ella en cada traslado (si es que fuera alguna vez tecnológicamente posible ese inverosímil trasiego) todo lo que un individuo es en su existencia real, incluyendo su identidad personal. La mente no es una estructura informacional independiente del cuerpo, y no deja de encerrar un cierto dualismo trasnochado concebirla como algo que está *alojado* en alguna parte, un cuerpo biológico o una máquina. (Diéguez, 2021a: 53, énfasis del autor)

12 Véase Díaz-Pérez y Flores-Lozano (2018).

13 Véase Peñasco-Martín *et.al.* (2010).

14 Véase Gutiérrez (2002).

15 Véase Miró *et al.*, (2007).

La tercera consideración a tomar en cuenta es que no hay una tecnología involucrada en la realización del proyecto vital, sino varias. En ese sentido, no se puede hablar de una técnica que responda a las necesidades e inquietudes de una época, sino de múltiples y diversas —especialmente, por el desarrollo de subdisciplinas que amplían el abanico de posibilidades tecnológicas—. Las técnicas involucradas en la realización de cada proyecto vital.

[...] son portadoras de proyectos, de esquemas imaginarios, de implicaciones sociales y culturales muy variadas. Su presencia y su uso en tal lugar y en tal época cristalizan en unas relaciones de fuerza cada vez diferentes entre seres humanos. [...] no se puede hablar de los efectos socioculturales o del sentido de la técnica en general [...]. (Lévy, 2007: 7)

Dicha aproximación, nos invita a evaluar las tecnologías para la modificación del cuerpo caso por caso. Cada una arrojará elementos y consideraciones que se someterán a escrutinio, análisis y crítica para determinar si resulta política, económica, ambiental y éticamente viable. Hablar de la tecnología en general limita la amplitud de determinadas tecnologías para el futuro, dando paso al reduccionismo o al catastrofismo —ya sea por parte de los bioconservadores o de los transhumanistas—. En el caso de las tecnologías para la modificación del cuerpo, se limita la posibilidad de explorar tratamientos para padecimientos genéticos, así como para lidiar con lesiones por algún accidente o enfermedad, sobrellevar los cambios en los ecosistemas, lidiar con los efectos de la radiación, las armas nucleares o con guerras biológicas. Asimismo, fundamentar las aproximaciones a las tecnologías para el cuerpo sólo en el miedo condiciona nuestra recepción de ellas de forma unilateral: sólo hay negación y rechazo. La fantasía se vuelve catastrófica en su totalidad y la posibilidad de imaginar, un rasgo esencial en el ser humano se contamina. Sin técnica no hay ser humano. La técnica requiere de las fantasías y de la imaginación. Si se deja de desarrollar técnica se pierde la posibilidad de que el ser humano se construya.

Tomando en cuenta las tres consideraciones que conforman el soporte del argumento del proyecto vital, es importante aclarar que el cuerpo no se exime de las modificaciones que la técnica haga del medio, ya que, para habitar el mundo que se construye, es indispensable un vehículo que nos permita ser y estar en él. En ese

sentido, si bien el cuerpo no es un tema de reflexión para Ortega y Gasset, sí puede ser abordado y problematizado a partir de las reflexiones sobre la técnica del filósofo español. Pensar la construcción del cuerpo en los términos de Ortega y Gasset, permite dar cuenta de que la búsqueda por el mejoramiento del cuerpo a través de la tecnología trasciende la idea de la pérdida del cuerpo, de abandonar “la cárcel del alma”. Es, más bien, una “lucha por llegar a ser lo que tengo que ser” (Ortega y Gasset, 1964: 339). ¿Y qué es lo que tengo que ser? Esa es una de las preguntas clave que nos compete contestar para entender nuestro tiempo y los tiempos por venir.

Conclusiones

La propuesta de reivindicación del cuerpo que desarrollé partió de la tesis de la realización tecnológica de una fantasía sobre el cuerpo no sólo depende de los materiales disponibles, sino también del proyecto vital de una determinada época. Dicha tesis la sostuve ejemplificándola a través de dos tecnologías que buscan la superación del cuerpo, el *mind-uploading* y la realidad virtual, así como tomando en cuenta las tres consideraciones del argumento del proyecto vital: 1) las circunstancias actuales —el calentamiento global, el uso de pesticidas y hormonas para la producción de alimento, los efectos de las armas biológicas, etc.— traen consigo nuevos retos para habitar el mundo que se ha construido; 2) las circunstancias fomentan la producción de fantasías y deseos en los seres humanos, no sólo sobre el entorno, sino también sobre el cuerpo que requieren para habitar la sobrenaturaleza que han construido; 3) no sólo hay una tecnología involucrada en el desarrollo de un proyecto vital, sino varias.

Para desarrollar dicho argumento, reconstruí brevemente la discusión entre los bioconservadores y los transhumanistas, y situé al *mind-uploading* y a la realidad virtual como tecnologías pertenecientes al giro que le da al cuerpo el surgimiento y el desarrollo de la cibernética. Asimismo, reconstruí algunas de las reflexiones filosóficas sobre la técnica del filósofo José Ortega y Gasset, con el fin de plantear las bases que ayudaron a formular el argumento del proyecto vital y, en general, la propuesta de la reivindicación del cuerpo. La propuesta que desarrollé da cuenta de la importancia que tienen otros elementos, además de los materiales, en la producción de tecnologías que pretenden modificar el cuerpo. Asimismo, permite interrogar sobre qué tanto se trata de una

superación del cuerpo y no, más bien, de una búsqueda por llegar a ser lo que se tiene que ser —en términos orteguianos— o simplemente son formas de ir más allá de los límites del cuerpo. De igual manera, esta propuesta abre las puertas a repensar problemas actuales con autores poco leídos y estudiados, como es el caso de José Ortega y Gasset.

Referencias bibliográficas

- ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos. (2018). “Las tensiones entre técnica y proyecto de vida en la *Meditación de la Técnica* de Ortega y Gasset”. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, (41), 157-170. <https://doi.org/10.5944/endoxa.41.2018.20407>.
- ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos. (2020). “El hombre no tiene naturaleza. Un examen de la metafísica orteguiana”, en *Revista de Filosofía*, 45 (1), 69-85. <https://doi.org/10.5209/resf.68167>.
- ANNAS, George J.; ANDREWS, Lori B.; ISASI, Rosario M.. (2002). “Protecting the Endangered Human: Toward an International Treaty Prohibiting Cloning and Inheritable Alterations”. *American Journal of Law and Medicine*, 28(2-3), 151-178. <https://doi.org/10.1017/S009885880001162X>.
- ANNAS, George; ELIAS, Sherman. (1987). *Reproductive Genetics and the Law*. Yearbook Medical Publishers.
- ANNAS, George J.; ELIAS, Sherman. (1992). *Gene Mapping. Using Law and Ethics as Guides*. Oxford University Press.
- ATENCIA PÁEZ, José María. (2003). “Ortega y Gasset, meditador de la técnica”. *Argumentos de Razón Técnica*, (6), 61-95. <http://hdl.handle.net/11441/21719>.
- BLOMKAMP, Neill. (dir.). (2015). *Chappie*. Media Rights Capital.
- BOSTROM, Nick. (2011). “Una historia del pensamiento transhumanista”. *Argumentos de Razón Técnica*, (14), 157-191.
- BOSTROM, Nick. (2014). “In Defense of Posthuman Dignity”. En Robert Scharff y Val Dusek (Eds.), *Philosophy of Technology. The Technological Condition: An Anthology* (pp.495-501). Wiley Blackwell.
- CLINE, Ernest. (2011). *Ready Player One*. Crown Publishing Group.

- CONILL SANCHO, Jesús. (2013). ““La victoria de la técnica”, según Ortega y Gasset (una alternativa a Heidegger)”. *Revista Internacional de Tecnología, Ciencia y Sociedad*, 2(1), 43-58. <https://doi.org/10.37467/gka-revtechno.v2.1271>.
- DÍAZ-PÉREZ, Elvira; FLORES-LOZANO, José. (2018). “Realidad virtual y demencia”. *Revista de Neurología*, 66(10), 344-352. <https://doi.org/10.33588/rn.6610.2017438>.
- DIÉGUEZ, Antonio. (2013). “La filosofía de la técnica de Ortega como guía para la acción. Una comparación con Heidegger”. En *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* 2 (1), 73-98. <https://doi.org/10.37467/gka-revtechno.v2.1273>
- DIÉGUEZ, Antonio. (2014). “La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (29), 131-152.
- DIÉGUEZ, Antonio. (2021a). “La tecnificación de lo humano: el programa transhumanista”. *Maleta de Portbou*, (49), 48-54.
- DIÉGUEZ, Antonio. (2021b). *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía*. Herder.
- EACHEVERRÍA, Javier. (2000). “Sobrenaturalidad y Sociedad de la información: la Meditación de la técnica a finales del siglo XX”. *Revista de Occidente*, (228), 18-30.
- ESPINOSA RUBIO, Luciano. (2007). “La naturaleza bio-cultural del ser humano: el centauro ontológico”. En Juan Romay Coca (Coord.). *Varia biológica: filosofía, ciencia y tecnología*, 129-162. Universidad de León.
- FEATHERSTONE, Mike; BURROWS, Roger. (1995). “Cultures of Technological Embodiment: An Introduction”. En Mike Featherstone y Roger Burrows (Eds.), *Cyberspace, cyberbodies, cyberpunk. Cultures of Technological Embodiment* (pp.1-20). SAGE Publications.
- FUKUYAMA, Francis. (2002). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. Farrar, Strauss and Giroux.
- GARCÍA MADALENA, Alfonso. (2018). *El centauro ontológico. Idea y sentido de la técnica en Ortega y Gasset*. (Tesis doctoral en Filosofía, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid). Recuperado el 5 de abril de 2022 de <http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:Filosofia-Agarciam>.

- GUTIÉRREZ, José. (2002). “Aplicaciones de la realidad virtual en Psicología clínica”. *Aula Médica Psiquiátrica*, 4(2), 92-126. <http://www.ub.edu/personal/rv/realidadvirtual.pdf>.
- HARAWAY, Donna J. (1995). “Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”. En Isabel Morant Deusa (Dir. y Coord.). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*, (pp. 251-311). Ediciones Cátedra.
- HUXLEY, Aldous. (1991). *Brave New World*. Harper Perennial.
- ITO, Tomohiko (dir.). (2012). *Sword Art Online* [Serie de televisión]. A-1 Pictures Inc.
- KALOGRIDIS, Laeta. (Guionista). (2018-2020). *Altered Carbon* [Serie de televisión]. Virago Productions; Mythology Entertainment; Phoenix Pictures; Skydance Television.
- KASS, Leon R. (2002). *Life, Liberty, and Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*. Encounter Books.
- KASS, Leon R. (2003). “Ageless Bodies, Happy Souls. Biotechnology and the Pursuit of Perfection”. *The New Atlantis*. Recuperado el 20 de septiembre de 2022 de <https://www.thenewatlantis.com/publications/ageless-bodies-happy-souls>.
- KAWAHARA, Reki; ABEC. (2009). *Sword Art Online*. ASCII Media Works.
- LÉVY, Pierre. (2007). *Cibercultura: La cultura de la sociedad digital*. Anthropos Editorial.
- MCKIBBEN, Bill. (2003). *Enough. Staying Human in an Engineered Age*. Owl Book.
- MIRÓ, Jordi; NIETO, Rubén; HUGUET, Anna. (2007). “Realidad virtual y manejo del dolor”. *Cuadernos de medicina psicosomática y psiquiatría de enlace*, (82), 52-64. https://editorialmedica.com/editorialmedica_publicacion_numero_detalle.php?nid=274&t=cuadernos&y=2007&m=Abril-Mayo-Junio%202007&num=82.
- MITCHAM, Carl. (2000). “La transformación tecnológica de la cultura y la crisis de los deseos”. En *Revista de Occidente*, (228),33-52.
- MORGAN, Richard K. (2003). *Altered Carbon*. Del Rey Books.
- NICCOL, Andrew (dir.). (1997). *Gattaca*. [Película]. Columbia Pictures.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1964). “Meditación de la técnica”. En *Obras completas, Tomo 5* (317-378). Revista de Occidente.

- ORTEGA Y GASSET, José. (1998). “El mito del hombre allende la técnica”, en *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 17(3), 119-124.
- OSHII, Mamoru (dir.). (1995). *Ghost in the Shell*. [Película]. Kōdansha; Production I. G.; Banda Visual; Manga Entertainment.
- PEÑASCO-MARTÍN, Benito; DE LOS REYES-GUZMÁN, Ana; GIL-AGUDO, Ángel; BERNAL-SAHÚN, Alberto; PÉREZ-AGUILAR, Beatriz; DE LA PEÑA-GONZÁLEZ, Ana Isabel. (2010). “Aplicación de la realidad virtual en los aspectos motores de la neurorehabilitación”. *Revista de Neurología*, 51(8), 481-488.
- PIRO, Pietro. (2013). “Dos meditaciones sobre la técnica: El hombre y la técnica de Oswald Spengler y Meditación de la técnica de Ortega y Gasset”. *Laguna. Revista de Filosofía*, (32), 43-58. <https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/4358>.
- RIFKIN, Jeremy. (1983). *Algeny*. Viking Press.
- RODRÍGUEZ RUIZ, Jaime Alejandro. (2004). *Trece motivos para hablar de cibercultura*. Pontificia Universidad Javeriana.
- RODRÍGUEZ-ORTEGA, Nuria. (2021). “Tecnologías humano-centradas, y el porqué de Ortega”. *Revista Eviterna*. (9), 180-94. <https://doi.org/10.24310/Eviternare.vi9.12208>.
- SMITH, Wesley J. (2010). *Consumer’s Guide to a Brave New World*. Encounter Books.
- VERHOEVEN, Paul (dir.). (1987). *Robocop*. [Película]. Orion Pictures.
- WIENER, Norbert. (1948). *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*. MIT Press.
- WIENER, Norbert. (1958). *Cibernética y sociedad*. (José Novo Cerro, Trad.). Editorial sudamericana.
- YEHYA, Naief. (2001). *El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción*. Paidós.



TRADUCCIONES

EL CONCEPTO DE NATURALEZA*

Michel SERRES

Cuando pregunté por la edad de un lagarto gigante a un vigilante de la sala de esqueletos en un Museo de Historia Natural el pasado diciembre, me respondió: “Ciento veinte millones de años y once meses. —“Pero”, repuse yo, “¿cómo calculó una fecha tan precisa? —Fácil, respondió: el museo me contrató a mediados del invierno pasado; en ese momento, la base decía ciento veinte millones de años. Haga la cuenta: es exacta.”

No se rían, pues así solemos hablar a menudo cuando anulamos de las humanidades y de las ciencias esta inmensa espesura de silencio. ¿Datamos nuestras culturas de seis a nueve millones de años o de unos cuantos milenios? ¿Cómo sumergir la historia en la duración humana, a ésta en la de los seres vivientes y el tiempo de la vida en el de las cosas y del universo?

Mil disciplinas, un solo descubrimiento: la cronometría

Las novedades que las ciencias exactas inventaron a lo largo del siglo xx proliferaron tanto y en tan abundantes dominios que nos perdemos por sus ramas (*buissonnement*). Pero un singular y reciente descubrimiento reúne los numerosos esfuerzos del conjunto de todas las disciplinas: cada una de ellas, en efecto, después del perfeccionamiento de los procedimientos de datación, tales como los concernientes a la edad de los objetos tratados por ellas, reunió por completo y en un proyecto común la vieja enciclopedia. ¿Qué inventaron, pues, las ciencias exactas durante el siglo pasado? Dataron el universo y los átomos, la Tierra y la vida, las especies, el ser humano y sus microbios; en fin, las cosas en general. En una época donde la voz común celebra la

* Traducción al español de la conferencia “Le concept de nature” dictada el 17 de diciembre del 2002 en la Tribuna de la Academia Nacional de Medicina y publicada el mismo año en el Bulletin de l’Académie Nationale de Médecine, 186(9), 1683-1688. [https://doi.org/10.1016/S0001-4079\(19\)34115-9](https://doi.org/10.1016/S0001-4079(19)34115-9).



complejidad de los resultados y las perspectivas perspicaces, se levanta, por el contrario, una visión de conjunto lograda por un cálculo común. Una cronopedia reemplaza entonces la vieja enciclopedia y señala así el Gran Relato temporal, que, instalado unitariamente desde hace algunas décadas por los relojes, atraviesa con su tronco principal la cuenca de las ciencias, sus desbordamientos, derivaciones y turbulencias. La ciencia contemporánea vuelve a colocar al antiguo Cronos en su trono original. Si se contemplara así la nueva *arborescencia*, ¿quién se resistiría a la tentación de retomar el antiguo gesto de clasificar las disciplinas, ahora con base en la edad de sus objetos?

La vieja pregunta de la filosofía, “¿de dónde venimos?”, es hoy contestada con un tema único, diversificado por las disciplinas en movimiento cuyo saber se recubrió recientemente de memoria, de un Gran Relato.

Descenso y ascenso en el Relato

¿Qué relato? Este: desde que el Big Bang se puso a fabricar los primeros átomos, de los cuales la materia de las cosas inertes y la de nuestra propia carne, se compone; desde que se enfriaron los planetas y nuestra Tierra se volvió un depósito de materias, más pesadas todavía, que forman nuestros tejidos y huesos; desde que una extraña molécula de ácido empezó, hace cuatro mil millones de años, a replicarse tal como era, y después, mutando, comenzó a transformarse; desde que los primeros seres vivientes empezaron a colonizar la faz de la tierra, evolucionando constantemente, dejando tras de sí más especies fósiles de las que llegaremos a conocer jamás en la actualidad; desde que una joven, conocida como Lucy, comenzó a levantarse en la sabana de África del Este, augurando, sin saberlo, los viajes impactantes de la cercana humanidad en la totalidad de los continentes aparecidos, en culturas y lenguas contingentes y divergentes; desde que algunas tribus de América del Sur y de Oriente Próximo inventaron el cultivo de maíz o de trigo, sin olvidar al digno patriarca que plantó la vid o al héroe indio que fabricó la cerveza, domesticando así, por primera vez, seres vivientes tan minúsculos como una levadura; desde que la escritura balbuceó y ciertas tribus comenzaron a cantar en lenguas griegas o itálicas... así, el tronco común del relato más grande empezó a crecer, en efecto, para dar un espesor crónico sorprendente, real y común a un humanismo digno, finalmente, de ese nombre, ya que pueden participar

de él todas las lenguas y culturas a las que dio origen, tronco único y universal escrito en la lengua enciclopédica de todas las ciencias y traducible en cada lengua vernácula, sin particularismo ni imperialismo, como en la mañana del Pentecostés.

La totalidad en ramos de los Grandes Relatos

Sin embargo, tendríamos de este relato una concepción estrecha e incluso falsa si lo pensáramos de manera lineal y solamente dirigido hacia nosotros, como si gozáramos del rol de propósito y fin de todo —mejor regresar a la finalidad o al antropocentrismo en ese caso—, cuando en realidad explota y se bifurca de mil maneras contingentes como un florecimiento prodigioso, que si bien desemboca hoy en nuestro presente, también conduce a tantas existencias diferentes como galaxias, agujeros negros o polvo de estrellas hay en el espacio; seres vivientes en selvas tropicales y océanos; hombres y mujeres, culturas y lenguas en este planeta; gladiolos, abejas que zumban, jóvenes encantadoras; todos ellos, nuestros contemporáneos en el universo.

Fácil, el descenso —*facilis descensus Averni...*— solo sigue un camino, pues cada bifurcación lleva a una rama o a un tronco común. Pero el ascenso, tan difícil como el de Eurídice, encuentra tantas bifurcaciones como en un laberinto, le cuesta mucho reconocerse y tener que escoger su camino de entre todas las rutas del ramo explosivo que se expande y se multiplica. Esta diferencia importante entre el descenso único y los ascensos posibles e innumerables se explica por el aspecto caótico del proceso, el cual, imprevisible al avanzar, se vuelve determinista si se gira la cabeza. Como todos los relatos, éste, el más grande de todos, despliega el tiempo contingente del caos.

¿A qué se le llamaba naturaleza?

Las múltiples bifurcaciones de este enorme ramo renuevan nuestros conceptos. Por motivos de peso, ya habíamos abandonado el término de naturaleza. Hay que, según algunos, respetarla o no violarla, como si se tratara de una virgen: prosopopeya o alegoría, estatua que, al estilo de Flora o Pomona, adorna los caminos de los jardines, ¿cómo conservar sin reír este viejo oropel de los mitos y politeísmos? Mejor es creer que los silenos

y dríades abundan en los matorrales y que Júpiter resuena con el relámpago; mejor es restaurar el paganismo, del cual diré pronto cómo actualmente regresa entre nosotros.

Ahora bien, desde que desapareció, sin duda después del Renacimiento, esta naturaleza personificada adquirió el estatus de entidad. Al pasar de la deidad al concepto –igual de criticable que la otra noción–, la naturaleza empezó a significar el conjunto de las propiedades esenciales de un ser o de una cosa. Al definir así la naturaleza, la metafísica pretendía conocer su realidad incluso antes de analizar sus propiedades. Peor aún, esta naturaleza exagerada se volvió el conjunto de los existentes; el mundo o el universo, su equilibrio general, fueron identificados nuevamente antes de cualquier examen. Al reír de estas imágenes, fantasmas, abstracciones o generalidades, el siglo xx abandonó prudentemente el uso de este término.

La recién nacida

Pero habíamos olvidado lo que significa el participio futuro *naturus*, *natura* en femenino, del verbo latín *nascor*, que es su raíz: lo que va a nacer, lo que está naciendo o por nacer, el proceso mismo del nacimiento, de la emergencia o de la novedad. Naturaleza: la recién nacida.

Repitamos el Gran Relato. Miles y miles de bifurcaciones se expanden, imprevisibles, a lo largo de su camino contingente. En la proximidad de cada una surgió una aparición increíble, incluso a veces improbable: el Big-Bang mismo, si existió, la cocción de elementos materiales en el horno de las galaxias, estrellas, cientos de objetos del universo astrofísico; los innumerables acontecimientos que condiciona el enfriamiento de tal planeta; el advenimiento del agua en la Tierra, las rupturas ocasionadas por las placas tectónicas, el volcanismo; la concatenación de una [molécula de] ARN, el auge del periodo cámbrico, la erradicación casi periódica de especies, el torrente desordenado de las mutaciones; los primeros paseos bípedos; el fuego, la salida de África, la navegación, el trigo, el buey, el asno, la manzana y el vino, la invención del amor cortés de los trovadores occitanos... Desde luego, recojo aquellas direcciones nuevas que me conciernen un poco, pero otros mil recolectores escogerían de otro modo.

Por consiguiente, ¿a qué llamar naturaleza sino a una integral definida de las bifurcaciones en cuestión? Un conjunto, una suma, éste o aquél, de nacimientos. Así

pues, incluso se vuelve fácil definir y hasta rastrear la naturaleza humana como la suma de las encrucijadas que, en el Gran Relato, condujeron a la formación del [*Homo sapiens sapiens*]. En cuanto a ella, la naturaleza se definiría como la integral indefinida de todas las bifurcaciones conocidas y por venir en el ramo explosivo del Gran Relato.

¿De dónde venimos? De este ramo, de este Gran Relato, de un subconjunto de sus ramas, de una serie finita de sus surgimientos contingentes. ¿Quiénes somos? El resultado temporal de este subconjunto. Es de esta manera que una filosofía de la naturaleza aborda la naturaleza, la vida y al ser humano, tres conceptos anteriormente sin definición. Esta filosofía habla de ellos sin ideología, sin tabú ni sacralización a condición de que los defina de acuerdo con las líneas del Gran Relato.

El fantasma religioso

Al mismo tiempo, las inquietudes difundidas actualmente en torno a, por ejemplo, la química o las biotecnologías, cargan las viejas figuras abandonadas de la ‘naturaleza’, la ‘vida’ y el ‘hombre’, las cuales están tan indefinidas como sacralizadas debido a que los miedos se encuentran. No modifiquemos al ‘hombre’, dicen, ni violemos la ‘vida’ o la naturaleza, cuyos mitos resurgen hoy como espectros. No obstante, las ciencias se burlan de los espectros y transgreden felizmente los tabúes y lo sagrado. Si bien esta nueva desconfianza hacia las ciencias proviene de excesos internos, escándalos económicos y financieros que les incumben de lejos o incluso de cerca, su origen, difícil de descubrir, es principalmente otro y al cual llamo gustosamente el desplazamiento contemporáneo de lo religioso.

De manera casi automática, el colectivo crea dioses, tal como decía Bergson. La antropología nos enseña que las religiones arcaicas y politeístas los inventaron y moldearon en el pasado mediante la violencia y el sacrificio, particularmente el humano. El mecanismo de la apoteosis, por ejemplo, consiste en deificar un emperador muerto: los dioses nacen de los cadáveres y de los asesinatos. Las religiones modernas monoteístas se distinguen de las anteriores por su recomendación de detener los sacrificios humanos.

No obstante, las masacres de ese estilo dominan nuestra sociedad, la cual representa, a toda hora del día y ante millones de telespectadores, asesinatos y cadáveres. Decimos que los medios representan la violencia; no es así, pues esta es lo esencial de la imagen y del mensaje mediáticos. Sin la flama del terror y la piedad, no atraerían

a nadie. Estos espectáculos retoman con una precisión asombrosa los ritos de las religiones arcaicas con mayor facilidad debido a que las religiones modernas retroceden y pierden público por condenar esos sacrificios. Claramente estas religiones, en particular el cristianismo, promovieron y generalizaron la mediación; pero cuando nuestras sociedades civiles inventaron en su momento instituciones eficaces en esta mediación, los medios se apoderaron de lo religioso y retrocedieron hacia el arcaísmo sacrificial. Es por esa razón que nuestras sociedades, convertidas al pie de la letra por esta violencia en la antigua productora de dioses, de mitos y de tabúes, arremeten contra todo lo que destruye las estatuas que esculpen.

Lo santo y lo sagrado

¿Somos conscientes de que vivimos en una época politeísta, que un terror sagrado, similar al de las religiones arcaicas, se apodera de los colectivos —si bien adelantados en ciencias, técnicas y razón, también de vuelta en épocas tan anteriores—? Antes y hasta hace poco, la religión dominante monoteísta se unía a las batallas anticencia porque había conservado algunos atavíos de la violencia sacrificial, difundida ahora en una sociedad en la que los medios, que juegan el rol de mediadores otrora asignado a las iglesias, crean estatuas y tabúes civiles.

Al estar desplazado, lo religioso ya no se encuentra en los lugares esperados, tampoco en las confesiones ni en los templos, sino que, brotando de los medios, inunda la sociedad civil, que es presa todos los días de la violencia y del asesinato (del humano en particular). Esta versión de lo religioso, que es reaccionaria, regresiva, pagana y politeísta, productora de dioses pequeños que también hace regresar los tabúes, reinventa una naturaleza similar a la de las viejas estatuas de Flora y Pomona. Entonces las adoramos.

Así es, lo religioso cambia de rostro: los grandes sacerdotes realizan sus ritos en el trabajo, ante el cual nos inclinamos varias veces al día para recibir sobre la cabeza, bañada en pixeles, nuestra unción cotidiana de violencia y de lo sacro. Rebosante de cadáveres, la sociedad clama angustiada la protección de sus nuevos dioses, viejos conceptos que nadie define ni domina: naturaleza, vida y hombre, estatuas, fantasmas y espectros refabricados, los mismos que la ciencia transgredió cuando observó los astros anteriormente

divinos, cuando disecó los cadáveres en otro tiempo intocables, cuando estudió nuestros sexos y cerebros otrora prohibidos. La ciencia siempre transgrede los tabúes.

La forma arcaica de lo religioso regresa en lo civil. Aprendamos a reconocer como sacerdotes que han cambiado de disfraz a aquellos que veneramos y que tienen siempre la razón por detentar los símbolos y formular, solos, las preguntas. Al mismo tiempo, la forma moderna de lo religioso, ahora minoritaria, perseguida y apartada de la sociedad, enseña a distinguir entre la santidad sin violencia y lo sagrado, que conserva y fija la violencia y talla estatuas con ella. Actualmente capaz, como antes, de criticar la sociedad del espectáculo mortal y los tabúes que engendra, esta versión moderna de lo religioso se encuentra, sin saberlo aún, con las ciencias y la razón.

Me arrodillo humildemente ante la santidad, pero entro a caballo en los templos oscuros y arcaicos de lo sacro para derribar sus ídolos: a caballo y osadamente, es decir, con ciencia. Con ella, sus métodos, sus resultados, y siguiendo su Gran Relato, defino entonces, sin terror ni tabú, la naturaleza y, en otra parte, la vida y el ser humano.

TRADUCCIÓN:

Daniel Salvador Alvarado Grecco

Juan Felipe Guevara Aristizabal

MEDIO,* CONTINGENCIA Y SENTIDO EN LA NATURALEZA (PRIMERA PARTE)**

Augustin BERQUE

Resumen: En el presente escrito se examina la relación entre azar, contingencia y necesidad en la evolución de las especies y su vínculo con la mesología (Umweltlehre) de Jakob von Uexküll (1864-1944), con la lógica del lema de Yamauchi Tokuryû (1890-1982) y con la “ciencia natural” (shizengaku 自然学) de Imanishi Kinji (1902-1992).

Plan—Introducción: De la escolástica en mesología; §1. Semiosis, mito y realidad; §2. Tetralema y actualización del ser; §3. Evolución y contingencia; §4. El bebé se ha puesto de pie, *of course*.

Introducción: De la escolástica en mesología

Un adagio de los escolásticos nos enseña que “signo de signo es signo de cosa” (*nota notae est nota rei*).¹ Sin duda, esta fórmula tiene como antecedente un pasaje de las *Categorías* de Aristóteles (1938, 16)² en el que, en resumen, se afirma que un signo es reificado (o

- 1 Dejando de lado ciertos arreglos en la presente introducción y algunos cambios mínimos, este escrito retoma el de una exposición realizada el 13 de enero de 2020 en el seminario “Morfodinámica: estética, ciencias de la naturaleza y ciencias sociales” de la EHESS (Escuela de altos estudios en ciencias sociales), bajo el título “Lógica del lema y sentido en la naturaleza”.
- 2 ὅταν ἕτερον καθ’ ἑτέρου κατηγορηται ὡς καθ’ ὑποκειμένου ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται (cuando otro -término- es predicado de otro como de un sujeto, en la medida en que todo lo que se diga a propósito de -ese- predicado será enunciado respecto del sujeto). La traducción de Harold P. Cook (p. 17) da la siguiente « When you predicate this thing or that of another thing as of a subject, the

* Traducción de “Milieu, contingence et sens dans la nature” de Augustin Berque. Texto ligeramente modificado por el autor que corresponde al previamente presentado en el seminario “Morphodynamique: esthétique, sciences de la nature et sciences sociales” de la EHESS (Escuela de altos estudios en ciencias sociales) bajo el título “Lógica del lema y sentido de la naturaleza” el día 13 de enero de 2020. Traducido con acuerdo del autor. Por cuestiones de espacio, esta traducción se publicará en dos números distintos.

** Publicado en francés como “Milieu, contingence et sens dans la nature” en el número especial “Milieu, ambiance, environnement” coordinado por Vincent Gérard, *Les Études philosophiques*, n°3/2022, p.25-40.



hipostasiado, sustancializado) por un segundo signo, predicado que lo transforma en su sujeto. Como veremos, esta idea puede condensarse en la fórmula (S/P)P', lo que da inicio a lo que denomino *cadena trayectiva*. Aproximaré esta noción a la expresión, usada por Barthes, de cadena semiológica, y a la de semiosis de Peirce, con el fin de proponer una interpretación mesológica de la cuestión del sentido en la evolución de las especies.

§1. Semiosis, mito y realidad

Recordemos que, en una obra sobre la *chôra χώρα*, concepto discutido por Platón en el *Timeo*, Jacques Derrida (1993) aproxima esta noción a la de mito. Lo hizo en el sentido de un metabasismo (lo *sin base* de una forclusión de la *chôra* sobre sí misma) que rechazo radicalmente, puesto que, desde mi punto de vista, que es el de la mesología como estudio de los medios vivientes, toda realidad de este mundo necesita de una base, la cual es la Tierra, el suelo tipo III.

Basándome en una definición que nos da *The Concise Oxford Dictionary of Current English* (5ª edición, 1964) en la entrada “sustancia” [*substance*], “« & accidents in metaphysics correspond to subject and predicate in logic », considero que esta base, la Tierra, se encuentra en la posición del sujeto (S: ὑποκείμενον, “lo que subyace”) con respecto a los diversos mundos que las diversas especies vivas y las diversas culturas humanas despliegan en función de sí mismas, lo que, a su vez, las transforma evolutiva e históricamente. Esos mundos, que son maneras de aprehender lo dado ambiental (la *Umgebung* en el vocabulario de Uexküll, 1934), se encuentran en la posición de predicados P vinculados con la Tierra S, en una relación que se expresa como S/P (*S en tanto que P*), que es el medio de vida concreto de la especie o de la sociedad en cuestión (su *Umwelt*, en el vocabulario de Uexküll). De ahí deriva la fórmula: $r = S/P$, que se lee: “la realidad es S en tanto que P”. Dicho de otra manera, la Tierra, en tanto que mundo determinado, se constituye como un medio de vida (la ecúmene para nosotros, los humanos).³

predicates then of the predicates will also hold good of the subject » Esto corresponde al silogismo «si A es B y si B es C, entonces A es C», y a cierto vínculo con una relación transitiva en matemáticas: si $a = b$ y si $b = c$, $a = c$, o más rigurosamente $\forall x, y, z \in E [(xRy \wedge yRz) \Rightarrow xRz]$.

³ He argumentado lo anterior en Berque, 2014 bis; en cuanto a los medios humanos, de manera más precisa, en Berque, (2000a); y para un estudio de caso, en Berque, 1986..

La locución conjuntiva "en tanto que" es el *operador existencial* que permite que la sustancia S (la Tierra), *ek-sistente* fuera de la corteza de su en-sí, exista en tanto que una cierta realidad S/P para un ser determinado que, a su vez, interpreta a S en tanto que P. Lo que tenemos aquí no es, de manera abstracta, un simple vínculo binario entre S y P sino, concretamente, un vínculo ternario que se expresa como S-I-P, en donde "S es P para I". En mesología esta operación es llamada "trayección".⁴

Así, la realidad no es nunca puramente objetiva (lo que sería S en sí), ni puramente subjetiva (lo que sería un simple fantasma, P en sí); sino siempre *trayectiva*, es decir, S/P. En física, esta trayectividad corresponde a aquello que d'Espagnat llama lo "real velado"⁵, y a lo que en biología Uexküll llama "tono" (*Ton*). Por ejemplo, de acuerdo con el dispositivo experimental I o I', una misma partícula S existe ya sea en tanto que corpúsculo S/P, ya sea en tanto que onda S/P'; o bien, según el animal I, I', I'', etc., una misma mata de hierba S existe de distintas maneras, ya sea en tanto que alimento S/P (*Esston*) para una vaca I, ya sea en tanto que obstáculo S/P' (*Hindersniston*) para una hormiga I', ya sea en tanto que morada S/P'' (*Schutzton*) para un escarabajo I'', etc.⁶

Estos operadores existenciales I, I', I'', etc., no sólo varían en el espacio; también varían en el tiempo, aprehendiendo S de acuerdo a predicados sucesivos P, P', P'', etc. Las especies están compuestas de organismos, y las sociedades humanas de individuos que nacen, mueren y entre tanto se reproducen como I, I', I''. La trayección S/P se vuelve así una *cadena trayectiva*, lo que se expresa según la fórmula $((S/P)/P')/P''$... y así sucesivamente.

Recordemos que el *sujeto* del lógico (S) es el *objeto* del físico: aquello de lo que es cuestión, S. Ahora bien, interpretar un objeto (S) en tanto que algo es darle un cierto sentido, lo que hace que sea concretamente alguna cosa S/P, S/P', S/P'', etc. Se vuelve necesario aproximar las cadenas trayectivas a aquello que Roland Barthes llamaba "cadenas semiológicas" en sus *Mitologías* [*Mythologies*] (1957).

4 Para una presentación sucinta de la mesología puede consultarse Augustin Berque (2014a); de igual manera (2017a) y (2018). De manera más general, Augandre, *et al.*, 2018.

5 D'Espagnat, (1979; 1994; y 2005) ha demostrado que nunca alcanzamos lo real (el en-sí puro del objeto), sino solamente un "real velado", es decir, enturbiado por la relación del método con el objeto, como lo había mostrado ya también Heisenberg (1955).

6 Las palabras entre paréntesis corresponden a las usadas por von Uexküll en la obra citada. Y corresponden a tono-alimento, tono-obstáculo y tono-guarida respectivamente. *NT*.

Sabemos que Barthes interpretaba el signo como relación entre significante y significado, según la fórmula “ $S^{\bar{a}}/S^{\acute{e}} = \text{signo}$ ”. Las *Mitologías* mostraban que, en el mito, esta relación se encuentra “redoblada”:

El mito se constituye a partir de una cadena preexistente: el signo de la primera cadena se vuelve el significante del segundo [... lo que Barthes ilustra mediante] una frase que puede tomarse como ejemplo de una gramática: es un signo compuesto de significante y de significado. Sin embargo, en su papel de gramática se transforma en un nuevo significante cuyo significado es: ‘estoy aquí como ejemplo de una regla gramatical’ (Barthes, 1957, 222-223).

De acuerdo con Barthes, las cadenas semiológicas tienen por efecto deshistorizar aquello que es histórico y, por ende, eso mismo deshistorizado se naturaliza míticamente. Así es el mito: la historia travestida en naturaleza.

Gracias a lo anterior se comprende que un predicado P quede travestido como sujeto S; que un accidente quede travestido como sustancia. Efectivamente, esto es lo que ocurre en la historia de los medios humanos, así como en la evolución de los medios vivos,⁷ en donde se producen indefinidamente hipóstasis (substanciación) por “encajonamiento trayectivo”⁸, de S/P en S’ por un predicado posterior P’, después, de este (S/P) P’ en S” por un predicado ulterior P”, y así sucesivamente, de acuerdo con la fórmula (((S/P)/P’)/P”) / P”... indefinidamente: un predicado P travestido en sujeto S, un accidente travestido en sustancia. Y de hecho podemos representar las cadenas semiológicas barthesianas exactamente de la misma forma: (((S[̄]/S^é)/ S^é)/ S^é) / S^é... y así indefinidamente.

Dicho de manera más sencilla, eso significa que, tanto en las cadenas semiológicas como en las cadenas trayectivas, hay siempre interpretación de interpretaciones, *lo que se dice de un se ha dicho*, lo percibido de las percepciones, etc.;

7 Para más detalles sobre este punto ver Berque (2014 bis) particularmente el capítulo X: “Historia, evolución, trayección”.

8 Esta expresión me la sugirió una noción budista (sánscrito: *nīśraya*, japonés *iji* 依止, que se lee también *eshi*) que Frédéric Girard (2008, vol. I, p. 22) traduce de la siguiente manera: apoyo; tomar apoyo en un maestro, una persona virtuosa; residir con un maestro. Agrega esta cita del *Mahāyānasūtrālamkāra* (Exposición de la doctrina del *Gran Vehículo*): “Es porque carecen de naturaleza propia que (todos los *dharma*s se erigen/ Lo anterior es el punto de apoyo de lo posterior (*qian wei hou yizhi* 前為後依止)”. En suma, para establecerse se traban las relaciones con las que las preceden, todas se traban mutuamente, indefinidamente, y sin que sea necesario substancializar los términos. Desde el punto de vistas de las cadenas trayectivas, a diferencia de lo anterior, hay substanciación, pero ésta es siempre relativa.

de ahí que haya, indefinidamente, naturalización del artificio, hipóstasis o reificación de predicados (es decir, efectivamente *nota notae est nota rei*). Dicho de otra manera, aquello que Heidegger, en el *Origen de la obra de arte*, llama el retraerse (*Zurückstellen*) de la obra en la Tierra, – el “litigio” (*Streit*) entre “tierra” (*Erde*) y “mundo” (*Welt*), no es más que la obra del operador existencial “*als*” (en tanto que) en los *Conceptos fundamentales de la metafísica*.⁹

Sin duda, desde el punto de vista de la mesología, esto nos conduce a admitir que la realidad de los medios es siempre un tanto mítica (no es más que lo real velado, como diría d’Espagnat). Sin embargo, esto no es equivalente al metabasismo derridiano, pues el S o el S^ā inicial, la Tierra, yace ahí a pesar de todo, como ὑποκείμενον, bajo nuestros pies.

Pero lo que la relación entre cadenas trayectivas y cadenas semiológicas no muestra es que la diada S/P o S^ā/S^é no puede establecerse más que en el vínculo ternario S-I-P, en donde I es el intérprete para quien S existe en tanto que P. Sólo en la ternariedad concreta – mejor aún: *concrecente* – de S-I-P, S puede ser P, es decir, significar algo; es evidente que, en efecto, podemos transponer la triada S-I-P en una triada S^ā-I-S^é. Aquí se encuentra el principio de la *semiótica visual* de Peirce, misma que, como sabemos, se distingue radicalmente de la binariedad del signo saussuriano:

El hecho de que el signo saussuriano nazca de la asociación de un significante y de un significado hace que la fuente de la significación resida al interior del signo, como en una cápsula. Ocurre algo distinto con la posición peirciana, de inspiración empirista: aquí la fuente de la significación se encuentra forzosamente fuera del signo. Por ello, hablar de cómo es que un signo funciona implica fatalmente tomar en cuenta el contexto y las circunstancias en las que tiene lugar la interpretación semiótica [...]. (Jappy, 2010, 14).

Es verdad que aquello que Peirce llama *the Interpretant*— en la triada compuesta por éste y en cuyos otros dos extremos se encuentran *the Object* y *the Sign*—, no es exactamente lo que yo entiendo aquí por I (el operador existencial de S en tanto que P); pero poco importa esto por el momento. Lo interesante es que, para Peirce,

⁹ Esta metáfora de los *Grundbegriffe der Metaphysik und Ursprung des Kunstwerkes*, dicho de otra manera la traducción de las ideas de Uexküll al idioma heideggeriano, la he analizado en Berque, (2017b).

el *intérprete* puede, a su vez, ser reinterpretado indefinidamente como otros *interpreta-ntes* dentro de un proceso que el autor llama *semiosis*. Desde el punto de vista de la mesología ocurre también que esta semiosis es una cadena semiológica, es decir, una cadena trayectiva que produce los mismos efectos: la intrincación entre la naturaleza (S), la historia (S/P) y el mito (P) en la realidad de los medios (S/P), por tanto, en la realidad de las cosas (S/P) tal y como existen para nosotros.

§ 2 Tetralema y actualización del ser

Estas cosas no encuadran con la visión sustancialista que domina la tradición del pensamiento occidental, en particular el dualismo que caracteriza al paradigma occidental moderno clásico (a partir de aquí abreviado como POMC) establecido en el siglo XVII. Por el contrario, encuadran bien con la visión fenomenista que ha dominado la tradición del pensamiento oriental. La primera tradición llegó al punto de absolutizar el ser, mientras que la segunda, al de absolutizar el vacío o la nada. La posición de la mesología en relación a lo anterior no es establecer una alternativa entre una o la otra, sino optar por una sub-sunción (*Aufhebung*, diría Hegel) de una y la otra en las cadenas trayectivas de la realidad.

La afirmación según la cual la realidad subsume la contradicción entre el ser y la nada no proviene de la lógica aristotélica, que es una lógica de la identidad del sujeto (S), en donde A es A y no es, por tanto, no-A. Tampoco proviene de la lógica nishidiana, que es una lógica de la identidad del predicado (P), en donde éste se absolutiza en tanto que nada absoluta (*zettai mu* 絶対無).¹⁰ De acuerdo con ella, la nada absoluta, al negarse a sí misma, engendra al ser (*u* 有). Entonces, el ser siempre es relativo. El ser no es sino aquello que, en otro contexto (en relación al ser) Platón ha llamado la *genesis*, γένεσις, simple copia del ser absoluto, que no puede existir más que en la *chôra* (el medio existencial), de la que es a la vez huella y matriz. Dicho de otro modo, es un simple fenómeno.

Como sabemos, Platón renunció a dar una definición racional de la *chôra*, pues al ser contradictoria, al ser huella y matriz de la *genesis*, aparece al mismo tiempo como alguna cosa y su contrario. Para él, la *chôra* proviene de un “razonamiento

¹⁰ La lógica del predicado (*jutsugo no ronri* 述語の論理) también es llamada la lógica del lugar (*basho no ronri* 場所の論理). Más detalles sobre esta cuestión en Berque (2000 bis). La traducción “lógica del lugar” se volvió común, pero habría que comprender *basho no ronri* como “lógica del campo predicativo”.

espúreo" (λογισμῶ τινι νόθῳ, 52 b 2). Efectivamente, no puede provenir del principio de identidad, que remonta a Parménides y a partir del cual Aristóteles fundará su lógica de la identidad del sujeto.

Por el contrario, la lógica hindú – y más particularmente la del budismo del Gran Vehículo – se ha fundado sobre el tetralema (*catuṣkoṭi*) que agrega a la afirmación (A) y a la negación (no-A), la binegación (ni A ni no-A) y la bi-afirmación (tanto A como no-A).

Generalmente, situamos la binegación al último, pero en *Logos y lema* (1974), Yamauchi Tokuryû cambia este orden, simple enumeración que no lleva literalmente a nada. Para él, el tetralema sólo se vuelve un razonamiento verdadero si se coloca la binegación en tercera posición, y la biafirmación en la cuarta, lo cual abre a todos los posibles. Hace de ello el principio de su "lógica del lema", *renma no ronri* レンマの論理.

Yamauchi fue alumno de Nishida y de Husserl. Era germanista y sobre todo helenista (es, junto con otros, el autor de una historia del pensamiento griego en cinco volúmenes), antes de consagrarse al pensamiento budista del Gran Vehículo. No tenía el menor interés por la problemática de los medios, en el sentido de Uexküll, y sin embargo, resulta que su lémica (lógica del lema) aclara lo que ocurre onto/lógicamente (al mismo tiempo lógicamente y ontológicamente) en la trayección de un ambiente a un cierto medio, es decir, de la *Umgebung* al *Umwelt*; o la asunción de S en tanto que P, lo que produce (*stellt her*, diría Heidegger) la realidad S/P (S en tanto que P).

Interpretada mesológicamente, la tesis de Yamauchi quiere decir, en efecto, lo siguiente: Envuelto dentro de su en sí (S), el ser de un ambiente (*environnement*) no existe *ni* en tanto que P, *ni* en tanto que P' (etc.); al provenir del tercer lemma (la binegación, ni A ni no-A), ni esto (S/P) ni aquello (S/P'), dicho ser es algo puramente virtual y por tanto asimilable al vacío (en japonés: *kû* 空, en sánscrito: *Śūnyatā*) en el sentido de que está vacío de entes concretos (S/P). No será sino en su relación con un intérprete (el ser o el dispositivo I, o I, I", etc.) que podrá trayectar (*ek-sistir* fuera de la "corteza" de su en sí) en la forma de diversos "predicados" P, P', P", etc., todos posibles *al mismo tiempo* de acuerdo a diversos operadores existenciales I, I', I", etc. Aquí cae bajo la jurisdicción del cuarto lemma (la biafirmación): la coexistencia de realidades concretas S/P, S/P', S/P", etc., que *son y no son S* al mismo tiempo.

Desde mi punto de vista, esto es lo que corresponde a lo que Yamauchi califica como "lógica del *soku*" (*soku no ronri* 即の論理), y que yo llamo *syllemma*: el "tomarse juntos" (συλλαβεῖν) de A y no-A. Aquí no sólo se mienta el principio del símbolo

(en donde A es no-A) sino el de la *concrecencia* (el crecer-juntos) de la realidad: Las cosas (S/P, S/P', S/P'', etc.) *ek-sisten* juntas a partir de S. Es así, efectivamente, que millones de especies vivientes y, por tanto, millones de medios (*Umwelten*: S/P, S/P', S/P'', etc.) se despliegan a partir de una misma y única *Umgebung*, la Tierra (S).

Desde el punto de vista de la mesología podemos regresar al famoso fragmento 8, 34 del Parménides, “el pensar y el ser de aquello que pensamos son lo mismo” (ταὐτὸν δ'ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα), y entender el segundo ἔστι –el primero no es sino la cópula– no ya como “ser” sino como “existe”, como “está”, más que “es”,¹¹ como “hay” (en tanto que alguna cosa, *als etwas*) y ya no como “es” (“en sí”). Dicho de otra manera, como S/P (cosa trayectiva) más que como S (objeto sustancial).

La traducción que hace Yamauchi¹² de este fragmento se presta para afirmar lo anterior, y eso no es un azar: precisamente la aspectividad (el fenomenismo) del japonés, con *sonzai* 存在, no establece una diferencia entre ser y existencia, *Sein* y *Dasein*.

Si no fuera porque Parménides, pensador del ser, no fue precisamente el pensador del devenir (Heráclito), la traducción que acabamos de realizar podría entonces ser trayectada como sigue: “pensar, y la estancia¹³ de aquello que se piensa, son la misma cosa”.

Ahora bien, es justo esto lo que Uexküll demostró experimentalmente al hablar de los diversos “tonos” (*Tone*) – dicho de otra manera, los diversos “en tanto que” bajo los cuales un mismo objeto S puede existir según el animal en turno, es decir, devenir diversas cosas (S/P, S/P', S/P''). Eso es igualmente lo que Heidegger (1997) propuso (influido, como se ha visto, por Uexküll) en *¿Qué significa pensar? (Was heißt denken?)*. Lo anterior también emana del mismo principio que he llamado *trayección o cosmo-fanía*, es decir, en suma, hacer existir la Tierra (S) en tanto que algo (S/P). Experto en pensar (*denken*), Heidegger llega, por ejemplo, a escribir que pensar es un proceso en el que “el ente-presente ha emanado del desvelamiento” (*Das Anwesende ist aus der Unverborgenheit ausgegangen*, 1997, 144).¹⁴ Para la mesología esto se expresa del siguiente modo: S ha *ek-sistido* en tanto que S/P en la ternariedad S-I-P.

11 En español en original. NT.

12 Yamauchi (1974): 考えるということと、それについて考えるものの存在とは一つの同一の事からである (pues el hecho de pensar y el ser /existencia de lo que pensamos respecto de él son un hecho idéntico).

13 En español en la versión original NT.

14 Se trata de la misma a-létheia que la emanación primigenia (Ursprung) de la realidad que se debe a la obra de arte..

En un registro más oriental, un ejemplo que sigue el mismo principio es que un mismo sinograma (S) puede leerse de diversas formas en japonés (P, P', P''...) dependiendo del contexto, y por esto mismo, puede existir como signos diferentes (S/P, S/P', S/P''...). Al respecto, Barthes hubiera dicho que un mismo significante $S^{\bar{a}}$ que posee diversos significados $S^{\acute{e}}$ se vuelve, en función del contexto, signos diversos ($S^{\bar{a}}/S^{\acute{e}}$, $S^{\bar{a}}/S^{\acute{e}'}$, $S^{\bar{a}}/S^{\acute{e}''}$...).

Debemos evitar reducir estas realidades diversas a "puntos de vista" diversos sobre una misma "realidad objetiva" que sería S, tal y como se comprendería desde POMC. Concretamente, se trata, en efecto, de *realidades diferentes* (S/P, S/P', S/P'', etc.), cada una situada en una relación específica con el ser o el dispositivo concerniente (I, I', I'', etc.),¹⁵ pues S, en sí, no es sino virtual. Aristóteles hubiera podido decir que pertenece al orden de lo posible, de la *dunamis*, δύναμις¹⁶; es la potencia del ser antes de su *energeia*, ἐνέργεια, su actualización en seres particulares S/P, S/P', S/P'', etc., en función de I, I', I'', etc. Dicho de otro modo, antes de su realización. Efectivamente, *el ser* (S) *no existe* mientras no *ek-sista* en tanto que algo (S/P), en la ternariedad S-I-P.

Pero hay que tener cuidado. En la cadena trayectiva ((S/P)/P')/P'' ... , S (es decir S/P con respecto a P') no es S, S'' –por ejemplo (S/P)/P' con respecto a P''– no es S', y así sucesivamente. No hay repetición de la identidad de S, hay *evolución* de S en S', y luego en S'', y así sucesivamente. Y ello es así porque en cada eslabón de la cadena hay interpretación de S en tanto que P para I, interpretación que supone la agencialidad, la *subjetividad*¹⁷ de I, quien igualmente evoluciona a lo largo de la trayección en I', I'', etc...¹⁸ En efecto, I no es solamente, y de manera abstracta, un operador existencial onto/lógico; es, antes que nada, concretamente, un operador existencial vivo, y por ende, biológico.

Desde el punto de vista de la mesología, la evolución de las especies es lo que ilustra el nexo entre evolución y subjetividad.

TRADUCCIÓN:

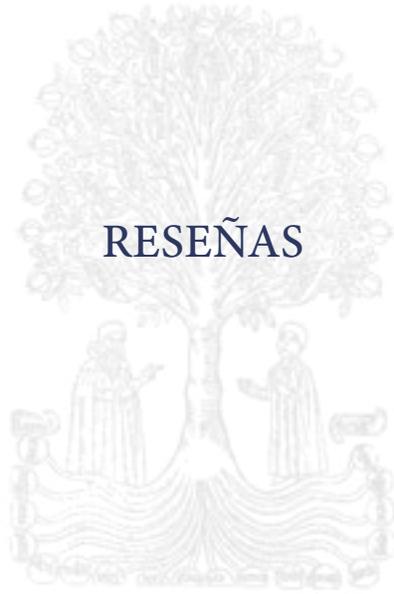
Zaida Olvera

15 I es, en general, un ser viviente, individual o colectivo, pero en física se trata del dispositivo puramente material de la experiencia, misma que redoblada (sobrepredica) la interpretación del resultado a través de la comunidad científica, en cadena trayectiva.

16 Sobre la relación *dunamis/energeia* en Aristóteles, *Metafísica*, IX; V, 1017^a-35b9; *De anima*, esencialmente ligado al libro II. Agradezco a Miguel Espinoza por estas referencias.

17 El autor distingue entre "subjetividad" [subjectité] y subjetividad [subjectivité] en Berque (2017c). En este texto Berque utiliza frecuentemente el primer término. *NT*.

18 En el caso de la experiencia científica en donde I es un dispositivo material, este dispositivo carece evidentemente de subjetividad, pero en tanto que artificio, supone la agencialidad y la subjetividad humanas.



CHÁVEZ TORTOLERO, Mario Edmundo. (2020). *Sobre una posible influencia del Quijote en el pensamiento de Hume*. Itaca/Universidad Nacional Autónoma de México.

Raúl Jair GARCÍA TORRES

Se ha publicado el libro de Mario Chávez *Sobre una posible influencia del Quijote en el pensamiento de Hume*, mismo que presenta una propuesta novedosa y desde un primer momento impactante. El título, que sintetiza el planteamiento general, reúne dos nombres con una literalidad que cuesta trabajo creer. La obra nos enfrenta a abrirnos a la posibilidad prácticamente demostrada de un entrelazamiento de dos mundos, el uno literario y el otro filosófico, con vistas a señalar algo que no se había percibido con anterioridad a propósito del pensamiento del filósofo escocés.

El libro muestra la importancia que tiene cierto fragmento del Quijote en el pensamiento de Hume, importancia fundamentada en evidencia textual a partir de uno de sus ensayos. En dicho ensayo, Hume hace descansar el problema y la necesidad de plantear un criterio de gusto en una anécdota que relata Sancho Panza. Cuenta el escudero que tuvo unos parientes bien conocidos por sus talentos de sommelier quienes fueron probados en una ocasión con la cata de cierto vino. “El uno lo probó —menciona Cervantes— con la

punta de la lengua; el otro no hizo más que llegarlo a las narices. El primero dijo que aquel vino sabía a hierro, el segundo dijo que más sabía a cordobán.” Al final, ambos tenían razón. A juicio de nuestro filósofo, la influencia de este fragmento habría sido suficiente para motivar a Hume a proponer un criterio estético como piedra angular en la que descansara su filosofía. Esto, sin embargo, implica cierta interpretación de la obra del filósofo escocés que el autor observa con sumo cuidado y en sus consecuencias más interesantes.

El libro cuenta con cinco secciones dedicadas, paso a paso, a tratar con rigor y seriedad el que exista una influencia determinante de la obra más conocida de Cervantes en la filosofía de David Hume. La primera de ellas nos sitúa en el contexto interpretativo de la propuesta humeana perfilando cuatro vías hermenéuticas que se han planteado a lo largo de la historia y con diferentes propósitos. El filósofo escocés se ha visto sometido a una pluralidad de lecturas que van desde aquellas que lo colocan como un ilustrado de primera línea hasta otras que lo asumen como un ironista en el más

sugerente sentido de la palabra, pasando por ser también un filósofo pesimista encargado de despertar de sueños dogmáticos a todo ingenuo realista o ser un filósofo naturalista de talante académico.

El esfuerzo que hace Mario Chávez por repasar estas interpretaciones y de perfilar las distintas lecturas que se han hecho de Hume, destaca también por el posicionamiento que él mismo sostiene a lo largo de la obra. El planteamiento general sobre la posible influencia del *Quijote* en Hume implica asumir una interpretación estética de la filosofía de Hume que invita a ir más allá de las *Enquiry* hasta llegar a los *Essays*.

La segunda sección contiene el análisis de los principales elementos de la filosofía de Hume. Esta nueva interpretación que Mario Chávez ofrece significa decantarse por una lectura ironista y estética que tiene como centro a la imaginación. Destacan sus tres sentidos posibles, y principalmente el tercero que concibe a la imaginación como facultad de autodeterminación con vistas a la percepción de la belleza en el arte. La idea de la literatura como una idea compleja producto de operaciones imaginarias es algo que el autor concluye en esta sección y que aviva la posibilidad de una interpretación estética de Hume.

A continuación, el tratamiento del ensayo *Of the standard of taste* viene a ponderar el tema de lleno. El problema que dicho ensayo considera es en torno a la noción de gusto. A este respecto, nuestro filósofo establece una distinción básica entre dos tipos de tratamiento del problema: desde el escepticismo de gusto o desde el clasicismo de gusto. Esto es, desde la tesis que sostiene que en materia de gusto el criterio siempre es subjetivo y variable, mientras que, por otra parte, desde la tesis que afirma que hay, si no un único criterio, sí uno más verdadero que otro. Dicha distinción resulta

sugerente pues a su vez es una clave de lectura para acercarnos al ensayo mencionado y al problema estético sobre el gusto en Hume.

¿Qué tratamiento hace Hume de la noción de gusto? Al final, concluye nuestro autor, Hume no se decanta ni por uno ni por otro de los mencionados, sino que confirma la posibilidad de un crítico ideal con ciertas cualidades y destrezas positivas no solo para el terreno de lo estético, sino también para el de lo práctico. Así, de las distintas interpretaciones que se han hecho de *Of the standard of taste* propuestas por James Shelley, Peter Kivy o Carolyn Korsmeyer, Mario Chávez aporta una lectura contundente y sugerente de la obra humeana a partir de dicho ensayo.

Casi para finalizar, el autor plantea una interpretación humeana del *Quijote*. Mario Chávez ve con suma claridad, la posibilidad de leer el *Quijote* con una nueva mirada y con ánimo filosófico. ¿Qué pasaba realmente con las locuras e imaginaciones de Alonso Quijano? El autor nos invita a ver un caso de ejercicio de la imaginación como facultad de autodeterminación que no parte de impresiones previas y que se desarrolla merced de sí misma. Así, el autor declara que la intención de Hume en *Of the standard of taste* termina por ser bastante similar a la de Cervantes: se trata de una intención metaliteraria que promueve la crítica de libros, pero también la crítica en general.

Sobre una posible influencia culmina con un ensayo de deslumbrante persuasión y desenvuelto estilo. ¿Qué hay de común entre David Hume y Miguel de Cervantes? Entre las mil de cosas que en todo caso podrían plantearse, la bibliopiromanía cierra cual apoteosis. Ambos autores llegaron a proponer a su modo la quema absoluta de todo libro avieso y corruptor de las mejores mentes. Ya sea la

literatura de caballería que vuelve el ceso o la filosofía que propone ficciones metafísicas, ambas son igualmente condenables a la hoguera pues son productos de una imaginación que se autodetermina sin constricción heterónoma alguna. Según Mario Chávez, David Hume propuso este sentido de imaginación y desarrolló una teoría del gusto a partir de la cual dejó a la posteridad la configuración de un crítico que ejerce de cierta manera su imaginación y que difícilmente se encuentra en la realidad. Quizás el Dr. Johnson es un ejemplo, no de que es posible la existencia de tal crítico, sino de cuán raro es.

La novedad de la obra de Mario Chávez reside en por lo menos los siguientes puntos. Propone una interpretación estética de la filosofía de Hume que considera los ensayos y que toma a uno de ellos como fundamento de una lectura general de toda la obra que resalta el ánimo estético e ironista que la impregna. Es así como esta lectura resulta novedosa, toda vez que la mayoría se ha enfrascado en problemas epistemológicos o de corte positivista del filósofo escocés, abriendo la posibilidad de leer la obra de David Hume no desde sus problemas más clásicos sino, con renovada mirada, estudiar otras propuestas igualmente relevantes aunque soslayadas por las interpretaciones tradicionales.

Por otra parte, Mario Chávez propone un análisis de *Of the standard of taste* que reconoce el valor que dicho ensayo ha tenido para la conceptualización de la noción de gusto en la Ilustración. Dicha propuesta puede llegar a sugerir que el escepticismo y el clasicismo de gusto pueden dirigir los estudios filosóficos sobre esta noción, en distintos autores de la Modernidad planteando un marco teórico en el que muchos de ellos, tal como Francis Hutcheson, transitaron con sus propuestas.

Aunado a lo anterior, el autor también renueva la mirada para acercarse a un texto clásico como es el *Quijote*. Cabe destacar, que se trata de una mirada filosófica, contribuyendo a las distintas lecturas más bien de crítica literaria y de análisis histórico que se han hecho con anterioridad. La motivación y el espíritu de esta lectura de la obra de Cervantes es David Hume; la conclusión práctica bien puede ser que ambas lecturas, la de la obra de Hume y la obra de Cervantes, han de complementarse.

Concluyo mencionando las siguientes observaciones y sugerencias. En primer lugar, el ejemplo del Dr. Johnson resulta interesante por sus múltiples conexiones de una u otra manera con Hume (Chávez Tortolero, 2020: 85). Sin embargo, también podría tomarse en cuenta otro ejemplo de crítico literario por antonomasia que ha tenido la historia de la crítica literaria y que reconoce el mismo Harold Bloom: William Hazlitt. Si se quiere salvar la distancia temporal entre Hume y Hazlitt puede mencionarse también a Charles Burney quien fue coetáneo del filósofo escocés, amigo del mismo Johnson y Voltaire y que se posicionó como un crítico autorizado en el ámbito de la música.

En tercer lugar, con respecto al papel de Hume en la estética ironista Mario Chávez menciona lo siguiente: “En lugar de definir un nuevo objeto y determinar el dominio de una ciencia nueva, [Hume] abre el panorama de la especulación estética para su aplicación en la moral” (Chávez Tortolero, 2020: 60). Según esto, nuestro autor intenta confrontar su interpretación con la de Peter Kivy quien cree que Hume es parte de la inauguración de una nueva disciplina filosófica que desembocaría en Kant. Probablemente la motivación que tiene nuestro autor sea distanciarse de las

interpretaciones tradicionales que sitúan a Hume bajo la égida de Kant. Sin embargo, la confusión o mezcla de los ámbitos moral y estético está presente en varios autores ilustrados que no siempre tenían la clara conciencia de estar mezclando ambos ámbitos pues dicha confusión se percibe solo después de haber advertido la diferencia entre los ámbitos. Tal caso lo podemos ver en cierto sentido en Francis Hutcheson pero también en Jean-Jacques Rousseau y en el tercer conde de Shaftesbury.

Por último, el análisis que Mario Chávez hace de “Of the standard of taste” puede complementarse con el estudio de otros problemas y conceptos

presentes en el mismo texto. Cuando el autor nos dice que el “ensayo Of the Standard of Taste nos permite establecer una distinción entre verdaderos y falsos críticos” (Chávez Tortolero, 2020: 90) se omiten otros problemas y conceptos como los de belleza y genio presentes en dicho ensayo. Por ejemplo, un criterio para definir si una obra de arte es bella o no son las reglas del arte o la capacidad que tiene el artista de producir obras bellas aun faltando a esas reglas.

En adelante, después de esta singular obra de Mario Chávez habrá que leer quijotescaamente a Hume y humeanamente a Cervantes, en una mano el *Quijote* y en la otra las *Enquiry* y los *Essays* de Hume.

PEREDA, Carlos. (2021). *Pensar a México. Entre otros reclamos*. UNAM; Gedisa.

José Manuel CUÉLLAR MORENO

El más reciente libro de Carlos Pereda es un paseo por los vicios y por las manías de la filosofía mexicana. Hablar aquí de “paseo” no tiene ningún sentido peyorativo. Pereda expresa desde las primeras páginas su aversión por los argumentos rectilíneos y por “ese pensamiento que no sin ansiedad se aferra a las distinciones y categorías tradicionales” (Pereda, 2021: 13). Pereda opone a esta manera estática de pensar (esta “razón arrogante”), un pensamiento declaradamente nómada, es decir, un pensamiento que “se esfuerza por atravesar demarcaciones y fronteras” (13) y que se corresponde en buena medida con el “nomadismo vital” del siglo XXI. Vivimos en una época de grandes migraciones (voluntarias e involuntarias). Las taxonomías son cada vez más porosas y las categorías menos clausurantes, menos fijas. Para el pensar nómada la Verdad no es algo que se empuña y que se ostenta, sino una entidad huidiza que hay que vislumbrar desde todos sus flancos y desde todos sus registros. La verdad no reside con exclusividad en las Casas Principales de Poder; lo mismo se revela en un tratado de Hegel que en *Temporada de huracanes* de Fernanda Melchor.

El libro de Pereda puede considerarse una disquisición en contra de la razón arrogante y de los vicios coloniales que esta razón ha implantado en América Latina (el fervor sucursalero, el afán de novedades, el entusiasmo nacionalista). Estamos ante una propuesta filosófica (o metafilosófica) y, sobre todo, ante una propuesta estilística: una *manera otra* de ordenar, de acometer y de elaborar lingüísticamente algunos reclamos de la filosofía. La palabra “reclamos” (que aparece ya en el subtítulo) alude a un gesto cuando menos doble: el autor presta oídos a los problemas que históricamente han obsesionado a nuestros filósofos, pero este prestar oídos no es ni imparcial ni dócil: Pereda interpela al pasado, le reclama, y lo hace responder a las circunstancias actuales. “Urge pensar esas perplejidades a partir del lugar y del tiempo en que se habita” (17). Esta urgencia de pensar es también una urgencia de decir. “Ten cuidado con las palabras”, insiste una y otra vez el autor a lo largo del libro. Los reclamos se dirigen en última instancia al lector.

Fiel a su consigna nómada y descentralizante, Pereda incorpora a la discusión a autores

mexicano-estadounidenses contemporáneos como Gloria Anzaldúa, Manuel Vargas, Carlos Sánchez, Robert Eli Sánchez... Ésta es una de las principales contribuciones del libro: hacer ver que la filosofía mexicana no se restringe a las fronteras geográficas de México (y mucho menos a las aulas de la UNAM).

El libro consta de tres capítulos: 1. Vicios coloniales. Bosquejo de una perspectiva general; 2. Fragmentos de filosofía mexicana, por ejemplo; 3. Pensadores mexicanos incómodos, y además, reclamos irreverentes. En el primer capítulo se analiza “esa modalidad de la razón arrogante que es la visión colonial de mundo” (19). Pereda apunta algunas precauciones: el colonialismo siempre entraña un grado de violencia y de vasallaje; esta violencia puede manifestarse como dominación material y directa de los cuerpos pero también, a menudo, como violencia institucional y estructural. La violencia colonial tiende a internalizarse, a invisibilizarse. De aquí que convenga hablar en la actualidad de un “poder colonial desterritorializado”. El colonialismo, prosigue Pereda, ejerce su dominación no sólo sobre los mercados, sino también sobre los deseos, las creencias, los estados de ánimo y las emociones.

La razón arrogante obedece, en América Latina, a tres máximas que Pereda enuncia del siguiente modo:

- A. “Actúa exhibiendo una afiliación, real o imaginaria” (25).
- B. “Actúa justificándote nada más que con desdén o desprecio” (25).
- C. “Frente a dificultades con tu identidad de afiliado, bríndate” (25).

Estas tres máximas de la razón arrogante traen implícita la convicción de que el pensamiento propio adquiere su validez y su legitimidad de una fuente extrínseca (una Casa Matriz del Poder). La razón arrogante naturaliza sus postulados, los hace pasar por verdades sobreentendidas o archievidentes. Sustituye la necesidad de argumentos por la ceja enarcada y la descalificación personal.

La razón arrogante engendra vicios (epistémicos y prácticos). Uno de ellos, el primero en el que se detiene Pereda, es el fervor sucursalero. Este fervor es una especie de deslumbramiento ante una corriente o un autor foráneos. El deslumbramiento se convierte en inercia y en penosa servidumbre cuando impide la apropiación de otras corrientes y de otros autores. “De antemano se bloquea cualquier aprendizaje” (28).

Un segundo vicio colonial es el afán de novedades. Aquí no se profesa una ciega lealtad al autor o al libro en turno. Por el contrario, la apertura es total y sin reservas. “Se anda, pues, a la deriva” (28). Lo que preocupa es recibir las noticias de último momento para estar al día y a la moda. La consecuencia es el oportunismo.

El autor hace una final parada en el entusiasmo nacionalista, el tercero de los vicios coloniales. En un primer vistazo, el entusiasmo nacionalista es una reacción de defensa ante un estado de subalternidad que se presiente injusto. Ocurre que, con frecuencia, la defensa exaltada de lo propio degenera en “un desvarío producto de la impotencia” (32) y en una artimaña retórica “para encubrir, o directamente, hacer desaparecer los horrores de la propia historia” (34).

A las denuncias, Pereda añade enseguida unos “reclamos de la prudencia metodológica”:

- i. La expresión “filosofía mexicana” tiene un uso paralizante y otro pertinente. El uso paralizante es aquél que subraya exageradamente las características idiosincráticas de nuestro quehacer filosófico. La filosofía mexicana queda de este modo incomunicada y reducida a algo parecido a una secta. En cambio, es lícito y saludable dar a la expresión “filosofía mexicana” un uso estratégico. El adjetivo “mexicana” sirve entonces como una forma de plantar resistencia y de interrumpir “los monólogos identitarios dominantes de las Casas Matrices del Poder y del Pensamiento” (42).
- ii. Las lecturas explicativas, es decir, aquellas lecturas “repletas de filología” (45) que se limitan a describir con pasividad y mansedumbre las ideas ajenas, son un claro “síntoma no sólo de haraganería, sino de vicios coloniales” (45). Una lectura argumentada, por el contrario, “busca apropiarse del texto como quien se apropia de una tierra desconocida” (44). No hay lugar aquí para el auto-ninguneo.

En el segundo capítulo, Pereda toca una de las fibras sensibles de la filosofía mexicana: la oposición entre el universalismo abstracto y los particularismos culturales. El investigador suele darse de bruces con una aparente disyuntiva: “o trabajas con abstracciones y problemas generales, o abandonas la filosofía y atiendes problemas más o menos concretos, producto de ‘concepciones del mundo’” (63).

La querrela entre universalistas y localistas tiene una larga historia que se remonta, por lo menos, al siglo XIX. Pereda pasa revista al republicanismo radical de Ignacio Ramírez (1818-1879).

El Nigromante expuso sin ambages los efectos de la imitación servil e hizo suya la preocupación por los excluidos (los indígenas, las mujeres, los jornaleros). Sus teorías, siendo generales, iluminan los problemas concretos de la realidad nacional.

Otro filósofo que disolvió con fortuna el binomio universalismo abstracto-particularismo cultural fue Luis Villoro (1922-2014). Su inmersión en la más rigurosa tradición analítica no le impidió responder a un fenómeno como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y acuñar una teoría de la justicia como colaboración social y no exclusión.

La clave para sortear los extremos del universalismo-particularismo yace en el pensar nómada. “El nomadismo horizontal o estrategia de los rodeos permite atender [...] ramificaciones en apariencia extravagantes [Mientras que] el nomadismo vertical o estrategia de las transiciones sirve para cambiar de nivel de abstracción” (65).

En el tercer capítulo, Pereda contrapone a dos personajes incómodos y por esto mismo fascinantes: Emilio Uranga (1921-1988) y José Revueltas (1915-1976). Podría decirse de ambos que adoptaron las estrategias del pensamiento nómada. El nomadismo de Uranga brinca a la vista. Toda su filosofía (su “análisis del ser del mexicano”) se finca en una concepción de la existencia como existencia humana accidental, vulnerable y movediza. “Pensar al ser humano como un ‘ser para el accidente’ –comenta Pereda– evita pensarlo como ‘lo dado’ por entero de una vez por todas, como una sustancia” (109). Uranga fue un crítico implacable de la “ontología antigua” y de esa arraigada manera de estructurar la realidad a partir de las categorías binarias de bueno-malo, verdadero-falso, sujeto-objeto. El líder del Grupo Hiperión pugnaba por una *ontología otra*, no exactamente mexicana

(lo de “mexicana” era una abierta provocación), pero sí una ontología que pudiera aprehender procesos inconclusos, síntesis irresolubles (*nepantla*), insuficiencias constitutivas; una ontología, en suma, sensible a lo que posteriormente Derrida denominará la espectralidad, la diferencia y los movimientos asintóticos.

La crítica de Uranga a la ontología antigua era apenas la antesala de una crítica mayor al imperalismo cultural. Este súbito cambio de registro todavía levanta suspicacias entre sus lectores. Lo advirtió José Gaos a modo de recriminación en la temprana fecha de 1952, lo volvió a decir Luis Villoro (1991) en su prólogo a la segunda edición del *Análisis* y lo reitera Carlos Pereda: “[Uranga] convierte la ontología en una antropología” (108). Uranga, sorpresivamente, hubiese asentido a este reclamo.

A mi juicio, la postura de Uranga —una postura que no encontramos en el *Análisis*, sino en artículos previos— podría resumirse de la siguiente manera: la antropología filosófica es la disciplina encargada del estudio de hombre (de aquí que también podamos llamarla “autognosis” o “autoconocimiento”). La antropología filosófica cuenta con, por lo menos, tres ramas: la filosofía de la cultura, el circunstancialismo, el existencialismo. Filósofos de la cultura habían sido, principalmente, Dilthey y Cassirer. El primero exhalaba un tufo romántico e incurría en el pecado del psicologismo. Del segundo, neokantiano, convenía desmarcarse. El método auxiliar de la filosofía de la cultura sería la sociología del conocimiento (Scheler). En cambio, el método del existencialismo sería la fenomenología. El existencialismo tenía la ventaja, frente al circunstancialismo y la filosofía de la cultura, de llevar el “autoconocimiento” a su estrato ontológico.

Para los existencialistas, el ser del hombre no radicaría en sus circunstancias *fácticas* (psicológicas, históricas, sociales, epistemológicas), sino en un proyecto vital, vertebrador de todas las acciones; un proyecto dinámico, mutable y libremente elegido. Uranga era consciente de que lo que hacía era, justamente, antropología filosófica, pero no una cualquiera, sino una de corte existencialista y ontológico. Heidegger y Sartre eran, a sus ojos, exponentes de la antropología filosófica. Uranga se decanta por el término ontología para expresar la radicalidad de su propuesta frente a la psicología de Ramos, la filosofía de la cultura de los neokantianos y la metafísica de los neotomistas. En otras palabras, Uranga da a la palabra “ontología” un uso deliberadamente estratégico. Su ontología es de suyo antropología.

Para Uranga no había tal cosa como una conversión o un cambio de registro. Una de las exigencias del método fenomenológico consiste en mantenerse lo más fiel posible al dato inmediato —concreto— de la conciencia. Éste el punto de partida y de retorno para la elucubración ontológica. Los fenómenos que analizaba Uranga (lo mexicano, lo europeo) no eran hechos brutos sino fenómenos largamente teorizados, no sólo rodeados sino constituidos por una costra calcárea de discursos y preconcepciones (el mexicano es sentimental, contradictorio, resentido, con un complejo de inferioridad, etcétera). Uranga no es el inventor de estos lugares comunes. No pretendía suscribirlos ni regodearse en ellos. Esta imagen del mexicano es la materia prima de su análisis. Gracias al método fenomenológico (variación eidética y reducción trascendental), Uranga deja de ver burgueses y proletarios, mexicanos del sur y mexicanos del centro, hombres y mujeres, indígenas y mestizos, para ver únicamente seres mendicantes atravesados por

una radical inseguridad y una radical incertidumbre. El mexicano, en sentido estricto, no es nada. Se trata de una conclusión liberadora (nos libera de esos burdos lugares comunes); una invitación a concebirnos como hechura, como un libre y continuo hacerse. Uranga tenía por principal enemigo a la mexicanidad: esa idea reificante de la patria como una cornucopia de riquezas desprovechadas y esa idea folclórica de la identidad nacional como una identidad de banderines de colores, sombreros y trenzas cerúleas.

Esta larga digresión nos ayudará a mejor entender los otros dos reclamos que Pereda dirige a Uranga: el de haber caracterizado a la “humanidad europea generalizada” por “una jactanciosa sustancialidad” y el de haber convertido a la ontología, no sólo en antropología (sin suficientes datos empíricos), sino, más aún, en “una política de la identidad paralizante” (108). En descargo de Uranga, habría que decir que “lo europeo” no tiene tanto que ver con la existencia empírica de sujetos al otro lado del océano como con la imagen (a menudo mistificante y fantástica) que se ha urdido del europeo en estas latitudes a lo largo de los siglos. Lo europeo es también en su filosofía un dato de conciencia.

Toda la filosofía de Uranga rezuma movimiento, inquietud y zozobra. Nos habla continuamente de heridas que tienen que permanecer abiertas y fluyentes para ser fecundas, nos habla de la condición precaria del mexicano como un canal de riego del que cualquier persona puede en principio abreviar. Rechaza tajantemente el nacionalismo por considerarlo una gaveta en que se asfixia la cultura. Prefiere, en cambio, la palabra humanismo, pero no el humanismo jactancioso y sustancializante que motiva conquistas y políticas de segregación, sino un humanismo nuevo basado en el hecho de que todos (independientemente

de la lengua, el color de piel, el estatus económico) estamos a merced del azar y de la contingencia.

Pereda trae a colación los reparos que puso José Revueltas a la fiebre de la “filosofía de lo mexicano”. Es innegable que Revueltas no compartía las premisas fenomenológico-existencialistas del Grupo Hiperión, pero también es cierto que sus quejas no tocan de lleno –a veces ni siquiera rozan– el análisis de Uranga. Revueltas redactó su artículo luego de asistir a los Cursos de Invierno de la Facultad de Filosofía y Letras de 1951, que tuvieron por tema *El mexicano y su cultura*. No fue un evento exclusivo de los hiperiones. Medio mundo, embargado por el frenesí de la filosofía de lo mexicano, quiso aportar su grano de arena. Juan José Arreola, Fernando Benítez, Agustín Yáñez, Manuel Rodríguez Lozano, Francisco López Cámara, Jorge Carrión (por mencionar sólo unos nombres) dictaron conferencias. Uranga se percató de una paradoja. La divulgación del Grupo Hiperión había sido un éxito rotundo, pero a un elevado precio: la “filosofía de lo mexicano” amenazaba con desbordar su cauce filosófico y transformarse en una moda patrioter. Revueltas deploraba la ligereza y la frivolidad con que se trataba el asunto del mexicano. Uranga lo respaldaba en sus críticas. Él también estaba en contra de “la literatura barata de salón” y de las estampas estáticas y aberrantes del mexicano.

Sea como fuere, es de vital importancia seguir a Carlos Pereda en sus infatigables paseos porque “quien piensa con pensamiento nómada no se cansa de proseguir pensando” (122). Es de vital importancia repetir y repetirse, junto con Pereda: “No más desintegraciones sociales producto de la violencia. No más acumulación de cadáveres producto de la violencia. No más violencia” (150).

HUZINGA, Johan. (2018). *La ciencia histórica* (María de Meyere, Trad.). Editorial Renacimiento.

Antonio FERNÁNDEZ DÍEZ

La ciencia histórica recoge el ciclo estival de conferencias impartido por el gran historiador holandés de *El otoño de la Edad Media*, reconocido humanista, y magnífico biógrafo de Erasmo de Rotterdam, en la Universidad de Verano de Santander la semana del 23 al 27 de julio de 1934. Publicado ese mismo año en la *Revista de Occidente* a cargo del filósofo Ortega y Gasset con el título *Sobre el estado actual de la ciencia histórica*, Huizinga trataba, en orden estricto, del “Desarrollo de la ciencia histórica desde comienzos del siglo XIX”, “El proceso del conocimiento histórico”, “La idea histórica” y el “Valor de la historia para la cultura actual”.

La oportuna gira del historiador por las tierras castizas de España constituía, para todo aquel que fuera capaz de leer entre líneas las invocaciones más o menos desesperadas del tiempo histórico, un acontecimiento de primer orden en la vida intelectual española de la época. Rodeado por la élite intelectual española coronada por Ortega, que había sido invitado por Huizinga a Holanda tan solo un año antes, la mirada del historiador comprometida con el presente resultaba tan premonitoria

como sus propias lecciones de la historia, desarrolladas ulteriormente en el libro de 1935 *Entre las sombras del mañana*.

Junto a poetas como Gerardo Diego, Dámaso Alonso y Jorge Guillén, historiadores de alta enjundia como Maravall, Díez del Corral y Salvador de Madariaga, filósofos como Manuel García Morente, José Gaos, Zubiri y Julián Marías, todos ellos discípulos del gran maestro Ortega, y pensadores internacionales de la talla de Jacques Maritain y Erwin Schrödinger, bajo el rectorado de Menéndez Pidal y después de Blas Cabrera, y bajo el auspicio del secretariado de Pedro Salinas, la Universidad de Verano de Santander era el reclamo perfecto para propiciar el flujo y reflujo del pensamiento con la humildad característica de una España extrañamente volcada en sí misma.

En *La ciencia histórica*, título que sugiere con toda claridad la noción de una historia científica, o la existencia de una ciencia de la historia, Huizinga se asomaba a la historia reciente comprendida como una cura de humildad para el “espíritu de la época” que no deja de exhortar al lector contemporáneo a una voluntad de inmediatez traducida

prácticamente en la forma de individualismo. De ahí que, para el historiador fiel a los datos sensibles del análisis histórico, fuera indispensable asumir desde el primer momento que, no por defecto, sino precisamente por necesidad, la historia carecía por completo de sistema.

Entendida como una ciencia, la historia, frente al carácter divergente del pensamiento, estaba obligada a desplegarse autoconscientemente como una construcción integral, en modo alguno orgánica. En consecuencia, el rechazo de la “historia particular” que se fija en el detalle, de una manera no tan distinta de lo que lleva a cabo la biografía, estaría justificado por la amplitud del “sentido histórico” que orienta la mirada del investigador, y que atribuye al análisis histórico, si existe algo así, el valor absoluto de una interpretación. Dado que “solo se produce historia cuando se la interroga” (78), el historiador debe mantener un diálogo perpetuo con el pasado que, por ejemplo, desde una perspectiva socrática, desde la perspectiva del autoconocimiento de la ignorancia, lo obliga a identificar en el arte de escuchar la pervivencia de la vida a fin de preguntar sin cesar por el significado de lo acaecido. Por tanto, lo que realmente está en juego en el sentido de la ciencia histórica no es tanto la profundidad y la originalidad de la respuesta como la claridad y la precisión de la pregunta.

Así, el historiador que interroga a la tradición para obtener una “imagen histórica”, que no se refiere en el fondo sino a las “formas espirituales” o “ideales” del pasado, debe afrontar, al contrario que la visión del pasado como totalidad sin objetividad, el hecho inevitable tanto de la “elección” como de la “interpretación”. A diferencia de un realismo completamente ingenuo, no hay leyes históricas que valgan, sino que en realidad “pertenerán al

fenómeno [histórico] tantos hechos como se puedan ver en relación con él” (116), esto es, “cantidades infinitamente complejas” que no se ajustan a la ley de la evolución o al principio de causalidad que exigiría la representación de un organismo histórico (126), sino que muestran una relación de dependencia general. En ese sentido, “la Historia es la ciencia más dependiente de todas”, especialmente de la cultura y de la sustancia vital que subyace al desarrollo cultural, hasta tal punto que sorprendentemente “la experiencia personal del contemplador determina la calidad de sus conocimientos históricos”. Por lo que la historia se refiere a una fenomenología de la experiencia y la vivencia, que conforma el objeto de la subjetividad, condiciona la interpretación de la historia. La historia es, en efecto, la historia de la experiencia de cada uno. Lo que explica en cierto modo que “la mayoría de las ciencias modernas han ido formándose por un proceso de especificación y de división” que remite al libre pensamiento forjado en un individualismo reaccionario en el inicio de la modernidad. Por ejemplo, como indica Huizinga, en el paso de la obsesión con la remisión exacta a las fuentes por el rigorismo benedictino francés del siglo XVII al escepticismo radical de Bayle solamente compensado en parte por Montesquieu y Voltaire, así como de la integración de la ciencia en la vida cotidiana del siglo XVIII sancionada por el despertar de la cultura crítica al “amor fuerte por el pasado” característico del romanticismo del siglo XIX, la ciencia moderna se ha ido configurando desde la exactitud crítica, el juicio racional y “el ahonde sensible de la facultad de representación”.

La historia, a pesar del resultado elocuente de sus logros, es electivamente afín a la vida, considerando la vida de la cultura como la manifestación

crítica de la vida en el sentido más amplio, incluso, en modo alguno excluyente. Originalmente inseparable de la pedagogía, la historia adquiriría su mayoría de edad, y con ello su estatuto de ciencia, al establecerse en la universidad al comienzo del siglo XIX y, consecuentemente, al crear la investigación histórica que ha reemplazado a la historiografía. Para Huizinga lo decisivo de la ciencia histórica, de la historia, pasaba por hallar un esquema general capaz de explicar su autoconstitución, su autoformación y su progreso, sin olvidar que la idea de progreso había predominado a lo largo de todo el siglo XIX. Por eso, la moderna cultura europea, en compensación a lo previsible del totalitarismo, debe ser democrática, y la democracia ha de entenderse como el contenedor de la civilización, como la conservación del ideal de una civilización superior que está en peligro de extinguirse en su intento de alcanzar a las masas. Se trata de una cultura democrática, la nuestra, anestesiada por la incertidumbre que caracteriza un presente sin novedad, cuyo origen se remonta para Huizinga a la invención romántica del concepto de raza. Sin embargo, la ciencia histórica tiene la misión de la *sobriedad*. Lo que solo es posible cuando el historiador encarna la objetividad en sí mismo, abandonando lo que Huizinga llama la actitud plebeya, es decir, la interpretación subjetiva de la historia que tiene su origen, y su máxima expresión, en Rousseau.

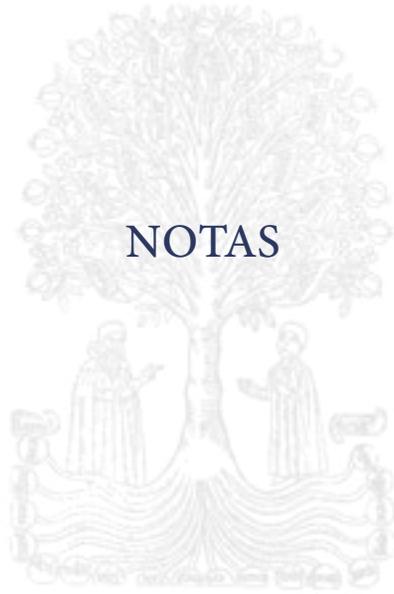
El progreso de la ciencia histórica se mide precisamente por la coherencia interna de la historia en tanto que, paradójicamente, implica un sistema o “esquema general” capaz de explicar la “significación” de la historia para la vida (Nietzsche). El significado vital de la historia, ahora convertida en historia existencial, no depende en el fondo del

“despliegue gradual” de la historia (Hegel), como se vería desde el renacimiento incluso en “un solo paso” o como un “despertar”, sino que hunde su raíz específica en la “adoración del alma nacional” del *Volkgeist* (Herder) que organiza, al menos tentativamente, la construcción orgánica de la historia, seguido de la apreciación comteana de la raza y del medio ambiente como elementos que, a pesar del originario espíritu francés que toma la raza como un vínculo afectivo, definen los grupos humanos. (Comprendida como identidad basada en el afecto, la óptica de la raza, no la imposición del punto de vista racial, puede ser, en mi opinión, una solución para el problema del racismo, siempre y cuando no sea necesario regresar a un estado teológico en el que el afecto es un síntoma claro de la tergiversación de los sentidos.) No sin cierta ironía, Huizinga caracterizaría la barbarie como un proceso en el que el *logos* es reemplazado por el *mito*, un hecho histórico que, anticipándose a la Segunda Guerra Mundial, contradice, por ejemplo, toda la historia de la filosofía entendida como un intento por llevar a cabo una ilustración permanente como guía de Occidente.

En conclusión, el *status* de la historia como ciencia depende de la comprensión de los hechos históricos en “su origen y desarrollo” (167), una incipiente fenomenología histórica la de Huizinga que se muestra y se despliega en el tiempo histórico a través de la afirmación de la autoformación de la voluntad humana que contempla la acción como un fin teleológico trascendente, existencial. De hecho, para Nietzsche la condición indispensable para la gran acción era la ceguera intelectual provocada por el repliegue de la conciencia que se manifestaría hasta cierto punto en el rechazo de la “herencia del pasado” a favor del progreso del espíritu. De

ese modo, el progreso del espíritu, no el espíritu en la historia de las manifestaciones de su progreso, representa la virtud del historiador. Se trata del espíritu de libertad que adopta en la historia un estilo vocacional que expresa su “complacencia en el mundo”, no solo la recreación del tiempo pasado. Entonces el mundo es esa compleja abstracción que da sentido a la historia que se alimenta del destino. Por ello, el historiador no tiene más remedio que

extraer el significado de los acontecimientos históricos del mundo en tanto que “el modo de pensar histórico siempre se halla encaminado hacia una finalidad” (138), un fin que constituye la meta desde la que se identifica el cambio, y que contempla la forma y la función como “organismo” y al mismo tiempo como “evolución”. Por tanto, la coherencia interna de la ciencia histórica depende, en el fondo, del porvenir que mueve el espíritu de la historia.



EL ESPECTADOR COMPROMETIDO:
ENTREVISTA A RAMÓN RODRÍGUEZ

Ricardo ROMERO
Madrid, 2022

La producción filosófica en castellano de las últimas décadas del siglo xx y lo que va del XXI, tanto la escrita como la que se realiza en las aulas, tiene en Ramón Rodríguez García, Catedrático de Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (UCM) desde 1994, a uno de sus representantes más destacados. Pertenece al Consejo de Redacción de la “Revista de Filosofía” de la UCM y forma parte del Comité Científico de las revistas “Daimon” y “Paralajes”. Es miembro de la “Martin-Heidegger-Gesellschaft”, así como de la Sociedad Española de Fenomenología y de la Sociedad Académica de Filosofía, de la que fue primer presidente de 2000 a 2005. También es miembro honorífico de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH), miembro fundador de la Escuela Contemporánea de Humanidades y del grupo de investigación “Fenomenología y Hermenéutica” de la UCM. Funge actualmente como codirector de las colecciones de “Filosofía” y “Perspectivas” de la Editorial Síntesis y es, sin duda, uno de los estudiosos de la obra de Heidegger más importantes en nuestro idioma.

Su carrera filosófica comienza en Madrid, en la década de los 60’s, en un contexto social y políticamente convulso para el quehacer humanístico en España. La dictadura franquista condicionó enormemente en aquel momento las posibilidades concretas de efectuación de la vida académica e intelectual. La posterior transición española, que comenzó en la segunda mitad de la década de los 70’s, trajo consigo un cambio de paradigma que abrió un escenario que supuso retos y maneras más abiertas de interpretar la realidad fáctica e histórica. A partir de este contexto, la rica producción filosófica de Ramón Rodríguez, con los minuciosos análisis que desde la hermenéutica y la fenomenología se desarrollan en ella, ha ido abriendo la posibilidad de pensar rigurosamente, entre otras cosas, en una antropología fenomenológica, así como en el sentido mismo de la filosofía desde una tonalidad viva y propositiva.



La publicación de *Ser y tiempo*, queda claro, marcó un hito en la historia de la filosofía del siglo xx que todavía despierta interés cuando no fascinación. ¿A qué cree usted que se deba esto? ¿En dónde situaría la relevancia filosófica decisiva de esta obra?

Nos estamos ya acercando al centenario de la publicación de *Ser y tiempo*. Esta obra sigue siendo completamente fascinante, a pesar de haber pasado por diversas olas de mayor o menor presencia en el ámbito general del pensamiento. Decisiva en su momento y siempre seductora para quien se acerca a ella. La experiencia del inicio de la lectura de *Ser y tiempo*, que yo he tenido con muchas generaciones de estudiantes, siempre ha producido el mismo resultado: una especie de sorpresa y fascinación en la mayoría de ellos. Exactamente la misma que tuve yo cuando empecé a leerla al final de los años sesenta. A mí lo que me dejó impactado, conmovido por esa lectura, fueron básicamente dos cosas. Una, la radicalidad del planteamiento que en ella se exponía: la revisión de la tradición filosófica a partir del más tradicional de los conceptos, el concepto de “ser”. La fuerza de la introducción de *Ser y tiempo*, que contiene ese planteamiento radical, me impresionó mucho. La segunda cosa fundamental es toda la analítica existencial, es decir, la forma como ahí se describe la existencia humana, que siempre me asombró. Yo creo que esa fue también la impresión que causó en el momento de su publicación: la joven generación de entonces la vio como un pensamiento cercano a la realidad vivida. A pesar del lenguaje a veces críptico, a veces ininteligible, uno sabía que ahí se encontraba algo que le tocaba de una o de otra manera, que hablaba de uno mismo, *de te fabula narratur*. Esas dos cuestiones han sido las que han hecho de ese libro el libro quizá más decisivo de la filosofía del siglo xx y sigue siendo un punto de referencia al que constantemente se vuelve. Recuerdo que Julián Marías empezó un artículo en la prensa de Madrid en 2002, para conmemorar el 75 aniversario de *Ser y tiempo*, diciendo “en 1927 publicó Heidegger, a sus 38 años, el libro filosófico que es probablemente el más importante del siglo xx”. Es una opinión bastante extendida y un indicio del valor en sí mismo del libro. Otra cosa son sus consecuencias. Pienso en el replanteamiento radical de la pregunta por el ser, la “cuestión del ser” tal como Heidegger la ha perseguido tantos años, especialmente después de la *Kehre*. Ese camino heideggeriano no ha tenido realmente continuación detrás de él. Sin embargo, aunque esa cuestión como tal no ha sido seguida de una manera nítida

por nadie, ha abierto un camino de pensamiento que ha abierto perspectivas sobre la tradición filosófica extraordinariamente novedosas. Podemos estar más o menos de acuerdo en las interpretaciones heideggerianas, pero es indiscutible que ese ángulo de la cuestión del ser le ha permitido a Heidegger una profundidad en interpretaciones de momentos decisivos de la historia del pensamiento que no tienen, a mi entender, rival en la filosofía del siglo xx. Por tanto, es interesante preguntarse cómo esa cuestión del ser que es tan “improductiva”, digámoslo así, en el sentido de que no ha sido continuada ejecutivamente por nadie en la filosofía contemporánea, sin embargo, ha abierto unas perspectivas de comprensión de la vida y de la tradición filosófica de Occidente enormes. Y no solamente en relación al pasado sino al presente, mirando a la realidad tal como se nos ofrece a los sujetos que vivimos en ella. Eso es sin duda una enorme virtud del libro, a pesar de todas las dificultades de comprensión y de sus posibles arbitrariedades. Por eso está ahí, como un edificio indiscutible.

En este sentido, ¿cómo fue la recepción en España en la década de los 60's de *Ser y tiempo*?

El impacto inicial de la obra de Heidegger fue enorme. En España Ortega leyó *Ser y tiempo* prontísimo, todos sus discípulos, Zubiri, Marías, Gaos, etcétera, lo leyeron de inmediato y les impactó en este mismo sentido en que estamos hablando. Ortega se dio cuenta enseguida de la importancia excepcional de la obra. A pesar de sus distancias con ella, no hubo ninguna duda en la tradición de la filosofía española —la tradición orteguiana básicamente— de que era una obra decisiva. Todavía el otro día en clase estábamos comentando *Bauen, wohnen, denken* y releí lo que Ortega decía tras el Coloquio de Darmstadt (1951): que Heidegger seguía siendo, sin ninguna duda, uno de los filósofos más importantes de la historia del pensamiento. Su impacto fue muy grande, incluso en poetas como Antonio Machado. Además de la tradición orteguiana, que estaba fuera de las aulas (Zubiri y Marías ejercían su labor de manera privada, represaliados por el régimen), Heidegger fue recibido y estudiado en el ámbito de la metafísica, tanto en ambientes de la filosofía escolástica (cosa lógica, dada la centralidad de la cuestión del ser) como en otros más centrados en la filosofía moderna, interesados por su revisión de Kant y su cuestionamiento radical de la

tradición metafísica. Pero volviendo a *Ser y tiempo*, cuando yo empecé en la facultad de filosofía en el curso 67-68, asistí a un seminario sobre *Ser y tiempo* con un profesor recién llegado de Alemania. Fue mi primer contacto, y aunque no entendí absolutamente nada, me dejó completamente enganchado. Eso fue en primero de carrera y ya no me pude desprender de él. Sucesivas relecturas posteriores, pero también textos sobre Kant mientras hacía la tesis sobre la ética formal, me decidieron a meterme de lleno en el estudio de la filosofía heideggeriana. Era la época de la transición (final del franquismo e inicio de la democracia), años duros en España para estudiar a Heidegger, porque el marxismo y la filosofía analítica, que entonces comenzaba a introducirse, dominaban el panorama entre el profesorado joven y ejercían gran atracción sobre los estudiantes. Yo no fui ajeno a todo eso y leí bastante a Marx y por supuesto a Wittgenstein, Russell, Ayer, etcétera, pero yo seguía con *Ser y tiempo* y la tradición fenomenológica. Este es un punto importante porque, como te decía antes, Heidegger se recibió en España sobre todo como metafísico, no como fenomenólogo. Prácticamente hasta que fundamos el grupo “Fenomenología y hermenéutica” Heidegger no se trataba explícitamente como un clásico de la fenomenología, inserto en problemas específicos de ésta. Pero bueno, pasados esos años de crítica marxista y analítica, a medida que la transición española se asentaba, se asentó también un pluralismo que permitía convivir bien en las facultades y la fenomenología volvió a tener una fuerza creciente en varias universidades. Fue entonces muy sencillo hacer seminarios sobre Husserl, Heidegger y la tradición fenomenológica. Lo que se consolidó fue una relativa buena convivencia, con las típicas cosas de los claustros académicos -las ironías y los desprecios mutuos-, pero una convivencia fácil y fértil.

Hablando de un asunto que usted ha trabajado con dedicación, ¿sería posible, acaso necesario, que la filosofía, bajo la forma de una *antropología fenomenológica*, vinculara fructíferamente los diversos ámbitos del conocimiento? Y en este sentido, ¿cree usted viable reactualizar aquella meta del primer Heidegger la cual pretendía desarrollar una ciencia originaria de la facticidad bajo la forma, ahora, de una antropología filosófica de corte fenomenológico?

La antropología fenomenológica permite una amplitud de miras y de acogida de dimensiones diversas que no permite probablemente una antropología científica ni una antropología cultural. En el grupo nos hemos ocupado de esto en los últimos años. Sobre todo, para hacernos eco de la necesidad, que de una u otra manera se está registrando, de una suerte de renovación de la antropología en el campo de la fenomenología. De lo que nos ocupamos, en primer lugar, es de la “prohibición” de los grandes clásicos de la fenomenología, Husserl y Heidegger, de la antropología como ciencia filosófica fundamental. Es claro que hay un rechazo básico de Husserl y de Heidegger a la antropología filosófica, no en sí misma, sino en su pretensión de ser la ciencia filosófica fundamental, es decir, el estrato último a partir del cual comprendamos todas las dimensiones de la realidad. Esa pretensión la fenomenología trascendental de Husserl y la analítica existencial, la ontología fundamental de Heidegger, no la admiten de ninguna forma ni pueden admitirla, porque su pretensión justamente es mostrar que hay un ámbito último que subyace a toda antropología y, por tanto, no puede la antropología ser la “filosofía primera”. Pero hemos visto que desde la ontología fundamental de *Ser y tiempo* sí hay un lugar para la antropología. Desde el segundo Heidegger es mucho más difícil, porque él entiende ya la antropología como una especie de consecuencia de la metafísica de la subjetividad y toda forma de antropología se asienta, diríamos, en la metafísica de la subjetividad moderna. La antropología queda ahí ya como condenada a ser un retoño de la metafísica de la subjetividad. En cambio, en *Ser y tiempo* es posible perfectamente pensar una antropología basada en el análisis existencial. Este no tiene una función antropológica ni apunta a una antropología, pero permite que pensemos la realidad humana a partir del *Dasein* en el hombre, es decir, de la apertura radical de la existencia que tematiza *Ser y tiempo*. Esa dimensión de apertura básica es el punto nuclear de la analítica existencial que no trata las muchas caracterizaciones de lo humano, sino solamente las dimensiones *aléthic*as, las formas de apertura por las cuales el mundo se nos abre y nos abrimos también a nosotros mismos de una determinada manera. A partir de ella, se pueden enfocar las distintas dimensiones del hombre como momentos de la comprensión de las cosas y de nosotros mismos y ahí cabe ver, naturalmente, que hay muchas que no son tematizadas en *Ser y tiempo*, por ejemplo, el cuerpo, pero viéndolas a partir de ese hilo conductor existencial. Yo creo que esta clave no solo es legítima, sino que es un buen recurso para no clausurar determinados aspectos del ser humano o aislarlos

de los otros. El hilo conductor existencial permite ver todas las facetas de lo humano como nucleadas respecto de la apertura radical al ser de las cosas. La idea de una antropología fenomenológica dirigida, de una u otra manera, por el pensamiento de la apertura radical de la existencia es una posibilidad que merece ser emprendida.

En la fenomenología de Heidegger, me refiero a los desarrollos de la década de los 20's, es evidente la preocupación del autor de *Ser y tiempo* por acceder de manera correcta al ámbito originario de la vida, de la existencia. En esta odisea filosófica se abre la posibilidad de que la vida frente a sí misma se inquiete, se vuelva in-hóspita. ¿Cree usted que el quehacer filosófico se ha alejado de esta "inquietud originaria" para dar paso a una suerte de gigantomaquia conceptual? ¿Qué tan relevante sería para la práctica de la filosofía algo así como una "preocupación vital" en tanto fundamento de todo ejercicio de pensamiento? Planteado de otro modo, ¿cuáles serían los límites, si es que los hay, de la mera conceptualización al interior del discurso filosófico?

Esta cuestión lo que plantea es una cierta dicotomía entre dos vías de la filosofía. La cercanía a una especie de *pathos* existencial y el análisis conceptual. Es claro que en la ciencia originaria de la facticidad la motivación última que está moviendo todo ese proyecto inicial de Heidegger es la convicción de que la vida en su radicalidad es cuestionabilidad, es *Fraglichkeit*, como tantas veces dice. Por tanto, la vida en su estrato último es siempre una especie de puesta en cuestión de sí misma. Esto tiene un componente, me atrevería a decir, trágico, que tiene de alguna manera que hacer de la propia vida la tarea de sí misma y eso le da un elemento, digámoslo así, de autoimplicación permanente que es lo contrario a la distancia de la neutralidad objetiva. De manera que el movimiento inicial de la filosofía es la implicación de la existencia con ella misma y eso supone un ámbito radical de cuestionamiento, de cuestionabilidad constante. Ahora, cuando nos movemos tanto en una especie de profesionalización de la filosofía, con la exigencia constante de producción de artículos de acuerdo con estándares determinados, queda muy al fondo, en una suerte de raíz oculta olvidada, la cuestionabilidad radical de la filosofía. Uno no puede estar escribiendo un artículo cada pocos meses, como te exigen las agencias de acreditación, estando todo el

tiempo imbuido en el *pathos* existencial del autocuestionamiento; por tanto, las condiciones actuales de la filosofía académica obligan a alejarse de esa perspectiva inicial del pensamiento heideggeriano. Yo creo, y esa es la parte que comparto con el primer Heidegger, que no se puede hacer filosofía si uno no está en disposición de cuestionar la realidad en su conjunto. Si uno no se pone en cuestión a sí mismo y al mundo, ¿qué es entonces la filosofía? La filosofía es una interrogación siempre abierta sobre el sentido de lo existente y es ahí donde radica lo específico de su labor crítica. Por eso tiene una raíz fundamental en la cuestionabilidad de la existencia. Es esa una visión profunda de Heidegger. Ahora bien, eso no está reñido con el análisis conceptual, todo lo contrario. Esa es la labor, a mi entender, de la fenomenología. Lo que hace la fenomenología, inserta en el análisis existencial, es acoger ese cuestionamiento radical y tratar de darle un cauce inteligible, promover conceptos que surjan de esa cuestionabilidad misma y que permitan una concatenación rigurosa de ideas y no meras asociaciones y sugerencias, es decir, el rigor del concepto. De manera que el rigor de la argumentación y el análisis conceptual no está reñido con la autoimplicación existencial, sino que, al revés, están precisamente movidos por esa motivación última. No hay filosofía sin las dos cosas. La filosofía no es poesía, no es expresión de las alegrías o nostalgias últimas de la vida, es visión conceptualmente decible, si no, ¿qué es? A mí me gusta mucho una expresión de Raymond Aron, que daba título a un libro suyo de entrevistas, *El espectador comprometido*, donde trataba de unir el compromiso —en nuestro caso, la implicación existencial, el cuestionamiento radical de la existencia— con la distancia de la reflexión, de la objetivación reflexiva, que es la que te permite sacar a relucir lo que el cuestionamiento te propone, pero tratarlo con la objetividad del concepto. En ese sentido “espectador comprometido” expresa que somos capaces de ser espectadores de nuestra propia existencia sin perder el compromiso con la propia existencia. Eso es exactamente la filosofía. A mí me parece una expresión afortunada.

En uno de sus más recientes trabajos usted aborda la crítica que el nuevo realismo hace a la idea de correlación, sobre todo la que aparece en las fenomenologías de Husserl y Heidegger. ¿Podría explicarnos dónde se encuentra, a grandes rasgos, el núcleo de este problema?

A mí me interesó en un momento determinado, hace siete u ocho años, cuando empezó a hablarse del nuevo realismo como la filosofía propia del siglo XXI. Me interesó esa reivindicación del realismo, que yo en principio comparto, en el sentido que nunca he creído que mi formación o mi frecuentación de los clásicos de la fenomenología me retirara, por así decir, el instinto realista de que estamos tratando con realidades en sí mismas, autónomas. Hice una aproximación al tema en un primer artículo, pero luego me atrajo concretamente lo que una parte del nuevo realismo, el llamado “realismo especulativo”, tiene de crítica radical de lo que denominan “correlacionismo”. Bajo este rótulo piensan sobre todo en la fenomenología, como el movimiento filosófico que ha llevado un poco hasta sus últimas consecuencias ciertos aspectos del idealismo, y eso lo atribuyen al llamado “correlacionismo”. Yo no he creído nunca que la correlación fenomenológica, al menos tal como yo la he visto operativa en Heidegger, fuera algo así como un obstáculo insuperable para el realismo. Me metí, pues, un poco en esa cuestión y estoy muy contento de haberlo hecho, porque me ha aclarado bastante mis propias ideas al respecto. Me ha servido mucho para saber qué es lo que verdaderamente, de manera más o menos implícita o instintiva, yo pensaba. El núcleo fundamental es que el realismo especulativo pretende de una o de otra manera, reivindicar la fuerza de la noción precrítica de realidad, o, dicho a la manera cartesiana, una *res extensa* independiente de todo pensamiento. Entiende, en ese sentido, que toda la obra de la filosofía moderna posterior y contemporánea, el kantismo y sus derivados, consiste en mostrar que no puede darse nada al pensamiento con independencia del pensamiento. De manera que una realidad independiente del pensamiento es ya impensable porque lo absolutamente primario es la correlación pensamiento- realidad. No hay ninguna realidad a la que podamos acceder sin el pensamiento y en el momento en que el pensamiento accede a ella se establece una correlación que ya hace imposible el acceso a una realidad verdaderamente real, a una realidad —hay que decirlo así— absoluta, o sea, absuelta, desprendida de todo acceso humano a ella. Pero ¿qué es lo que, a mi entender, la fenomenología sostiene? Lo que ella muestra es que la realidad, la idea misma de realidad, es un sentido, el sentido de determinados comportamientos humanos en los cuales las cosas se muestran como reales.

¿Cómo puedo yo saber que esta mesa es real si no es mediante mi percepción o porque me estoy apoyando en ella? La realidad, en su sentido primario, es lo que se nos muestra como tal, por ejemplo, en la percepción de las cosas o del uso que

hacemos de objetos. Si yo ahora mismo agarro el teléfono, obviamente el teléfono es real, si no, no lo agarraría, es decir, se me da ya como absolutamente real. Pero que las cosas se presenten como el sentido de determinados comportamientos de ninguna manera significa que esas cosas quedan reducidas a ser sentido de los comportamientos. Esto es lo que la crítica al correlacionismo no ve. Lo que muestra precisamente el análisis fenomenológico es que esta cosa sigue siendo la misma, aunque yo no la perciba. Ella se da como estando ahí y es en la percepción misma donde se muestra como siendo en sí, como no dependiendo de nosotros. Como dice Jocelyn Benoit, el correlacionismo confunde la cosa con la cosa pensada. Sentado eso, la idea de que la realidad se da formando parte del sentido de determinados actos no quita en modo alguno que esa realidad sea realidad, como si quedara prendida del acto perceptivo y no pudiera desprenderse de él. Lo que yo sostengo en ese trabajo es que la idea originaria de realidad surge de ahí. Dicho de otra manera, la realidad tiene que ser experimentada como tal. ¿Qué sería una realidad que no puede ser experimentada en ningún sentido? La realidad se da y se muestra como tal realidad y eso es lo que trata la fenomenología. De ninguna manera se puede deducir de ahí el que la fenomenología sostenga que la realidad se da en la experiencia de la realidad y que, al hacerlo así, se quede dependiente de la experiencia. Eso no lo implica la fenomenología. Reconozco que eso es cuestionable, que eso es discutible en Husserl. Es posible que el idealismo trascendental de Husserl se pueda interpretar como una forma de idealismo metafísico, aunque yo tengo mis dudas sobre ello. No puedo ahora explicar, en dos palabras, por qué la afirmación fenomenológica de que la “cosa real” es un sentido constituido no es una afirmación metafísica acerca de su ser, de su consistencia óptica; son dos afirmaciones que se mueven en dos niveles diferentes. El idealismo trascendental no se deja traducir *directamente* en un idealismo metafísico. Reconozco que eso es discutible. En cambio, en Heidegger me parece más fácil sostener la compatibilidad entre correlación fenomenológica y un realismo que sostenga con toda claridad que la correlación fenomenológica es fundamentalmente *aléthica*, que lo que ella hace es hacer aparecer las cosas, pero el hacer aparecer no convierte a las cosas en un aparecer, sino que las deja ser lo que son.

Usted ha destacado en algunas conferencias la importancia de abordar fenomenológicamente la vivencia del tiempo. En la situación derivada de la pandemia el tiempo, más que nunca, se nos presenta muchas veces como una pesada carga. Por otro lado, el presente hiperacelerado nos mantiene siempre un paso atrás respecto a lo más actual, a la sobreabundante información que por momentos o casi siempre nos abruma. El tiempo de la vida y el del mundo parecen no coincidir más. ¿Podría la filosofía y en concreto la práctica de la fenomenología contribuir de alguna manera a equilibrar esta relación?

Cuando la Universidad Complutense de Madrid me encargó la lección inaugural del curso 2020-2021 yo pensé en la vivencia del tiempo sencillamente porque estábamos metidos en la pandemia y estaba sintiendo muy intensamente el tiempo, el paso del tiempo, las consecuencias de la condición temporal de la vida humana. Como, por otro lado, es un tema clásico de la fenomenología, en la que he trabajado tantos años, pensé justamente en la posibilidad de ejercitarla en la situación concreta en la que estábamos. Efectivamente, el peso del tiempo se notaba entonces particularmente. En mi caso, desde luego. Otras gentes me han dicho que no tanto, pero estábamos como encerrados con nuestro tiempo, con el tiempo de la vida. Por eso me propuse hablar sobre la vivencia del tiempo. La fenomenología ha enseñado muy bien que la estructura de la vivencia del tiempo es siempre una especie de organización, una relación entre sus tres momentos (o sus tres éxtasis temporales, que diría Heidegger). La vivencia del tiempo no es nunca una vivencia puntual de un presente, sino que siempre se da organizada. Es esa peculiar organización o integración de los momentos del tiempo lo que se me hacía particularmente patente durante el encierro de la pandemia. El presente no era en absoluto el puro presente puntual, sino que estaba constantemente embargado en un “¿qué hacer?”, en una proyección de posibilidades y, a su vez, todo el rato recogiendo el peso de lo hecho. El peso del tiempo hacía ver nítidamente la estructura de la vivencia del tiempo, la organización interna de sus momentos. Por eso me parecía muy valiosa la idea heideggeriana de la temporalización. El tiempo, los éxtasis temporales y su coorganización, se temporaliza, se modaliza y se modifica en concreto de acuerdo con la situación y es eso lo que me interesaba particularmente del asunto, cómo se temporalizaba el tiempo en la situación en la que estábamos. En ese sentido, la vivencia concreta del tiempo es siempre una articulación entre los

procesos temporales objetivos del mundo de las cosas, del mundo social y el modo como la estructura de la vivencia acoge o se hace cargo de esos tiempos. La vivencia concreta es siempre una articulación de las dos cosas, no es un flujo de vivencias abstractamente separadas de los procesos objetivos temporales de las cosas, sino que estamos viviendo esos procesos organizándose y adaptándose a la estructura temporal de la vivencia. La temporalización, el modo como se temporaliza la vivencia en esas circunstancias, es la forma como la vida acoge y registra los procesos objetivos del tiempo, no es un curso temporal meramente subjetivo y autónomo. Pero en la temporalización hay una constante tensión entre los procesos objetivos y su acogimiento en la vivencia. Es una versión concreta, incluso en el nivel personal, de lo que Blumemberg llamaba las tijeras del tiempo, que el tiempo del mundo y el tiempo vital son como las dos hojas de unas tijeras, de modo que la historia humana, especialmente en la modernidad, es la de la progresiva separación de tiempo del mundo y tiempo de la vida, como unas tijeras que se van abriendo. Yo aplicaba esa metáfora al plano del curso temporal, vivencial, y me parece claro que encontramos numerosos casos de esa separación entre procesos objetivos temporales y la propia vida humana concreta. Por ejemplo, es evidente que la rapidez del tiempo de propagación de la pandemia no se acompasaba con el tiempo que requieren las decisiones políticas, sociales y personales para hacerse cargo de ella. Hay una diferencia creciente entre los procesos objetivos temporales y los procesos humanos de hacerse cargo de ellos, tanto en el campo político (pensemos en la diferencia entre la rapidez de las transacciones económicas y el tiempo lento de las decisiones políticas democráticas) o en el campo académico en el que nosotros vivimos, donde el acortamiento de los cursos y la multiplicación de tareas de todo orden producen la sensación de que los cursos vuelan y desaparecen sin que nos demos cuenta. Lo que yo pretendía era ver cómo la vivencia del tiempo “temporalizaba” esta aceleración generalizada, de la que tanto hoy hablamos, y en qué medida se reorganizaba la implicación de los tres éxtasis temporales.

Respecto a la última parte de la pregunta, yo creo que la filosofía puede, sobre todo, analizar con cuidado las formas de temporalización de la conciencia de acuerdo con las nuevas situaciones sociales, puede llamar la atención claramente sobre qué aspectos cabría tomar decisiones públicamente compartidas para evitar que las tijeras se separen demasiado, pero yo creo que la filosofía no puede hacer mucho más. La filosofía no puede ni debe convertirse en una especie de autoayuda para el individuo

que se encuentra cada vez más en una situación inhóspita. Tiene que tratar de mirar las situaciones con una perspectiva integradora de las diversas dimensiones de la existencia y mostrar que quizá nuestra capacidad de compenetración de los éxtasis temporales no puede tensionarse demasiado, so pena de caer crecientemente en problemas de índole psicológica que hagan imposible temporalizar adecuadamente el tiempo objetivo, cada vez más constrictivo y acelerado.

Finalmente, respecto a la hermenéutica gadameriana usted afirmó en su momento que la conciencia hermenéutica implica una experiencia y modo concreto de vivir el pasado desde nuestro contexto, ponderando la búsqueda de sentido. Como ejemplo hablaba en una ocasión de la transición de la dictadura franquista a la democracia en España. En este orden de ideas, ¿cuál considera usted el estado actual de dicha cuestión? ¿Cómo se vincula la sociedad española con ese pasado y qué tareas pendientes cree usted hay por delante, mirado desde una óptica hermenéutica?

Creo recordar que yo sacaba a relucir la transición española en ese contexto de tratar la conciencia hermenéutica, porque es una ocasión de gran relevancia histórica que viví directísimamente y que ilustraba bien la estructura de la comprensión hermenéutica. Cuando murió Franco yo tenía veinticinco años exactamente y por tanto la viví con una intensidad absoluta y es la única vez que he tenido la conciencia de estar viviendo un momento histórico. No como nos ocurre ahora, que al parecer hay momentos históricos varias veces al año. Aquel momento era realmente decisivo para la vida española, equivalente en cierto modo al terrible de la Guerra Civil. Yo lo pensaba, de una manera implícita, un poco a la manera hermenéutica, como un momento en el que el pasado está subsumido en las proyecciones del futuro, como un caso claro de que no hay un pasado que se dé como puro pasado, sino que el pasado es siempre visto como algo que tenemos, de una u otra manera, que asumir en nuestros proyectos. A eso hacíamos referencia antes, al hablar de la implicación de los éxtasis temporales. De manera que el pasado no es nunca algo ya acontecido y muerto, es siempre algo que de una u otra manera asumimos al hacer proyectos de futuro. Por eso el pasado se asume constantemente. Pero es importante que nos demos cuenta de que asumir no significa en modo

alguno aceptación moral. Asumir significa que estamos siempre en una situación dada a partir de la cual se construye nuestro proyecto, nuestro ir adelante en la vida. En ese momento me parecía que la sociedad española, no solo sus cabezas directivas, asumía el proyecto de apropiarse del pasado y no seguir inercialmente viviendo en él. Es en este sentido en el que yo lo ponía como ejemplo al explicar la conciencia hermenéutica, porque era una buena expresión de lo que la hermenéutica heideggeriana y gadameriana destacan: que la tradición es primordialmente movimiento, un movimiento que funciona mediante la constante asunción del pasado que se proyecta hacia adelante y que lo acoge transformándolo. Es ese movimiento de acogida que transforma lo que hace que el pasado no sea un peso inerte que oprime. Heidegger decía que asumir la situación y el momento del pasado no significa aceptarlo, sino más bien revocarlo. Eso es lo que me parece a mí que la sociedad española hizo en su momento de una manera extraordinariamente positiva. Asumió un pasado sin que eso significara su aceptación moral, pero sabiendo cuáles eran las condiciones de partida para el establecimiento de algo nuevo. Se asumía el pasado en función de un determinado proyecto democrático de futuro. Se consiguió sacar adelante, y hacerlo además con diferentes visiones de ese pasado, pues había diferentes maneras de acercamiento a él, de proyectos de asunción; sin embargo, se pudieron conjuntar en un proyecto de futuro que admitía, que acogía esa pluralidad de visiones del pasado reciente y abría un campo de pluralidad convivencial entre todas ellas. Pero, claro, la base inequívoca es que proyectar hacia el futuro es siempre hacerse cargo del pasado de alguna manera.

El problema que yo veo ahora es más bien que hay una especie de negacionismo del pasado, en el sentido de que ciertas partes de la sociedad española se dirigen a él como queriendo simplemente que no hubiera sucedido, enjuiciándolo desde una óptica exclusivamente moral. Pero como ya hemos dicho repetidamente, la historia no es solo algo que hay que asumir o enjuiciar moralmente hablando, sino que constituye la situación fáctica en la que estamos. En aquella época, es interesante recordarlo, se hablaba muchísimo de los “poderes fácticos”, donde “fáctico” tiene un sentido eminentemente negativo. ¿Y qué eran los “poderes fácticos”? Fuerzas que ejercían un poder político y social no legitimado democrática ni jurídicamente. Pero en un sentido primario y más básico, facticidad no es un concepto que se defina por su oposición a validez. Forma parte de la condición histórica del ser humano. Las cosas acontecen de determinada manera y a partir de ellas tenemos que hacer nuestros proyectos de

mejora y de transformación de las condiciones de partida. Entonces, una especie de negacionismo radical del pasado en virtud de una suerte de legitimidad *a priori* es desconocer la condición histórica esencial de lo humano. Mirar el pasado desde un punto de vista moral, desde una especie de moralismo legitimista y no verlo nada más que desde ese punto de vista es una forma fallida de volverse hacia la facticidad; no es empuñarla haciéndose cargo de ella, sino el vano empeño de querer borrarla, naturalmente solo en el plano simbólico. La ola actual en todo el mundo de derribar estatuas tiene un significado claro: no queremos asumir el pasado, sino rechazarlo en bloque, tacharlo, querríamos que no hubiera existido; como no podemos hacer que no exista, reduzcámoslo al silencio, a la “invisibilidad”. Los efectos de censura, que nos retrotraen a otros tiempos, son evidentes. Pensemos en el campo de la filosofía —a mí me impresionó mucho el derribo de la estatua de Hume y la retirada de su nombre de un edificio en la Universidad de Edimburgo: ¿qué significa ese hecho sino decirnos que, en virtud de un juicio moral, basado además en textos secundarios, hay que marginar su obra y reducirla al silencio? El significado simbólico de derribar las estatuas es una especie de negacionismo del pasado que no me parece productivo respecto de los proyectos que necesariamente tienen que retomar el pasado para transformarlo y vivificarlo.