

**CONVIRTIÉNDOSE
EN FILÓSOFO**

Estudiar filosofía en el siglo XXI



Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los

derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

**CONVIRTIÉNDOSE
EN FILÓSOFO**
Estudiar filosofía en el siglo XXI

Juan José García Norro (coord.)



EDITORIAL
SÍNTESIS

Consulte nuestra página web: www.sintesis.com
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

© Juan José García Norro (coordinador)

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34. 28015 Madrid
Teléfono 91 593 20 98
<http://www.sintesis.com>

ISBN: 978-84-995893-9-8
Depósito Legal: M. 34.508-2012

Impreso en España - Printed in Spain

Índice

Relación de autores	11
Prólogo	13
Introducción	15
1. La figura del filósofo	19
<i>José Luis Pardo</i>	
1.1. El ethos del filósofo	19
1.2. El filósofo académico y el mundano	29
2. Las disciplinas filosóficas	35
<i>Rogelio Rovira</i>	
2.1. La división básica de la filosofía	36
2.2. Las principales disciplinas filosóficas cultivadas en la actualidad	41
2.2.1. Lógica	42
2.2.2. Gnoseología, epistemología, teoría del conocimiento	44
2.2.3. Metafísica, ontología	45
2.2.4. Ética, filosofía moral	47
2.2.5. Ética aplicada y filosofía de la acción	50
2.2.6. Filosofía política, filosofía del derecho y filosofía social	50

2.2.7. Historia de la filosofía	51
2.2.8. Filosofía de la naturaleza	53
2.2.9. Antropología filosófica	54
2.2.10. Filosofía de la mente	56
2.2.11. Estética, filosofía del arte	57
2.2.12. Filosofía de la ciencia	59
2.2.13. Filosofía de la religión	60
2.2.14. Filosofía del lenguaje	62
2.2.15. Axiología, filosofía de los valores	63
2.3. Las tareas del pensar y la vida filosófica	64
3. Sobre los géneros filosóficos	67
<i>Rafael V. Orden Jiménez</i>	
<hr/>	
3.1. Los filósofos y las formas de expresión filosófica	67
3.2. Los primeros géneros filosóficos: el poema	69
3.3. La constitución de los géneros filosóficos: el diálogo y el tratado	74
3.4. El helenismo y los géneros doctrinales: la epístola	77
3.5. La constitución de los géneros filosóficos cristianos: el soliloquio	79
3.6. La Escolástica y los géneros didácticos: la suma	82
3.7. Los géneros literarios del Renacimiento humanista: el ensayo	83
3.8. El género de la filosofía racionalista: el tratado sistemático	84
3.9. La fragmentación del saber: el artículo	85
3.10. La racionalidad desencantada: el aforismo	86
4. El comentario de texto filosófico	89
<i>Juan José García Norro</i>	
<hr/>	
4.1. Los requisitos previos del comentario de texto	91
4.2. ¿Qué es un comentario filosófico de un texto filosófico?	93
4.3. Lo que nunca es un comentario filosófico	94

4.4. Las fases del método	97
4.4.1. Lectura atenta del texto	97
4.4.2. Aplicación de la primera fase	99
4.4.3. Localización del texto	103
4.5. Determinación de la idea del texto: problemática, problema y tesis	104
4.5.1. Aplicación de esta fase	104
4.6. La delimitación de la estructura	106
4.7. Conclusión y valoración del texto	110
4.8. Redacción del comentario	110

5. La disertación filosófica 121

Juan José García Norro

5.1. La naturaleza de la disertación filosófica	122
5.2. Estructura de la disertación filosófica	125
5.2.1. Encuadrar el enunciado en un tema	125
5.2.2. Aclaración de conceptos	126
5.2.3. Aclaración del problema expresado en el enunciado	127
5.2.4. Recopilación de posiciones en torno al problema	127
5.2.5. Ordenación de las posiciones y argumentos	128
5.2.6. Redacción de la disertación	128
5.3. Criterios de corrección de la disertación	129
5.4. Un ejemplo de disertación	130

6. Otros trabajos académicos 137

Juan José García Norro

6.1. Filosofía y escritura	137
6.2. Algunos consejos para la escritura filosófica	139
6.3. El trabajo de clase y el trabajo de fin de grado o fin de máster	141
6.3.1. Elementos identificativos	142
6.3.2. Otros elementos iniciales	143

6.3.3. El prólogo	144
6.3.4. La introducción	145
6.3.5. El desarrollo	146
6.3.6. La conclusión	146
6.3.7. Los apéndices	147
6.3.8. La bibliografía	147
6.4. Consejos para elaborar un trabajo académico	148
6.5. Trabajos académicos para posgraduados	149
6.5.1. Recensiones, reseñas y notas críticas	149
6.5.2. Traducciones	150
6.5.3. Ponencias, comunicaciones y pósteres	151
6.5.4. Artículos de revista	153
6.6. La importancia del nombre	154

7. **Cómo citar** 157

Juan José García Norro

7.1. Clases de citas	158
7.1.1. La cita directa	158
7.1.2. La cita indirecta	163
7.1.3. La cita indirecta libre	164
7.2. Referencias	165
7.3. Bibliografías	176
7.4. Aplicaciones informáticas para gestionar bibliografías	179

8. **Fuentes de información para el estudio de filósofos y filosofías** 181

Gemma Muñoz-Alonso

8.1. Introducción	
8.2. Fuentes de Información Documentales Primarias y Secundarias	181
8.2.1. Un ejemplo: Schopenhauer y <i>El mundo como voluntad y representación</i>	181
8.3. Obras de consulta: enciclopedias y diccionarios	187
8.3.1. Enciclopedia manejable	187

8.3.2. Enciclopedia concisa	189
8.3.3. Enciclopedia anglosajona	191
8.3.4. Enciclopedia de obras filosóficas	193
8.3.5. Enciclopedia multimedia	194
8.3.6. Enciclopedia actual de la filosofía	195
8.3.7. Enciclopedia de filosofía universal	196
8.3.8. Diccionario auténtico	197
8.3.9. Diccionario enciclopédico	200
8.3.10. Diccionario de las obras claves del pensamiento	202
8.3.11. Diccionario práctico	203
8.3.12. Diccionario Complutense	205
8.3.13. Diccionario electrónico	206
8.3.14. Otros diccionarios especializados	209
8.4. Las historias de la filosofía	210
8.4.1. El Abbagnano y su utilidad para la Filosofía Contemporánea	210
8.4.2. Actualidad del Hirschberger	214
8.4.3. Vigencia del Copleston	216
8.4.4. Erudición del Fraile	218
8.4.5. Una Historia universal de la filosofía	220
8.4.6. Una Historia de la Filosofía no tradicional	221
8.4.7. Historia del pensamiento occidental	224
8.4.8. Historia de la filosofía y de la ciencia	225
8.5. Historias específicas de la filosofía	227
8.5.1. Historias de la Filosofía Antigua	227
8.5.2. Historias de la Filosofía Medieval	230
8.5.3. Historias de la Filosofía Moderna	233
8.5.4. Historias de la Filosofía Contemporánea	236
8.6. La Web y la filosofía: algunas recomendaciones	240

9. Internet y la filosofía: la técnica como objeto y herramienta del pensamiento filosófico 243

Javier Bustamante

9.1. La técnica como tema crucial de la filosofía	243
9.2. La técnica como dimensión humana	246
9.3. Internet y la transformación de la polis	250

9.4. Internet y ética: hacia un paradigma de ciudadanía digital	253
9.5. El papel de Internet en la configuración de la cultura global y la construcción de la identidad	256
9.6. El conocimiento libre y colaborativo	259
Bibliografía	263
<hr/>	
Sugerencias para nuevas lecturas	265

Relación de autores

Juan José García Norro (Coordinador)

Profesor titular de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.

Javier Bustamante

Profesor titular de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.

Gemma Muñoz-Alonso

Profesora titular de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.

Rafael V. Orden Jiménez

Profesor titular de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.

José Luis Pardo

Catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.

Rogelio Rovira

Profesor titular de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.

Prólogo

Este libro es el resultado de una reflexión de nosotros mismos sobre nosotros mismos, esto es, de una reflexión realizada por los que trabajamos en la enseñanza universitaria en la filosofía sobre la labor que desarrollamos de dotar con una capacitación filosófica a los que acuden a nuestras aulas. Es, así pues, un libro de filósofos para los que se quieren iniciar en la filosofía.

Pero, ¿por qué ha sido preciso este proceso de reflexión y por qué conviene compartir sus resultados con todos aquellos que quieran aproximarse a los estudios filosóficos?

La reforma de la docencia universitaria en estos años ha situado como objetivo fundamental de la educación superior la adquisición por parte de los estudiantes de lo que se llama «competencias», esto es, las capacidades específicas de una profesión que debe poder poner en práctica con acierto quien salga de sus aulas con el título correspondiente. La capacitación profesional que ofrece la enseñanza universitaria equivale a adquirir determinadas competencias, las cuales no son sino un conglomerado de conocimientos teóricos y habilidades prácticas; no es posible ninguna competencia que no incluya ambos ingredientes, el conocimiento y la habilidad, pues la teoría sin la práctica es profesionalmente estéril, y la práctica sin la teoría resulta peligrosa.

La enseñanza universitaria nunca ha dejado de formar en competencias, esto es, de forjar profesionales competentes; esto se venía haciendo ya desde hacía muchos años. Por tanto, los cambios que se han introduci-

do en la formación superior en los últimos tiempos no son de tanta envergadura como a veces parece, y esos cambios, en todo caso, han sido de una índole distinta a la que aquí nos ocupa. Ahora bien, sí es cierto que esta reforma nos ha movido a reflexionar sobre lo que veníamos haciendo como docentes universitarios y nos ha obligado a hacer explícitos los resultados que desde antaño veníamos obteniendo con esta labor, también la que se refiere, naturalmente, a la capacitación profesional del filósofo. Porque así es, también los filósofos surgidos de las aulas universitarias pueden presumir de haber adquirido competencias, aquellas que caracterizan la labor filosófica.

Resultado, por tanto, de esta reflexión sobre la capacitación universitaria en filosofía es este libro, elaborado por profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid bajo la maestra coordinación de su Director del Departamento de Filosofía Teorética, el profesor Juan José García Norro. Es un libro que pretende cumplir a la vez dos objetivos, primero, que aquel que está convencido de tener una vocación filosófica pueda descubrir si, efectivamente, la tiene antes de emprender la aventura de la capacitación filosófica en la universidad; y, segundo, que adquiera ya un conocimiento de lo que quiere ser y cuente con esos conocimientos necesarios para iniciar el aprendizaje filosófico. Es éste un libro, por tanto, de iniciación para ser filósofo; un libro más, así pues, de filosofía.

Rafael V. Orden Jiménez
Decano de la Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid

Introducción

Produce perplejidad observar que, mientras quien concluye sus estudios de química se tiene a sí mismo por químico y todos le reconocen este estatus, o a aquel que recibe el título de grado en economía, nadie le escatima considerarle economista, en cambio, rarísima vez el graduado o licenciado en filosofía se autodenomina filósofo y jamás se lo llamarán otros. ¿Por qué los estudios de derecho o de psicología producen juristas y psicólogos, mientras que los de filosofía no dan filósofos? En el rechazo social y personal a considerar que los estudios universitarios de filosofía confiera la categoría de filósofo hay, en rara mixtura, un exceso de modestia y un orgullo exagerado.

Desde Pitágoras filósofo es el que no sabe, el buscador infatigable de la verdad cuya ausencia siente dolorosamente. Se dice que filósofos ha habido pocos. Personas geniales que han sobresalido más por desenmascarar ignorancias ajenas, deshacer equívocos y arruinar discursos vacuos, que por aportar conocimientos al acervo del saber común. El haber culminado con éxito los estudios universitarios de filosofía no basta para incluirle a uno entre las filas de estos hombres sabiamente indoctos. Muy pocos lo consiguen, apenas media docena en cada siglo. Tiene que estar tocado por la genialidad, desatar una capacidad de trabajo ingente y gozar de bastante suerte para ser considerado filósofo. Hasta aquí la modestia.

Pero también en la raíz de este comportamiento se esconde insidioso el orgullo, no solo en quien han realizado estos estudios filosóficos, sino, sobre todo, en el resto de la sociedad. Muchos creen que la filosofía está al alcance de cualquiera de mente despejada y verbo fácil. Se afirma que,

al fin y al cabo, todos somos filósofos. ¡Quién no ha erigido una cosmovisión para no perderse en la existencia y penetrado en la naturaleza de las cosas y los seres humanos para que ni aquellas ni estos les hieran excesivamente!

Ambas pretensiones antagónicas –casi nadie es filósofo, prácticamente cualquiera lo es–, con frecuencia extrañamente unidas en una misma mente, ponen en entredicho la conveniencia de estudiar filosofía de manera académica. Y, sin embargo, cada curso académico, un elevado número de estudiantes se matriculan en las Facultades de Filosofía, y otras muchas más personas, jóvenes y maduras, inician estudios no reglados de filosofía, a la vez que decenas de miles de bachilleres sufren y gozan ante los textos de los grandes pensadores. Para todos ellos está escrita esta obra. Sus autores comparten la convicción de que se puede aprender filosofía y a filosofar. Y que, como en cualquier otra tarea humana, este aprendizaje es, más que otra cosa, imitación de los maestros. Esta emulación se ve favorecida si se han adquirido las técnicas pertinentes, se dominan los recursos adecuados y se dispone de informaciones oportunas. Este libro aspira a proporcionar estas técnicas y esos recursos e informaciones.

En el primer capítulo, José Luis Pardo evoca la figura del filósofo, en el pasado y en nuestra época. Pretende responder a algunas preguntas que cuestionan la legitimidad y conveniencia de la existencia misma de la filosofía en nuestra época postmetafísica en la que domina apabullante la tecnología. ¿Qué función social desempeña el filósofo si es algo más que un vestigio del pasado? ¿Qué aporta su labor a la comunidad? ¿Qué perderíamos si de nuestras ciudades desapareciera un personaje tan extraño?

La filosofía es una unidad. Ninguno de los grandes filósofos se sintió ajeno a una sola de las distintas partes en que, por razones extrínsecas, se suele dividir el saber filosófico. Sin embargo, por diversos motivos, se ha efectuado la partición del conocimiento filosófico unitario en diversas disciplinas, su desmembración en diferentes materias, como se muestra en la estructuración de cualquier plan de estudios de nuestras universidades. Rogelio Rovira recuerda la división del saber filosófico propuesta en la antigüedad principalmente por el estoicismo –en este punto, como en tantos otros, compendio ecléctico del saber de su época– y retomada por Kant. Esta clasificación incluye en sus apartados las materias filosóficas

más usuales en cualquier plan de estudios. En este capítulo, el segundo, se expone las cuestiones más importantes con las que se enfrentan cada una de ellas.

A lo largo de su más que bimilenaria historia, los filósofos han escogido diversos estilos y géneros literarios para expresar y divulgar sus pensamientos. El conocimiento de las características de estos modos de expresión ayuda a comprender mejor su pensamiento. En el capítulo tercero, Rafael V. Orden describe las principales formas literarias que ha adoptado en su historia la expresión del pensamiento filosófico.

A pensar y a escribir filosofía se aprende por imitación de quienes lo han hecho de modo excelente. No obstante, habitualmente solo se accede al trabajo ya concluido, a la obra acabada, mientras que el camino a él, queda oculto. El aprendizaje requiere no solo conocer el resultado, sino asimismo el proceso que lo produce. En los cuatro capítulos siguientes, capítulos cuarto al séptimo, se considera la técnica para comentar un texto filosófico o para escribir una disertación, y se reúnen consejos para elaborar otros trabajos para el estudio y la investigación filosófica.

El filósofo se ocupa de la realidad. El regreso a las cosas mismas fue el grito de guerra de la fenomenología que irrumpió con fuerza en el panorama filosófico a la vez que se iniciaba el pasado siglo. Y no hay movimiento filosófico que reniegue de semejante consigna. El aprendiz de filósofo debe darse cuenta de que la filosofía es más que su historia, su auténtico asunto son los problemas planteados por las cosas, no los textos ya escritos. No obstante, como en cualquier otro saber, el filósofo utiliza para llegar a la realidad el trabajo previo condensado en las grandes obras del pensamiento. La historia de la filosofía es el laboratorio donde se experimentan las teorías, se descubre a dónde conducen ciertos puntos de partida y se verifican las contradicciones implícitas en determinados planteamientos. El filósofo vive en los textos y de ellos, sin dejar de atender a aquello de lo que tratan, que no son siempre otros textos. En el capítulo octavo, Gemma Muñoz-Alonso aconseja sobre el modo de elegir los libros que han de ayudar al estudio de la filosofía. Antes de iniciar cualquier investigación conviene cerciorarse de cuáles son los textos más adecuados para el tema y qué ediciones suyas son más de fiar. Lamentablemente no todo lo publicado alcanza la calidad deseable. Por ello, el expurgo de los libros, atendiendo a criterios de calidad, ahorrará tiempo y

evitará errores imperdonables. Este mismo capítulo describe las principales fuentes de información bibliográfica al alcance de los estudiantes de filosofía.

Esta guía para estudiar filosofía concluye con una reflexión acerca del futuro que se está concretando ante nuestros ojos. En el capítulo noveno, Javier Bustamante reflexiona sobre los cambios que Internet produce en la investigación y el estudio de la filosofía.

La filosofía, donde las preguntas son más importantes que las respuestas, las críticas de mayor interés que las propuestas, y las dudas más valiosas que las certidumbres, es una tarea interminable. No está al alcance de un ser humano dominarla como se posee una técnica –la conducción de automóviles o la programación de ordenadores en un determinado lenguaje–. Esta imposibilidad, que tiñe de utópica la tarea filosófica, no impide que quepa progreso en su aprendizaje. Facilitarlo, en la medida de lo posible, es el objetivo de las páginas que siguen.

Juan José García Norro

Director del Departamento de Filosofía Teórica
Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid

1

La figura del filósofo

¿Quién es el filósofo? ¿Quién tiene derecho a llamarse así? Si basta estudiar biología para poder ser llamado biólogo, ¿por qué no es lo mismo ser filósofo que poseer un título universitario de esta disciplina? ¿Qué más se necesita para aspirar a la condición de filósofo, y cómo y de quién puede obtenerse? ¿Está el filósofo más cerca del intelectual, del político, del líder religioso, del periodista, del científico o del artista? ¿Cuál es en verdad la ocupación del filósofo? ¿Se trata de alguien que enseña a otros o de alguien que escribe? ¿Por qué llamar a alguien “filósofo” resulta siempre más problemático que llamar a alguien “ingeniero”, “filólogo” o “economista”?

1.1. El ethos del filósofo

Como todas las disciplinas del conocimiento superior, también la filosofía tiene su héroe y su relato de fundación en la antigua Grecia. Se trata en este caso de Sócrates y de los *Diálogos* de Platón, de la mayoría de los cuales él es el protagonista. Justamente por tratarse del fundador, su modelo es pertinente para comenzar a determinar los rasgos que aquí nos hemos propuesto enumerar.

Para empezar, la historia de Sócrates nos libra de un prejuicio muy extendido: el que supone que el filósofo es hoy un personaje anacrónico e impropio, como alguien que se hubiera quedado anticuado por haber evolucionado la sociedad hacia otras formas diferentes de aquellas en las cuales –en el pasado– tenía su sentido y su lugar, como si alguna vez el filósofo hubiera encajado cómoda y coherentemente en las estructuras cognitivas y culturales correspondientes. Sin embargo, toda la narración de Platón nos muestra a la perfección la extrañeza con la que Sócrates es percibido por sus propios conciudadanos atenienses, y la triste peripecia que acaba con su vida nos advierte con genuina claridad de que la simpatía que sentían aquellos griegos del siglo IV antes de nuestra era por el filósofo no fue mayor que la que esta figura puede despertar hoy en día entre nuestros contemporáneos. Es decir, que la presencia del filósofo es experimentada ya desde su origen como extemporánea, y su “rareza” no es el resultado de la peculiar personalidad de Sócrates ni de los cambios históricos y sociales sino que, por así decirlo, se trata de un rasgo inherente a su condición: el filósofo, como gustaba de subrayar Nietzsche, es aquel cuyo discurso siempre tiene algo de intempestivo o de inactual, no importa cuál sea el tiempo en el que viva. Y ello es un primer motivo para explicar por qué resulta tan difícil aplicar el calificativo de “filósofo” a alguno de nuestros contemporáneos, ya que sólo se es filósofo si en alguna medida –una medida que desde luego no equivale simplemente a la extravagancia– se es extemporáneo.

¿A qué se debe este carácter intempestivo del filósofo, de dónde procede su excentricidad? De nuevo el Sócrates transmitido por Platón viene en nuestra ayuda para permitirnos comprenderlo. La desconfianza que Sócrates despierta entre sus vecinos, la perplejidad que suscita en sus interlocutores, así como la irritación que a veces produce a sus propios amigos, tienen un origen común. Aunque Sócrates se sienta orgulloso de ser ateniense y haya dado pruebas de su cumplimiento de los deberes públicos, recaerá sobre él una acusación de “impiedad” (*asebeia*), lo que viene a significar, puesto en términos contemporáneos, que sus compatriotas sienten que no es del todo de los suyos, que no comparte sus creencias o no lo hace con la misma confianza y entusiasmo que los demás. Y gracias a esto podemos desmontar un segundo prejuicio que a menudo obstruye nuestra comprensión de la figura del filósofo: como asociamos esta figura con la del “hombre culto”, frecuentemente se nos

escapa el conflicto básico que existe entre filosofía y cultura (al menos cuando esta última se entiende en sentido antropológico), incluso si la cultura se nombra con la palabra griega *paideia*.

Considerada desde una perspectiva antropológica, toda cultura goza de lo que podríamos llamar una coherencia a priori, en la medida en que todos sus elementos forman sistema y carecen de toda posibilidad de definición autónoma, pues solo adquieren significado en relación al todo del cual forman parte (Lévi-Strauss, 1950: 48-49). Por tanto, decir en esta acepción que una cultura es coherente no comporta ningún juicio de valor ni apreciación positiva de la misma (todas las culturas son en principio igualmente coherentes), pues la “coherencia” en cuestión no se dice tal por aplicación de criterios universalizables de medida que serían externos a las culturas consideradas e independientes de ellas (por ejemplo, criterios lógicos), sino únicamente en referencia a su organización simbólica interna, que es tan “arbitraria” y autosuficiente como la lengua o las lenguas en las cuales se expresa. La cultura, así definida, obedece enteramente a la satisfacción de ciertas necesidades subjetivas de toda comunidad humana, para la cual constituye un conjunto de pautas de orientación y una fuente de identidad. Aunque ello comporte un abusivo resumen, podría decirse que todas estas necesidades remiten en última instancia a una sola: la de hacer frente a una realidad –la de la naturaleza– despiadadamente indiferente a los propósitos de los hombres y que conlleva ineludiblemente para ellos la adversidad, el sufrimiento y la muerte.

Para arrostrar tan dolorosa “incoherencia” es para lo que los hombres forjan esta “segunda naturaleza” que es la cultura y procuran por todos los medios a su alcance naturalizarla, es decir, convertirla en un poder que emule al de la propia naturaleza y que permita a sus usuarios defenderse de ella. Es por ello que los sujetos educados en una cultura tienden a considerar a ésta como su naturaleza y como algo enteramente natural, pasándoles totalmente desapercibido su carácter, por así decir, extra-natural y hasta contra-natural. Ello es posible porque los modos de transmisión y adquisición de la cultura –los procedimientos de formación cultural– son esencialmente implícitos, acríticos y pre-reflexivos y se basan en la autoridad colectiva de la tradición representada por el grupo identificado con ese conjunto de hábitos (aunque en nuestros días los medios de comunicación hayan asumido semejante función, lo que lleva apareja-

dos cambios decisivos en la transmisión de cultura). Por eso, mucho antes de residir en la “conciencia” de los individuos participantes o de encarnarse en ciertos “productos culturales” más o menos privilegiados (productos que, desde una perspectiva moderna, podríamos considerar más o menos “artísticos”), la cultura se aloja en los mecanismos pre-conscientes del comportamiento de sus usuarios, constituyendo una envoltura de prejuicios que, además de orientar constantemente la conducta en general (la puramente instrumental tanto como la valorativa y la intelectual), atiende al cumplimiento de los fines “defensivos” antes aludidos. Por tanto, las nociones de cosas tales como “virtud”, “justicia”, “verdad” o “libertad”, que sin duda aparecen en el seno de estos conjuntos simbólicos, no pueden definirse en ellos más que subordinándolas a esa coherencia siempre presupuesta como principio de articulación de los elementos culturales (por ejemplo, la verdad no puede ser “correspondencia” con hechos externos al sistema, sino únicamente congruencia con el sistema mismo, así como la justicia sólo puede significar el “ajuste” perfecto de unos componentes con respecto a otros, etc.).

Si se buscara algo así como un modelo o un prototipo en el cual pudieran observarse a pequeña escala la estructura y la función de un sistema de este género, sería difícil encontrar uno más apropiado que el objeto artístico, y privilegiadamente las fábulas narrativas. Desde la antigüedad advirtió Aristóteles que los argumentos de ficción (que en los escritos de aquel tiempo se denominan generalmente “poesía”), precisamente por serlo, están gobernados por un imperativo de coherencia, y que en ellos los hechos relatados deben seguirse de manera consecuente o, cuando menos, verosímil, para que el drama resulte agradable a sus destinatarios: la coherencia es tanto más asequible cuanto más simple sea el argumento, y se torna difícil a medida que se complica, hasta el punto de que dicha complejidad es una amenaza constante contra su “belleza” (es decir, contra su obligación de complacer al público) perseguida por el poeta; y él mismo reparó en que al menos una de las más señaladas funciones que justifican la existencia de semejantes ficciones es la de compensar imaginariamente a su audiencia, mediante la presentación de una historia coherente (una historia en la cual, por ejemplo, los criminales sean castigados conforme a sus faltas, los inocentes salgan indemnes y los virtuosos reciban la felicidad como recompensa a su nobleza) aunque inventada, de los muchos descalabros, despropósitos y disparates mediante los cuales la

secuencia diaria de los hechos llena su vida real de contrariedades, angustias y padecimientos (entre otros, los que se derivan de la evidencia de que los criminales suelen escapar al castigo de sus faltas y de que los inocentes y los justos sufren a menudo penalidades completamente inmerecidas).

Cuando aquellos a quienes hoy reconocemos como fundadores de la filosofía reclamaron para sí el arrogante título de “amantes del conocimiento” (y emplearon para precisar el conocimiento al cual se referían el nombre de *théoria*, que no era entonces un vocablo técnico) se referían, obviamente, a un tipo de saber explícito, reflexivo, público y universal que no tiene su principio en las mentadas “necesidades subjetivas” de las comunidades formadas por los mortales sino únicamente en el modo de ser de la clase de cosas que se trata de conocer (y al que por tanto nosotros llamaríamos hoy “objetivo”). Como a eso del “modo de ser” de las cosas se le llamaba por entonces *phusis*, y como este vocablo ha acabado por verterse al castellano como *naturaleza*, ha circulado pródigamente la especie de que los “primeros filósofos” se preocupaban especialmente por “la naturaleza” en el sentido actual de la expresión (el conjunto de fenómenos que constituyen el objeto de la física moderna y de las demás ciencias de la naturaleza) y de que luego, debido al cambio histórico de la coyuntura cultural griega (como testimoniaría el caso de Sócrates), esta preocupación basculó hacia una temática moral y política. Esta creencia es triplemente errónea.

Lo es, en primer lugar, porque –como ya hemos sugerido– la “naturaleza” no mentaba (en los documentos que constituyen las fuentes de tal opinión errónea) otra cosa más que ese exterior irreductible de la cultura que antes hemos calificado como despiadadamente indiferente a los fines y designios de los grupos humanos. Prueba de esto es, en segundo lugar, que cuando se aduce como testimonio de esa supuesta preocupación de los “primeros filósofos” por la naturaleza el hecho de que a los tratados presuntamente escritos por todos ellos la tradición los bautizara con el título *Peri phuseos* (“Acercas de la naturaleza”), se olvida que de ahí no puede en absoluto inferirse que su preocupación fueran “las cosas de la naturaleza”, dado que el significado de ese título griego es el que con toda pulcritud nos muestra su versión latina, por ejemplo, en el poema de Tito Lucrecio Caro: *De rerum natura*; es decir, no “sobre las cosas de la

naturaleza”, sino sobre la naturaleza de las cosas. Esto es lo verdaderamente relevante: que las cosas –todas las que merecen ese título, por no ser algo fabricado ni compuesto– tienen una naturaleza, una forma de ser propia, espontánea, irreductible e independiente. Esta es, al menos en una primera aproximación, la *horrible verdad* que los hombres a quienes Sócrates se dirige están poco dispuestos a aprender. Por eso, y en tercer lugar, la suposición de que precisamente con Sócrates la filosofía da un giro desde las cuestiones naturales a las morales resulta perfectamente incompatible con aquello que (como nos lo muestran las aseveraciones de quienes más de cerca siguieron su ejemplo) es lo verdaderamente característico del “método socrático”: la pregunta por la esencia (es decir, por la naturaleza de las cosas), la exigencia de definiciones universales y la búsqueda de razonamientos demostrativos acerca de ellas.

Si se buscara algo así como un modelo o un prototipo en el cual pudieran observarse a pequeña escala la estructura y la función de un sistema de este género, sería difícil encontrar uno más apropiado que el objeto artístico, y privilegiadamente las fábulas narrativas. Desde la antigüedad advirtió Aristóteles que los argumentos de ficción (que en los escritos de aquel tiempo se denominan generalmente “poesía”), precisamente por serlo, están gobernados por un imperativo de coherencia, y que en ellos los hechos relatados deben seguirse de manera consecuente y, cuando menos, verosímil, para que el drama resulte agradable a sus destinatarios: la coherencia es tanto más asequible cuanto más simple sea el argumento, y se torna difícil a medida que se complica, hasta el punto de que dicha complejidad es una amenaza constante contra su “belleza” (es decir, contra su obligación de complacer al público) perseguida por el poeta; y él mismo reparó en que al menos una de las más señaladas funciones que justifican la existencia de semejantes ficciones es la de compensar imaginariamente a su audiencia, mediante la presentación de una historia coherente (una historia en la cual, por ejemplo, los criminales sean castigados conforme a sus faltas, los inocentes salgan indemnes y los virtuosos reciban la felicidad como recompensa a su nobleza) aunque inventada, de los muchos descalabros, despropósitos y disparates mediante los cuales la secuencia diaria de los hechos llena su vida real de contrariedades, angustias y padecimientos (entre otros, los que se derivan de la evidencia de que los criminales suelen escapar al castigo de sus faltas y de que los

inocentes y los justos sufren a menudo penalidades completamente inmerecidas).

Así pues, la independencia del objeto de este conocimiento (del cual la filosofía se declara amiga) con respecto a la cultura exige forzosamente estas tres cosas: (1) *la independencia del saber mismo con respecto a todas las modalidades de “sabiduría” constituidas por los patrones culturales* (y de ahí la necesidad por parte de la filosofía de cuestionar todo el sistema educativo de la comunidad y de entrar en conflicto con la “poesía” –que, desde su connivencia con la mitología religiosa, era uno de los instrumentos privilegiados de tal educación, exactamente lo que hoy llamaríamos un “medio de formación de masas”); (2) *la diferenciación de sus vías y medios de transmisión y adquisición con respecto a las instituciones sociales educativas y formativas de la cultura* (ante todo, con respecto al grupo mismo en sus diferentes manifestaciones), y de ahí la necesidad de fundar nuevas “escuelas”, como la Academia de Platón o el Liceo de Aristóteles, y nuevos procedimientos de enseñanza, como el diálogo (la dialéctica); y (3) *la emergencia de un nuevo tipo social, el “teórico”, una clase de hombre material, moral e intelectualmente independiente con respecto a los poderes de presión y de orientación de la cultura y de la sociedad* (y de ahí la condena contra Sócrates, es decir, la percepción popular de los filósofos como soberbios e impíos enemigos de la cultura y rebeldes frente a las creencias y cultos establecidos).

De modo que todos estos rasgos que encontramos en el retrato que Platón hace de Sócrates –la excentricidad, la *asebeia*, la independencia con respecto a la propia comunidad cultural, la búsqueda de la naturaleza de las cosas y de la universalidad del concepto– no son, como ya hemos dicho, notas psicológicas que caracterizarían la personalidad del individuo Sócrates, sino exigencias éticas de una cierta forma de saber que orbitan sobre todo aquel que aspire al título de “filósofo”, elementos de un *ethos* que el relato platónico de la vida de Sócrates ilustra con gran dramatismo. De este *ethos* hay que decir, por una parte, que se trata del modo de ser de un nuevo agente social que se diferencia con claridad de algunos otros que le habían precedido o con los que podría confundirse (los infortunios de Sócrates tienen que ver, entre otras cosas, con el hecho de que él encarna una figura que aún no es socialmente posible, y esa imposibilidad es la que forja su desdichado destino: Sócrates quiere hacer

algo que no se puede hacer aún cuando él vive, que solo se podrá hacer, por así decirlo, tras su muerte y gracias a su ejemplo). También era Nietzsche quien decía que lo nuevo no puede aparecer en la historia si no es disfrazado con el ropaje de algo ya existente, subrayando de ese modo el hecho manifiesto de que toda innovación no solamente es difícil de llevar a cabo, sino difícil de percibir, porque los instrumentos de nuestra experiencia están anclados, anquilosados y hasta esclerotizados en costumbres reiteradas que nos vuelven ciegos para lo inédito. Nietzsche (que se encontró a sí mismo en una situación fundacional no muy distinta de la de Sócrates, como seguramente les sucede a todos los grandes pensadores) pensaba en este caso que la figura del filósofo corre peligro de ser confundida al principio con la del sacerdote o la del divulgador de una religión sapiencial, pero advertía que se necesita una especial agudeza en la observación y en la interpretación para notar que el filósofo pone todos aquellos “valores” presuntamente asociados a esas formas anteriores de espiritualidad al servicio de nuevas finalidades y de propósitos que nada tienen de religiosos, en el sentido de la *asebeia* antes aludida.

Pero si el filósofo corre el peligro de ser confundido con el sacerdote y la filosofía con la religión, no es menor el riesgo de pasar por alto su distinción del *sofista*, ese que en la antigua Grecia se llamaba a sí mismo “maestro de virtud” y con respecto al cual Sócrates insistió tantas veces en que no hay semejante cosa, en el sentido en que hoy diríamos que de ciertas cosas no puede haber expertos o profesionales sino solamente “amateurs”, es decir, amantes (de la sabiduría); y que, por tanto, quienes dicen ser expertos en virtud y profesionales o maestros de la misma no pueden ser otra cosa que farsantes. Naturalmente, no basta nunca con denunciar la existencia de estos mercaderes del alma, sino que es preciso explicar en cada caso y en cada momento por qué sus discursos se han vuelto creíbles y, por tanto, peligrosos para quienes, disponiendo de poco tiempo y de pocos recursos, están inclinados a creer que puede aprenderse cualquier cosa en poco tiempo y por poco dinero. Ante todo, es preciso notar que si la distinción del filósofo y el sofista no es simple —no puede serlo ya que, según Aristóteles, «revisten la misma figura»— es porque en cierto modo ambos comparten un terreno común: ninguno de los dos es especialista en ningún tipo de saber determinado, aunque el sofista pretenda saber de todo y el filósofo, como en la célebre fórmula socrática, persista en la consciencia de su ignorancia. Sócrates, que fue entre otras

cosas acusado de “sofista”, sabe bien que se trata de una distinción tan difícil de hacer en la Atenas del siglo IV antes de nuestra era como en la más estricta contemporaneidad, en la que vemos cómo bajo el rótulo de “filosofía” coexisten en las librerías los tratados de Aristóteles o Spinoza con libros que tratan de ciencias ocultas, de autoayuda o de ufología. Y es que, en definitiva, más allá de la lucha por las palabras, no se trata de una de esas diferencias que pueden establecerse con la misma facilidad con la que se puede determinar si alguien posee un diploma de enfermería o si tiene conjuntivitis: la sofística no es únicamente una amenaza que se cierne sobre la filosofía desde su exterior (por ejemplo, desde los púlpitos, desde la *ciudad* o desde el *mercado*), sino que emerge de ella misma como un enemigo interior que a cada instante le recuerda sus desagradables obligaciones con la verdad y con la libertad.

Esto también nos ayuda a vencer otro prejuicio muy extendido: la creencia de que el filósofo sería aquel que es capaz de responder a las preguntas más urgentes y decisivas que en cada momento histórico le plantea una sociedad. Como antes decíamos, la cultura hunde plenamente sus raíces en las “necesidades subjetivas” de coherencia de las cuales veníamos hablando, en la incesante exigencia de calmantes para las desolaciones de la existencia humana, empezando por la implacable omnipresencia de la muerte en ella. Por este motivo, el conocimiento del que el filósofo se declara partidario puede únicamente abrirse paso —con extrema dificultad— a costa de quebrar esa coherencia, de combatir esa superstición (en donde se haya elevado a tal grado) y de destruir esa presunta congruencia, puesto que el conocimiento, como recordábamos, no tiene su principio en las “necesidades subjetivas” de quien conoce sino en la cosa misma que se trata de conocer, esa cosa que, por así decirlo, impone en el conocimiento sus exigencias cuando consigue abrirse paso a través de las barreras culturales o —como hasta hace poco se decía— ideológicas. Y es desde este punto de vista como es preciso considerar que lo que quepa llamar en sentido universal “virtud”, “justicia”, “verdad” o “libertad” sólo puede existir —quiera sea como aspiración— a partir de esa quiebra. Sin reparar en esta singularidad es completamente imposible llegar a comprender el carácter a la vez radicalmente incómodo y profundamente nuevo que representaron entre los griegos las llamadas “preguntas de Sócrates” cuando interrogaba a sus conciudadanos. Sócrates —el filósofo— no es el héroe que viene a socorrer a una sociedad que, por

atravesar una crisis profunda de sus valores (en el caso de la Grecia Antigua, por la transición de la época “heroica” a la “civil”, según suele ingenuamente afirmarse), ha olvidado lo que significan la verdad, la virtud, la felicidad o la justicia. No lo es porque, en efecto, es falso que haya habido alguna vez una sociedad que no se haya encontrado en una profunda crisis de valores (por fortuna, ya que una sociedad en la que todo el mundo –como sucede en los sistemas políticos totalitarios y en las organizaciones no democráticas o sujetas a dogmas– estuviera seguro de [y de acuerdo en] lo que son la virtud, la justicia o la felicidad sería lo más parecido al infierno), pero sobre todo porque lo cierto no es que Sócrates se vea conminado a responder ciertas preguntas que le plantea una sociedad en crisis, sino que es más bien Sócrates –o sea, la filosofía cuando se hace digna de su nombre– quien pone en crisis a la sociedad mediante sus preguntas y hace que todo el mundo que las escucha se olvide por un momento de qué significan los términos “virtud”, “felicidad”, “verdad” o “justicia” que no deja de llevarse a la boca y empiece a dudar de sus certezas esclerotizadas, pues la filosofía es precisamente un combate constante contra esos anclajes endurecidos. Y sólo cuando ese combate ha comenzado los usuarios de una cultura pueden hacerse conscientes de las muchas injusticias, crímenes, servidumbres y mentiras que se podían ocultar en sus nociones culturales de “justicia”, “virtud”, “libertad” y “verdad”.

Esto no significa, por supuesto, que el conocimiento esté dispensado de coherencia, sino simplemente que la coherencia del conocimiento no puede ser más que la de las cosas mismas que se trata de conocer (que a menudo son “incoherentes” en el sentido estético de este término) y la coherencia del discurso *con* esas cosas, y no ya el tipo de coherencia intradiscursiva que rige los discursos poéticos o retóricos. Tampoco significa, evidentemente, que el filósofo sea una figura extraterritorial que pueda situarse fuera de su cultura o de su sociedad. Se trata más concretamente, en el *ethos* del filósofo, de la capacidad para distanciarse de la propia cultura y poder observarla reflexivamente sin dejar de estar comprometido en ella (pues pertenecer a una cultura es la única manera posible de ser hombre), del mismo modo que, como alguien sugeriría, somos capaces los hablantes de una lengua algunas veces de admirarnos de las propias palabras que utilizamos como si nos fueran ajenas y de experimentar su extrañeza al menos lo suficiente como para descubrir en ellas

resonancias y significaciones inauditas, es decir, para podernos sentir extranjeros en mitad de aquello que nos es más íntimo y hacer a partir de esa inquietud algún descubrimiento. Y es que, por otra parte, el *éthos* filosófico no puede ser nunca una característica exclusiva o propia de un determinado colectivo “profesional”. Otra de las razones por las cuales la filosofía nunca puede ser del todo una “profesión”, una “asignatura” o una “carrera” como las demás, y en definitiva otra de las razones por las cuales es tan difícil emplear el término “filósofo” para designar a uno de nuestros contemporáneos, consiste en que el “filósofo” no es nunca del todo un especialista en alguna parcela del conocimiento, sino que, en la medida en que la filosofía apela a aquellas cuestiones que no pueden ser ajenas a ningún hombre, la capacidad de filosofar es algo que se espera de todo hombre en cuanto hombre, que ningún cuerpo profesional puede monopolizar o reclamar en propiedad.

1.2. El filósofo académico y el mundano

No fue, pues, una determinada crisis cultural lo que ocasionó el nacimiento de la figura del filósofo, sino que fue este nacimiento el que puso en crisis la cultura, lo que hizo que algunos hombres fueran capaces de *ver* su propia cultura como lo que es, es decir, como algo absolutamente “no natural”, y por tanto de criticarla. Evidentemente, esta crisis –la que provoca Sócrates en sus interlocutores cuando comienza a interrogarles– puede parecer algo insignificante tanto en el espacio como en el tiempo, una tormenta en un vaso de agua comparada con otros trances que afectan o amenazan a las sociedades a lo largo de la historia. Pero, considerando que la onda expansiva de esta tormenta se las ha arreglado bastante bien para llegar viva hasta nuestros días, conformémonos con decir que los efectos que esa pequeña turbulencia puede llegar a generar son sencillamente imprevisibles.

De entre estos efectos no es el menos importante el que en un proceso lento, largo, tortuoso, equívoco y complejo, que tiene su punto de inflexión en la segunda mitad del siglo XVIII, las sociedades occidentales hayan tomado una decisión –si se piensa con perspectiva– tan sorprendente como lo es la de *institucionalizar* los saberes teóricos o superiores naci-

dos de ese espíritu, y de hacerlo mediante organismos públicos de enseñanza, generalizando de ese modo las consecuencias de aquel minúsculo acontecimiento ocurrido en Grecia hace dos mil quinientos años. Como resultado de ese proceso –al que solemos dar el nombre abreviado de *ilustración*–, los hombres quedan convertidos a la vez en objetos de saber y en sujetos de derechos. Lo primero se explica, obviamente, porque la posibilidad de establecer una *distancia crítica* entre cada hombre y su cultura hace que esa misma cultura se transforme en un objeto de investigación tan legítimo como la “naturaleza”, es decir, provoca el nacimiento de las “ciencias humanas” en general y de la antropología cultural en particular. (*Todas las sociedades son etnocéntricas, pero muy pocas son conscientes de este etnocentrismo, y sólo en estas últimas puede haber algo así como “etnología” (o antropología cultural), aunque constituya un sarcasmo el que semejante autoconciencia haya ido históricamente asociada a la práctica del etnocidio.*) Lo segundo implica el nacimiento del derecho moderno como análogo explícito, deliberado y consciente de las funciones de “segunda naturaleza” que desempeñaba la cultura informal, implícita e inconsciente en las sociedades pre-ilustradas; entre las modificaciones que este nuevo carácter deliberado y consciente introduce en la vieja función está la evidencia de que la coerción de las leyes civiles no puede nunca compararse con la de las naturales y necesita por tanto de un poder fáctico que procure su cumplimiento, y de que este poder fáctico sólo puede ser tolerable si es *legítimo*, es decir, si para su fundamentación deja de apelar a la costumbre o la tradición y se remite únicamente a la libre capacidad de raciocinio de los individuos emancipados de sus tutelas culturales y capaces de pensar por cuenta propia y de argumentar poniéndose en el lugar del otro.

¿Basta la puesta en marcha de este proceso de ilustración –un proceso que, por su propia definición, no puede tener término, aunque desde luego puede ser abortado en cualquier momento– para afirmar que las sociedades modernas han alojado en su interior a la figura del filósofo y le han concedido una morada legítima y pacificada? ¿Puede la filosofía institucionalizarse sin más, como se han institucionalizado las ciencias y el derecho, o bien esa pretensión es tan ilusoria como la de una autoridad que ordena a sus subordinados que sean libres e independientes? ¿Puede la filosofía institucionalizarse sin dejar de ser crítica o está condenada a convertirse por esa vía en un instrumento de manipulación y de tutela,

aunque sea con la peculiar excusa de impedir la manipulación y la tutela? Obviamente, hay una dimensión del pensamiento crítico que por su misma naturaleza no es susceptible de institucionalización. Susceptible de institucionalización es todo aquel conocimiento que tiene un carácter doctrinal (lo que no debe confundirse con “dogmático”) y en el cual cabe hablar –con todas las precauciones que se estimen necesarias– de desarrollo, evolución o progreso (acumulativo), como manifiestamente sucede en las ciencias naturales y en las sociales.

Por contraste, la filosofía, desde sus comienzos históricos, representa perfectamente aquella otra dimensión no exhaustivamente institucionalizable, porque exhibe desde el principio una extraña condición que parece hacerla irreductible a toda doctrina y, por tanto, a toda transmisión doctrinal (de donde la célebre aserción kantiana de que no es posible “enseñar filosofía” en el sentido más cabal de la expresión, al menos al modo como es posible enseñar química o cristalografía), y a propósito de ella resulta cuando menos dudoso hablar de “progreso”. Igualmente, se puede institucionalizar la transmisión académica de la filosofía, y la sociedad ilustrada moderna tiene *profesores de filosofía*, creando a veces con ello la falsa impresión de que la filosofía es una “especialidad” como las demás del saber, una impresión cuyo desvanecimiento es una de las causas de que siempre el filósofo desempeñe un papel crítico y conflictivo en el propio sistema educativo. Pues la filosofía en su sentido propio –la capacidad de relacionar todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana, otra vez en expresión de Kant, que vuelve a mostrarnos por qué es siempre excesivo decir de alguien que es “filósofo”– solo puede aprenderse implícitamente en esa transmisión, ya que el “saber filosofar” apela a la posición que el mismo pensador ocupa en el mundo que le ha tocado vivir.

A ello se debe que el filósofo se reserve para sí la denominación de “amigo del saber” y rechace la de sabio propiamente dicho no menos que la de profesional o especialista, cosa que no ha dejado de resultar extremadamente problemática y sumamente molesta para los propios filósofos, obligados siempre a responder de la utilidad de unas investigaciones que la sociedad mira con sospecha. Tan problemática que, durante siglos, muchos doctores escolásticos y eruditos estudiosos supusieron que la denominación de filósofo –o “dialéctico”, o “metafísico”– designaba al

poseedor de un saber teórico y doctrinal capaz de competir con –si no de superar a– las demás ramas del conocimiento científico; y ello a pesar de las reiteradas quejas de Sócrates contra quienes querían convertirle en sabio y en portador de una doctrina –que fueron los mismos que le llevaron ante los jueces–, a pesar de la indignación de Platón ante quienes propagaban la idea de que él tenía “teorías”, y a pesar de la absoluta claridad con la que en sus *Diálogos* hace fracasar una y otra vez al Sócrates que los protagoniza a la hora de convertir el amor a la sabiduría en un saber científico o apodíctico; y a pesar de la desnuda confesión de Aristóteles de que el conocimiento filosófico en sentido estricto no puede ser ciencia teórica ni proceder demostrativamente sino únicamente al modo de una búsqueda sin término (medio) que avanza mediante interrogaciones y no mediante respuestas o soluciones.

Sin embargo, la confusión del filósofo con un sabio, con un sofista, con un especialista o con un guía espiritual no procede de la simple ceguera intelectual o de algún malentendido filológico o especulativo, sino del mucho más profundamente arraigado y tan comprensiblemente humano impulso de dar por acabada la tarea crítica e instalarse en el disfrute satisfecho de sus rendimientos. Este mismo impulso, de cuando en cuando y con una tenaz frecuencia histórica, anuncia la “muerte” de la filosofía por haber quedado ésta “superada” como una doctrina ya inútil –al modo como, pongamos por caso, han quedado superadas la alquimia o la astrología– en un mundo civilizado por la ciencia y por el derecho; y cada vez que alguien formula la inteligentísima pregunta: «¿Para qué sirve filosofar?», el eco de un tribunal de Atenas, un día cualquiera del año 399 antes de nuestra era, responde que, efectivamente, no sirve para nada, y ese eco clama desde lejos contra el filósofo: ¡muera!» (Lyotard, J.-F. 1989: 146). Por el contrario, la tan citada afirmación de Adorno según la cual la filosofía sobrevive entre nosotros precisamente porque no se ha *realizado* significa exactamente esa irreductibilidad del pensamiento crítico a doctrina positiva, y pone en evidencia a todos los que se apresuran a defenderla por su “utilidad” como en otros tiempos lo hacían los sofistas.

Los argumentos, especialmente cuando tienen como finalidad conseguir medios financieros (...), tienen que utilizar como mérito la utilidad; así pues, sus portavoces destacan la importancia propedéutica de los estudios humanísticos para las ciencias de la naturaleza, su valor para disciplinar el pensamiento y para situar debidamente a los ciudadanos en la

comunidad política y, últimamente, procuran recalcar que son inexcusables para la educación y formación destinada a los llamados puestos directivos de la industria y la administración (...). Si en el siglo XIX era algo obvio desde muchos puntos de vista que un empresario de éxito debía tener una instrucción general que no estuviera dirigida enteramente a finalidades prácticas, ahora se la recomienda, como medio para un fin, al futuro director general e incluso al jefe administrativo en sentido amplio (Horkheimer, 1966: 23).

Ser licenciado en filosofía no significa, por suerte o por desgracia, ser filósofo, pero sin duda alguna, como la propia existencia de “Facultades de Filosofía”, implica el mantener viva la apuesta primero socrática y después ilustrada –que es también una apuesta política y social– por una colectividad que desea someterse a sí misma a la crítica de la razón en lugar de confundir sus certezas inmediatas con la verdad inamovible, sus hábitos con la naturaleza de las cosas o sus costumbres con la justicia.

Ciertamente, la crítica misma no puede institucionalizarse sin pervertirse (y por eso la única dimensión formalmente institucionalizable de la filosofía es su dimensión académica), pero lo que sí puede hacerse institucionalmente es impedir que se cierre el espacio en donde la cultura, convertida por la ilustración en cultura crítica, sólo puede sobrevivir como crítica de la cultura. Por eso sucede al mismo tiempo que cuando el filósofo deja de ejercer la siempre desagradable actividad crítica que le caracteriza –y que nunca puede reducirse a una “función”, pues precisamente es una reserva contra la funcionalización y la instrumentalización del pensamiento– se convierte inmediatamente en sofista y la sociedad percibe su quehacer como una disciplina obsoleta. Pero es fácil comprender hasta qué punto las sociedades contemporáneas están necesitadas del filósofo, al menos tanto como él (para poder seguir siendo lo que es) necesita de esa estructura social abierta sin la cual perece o se eclipsa. La filosofía no mantiene con las aulas una relación del todo pacífica: no nació en ellas, aunque en ellas ha venido muchas veces a morir, de aburrimiento y de hastío. Los administradores del saber se desesperan con el filósofo y su pretensión de “enseñar lo inenseñable” (como decía otro ilustre miembro del gremio), con ese extraño profesional de aquello que no puede convertirse en profesión. Esto no significa, sin embargo, que la filosofía esté en su elemento fuera de las aulas, en las calles de la ciudad, pues, como el caso de Sócrates nos obliga a advertir desde el comienzo

mismo del asunto, también la relación de la filosofía con el “mundo” es extremadamente difícil, y también en esas calles ha muerto ella a menudo, esta vez de trivialidad y de popularidad. Siempre parece “demasiado académica” cuando está en el mundo, y “demasiado mundana” cuando está en la academia. Esta es su cruz, pero también su cara: el filósofo es ese personaje incómodo y algo marginal que recuerda a las escuelas que ellas también están en la ciudad y a su servicio, y a la ciudad que ella también debe ser una escuela de vida además de sumergirse en su tráfigo cotidiano.

2

Las disciplinas filosóficas

Nada es ajeno a la filosofía. Cualquier cuestión que de alguna manera afecte a la vida humana es susceptible de ser estudiada filosóficamente. Hay, en efecto, investigaciones filosóficas sobre asuntos que diríamos últimos: la realidad como tal, la bondad o maldad morales, la naturaleza y los límites del conocimiento, la existencia de Dios o nuestro posible destino ultraterreno. Pero desde siempre a los filósofos les interesan también cuestiones más cotidianas y en apariencia –pero solo en apariencia– menos fundamentales: no es raro encontrar exploraciones filosóficas sobre el asco, el dolor, la envidia, la naturaleza del número o del dinero, la promesa, la belleza de la obra literaria, la esencia de lo cómico, de los actos lingüísticos o de lo femenino, por citar tan solo unos pocos ejemplos.

La riqueza de problemas de que se ocupa la filosofía, así como la variedad de métodos que emplea para investigarlos, ha dado lugar a que el saber filosófico se encuentre dividido en muy diversas disciplinas. La pluralidad de las disciplinas filosóficas no significa, sin embargo, que cada una de ellas sea un saber completamente independiente de los otros saberes que forman la filosofía. No solo se dan, en verdad, frecuentes entrecruzamientos en el tratamiento de las diversas cuestiones, y no solo ocurre que los resultados obtenidos en la indagación de unas repercuten necesariamente en la solución que se da a otras. La filosofía busca, en

todos los casos, extraer de los datos y los fenómenos que estudia lo más universal, válido y perenne de ellos. A pesar de sus múltiples facetas, la filosofía constituye, en verdad, una unidad.

Para empezar a explorar el ámbito del saber filosófico, y hacerse así cargo tanto de su variedad como de su unidad constitutiva, llevaremos a cabo dos tareas. La primera consistirá en exponer la división acaso más básica de la filosofía y los fundamentos en que se asienta. Para realizarla, será menester tomar en consideración lo que sobre la unidad y la diversidad de la filosofía nos enseñan los antiguos estoicos y, en tiempos modernos, Immanuel Kant. La segunda tarea será describir someramente las principales disciplinas filosóficas que se cultivan hoy en día, con el fin de ofrecer una idea preliminar de la naturaleza de cada una de ellas, de los problemas básicos de que cada una se ocupa y de las nuevas subdisciplinas a que esas disciplinas básicas han dado lugar.

Concluiremos nuestra exploración preliminar del inmenso continente de la filosofía con unas brevísimas observaciones sobre las tareas del pensar y la vida filosófica. En ellas se mostrará que, según Platón, la actitud que uno adopta ante los problemas filosóficos, así como ante las condiciones que impone su resolución, constituye un criterio infalible para discernir si uno mismo tiene o no tiene verdadera vocación por la filosofía.

2.1. La división básica de la filosofía

Para hacer intuitiva la variedad y, a la vez, la unidad de la filosofía, los primeros estoicos se sirvieron principalmente de tres imágenes. La primera consistía en comparar las partes que componen la filosofía con un huerto de árboles frutales: la lógica se parangona con la solidez de los muros que rodean el jardín; la física, con la altura a la que llegan los árboles; la ética, en fin, con la riqueza de los frutos. La segunda imagen que empleaban era la del huevo: la cáscara se compara a la lógica; la clara, a la física; la yema, a la ética. Finalmente, recurrían a una tercera imagen: la del animal, en la cual los huesos y los tendones representan a la lógica; la sangre y la carne, a la física; y el alma, a la ética.

Son, en verdad, varias las enseñanzas que, en su sencillez, nos brindan estas metáforas. Ante todo nos enseñan la inseparable unidad del saber filosófico. Un huerto sin cerca que lo proteja, sin el crecimiento de los árboles o sin fruta que recolectar pronto desaparece como tal huerto. Un polluelo no puede nacer del huevo si la yema no está unida a la clara y ambas no están protegidas por la cáscara. Y, en fin, el animal muere cuando su cuerpo, carne y sangre entramada por huesos y tendones, deja de ser vivificado por el alma. Del mismo modo, no hay en rigor filosofía si falta una de las partes que la constituyen: no puede cultivarse una parte de ella sin atender igualmente a las otras.

También son instructivas estas imágenes de algo que hoy parece que hemos olvidado y que, sin embargo, los filósofos antiguos consideraban esencial: que la ética es el fin último de la filosofía. Cultivamos la filosofía no solo para conocer la realidad y para saber cómo obrar bien, sino sobre todo para vivir de acuerdo con esos conocimientos y lograr así una vida plena. Por ello, la ética es como el fruto por el que plantamos el árbol, o como la yema del huevo, que algunos identificaron con el polluelo mismo, o como el alma, esto es, el principio de vida, del animal. También Aristóteles, en su *Ética nicomaquea* (II, 4, 1105 b), comparó a “los que se refugian en el concepto”, y creen así filosofar y convertirse en hombres cabales, con los enfermos que escuchan atentamente a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben: así como estos no sanarán del cuerpo con semejante tratamiento, tampoco aquellos sanarán del alma con tal filosofía.

Pero, como es obvio, los símiles utilizados por los estoicos son asimismo ilustración de la división tripartita de la filosofía en tres disciplinas básicas: la lógica, la física y la ética. Cabe considerar que esta es la división más básica de la filosofía. A pensar que ello es así nos invita tanto el aprecio que muchos filósofos han tenido a esta división cuanto los mismos fundamentos en que se apoya.

La tripartición del saber filosófico en lógica, física y ética, aunque defendida expresamente por los pensadores de la Stoa, se hizo justamente célebre en las antiguas escuelas filosóficas griegas. En sus *Cuestiones académicas* (I, V, 19), Cicerón asevera, aunque erróneamente, que la división tiene raíces platónicas. Merece, no obstante, conocer el modo en que el pensador romano describe el contenido de las tres disciplinas que

se distinguen: “Ya desde Platón se aceptó un triple modo de filosofar: uno sobre la vida y las costumbres; otro sobre la naturaleza y las cosas ocultas; y otro tercero sobre el disputar y juzgar qué es verdadero, qué falso, qué correcto o incorrecto en la proposición, qué coherente y qué contradictorio”.

En el siglo III, Orígenes se hace eco de una transformación de esta división del saber, que hace sitio en ella al conocimiento de lo divino. En su *Prólogo al Comentario al Cantar de los Cantares* (núm. 7), distingue, en efecto, el alejandrino la “ética”, que estudia “la forma honorable de la vida”, la “física”, o sea, “la consideración de la naturaleza de cada cosa en particular”, y la “enóptica”, o disciplina contemplativa, “que trasciende de las cosas visibles, contemplando algo de lo divino y celestial”. La “lógica”, o arte de razonar, conviene, nos dice, que “no se estudie aparte de las otras, sino entrelazada con ellas y escondida”. En su afán de conciliar la filosofía griega con la enseñanza de la Biblia, Orígenes sostiene, además, que, aunque los griegos han presentado estas disciplinas como hallazgos propios, fue, sin embargo, Salomón quien “las descubrió antes que nadie y las enseñó con la sabiduría que recibió de Dios”. De esta forma, trata de mostrar que los libros bíblicos que la tradición ha atribuido al sabio rey de Israel enseñan justamente los tres saberes distinguidos: los *Proverbios* tratan de “temas de moral, codificando del modo más conveniente reglas en máximas breves y concisas”; el *Eclesiastés* “distingue las cosas vacías y las vanas de las que son útiles y necesarias”; y el *Cantar de los Cantares*, en fin, se orienta a “acrecentar en el alma el deseo de lo celestial y divino”. Con independencia del valor que haya que atribuirle, este ensayo de correlacionar la sabiduría griega con la Revelación es, sin duda, elocuente en sumo grado del extraordinario prestigio de que ha gozado la clasificación de la filosofía que venimos considerando.

En la época moderna, un pensador de la talla intelectual de Kant aceptó sin ninguna reserva la división del saber filosófico en los mismos términos en los que la propusieron los estoicos. Prueba de ello son las palabras con las que comienza su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “La antigua filosofía griega se dividía en tres ciencias: la física, la ética y la lógica. Esta división es perfectamente adecuada a la naturaleza del asunto y nada hay que corregir en ella”.

No obstante, Kant advierte que esta división de la filosofía no enseña por sí misma el principio en que se basa. Las imágenes estoicas que la ilustran ocultan tras su brillantez, podríamos decir, las razones de la tripartición del saber filosófico. Pero la consideración del fundamento de la clasificación es necesaria tanto para establecer que es una división adecuada y completa cuanto para determinar en ella las nuevas subdivisiones que resulten oportunas. Una de las disciplinas que en esta clasificación más se echa en falta es, en efecto, la que Orígenes llamó “enóptica” y la tradición aristotélica conocía con los nombres de “metafísica” y “ciencia teológica”.

De ahí que Kant haya tratado de reconstruir a partir de sus fundamentos la recibida división de la filosofía. Y, en verdad, no parece haber serias razones para negar el éxito a su intento.

Dos son, según el filósofo de Königsberg, los criterios que permiten dividir el conjunto del saber filosófico en las partes básicas que lo integran: la distinción entre la *forma* y la *materia* del conocimiento, por una parte, y la diferenciación entre el conocimiento *teórico* y el conocimiento *práctico*, por otra.

Sirviéndose primero de la clásica oposición, que se remonta a Aristóteles, entre la forma y la materia del conocimiento, esto es, entre lo determinante y lo determinable del pensar, Kant muestra que la filosofía se divide en dos grandes partes. La primera es la constituida por la llamada *filosofía formal* o *lógica*, ya que esta parte tiene a su cargo el estudio de la forma de todo pensar, vale decir, de las leyes universales y necesarias a que todo pensamiento, trate de lo que trate, ha de someterse, pues tales leyes no enuncian sino las condiciones de todo uso adecuado de la razón.

Las metáforas de los estoicos apuntaban de alguna manera a este elemento formal o determinante propio de esta primera parte de la filosofía: los muros del huerto no son todavía el huerto, pero son los que hacen posible que el huerto no sea devastado; la cáscara no es propiamente el huevo, pero es lo único que mantiene unidos sus elementos; y, en fin, los huesos y los tendones son los que ponen en pie, por así decir, el cuerpo vivo del animal. Del mismo modo, la lógica no versa sobre esta o aquella determinada materia de conocimiento, pero trata de aquello sin lo cual ningún conocimiento sería posible: el uso de la razón en general y las

leyes necesarias que lo rigen, sin las cuales, en efecto, no podríamos pensar ni conocer.

Con más claridad que la que se desprende de esas imágenes lo había consignado ya Cicerón, según hemos visto, al enseñar que la lógica versa “sobre el disputar y juzgar qué es verdadero, qué falso, qué correcto o incorrecto en la proposición, qué coherente y qué contradictorio”. Y ahora se alcanza también a entender que Orígenes no tuviera por conveniente separar el cultivo de la lógica del estudio de las distintas materias del saber, pues en todas ellas es preciso distinguir lo verdadero de lo falso, lo correcto de lo incorrecto y lo coherente de lo contradictorio: la lógica “informa”, en efecto, a toda materia del saber.

La segunda parte principal de la filosofía será, en consecuencia, la constituida por lo que podemos llamar la *filosofía material* o *real*, ya que esta parte no puede sino ocuparse de las distintas materias de conocimiento, esto es, de los diversos objetos sobre los cuales se piensa. ¿Cuáles son esos objetos? Para responder a esta cuestión, Kant se sirve de la segunda distinción apuntada, que es también de origen aristotélico: la diferenciación entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico.

El conocimiento teórico es aquel que se refiere a lo que de hecho está dado, a *lo que es* o, con mayor precisión, al conjunto de lo que hay y las leyes según las cuales todo sucede. Semejante conjunto y sus leyes es lo que tradicionalmente se llama *naturaleza* (*physis*). Nada impide que entendamos la naturaleza de dos modos: como la naturaleza que es accesible en principio a nuestros sentidos, a cuyo estudio llamamos *física*; o como la naturaleza que está más allá de lo dado a los sentidos –las “cosas ocultas” a las que se refería Cicerón en el pasaje antes citado o “lo divino y celestial”, objeto de la “enóptica” mencionada por Orígenes– y que constituye el fundamento último de lo perceptiblemente dado, a cuya investigación cabe llamar *metafísica*. La filosofía material tendrá entonces, a su vez, una primera parte: la que podemos llamar filosofía material *teórica* o *física* (en cuyo sentido amplio podemos incluir la metafísica), que se ocupa de estudiar lo que hay y describir las leyes según las cuales todo sucede en la naturaleza.

El conocimiento práctico atañe, en cambio, o bien a aquello que no está dado, pero que debería estarlo, o bien a aquello que está dado, pero

que no debería estarlo; se refiere, dicho de otro modo, a *lo que debe ser*, al *hacer* o, más exactamente, al conjunto de lo que debe haber y a las leyes según las cuales todo debe suceder. Tal es estrictamente el reino de la *libertad*. El conocimiento práctico enuncia, pues, una determinación de la voluntad libre del hombre. La filosofía material tendrá entonces, a su vez, una segunda parte: la que podemos llamar filosofía material *práctica* o *ética*, que tiene a su cargo prescribir las leyes según las cuales todo debe suceder por la voluntad libre del hombre; la ética trata, en efecto, según enseñaba más sencillamente Cicerón en el referido pasaje de sus *Cuestiones académicas*, “sobre la vida y las costumbres”, o, como la concebía Orígenes, sobre “la forma honorable de vida”.

He aquí, por tanto, que la división tripartita de la filosofía en lógica, física y ética es adecuada y completa. Así lo enseñan tanto la naturaleza máximamente abarcante cuanto el carácter dicotómico de los criterios que Kant descubre como los fundamentos que están en la base de esta clasificación.

Mas, aunque correcta e íntegra, esta tripartición de la filosofía es, desde luego, susceptible de nuevos complementos y expansiones. El propio Kant trató, en efecto, de acomodar en el seno de esta escueta clasificación estoica los nuevos saberes filosóficos de que se ocupó a lo largo de sus obras (Rovira, R., 2010: 130-172). Pero en esta ocasión nos interesa lanzar una mirada a las disciplinas filosóficas que se cultivan en la actualidad y que continúan y desarrollan la división básica que hemos estudiado.

2.2. Las principales disciplinas filosóficas cultivadas en la actualidad

La consideración de las disciplinas filosóficas que se enseñan hoy en día en las universidades y centros académicos es, sin duda, instructiva de la riquísima amplitud de la filosofía, y también —aunque ello acaso no sea fácil de ver a primera vista— de su irrenunciable unidad. Muchas de esas disciplinas son tan antiguas como la lógica, la física y la ética ya distinguidas por los estoicos. Otras, sin embargo, aunque no les falten antece-

dentes ilustres en el pasado, han adquirido carta de naturaleza mucho más recientemente.

En lo que sigue enumeraremos las principales disciplinas filosóficas que se cultivan actualmente. No nos interesará determinar el lugar exacto que cada una de ellas ocupa en la enciclopedia de las ciencias filosóficas, ni tampoco señalar los criterios que la constituyen como saber en cierto modo independiente. Explicaremos tan solo el nombre o los nombres que designan a esas diversas disciplinas, describiremos sucintamente la naturaleza propia y el objeto de estudio de cada una de ellas y señalaremos, en fin, las partes principales o las subdisciplinas a que cada una haya dado lugar.

2.2.1. Lógica

La palabra “lógica” proviene de la expresión griega *logikē epistēmē*, que significa “ciencia del pensamiento” o, si se quiere, “ciencia de la razón o del razonamiento”. Tales son, en efecto, entre otros, los significados del vocablo griego *lógos*, nombre del que deriva el adjetivo *logikē*.

Clásicamente se suele definir la disciplina filosófica así denominada como la ciencia de las leyes del pensamiento. Con ello quiere darse a entender que la lógica no se ocupa de los actos del pensar (objeto de la psicología) ni tampoco de los diferentes objetos o materias de pensamiento (de los que tratan las diversas ciencias), sino del orden que han de seguir o la *forma* que deben tener los *contenidos lógicos o significativos* del pensamiento.

Por versar sobre las leyes formales del pensamiento, a la lógica se la llama también, desde Kant, “lógica formal”. Puesto que las leyes del pensamiento o del razonamiento que estudia la lógica, por ser formales, son también universales y necesarias, válidas para todo pensamiento o razonamiento (sea cual sea su objeto o materia), la lógica formal es una ciencia normativa, que guarda afinidades con un arte. Por esa misma razón, se ha considerado tradicionalmente a la lógica como el *órganon* o instrumento para el estudio de todas las demás ciencias. En el plan de estudios de las escuelas filosóficas antiguas y medievales, el que se iniciaba en la

filosofía comenzaba precisamente por el aprendizaje de la lógica, pues no en vano es ella la ciencia (o el arte) que enseña a pensar o razonar bien.

Para lograr su propósito, la lógica, en su disposición tradicional, de raíz aristotélica, ha antepuesto al estudio de las formas del razonamiento, que es el acto propio de la razón en sentido estricto, la consideración de las formas de los otros dos actos de la razón en sentido más amplio: la simple aprehensión, o el concebir, y el juzgar, en tanto que actos que se encaminan al razonamiento. En este punto, la silogística de Aristóteles constituye, según afirmó Leibniz (*Nuevos ensayos*, IV, XVII, 4), «una de las doctrinas más hermosas del espíritu humano».

Aunque Kant escribió en el prólogo de su *Crítica de la razón pura* (B VIII) que, desde Aristóteles, la lógica, “según toda apariencia, se halla conclusa y perfecta”, los desarrollos actuales de esta ciencia desmienten sus palabras. Hoy en día, en efecto, se considera la versión aristotélica de la lógica como la “lógica tradicional”. Y es que la matematización actual de la lógica aristotélica, y también de la lógica estoica, conseguida gracias, sobre todo, a la obra de Boole y de Frege, célebres matemáticos y lógicos del siglo XIX, ha convertido a la lógica formal en “lógica simbólica”, “logística” (nombres que ya había acuñado Leibniz) o “lógica matemática”. La aplicación del método matemático a la lógica ha dado lugar, en efecto, a que la versión contemporánea de la lógica contenga capítulos tales como el cálculo de enunciados, el cálculo de predicados (y de clases y de relaciones) o la aritmetización de la sintaxis lógica. Las aplicaciones de la lógica, en la versión matemática de nuestros días, son incontables, y abarcan ámbitos tan diversos como la informática, la lingüística o la jurisprudencia.

Algunos lógicos contemporáneos consideran necesario completar o incluso revisar el cálculo de enunciados y de predicados, que constituyen lo que llaman la “lógica (matemática) clásica”, con nuevos sistemas lógicos, que han dado lugar a las denominadas “lógicas no clásicas”. Entre ellas cabe citar, ante todo, la *lógica modal*, que busca formalizar los argumentos que contienen las nociones de necesidad, posibilidad e imposibilidad. De ella surgió, en un principio, la llamada *lógica deóntica* o lógica de las normas. La *lógica temporal* es también otro de los ensayos de ampliación de la lógica clásica, al intentar formalizar los argumentos que incluyen la referencia al pasado, al presente o al futuro. La *lógica poliva-*

lente, la *lógica libre* o la *lógica inductiva*, por citar solo unos pocos casos, son otras tantas propuestas de revisión de los sistemas formales clásicos.

2.2.2. *Gnoseología, epistemología, teoría del conocimiento*

De los problemas relativos al conocimiento humano se ocuparon, desde luego, los filósofos de la Antigüedad, pero es con el nacimiento de la filosofía moderna cuando su tratamiento sistemático dio origen a una nueva disciplina autónoma: la llamada *gnoseología* (del griego *gnosis*, conocimiento, y *lógos*, tratado o discurso), nombre acaso hoy más en desuso, *epistemología* (también del griego *epistēmē*, conocimiento, ciencia), denominación que a veces se toma como sinónima de “filosofía de la ciencia”, o, más sencillamente, *teoría del conocimiento*.

La gnoseología o epistemología o teoría del conocimiento es, pues, aquella parte de la filosofía teórica que se ocupa de indagar la naturaleza y el valor del conocimiento humano.

En dos problemas fundamentales, íntimamente relacionados, cabe cifrar el objeto de estudio clásico de esta disciplina. El primero de ellos es: *¿Qué es el conocimiento?* Su respuesta supone la indagación de muchas otras preguntas: ¿Es posible el conocimiento? ¿Cuál es su naturaleza y su estructura? ¿Qué valor tiene? ¿De dónde se origina? ¿Qué especies de conocimiento cabe distinguir? ¿Cuáles son los límites del conocimiento?

El segundo problema se enuncia en la célebre cuestión: *¿Qué es la verdad?* Su indagación exige preguntarse: ¿En qué se distingue la verdad de la certeza y de la evidencia? ¿Cuál es el criterio de verdad? ¿Cómo se explica el error?

Recientemente, la epistemología de corte analítico, que se centra en el estudio de la naturaleza de las creencias, es decir, de los pensamientos enunciables en proposiciones, ha añadido un tercer problema a estos dos problemas básicos: *¿Cómo se justifica la verdad de una creencia?* De este modo, las cuestiones relativas a la justificación epistémica dominan en la actualidad muchas de las discusiones de la teoría del conocimiento.

2.2.3. *Metafísica, ontología*

La palabra “metafísica” es una contracción de cuatro palabras griegas: *tà metà tà physikà* (literalmente: los que van después de los físicos). Con ellas, según suele afirmarse, designó Andrónico de Rodas (siglo I a. C.), en su edición de las obras de Aristóteles, los catorce libros en los que el Estagirita expone la ciencia que él mismo denomina “filosofía primera”, “sabiduría” y también “teología”. Con semejante denominación el editor quiso acaso señalar que los mentados libros debían estudiarse después de los ocho libros de la física, es decir, de los dedicados a la indagación del cambio que caracteriza a los seres naturales, compuestos de materia y forma. La palabra “metafísica” se usó luego pronto no solo como título de esos libros aristotélicos, sino como nombre, en verdad, muy apropiado, de la ciencia misma de que tratan, viniendo así a denominar al saber que se ocupa de lo que está “después” o “más allá” (tales son los significados de la preposición griega *metà*) de lo físico. En efecto, una de las tareas que Aristóteles adjudica a la metafísica es el estudio de las entidades separadas de la materia e inmutables. Es todavía una cuestión debatida entre los estudiosos de Aristóteles avenir la asignación de esa precisa tarea con otras que también el Estagirita atribuye a la metafísica: la investigación del “ente en cuanto ente” y los “primeros principios” y las “causas primeras” de lo real, así como el estudio de la sustancia y el mismo ser divino.

Por su parte, la voz “ontología” está formada por las palabras griegas *ón*, ente, y *lógos*, estudio o tratado. Fue forjada en el siglo XVII y la utilizaron ciertos filósofos cartesianos como sinónimo de la expresión “metafísica general” (*metaphysica generalis*). Con los nombres de “ontología” o “metafísica general” estos pensadores denominaron precisamente a la “ciencia del ente en cuanto ente”, a la ciencia del ente en general, para distinguirla así de la “metafísica especial” (*metaphysica specialis*), ciencia que tendría a su cargo el estudio de ciertos entes particulares, sobre todo el estudio del ente primero y origen de los demás, es decir, de Dios.

En razón de su común referencia al estudio del ser en cuanto tal, y en razón también de su compartida alusión a una ciencia máximamente universal, los nombres de “metafísica” y “ontología” pueden usarse como sinónimos. Cabe entonces describir la metafísica u ontología como la

ciencia filosófica fundamental que versa sobre las raíces últimas de la realidad (de ahí que Aristóteles la llamara “filosofía primera”). No cabe ignorar, sin embargo, que ciertos filósofos, aprovechando la duplicidad de denominaciones, tratan de distinguir, cada cual de manera diversa y por razones distintas, la metafísica de la ontología, y si no las consideran como saberes por completo distintos, al menos no las tienen por enteramente idénticas. Otros pensadores, también por motivos muy diferentes, usan una denominación en detrimento de la otra.

Sea del nombre lo que fuere, puede decirse que la metafísica u ontología tiene como tarea encontrar respuesta a tres problemas capitales.

1. El primer problema se enuncia así: *¿Qué hay?* Con esta cuestión no se busca, como es obvio, enumerar todo lo que existe, sino, más bien, establecer las clases fundamentales de seres que pueblan la realidad. Tales clases fundamentales de entidades reciben el nombre de “categorías”. Por ello, la primera parte de la metafísica u ontología es la constituida por la llamada *teoría de las categorías*. Además del estudio de los tipos básicos de seres y de los criterios que permiten establecerlos, pertenece a esta parte como tarea propia responder a cuestiones como las siguientes: *¿Cuál es el ser propiamente real? ¿Cuáles son los rasgos máximamente generales de lo que hay? ¿Qué tipos de relaciones fundamentales y máximamente generales se dan entre los entes? ¿Hay en la realidad algo universal o todo lo que existe es individual? ¿Cabe distinguir el ser abstracto del ser concreto?*
2. El segundo problema capital de la metafísica u ontología puede formularse así: *¿Qué es haber?*, o más clásicamente: *¿Qué es ser?* La respuesta a este problema constituye la segunda parte de la metafísica u ontología, que encuentra en esta última denominación su utilización más pertinente. Es propia de esta parte la tarea de buscar respuesta a cuestiones como estas: *¿Qué es existir? ¿En qué se diferencia lo real o existente de lo irreal o inexistente? ¿Cuáles son las estructuras fundamentales y máximamente universales tanto de lo real como de lo irreal? ¿En qué se distingue el ser del ente?*

3. El tercer problema principal, en fin, de la metafísica u ontología ha recibido de Leibniz una formulación que se ha hecho justamente famosa: *¿Por qué hay algo y no más bien nada?* Esta cuestión, que expresa el asombro radical del que, según la tradición platónica y aristotélica, surge la filosofía, ha sido considerada por Heidegger como la primera cuestión de todas según su dignidad, pues es la cuestión de más amplio alcance, la más profunda y la más originaria. Entre otros asuntos, su tratamiento exige desarrollar lo que cabría llamar *metafísica modal* u *ontología modal*, dedicada al examen de cuestiones tales como: ¿Qué modos de ser cabe distinguir? ¿Qué son la posibilidad y la imposibilidad en sentido ontológico? ¿En qué consisten la contingencia y la necesidad respecto del ser? ¿Es lo que existe contingente o necesario? La búsqueda de una respuesta a este tercer problema capital ha llevado a muchos pensadores a elaborar también una ciencia a la que cabe llamar, como hizo el propio Aristóteles, *teología* (entiéndase, filosófica o metafísica, basada exclusivamente en la razón). Esta indagación racional tiene como objeto establecer la existencia de un ser primero, que llamamos Dios, en tanto que fundamento necesario de todo lo que existe de manera contingente, así como determinar los atributos de este ser y su relación con lo que no es él, esto es, con el mundo.

Leibniz formuló todavía el último problema principal de la metafísica u ontología en estos términos: *¿Por qué lo que hay es así y no de otro modo?* Esta cuestión le llevó a recoger expresamente bajo el nombre de *teodicea* (de *theós*, Dios y *díke*, justicia o justificación) las investigaciones metafísicas sobre la naturaleza del mal y, más en concreto, sobre la posible conciliación de ciertos atributos de Dios, en especial su omnipotencia y su bondad, frente a los diversos géneros de mal que aparecen en la creación.

2.2.4. *Ética, filosofía moral*

Según parece, la palabra “ética” procede del vocablo griego *ēthos* (con eta inicial), que, en una de sus acepciones, significa “carácter”, “modo de

ser”, “forma de vida”. Aristóteles enseña en su *Ética nicomaquea* (II, 1, 1103 a 17-18) que la voz *ēthos* deriva de *éthos* (con epsilon inicial), que significa “hábito”, “costumbre”. Parece entonces que el carácter moral no es algo dado por naturaleza, sino adquirido por el hábito, que a su vez nace de la repetición de actos semejantes. Por ello, los filósofos antiguos entendían primordialmente la ética –que Aristóteles constituyó en disciplina filosófica autónoma– como la ciencia que trata de los actos morales (buenos o malos) y de los hábitos (virtudes o vicios), que engendran en el hombre un determinado carácter moral.

Esta concepción de la ética viene también confirmada por la etimología del otro nombre con que se denomina a esta disciplina, “filosofía moral”. Con esa locución, en efecto: *philosophia moralis*, tradujo Cicerón al latín (en su *Del hado*, I, 1) lo que los griegos llamaban “ética”. “Moral” procede, según apunta el propio Cicerón, del vocablo latino *mos* (en plural *mores*), que significa generalmente “costumbre” y a veces también “carácter”. Por esta razón, esta única palabra latina traduce los dos vocablos griegos *ēthos* y *éthos*.

En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger propone otra etimología, según la cual “ética” se derivaría de una acepción más antigua del vocablo *ēthos*, en la que significa “morada”, “lugar donde se habita”. Con esta singular interpretación, Heidegger busca fundamentar su idea de que la ética es la ontología misma, ya que, en su peculiar concepción, la ética es el pensar que piensa la morada del hombre en la verdad del ser.

Si de las palabras nos trasladamos a las cosas significadas por ellas, cabe decir, en general, que la ética es la disciplina filosófica que se ocupa de la dimensión moral de la vida humana, de lo que en nuestro vivir tiene relación con el bien y el mal. Por ello la ética pertenece al ámbito del conocimiento práctico, del conocimiento que se refiere, no a lo que es, sino a lo que debe ser. La ética es una disciplina fundamentalmente normativa, ya que prescribe normas y propone valoraciones. Este carácter normativo o prescriptivo no impide, sin embargo, que muchas investigaciones éticas contengan descripciones de los fenómenos de la vida moral o explicaciones de los hechos que son necesarios para que se dé semejante vida.

Como primera orientación en el vastísimo campo de estudio de la ética, puede decirse que esta disciplina filosófica se ocupa de cuatro problemas capitales. El primer problema se enuncia así: *¿Cuál es la mejor vida que puede vivir el hombre?* Es la pregunta que movió la reflexión de Sócrates y la que primordialmente guió el desarrollo de la ética antigua. Son muchas las cuestiones contenidas en este interrogante fundamental, entre ellas: *¿Qué es la felicidad?* *¿Qué dificultades principales se oponen al logro de una vida feliz y cómo pueden superarse?* *¿Es lo mismo la felicidad que el placer?* *¿Se puede ser feliz sin ser justo y honesto?*

El estudio de la conexión entre la vida buena y la rectitud de la conducta desemboca en el planteamiento del segundo problema principal de la ética, que Kant formuló de este modo: *¿Qué debo hacer?* Por razones cuyo estudio constituye un interesantísimo capítulo de la historia de la ética, la filosofía moral moderna y contemporánea ha restringido progresivamente el objeto de la ética a la discusión de esta pregunta, convirtiéndose así fundamentalmente en una teoría de la obligación moral. Se discuten entonces cuestiones como estas: *¿Qué es el deber?* *¿Cuál es el criterio normativo de la obligación moral?* *¿Son objetivos los deberes morales o su validez depende de la sociedad que los tiene por tales?* *¿Hay deberes para con uno mismo o todos los deberes lo son respecto de otros?*

Pero la respuesta que haya de darse a la pregunta por el deber moral se halla inseparablemente unida al esclarecimiento de dos nuevas cuestiones, de las que no han podido dejar de ocuparse los filósofos de todas las épocas. Así, el tercer problema fundamental de la ética es: *¿Qué es lo bueno en sí?* o, si se quiere: *¿Qué son los valores morales?* Las cuestiones contenidas en este tercer interrogante suponen no solo indagar la naturaleza de lo opuesto a lo bueno y lo moralmente valioso, sino responder a muchas otras preguntas: *¿En qué se distingue lo bueno de lo correcto?* *¿Cuáles son los valores y disvalores morales?* *¿En qué relación se halla la moralidad con el conocimiento de lo bueno y lo valioso?*

Finalmente, el cuarto problema capital de la ética suele formularse de este modo: *¿Qué puede ser bueno o moralmente valioso en el hombre?* Para responder a esta pregunta, los filósofos morales han examinado ante todo la *acción humana*, interesándose por cuestiones como las siguientes: *¿Qué es una acción moral?* *¿Qué elementos la integran?* *¿Qué la motiva?* *¿Cabe atribuir libertad al querer humano?* También han dedicado los

filósofos muchos esfuerzos al examen de las *virtudes* y los *vicios*, dando respuesta a preguntas tales como: ¿En qué consiste la virtud? ¿Qué clases de virtudes o vicios pueden distinguirse? Finalmente, tampoco el filósofo moral ha de dejado de considerar aquellas *actitudes*, *tomas de posición* o *disposiciones* humanas susceptibles de calificación moral, como el amor, el respeto, el perdón, la compasión o el arrepentimiento.

A comienzos del siglo XX, gracias a las investigaciones de la filosofía analítica del lenguaje, tomó forma, como nueva disciplina autónoma, la llamada *metaética*, parte de la filosofía dedicada al estudio de la lógica de los enunciados normativos, a la consideración de la naturaleza y los fundamentos de las creencias morales y a la investigación de la naturaleza de los predicados éticos.

2.2.5. Ética aplicada y filosofía de la acción

La *ética aplicada* es la disciplina que se ocupa del análisis de cuestiones morales específicas, que resultan especialmente controvertidas y que se plantean en terrenos tales como la atención médica, el mundo de los negocios, el medio ambiente o la sexualidad. En el seno de esta disciplina ha cobrado en los últimos años creciente importancia la llamada *bioética*, debido a los recientes avances de la biología y la medicina.

De la ética o filosofía moral han surgido también, constituyéndose en saberes en cierta medida independientes, nuevas disciplinas filosóficas. Entre ellas cabe citar la *filosofía de la acción* o *teoría de la acción*, en la que la acción humana no se estudia ya en su relevancia moral, sino tratando de dilucidar su naturaleza específica, su estructura intencional o su dimensión causal, temas de riquísimas consecuencias para muchos otros saberes, como la antropología o la parte general del derecho penal.

2.2.6. Filosofía política, filosofía del derecho y filosofía social

La *filosofía política* es otra de las disciplinas tradicionalmente vinculadas a la ética, aunque a partir de la obra de Maquiavelo esta conexión se ha

puesto en entredicho. En todo caso esta disciplina tiene por objeto la investigación de las peculiares relaciones (de autoridad, gobierno u obediencia) y las diversas instituciones que nacen de la vida común de los hombres en sociedad (la palabra “política” procede, en efecto, del vocablo griego *pólis*, que significa “ciudad”). La naturaleza, la génesis y los límites del Estado o la justificación de los derechos humanos son temas característicos de esta disciplina filosófica.

También la *filosofía del derecho* guarda relación con la filosofía moral, aunque se distingue de ella por estudiar la naturaleza de la ley y de la justicia, así como la esencia de lo jurídico, la índole de los sistemas legales, la relación entre el derecho y la moralidad, la justificación de las instituciones legales o el problema de la existencia de un derecho natural.

Finalmente, la *filosofía social*, aunque emparentada con los anteriores saberes hasta el punto de que no es siempre clara su delimitación respecto de ellos, se ocupa fundamentalmente de indagar la naturaleza de la sociedad y de la relación del individuo con la sociedad, así como de analizar y valorar los fenómenos típicos que nacen de la vida en sociedad (tales como el saludo, la fama o la moda).

2.2.7. Historia de la filosofía

No hay pensador que no reconozca que el conocimiento de lo que otros, en el pasado o en el presente, han meditado sobre las cuestiones que él mismo investiga es necesario para llevar a cabo con mayor plenitud su propia tarea de pensamiento. No es extraño por ello que en las obras de los filósofos se encuentren exposiciones y críticas de las doctrinas de otros pensadores. Y no es de admirar tampoco que ya desde la Antigüedad se hayan hecho recopilaciones de los dichos y opiniones de los filósofos del pasado.

Pero la historia de la filosofía como disciplina autónoma surge en el siglo XVIII gracias a la publicación, en 1715, de las *Acta philosophorum* de Ch. A. Heuman, y a la aparición, en los años 1742 y 1744, de los cinco volúmenes de la *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostra usque aetatem deducta* de J. J. Bruckner. La disciplina obtuvo un

reconocimiento capital gracias a las célebres *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de G. W. Hegel.

Tal como se cultiva y se enseña en la actualidad, la historia de la filosofía tiene como tarea investigar el desarrollo, los temas y las características del pensamiento filosófico en las distintas épocas, así como el estudio del pensamiento de los diversos filósofos. El que se inicia en los estudios filosóficos encuentra por ello en el estudio de la historia de la filosofía una vía de acceso insustituible y una guía privilegiada para aprender a filosofar.

Pero la historia de la filosofía adquirirá una forma u otra según responda a ciertos problemas fundamentales, íntimamente unidos entre sí, que afectan a su constitución como disciplina y cuyo estudio conforma lo que cabría llamar *filosofía de la historia de la filosofía*.

1. El primero de los problemas anunciados es: *¿Es la historia de la filosofía una disciplina histórica o una disciplina filosófica?* ¿Qué relación tiene la filosofía con su pasado? ¿Cómo conciliar, según planteaba ya Hegel, la naturaleza inmutable de la verdad, tema de la filosofía, con lo pasajero del objeto de toda historia? La discusión de estas preguntas habrá de arrojar luz sobre la relación de esta disciplina tanto con la historia como con la filosofía y sobre la capital cuestión de la objetividad o “neutralidad” de la historia de la filosofía.
2. El segundo problema se enuncia así: *¿Cuál es el objeto de la historia de la filosofía?* ¿Ha de exponer esta disciplina los “sistemas filosóficos”, las “ideas”, los “temas” o los “problemas” de la filosofía en su decurso histórico? ¿Su objeto de estudio son las singulares filosofías de los “grandes filósofos” o, más bien, el “diálogo pensante entre pensadores”, por usar una fórmula heideggeriana? ¿Ha de limitarse el historiador de la filosofía a fijar y explicar las doctrinas que estudia o tiene también que valorarlas según su coherencia interna, su verdad o su fecundidad intelectual? ¿El historiador de la filosofía ha de poner especial y expresamente de relieve las relaciones que puedan darse entre los asuntos filosóficos y otros factores de índole histórica, social, psicológica, etc.?

3. El tercer problema constitutivo de la historia de la filosofía es: *¿Hay algún criterio intrínseco para periodizar la historia efectiva del filosofar?* El examen de esta pregunta iluminará también la cuestión de la unidad de la historia de la filosofía, es decir, la de la continuidad o discontinuidad del proceso histórico-filosófico.
4. El cuarto problema, en fin, es de carácter metodológico y su respuesta está inextricablemente unida a la que se dé a los anteriores: *¿Cómo ha de llevarse a cabo la efectiva historización de la filosofía?* Con esta cuestión se pregunta, primero: *¿Qué actitud intelectual ha de adoptar el investigador de la historia de la filosofía para llevar a cabo su trabajo? ¿Cabe hacer historia de la filosofía sin hacer filosofía?* Segundo: *¿Qué procedimiento o procedimientos es preciso seguir para realizar adecuadamente las tareas propias del historiador de la filosofía?*

2.2.8. Filosofía de la naturaleza

El creciente progreso que desde la época moderna experimentan las diversas ciencias que estudian la naturaleza o el mundo físico (física, química, biología, astronomía, etc.) ha dado nueva forma a la antigua física aristotélica o estoica, pero no la ha dejado sin objeto propio de estudio. En efecto, la disciplina filosófica que hoy se llama “filosofía de la naturaleza” (y que antes se conocía también con el nombre de “cosmología”) se constituye como una especie de metafísica u ontología regional dedicada a la investigación del ser de la naturaleza. Una somera ojeada a los problemas capitales que ha de resolver esta disciplina bastará para confirmar su importancia y reconocer su lugar en la enciclopedia filosófica.

- *¿Qué es la naturaleza?* Se trata de responder, entre otras, a cuestiones como las siguientes: *¿Constituye el mundo natural un todo orgánico, mecánico, estratificado o es un complejo sistema de sistemas? ¿Cuál es la estructura o el orden de la naturaleza, que hace que el mundo se presente no como un caos, sino como un cosmos? ¿Cuáles son las causas y las leyes básicas del dinamismo que es propio de la naturaleza? ¿Es inteligible la naturaleza en su conjunto?*

- *¿Qué es el tiempo? ¿Qué es el espacio? ¿Cabe hablar de un comienzo del tiempo o de que el espacio tenga límites?*
- *¿Qué es la materia? ¿Qué propiedades tienen los cuerpos? En la búsqueda de una respuesta a estas cuestiones el filósofo de la naturaleza ha de examinar asuntos tan diversos como el que Leibniz denominó “el laberinto del continuo”: ¿Es la materia infinitamente divisible? ¿Puede lo compuesto de partes estar formado por algo que no tenga partes?, o el que Hume llamó “el principio fundamental de la filosofía moderna”: ¿Son los colores, los sonidos, los sabores, los olores, el calor o el frío impresiones subjetivas sin semejanza alguna con las cualidades de los objetos?*
- *¿Qué es la vida? ¿En qué formas se manifiesta? ¿Puede reducirse la vida a sistemas físicos ordenados o caóticos? ¿Están los seres vivos ordenados teleológicamente?*

Para resolver estas cuestiones, el filósofo de la naturaleza ha de tener en cuenta los resultados proporcionados por las diversas ciencias y ha de considerar las diversas teorías científicas al respecto. Pero el filósofo que investiga el ser de lo natural tiene también que atenerse a lo peculiar del preguntar filosófico y de los métodos que son exclusivos de la filosofía.

2.2.9. Antropología filosófica

El tema del hombre ha sido objeto de la reflexión filosófica desde épocas muy tempranas. Es también conocido que Kant consideró que la pregunta: *¿Qué es el hombre?*, compendia todas las cuestiones de que se ocupa la filosofía. Pero como disciplina filosófica autónoma, la llamada “antropología filosófica” (del griego *ánthrōpos*, hombre, ser humano) tiene un origen muy reciente. Suele adscribirse a las investigaciones de Max Scheler y Helmut Plessner, realizadas en el primer tercio del siglo XX, seguidas luego por las de Arnold Gehlen o Ernst Cassirer, el propósito de constituir la antropología como disciplina filosófica, delimitando su objeto y su método de conocimiento respecto de las ciencias del hombre y el conjunto de los otros saberes filosóficos.

La justificación que se aduce de la necesidad de establecer esta nueva disciplina filosófica la expresa Max Scheler en estas palabras (de su *Cosmovisión filosófica*) muchas veces citadas: “En la historia de casi diez mil años somos la primera época en la que el hombre se ha hecho problemático de manera completa y sin resquicio, en la que el hombre ya no sabe lo que es, pero al mismo tiempo sabe también que no lo sabe”.

En su célebre ensayo *El puesto del hombre en el cosmos*, de 1928, que recoge una conferencia pronunciada el año anterior, Max Scheler asigna a la antropología filosófica la resolución de los tres problemas fundamentales siguientes, íntimamente entrelazados.

1. *¿Cuál es la estructura ontológica fundamental del ser humano?*
Es decir: ¿Qué es lo específico del espíritu humano y cuáles son sus rasgos principales?
2. *¿Cuál es el puesto del hombre en el ser?* O sea: ¿Qué diferencia al hombre del animal? ¿Qué papel desempeña específicamente el hombre en el ámbito de los seres vivos?
3. *¿Cómo la estructura fundamental del ser humano explica el origen de la cultura, es decir, de los logros y producciones exclusivas del hombre?* Se trata, según escribe Scheler en el último capítulo de la obra citada, de explicar a partir de lo peculiar del espíritu humano “todos los monopolios, todas las funciones y obras específicas del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, las ideas de justicia y de injusticia, el Estado, la administración, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión y la ciencia, la historicidad y la sociabilidad”.

Los pensadores contemporáneos que cultivan la antropología filosófica completan o sustituyen las tareas que Scheler asignó a esta disciplina en dos direcciones principalmente: o bien estudian y discuten las concepciones de la naturaleza humana propias de las diversas culturas, religiones o saberes científicos; o bien investigan cuestiones que otros pensadores cobijan bajo las rúbricas de “filosofía de la mente” y de “filosofía de la acción”.

2.2.10. Filosofía de la mente

El inicio de la filosofía moderna gracias a la obra de Descartes legó al pensamiento posterior un problema capital: ¿Cómo hay que concebir la relación entre el alma y el cuerpo, cuyos respectivos fenómenos presentan características mutuamente opuestas? A partir de la segunda mitad del siglo XX, el problema suele plantearse de manera más restringida como el problema de la relación entre la mente y el cerebro. Los intentos para resolverlo han dado lugar al nacimiento de una nueva disciplina filosófica: la llamada “filosofía de la mente”.

Varios son los problemas básicos cuya solución ocupa a esta nueva rama de la filosofía.

- a) El primero de ellos es *el problema de la estructura de la mente*. Su tratamiento supone responder a difíciles cuestiones: ¿Cómo se dan los actos mentales? ¿En qué difiere un acto mental de un estado mental y del contenido mental? ¿Qué es la intencionalidad? ¿Qué clases de actos mentales o de fenómenos psíquicos cabe distinguir? ¿Qué es la conciencia? ¿Cuál es la estructura de la subjetividad humana? ¿Qué relación hay entre la mente y el lenguaje?
- b) El segundo gran problema de la filosofía de la mente es, desde luego, el problema cartesiano, *el llamado problema mente-cuerpo (the mind-body problem) o el problema mente-cerebro (the mind-brain problem)*: ¿Cómo se relacionan los fenómenos mentales con los fenómenos físicos o los procesos cerebrales, si es que aquellos no se reducen en último término a estos?
- c) Un tercer problema fundamental de esta disciplina es *el problema de la racionalidad humana*: ¿Qué es la racionalidad en tanto que rasgo típico de los seres humanos? ¿En qué se distingue la racionalidad de la llamada inteligencia artificial?
- d) Un cuarto problema capital que suelen discutir los filósofos de la mente es *el llamado problema de la identidad personal y del conocimiento de uno mismo*: ¿Qué es un yo? ¿Cómo se conoce un yo a sí mismo? ¿Cómo es posible el autoengaño? ¿Cómo conoce

la persona su propia identidad a través del tiempo? ¿Cuáles son los criterios de semejante identidad? ¿Qué papel desempeña la memoria en la cuestión de la identidad personal? ¿Cómo se accede a la intimidad propia y a la ajena?

- e) No faltan filósofos que incluyen también entre las tareas que tiene asignada la filosofía de la mente el problema de la existencia del libre albedrío y las cuestiones relativas al análisis de la acción y la distinción entre motivos, razones y causas, asuntos que otros pensadores estudian bajo la rúbrica de “filosofía de la acción”.

Cabe decir que la filosofía de la mente es, en buena medida, la nueva figura que adopta en la actualidad la psicología filosófica. La actual filosofía de la mente no deja de atender a los resultados proporcionados por las diversas investigaciones que se cobijan bajo el rótulo de “ciencia cognitiva”, al tiempo que, por su parte, enriquece dichas indagaciones con sus aportaciones propias.

2.2.11. Estética, filosofía del arte

Aunque las cuestiones de que trata la estética han ocupado desde antiguo a los filósofos, como disciplina filosófica autónoma no surge hasta el siglo XVIII. El filósofo Alexander Gottlieb Baumgarten acuñó el término “estética” (del griego *aísthēsis*, sensación) para designar a la ciencia del conocimiento sensible, y distinguirla así de la lógica o ciencia del conocimiento racional. Según la concepción de este pensador, la lógica, conocimiento racional claro y distinto, tiene por objeto la aprehensión de la verdad, mientras que la estética, conocimiento sensible claro, pero confuso, tiene como fin “la perfección del conocimiento sensible en cuanto tal, y esto es la belleza” (*Aesthetica*, § 14). De ahí que la estética haya llegado a ser la disciplina filosófica que estudia lo bello, el gusto y el arte, y que por esa razón se la llame también, aunque de manera más restringida, “filosofía del arte”.

En cuatro problemas capitales cabe acaso resumir el objeto de estudio de la estética.

1. El primero de ellos es: *¿Qué es lo bello?* o, si se prefiere, *¿Qué son los valores estéticos?* El tratamiento de este problema reclama ocuparse de muy diversos asuntos: el esclarecimiento de la esencia de la belleza, la distinción de las especies y grados de lo bello, el análisis de los muchos valores estéticos que cabe distinguir (como lo sublime, lo gracioso, lo cómico, lo trágico o lo elegante), la investigación del carácter objetivo o subjetivo de lo bello o, en fin, la determinación de lo que se opone a la belleza.
2. El segundo problema se puede enunciar así: *¿Qué es lo peculiar de la vivencia estética?* Su respuesta exige plantear cuestiones como estas: *¿Cómo se capta la belleza?* *¿Hay una facultad del gusto que se ejercita en el juicio sobre la naturaleza y el valor de lo bello?* *¿Qué es un juicio estético?* *¿En qué consiste la fruición estética?* *¿Qué papel desempeñan la belleza y el arte en la vida humana?*
3. El tercer problema es: *¿Cómo se realiza lo bello, o cómo se plasman los valores estéticos, en la naturaleza y en el mundo humano?* Responder a este interrogante capital suscita a su vez cuestiones de extrema dificultad: *¿En qué consiste la belleza natural?* *¿Cómo aparece la belleza en los elementos de la naturaleza, como la luz, la oscuridad, los mares, los ríos, las montañas, las horas del día o las estaciones el año?* *¿Cómo se presenta lo bello en los diversos objetos naturales, como una piedra o una flor?* *¿En qué consiste la belleza de un paisaje?* *¿Cuál es la peculiaridad de la belleza humana y cómo aparece?*
4. Finalmente, el último problema, en rigor más propio y pertinente de la llamada “filosofía del arte”, se formula de este modo: *¿Cómo se realiza lo bello, o cómo se plasman los valores estéticos, en las diversas artes?* Tampoco son fáciles las diversas cuestiones que encierra este interrogante fundamental: *¿En qué consiste la creación artística?* *¿Qué es una obra de arte?* *¿Cómo se encarna la belleza en las distintas artes, tales como la arquitectura, la escultura, la pintura, la literatura o la música?*

2.2.12. *Filosofía de la ciencia*

Desde la llamada “revolución científica”, ocurrida en Europa entre los años 1500 y 1750, el conocimiento científico goza en nuestra cultura de un altísimo prestigio, presentándose como el más acabado logro intelectual. No es por ello extraño que los filósofos se hayan interesado por responder a la pregunta: *¿Qué es la ciencia?*, dando así lugar a la disciplina conocida como “filosofía de la ciencia”. La palabra “ciencia” procede del latín *scientia*, sustantivo que a su vez deriva del verbo *scire*, saber o conocer. Pero ya los antiguos filósofos griegos atribuyeron al conocimiento llamado “ciencia” propiedades que lo distinguen de otros saberes, tales como la universalidad, la demostrabilidad o la sistematicidad.

Para dar una idea de la amplitud de los temas de que trata la filosofía de la ciencia, bastará enumerar sin más comentarios algunos de los problemas que se plantean en esta rama del saber:

- ¿Cuál es el criterio o los criterios para distinguir o demarcar la ciencia de la pseudociencia?
- ¿Qué fines tiene la ciencia? ¿Busca la ciencia la verdad o la verosimilitud o tiene, más bien, un carácter instrumental o de utilidad?
- ¿Qué papel tienen la observación de los hechos de la experiencia y los experimentos en la obtención del conocimiento científico?
- ¿Qué es una teoría científica? ¿Cómo se establecen las teorías científicas? ¿Qué es una prueba científica?
- ¿Hay un método científico? Si lo hay, ¿en qué consiste?
- ¿Qué es una ley científica? ¿Por qué el mundo obedece a leyes?
- ¿Cómo progresa y aumenta el conocimiento científico? ¿Por qué entra en crisis una ciencia? ¿Qué es una “revolución científica”?
- ¿Cómo hay que interpretar los resultados de la ciencia?
- ¿Tiene límites la ciencia dentro del ámbito de conocimiento que le es propio? ¿Cabe esperar que el proyecto científico acabe alguna vez?

Estos y otros problemas no solo se plantean respecto de la ciencia en general, sino también respecto de cada una de las ciencias que conforman el *globus intellectualis*. Hay, pues, en principio, tantas filosofías de las ciencias cuantas ciencias particulares quepa distinguir. Dos de tales filosofías de las ciencias particulares resultan hoy en día de particular interés por razones muy diversas: la *filosofía de la matemática* y la *filosofía de la biología*. La primera ocupa un lugar singular en la filosofía de la ciencia, tanto por el objeto de estudio de la matemática cuanto por su método, que son en extremo diversos de los propios de las llamadas ciencias naturales. La segunda es actualmente centro de intensos debates por la importancia antropológica y ética de los asuntos de que se ocupa, entre ellos, la definición de la vida o el lugar del hombre en el mundo de lo vivo.

2.2.13. *Filosofía de la religión*

La expresión “filosofía de la religión” como denominación de una nueva disciplina filosófica aparece por vez primera en la época de la Ilustración. Aunque no la llamaron así, entre sus primeros cultivadores cabe citar a Kant, con su obra de 1793 *La religión en los límites de la mera razón*, y a Schleiermacher, con sus *Discursos sobre la religión*, publicados en 1799. Hegel dedicó al tema de la religión una voluminosa obra, ya con el título con que hoy se conoce esta disciplina, *Filosofía de la religión*, de 1832. Así, pues, aunque la religión es tan antigua como el hombre, la investigación sistemática de la esencia de la religión y la interpretación filosófica del sentido del fenómeno religioso se han producido en un tiempo relativamente reciente.

Pero, en realidad, lo que hoy se investiga y se enseña bajo la rúbrica de “filosofía de la religión” suele ser la suma o conjunción de dos saberes distintos, aunque estrechamente relacionados entre sí, que cabe llamar respectivamente “filosofía de la religión en sentido amplio” y “filosofía de la religión en sentido estricto”.

Es sabido que Kant cifraba en tres los grandes problemas de la metafísica: Dios, libertad e inmortalidad (*Crítica de la razón pura*, B 7). Puede decirse que la filosofía de la religión en sentido amplio se ha hecho cargo hoy en día del primero y del último de los problemas citados. Esta

disciplina filosófica así entendida ha tomado el lugar de dos saberes metafísicos: la llamada “teología racional” o “teología filosófica” y la que en otros tiempos se llamó “pneumatología”. De ahí que entre los asuntos que cultivan quienes entienden la filosofía de la religión en este sentido amplio figuran las pruebas de la existencia de Dios, los argumentos del ateísmo, la índole del agnosticismo y sus formas, las diversas cuestiones que plantean los atributos divinos, la justificación de la existencia del mal, el problema del sentido de la vida o la cuestión del destino último del hombre tras la muerte.

A la consideración de estos temas se les añade el estudio de los problemas que conforman la filosofía de la religión en sentido estricto o filosofía de la religión propiamente dicha. Tres son acaso los problemas capitales de esta disciplina filosófica así entendida:

1. *El problema de la especificidad de la religión:* ¿Qué es el “hecho religioso”? ¿Cuáles son las características esenciales y propias del fenómeno religioso? ¿En qué consiste la experiencia religiosa y en qué actos se da? ¿Cómo se vive lo divino en los actos religiosos? ¿Cuáles son las actitudes religiosas y en qué consisten? ¿Qué valores se presentan como propiamente religiosos?
2. *El problema de la verdad de la religión:* ¿Hay en verdad valores propiamente religiosos? ¿Cabe reducir los valores religiosos a valores morales o culturales o de otra especie? ¿Son objetivos los valores religiosos? ¿Qué valor tienen las diferentes vías religiosas de acceso a lo divino? ¿Tiene el hombre por naturaleza un sentido religioso que lo abre a lo trascendente?
3. *El problema de la naturaleza de la religión:* ¿Cuál es la esencia íntima de la religión? ¿Cuál es el fundamento último de la religión? ¿Cuáles son las categorías religiosas fundamentales? ¿Qué papel desempeña la religión en la vida del hombre?

En la respuesta a estos graves interrogantes, el filósofo de la religión sigue sus propios métodos de investigación, pero no deja de considerar y valorar los riquísimos datos que aportan las llamadas “ciencias de las

religiones”, como la “historia de las religiones”, la “sociología de la religión” o la “psicología de la religión”.

2.2.14. Filosofía del lenguaje

En razón de lo que Gustav Bergmann llamó “el giro lingüístico” de la filosofía, característico de buena parte del pensamiento del siglo XX, se constituyó en ese tiempo una nueva disciplina filosófica, la llamada “filosofía del lenguaje”. Esta rama del saber filosófico recoge en nuestros días la atención por la naturaleza y la estructura del lenguaje, cuestión que también había ocupado a los filósofos antiguos (baste considerar al respecto el diálogo platónico *Crátilo*).

Dos tareas principales se le suele atribuir a esta disciplina filosófica. Primera, la de indagar la naturaleza del lenguaje y las conexiones entre el lenguaje, el conocimiento y la realidad. Segunda, la de constituirse en método o propedéutica de otras investigaciones filosóficas.

El estudio filosófico del lenguaje se ocupa fundamentalmente de responder a dos cuestiones capitales:

1. *¿Cuál es la naturaleza del significado?*
2. *¿De qué modo el lenguaje se refiere a la verdad y al mundo?*

Se tratan así asuntos tales como la distinción entre significado, sentido y referencia, la naturaleza de las descripciones, los términos generales y los nombres propios, la esencia de los actos de habla, la conexión entre significado y verdad o la índole de las intenciones comunicativas.

La afirmación de Wittgenstein, según la cual “Toda filosofía es ‘crítica del lenguaje’” (*Tractatus logico-philosophicus*, 4.0031), caracteriza bien la segunda tarea que los filósofos analíticos atribuyen a esta nueva disciplina: la de plantear y tratar los distintos problemas filosóficos atendiendo a la forma en que aparecen en el lenguaje. Con la aplicación de semejante método se pretende no solo aclarar los términos en que se for-

mulan los problemas tradicionales de la filosofía, sino también plantear de manera más adecuada tales problemas o aun disolver algunos de ellos al mostrarse que resultan de engaños producidos por el lenguaje.

2.2.15. Axiología, filosofía de los valores

Los filósofos se han interesado desde siempre por el estudio de los distintos valores. No faltan, en efecto, investigaciones antiguas sobre el valor de la belleza, de la justicia o del bien. Tampoco han dejado de proponerse en épocas más recientes intentos de “transmutación de todos los valores” vigentes. Pero solo en la segunda mitad del siglo XIX se empezó a investigar sistemáticamente no este o aquel valor por separado, no esta o aquella tabla de valores, sino lo que podríamos llamar el reino mismo de los valores. Las investigaciones de Hermann Lotze, Franz Brentano, Alexius Meinong o Christian von Ehrenfels dieron como resultado la constitución de una nueva disciplina filosófica que se conoce con los nombres de “axiología” (del griego *axía*, precio o valor de una cosa) o “filosofía de los valores”.

Aunque ciencia en cierto modo autónoma, la axiología se halla en estrecha relación mutua con muchas otras disciplinas filosóficas, tales como la ontología, la teoría del conocimiento, la ética, la estética, la filosofía del derecho o la filosofía de la religión.

Como introducción a la variedad de asuntos de que se ocupa la axiología o filosofía de los valores, he aquí una mera enumeración de los cuatro problemas fundamentales que tiene planteados esta disciplina y de las principales cuestiones que se contienen en cada uno de ellos.

- a) *El problema ontológico de los valores: ¿Qué son los valores? ¿Hay propiamente valores o, más bien, su modo de ser es reductible al de otros entes? ¿Cuál es la estructura ontológica propia de los valores? ¿Cómo se distingue el valer del ser? ¿Qué relación hay entre el valor y el deber? ¿Son los valores “objetivos” o “subjetivos”? ¿Qué propiedades tienen los valores?*

- b) *El problema de la clasificación y ordenación de los valores:* ¿Qué clases de valores hay? ¿En qué se basa la distinción de las especies y esferas de valores? ¿Cuál es el fundamento de la jerarquía de los valores? ¿Hay una jerarquía universal de los valores? ¿Cómo se caracterizan y distinguen entre sí los valores vitales, culturales, cognoscitivos, morales, estéticos, religiosos, etc.?
- c) *El problema del conocimiento de los valores:* ¿Cómo se conocen los valores? ¿Se captan en un acto emocional o en un acto cognoscitivo? ¿Cuál es la naturaleza específica de un juicio de valor?
- d) *El problema de la realización de los valores:* ¿Cómo se distinguen los valores de los bienes, esto es, de las cosas que tienen valor? ¿En qué relación está el valor con su “portador”? ¿Hay “axiomas” o leyes formales de las relaciones del ser con los valores y disvalores?

No acaba aquí, ni mucho menos, la lista de las disciplinas filosóficas que se cultivan y se enseñan en nuestros días. Ni siquiera es posible citar el nombre de todas las que no hemos considerado: filosofía de la técnica, filosofía de la educación, filosofía de la medicina, filosofía de la cultura, filosofía del feminismo, filosofía de la lógica, filosofía de las ciencias sociales, filosofía de la literatura, filosofía de la música, filosofía de la historia...

2.3. Las tareas del pensar y la vida filosófica

A la somera descripción que hemos realizado de las diversas disciplinas filosóficas y de los muy distintos problemas de que se ocupan, hemos de añadir todavía otra consideración. Se trata de que las múltiples tareas que tiene encomendada la filosofía no pueden acometerse sino adoptando un determinado género de vida.

Los filósofos de todas las épocas han desgranado, en efecto, los rasgos esenciales de lo que podemos llamar la vida filosófica. El que quiera ser filósofo, nos dicen, ha de ser capaz ante todo de reconocer lealmente

su propia ignorancia en las cuestiones decisivas sobre la realidad y su propia vida. Ha de atenerse fielmente a las evidencias que se le presenten, dejando hablar a lo real y no imponiendo a lo que se da esquemas o conceptos previos injustificados. Ha de tener la audacia de pensar por sí mismo, y no acomodarse sin más a la opinión reinante. Ha de estar dispuesto, en fin, a someter continuamente al examen y a la discusión racional todas las ideas y las teorías que se le propongan o se le ocurran, sin atrincherarse nunca en tomas de posición carentes de suficiente justificación. Un género de vida, como se ve, muy exigente y nada fácil de adoptar y sobre el que es necesario que cada cual determine si tiene verdadera vocación por él.

En su famosa *Carta VII* (340 b-341 a), Platón propone una prueba para discernir si el tirano Dionisio “estaba inflamado, digámoslo así, por el fuego de la filosofía”. Tirano no es solo quien en aquel momento gobernaba despóticamente en Sicilia o quienes en todas las épocas han gobernado o gobiernan de ese modo. Tirano es también todo aquel que antepone sus deseos y su voluntad a los dictados de la razón que conoce la realidad, todo aquel que no quiere plegarse en el conocimiento a lo dado, sino determinarlo arbitrariamente y a su antojo, todo aquel, en fin, demasiado cómodo como para hacer otra cosa que seguir sus ganas sin consultar a su razón. Por eso, el criterio que propone Platón puede utilizarlo cada cual para calibrar su propia vocación filosófica, para determinar si en verdad está llamado a vivir una vida dedicada a la filosofía.

La prueba es sencillísima y Platón la tiene por infalible. Consta de dos pasos. El primero consiste en que el que quiera examinar su vocación considere “la empresa filosófica en toda su amplitud, su verdadero carácter, las dificultades que ofrece y el esfuerzo que significa”. Este paso lo hemos dado ya en cierto modo en las páginas precedentes.

El segundo paso, sin embargo, solo puede hacerlo cada uno en su fuero interno. Se trata de reconocer fielmente lo que cada cual experimenta ante la amplitud de las tareas del pensar y ante la exigente forma de vida que reclama el cumplimiento, necesariamente parcial e incompleto, de tales tareas. Pues en este punto se dividen irremediabilmente los espíritus.

Hay quienes –dice Platón– “al ver lo mucho que hay que aprender, la magnitud que ello significa y la moderación del régimen de vida que la

empresa exige, juzgándolo difícil y aun imposible para ellos, no son capaces de ponerse a practicarlo, y algunos llegan a persuadirse de que han oído bastante de todo y que no han menester de más esfuerzos”.

Pero –continúa Platón– “si el que lo oye es un verdadero filósofo, dotado por los dioses de un carácter apto para esta ciencia y digno de ella, juzga que se ha abierto a su consideración una ruta maravillosa, que debe emprenderla al punto y que no merece la pena vivir obrando de otro modo”. Quien así juzga –advierte al cabo el filósofo ateniense– vive siempre “dedicado a sus ocupaciones, cualesquiera que ellas sean, pero ateniéndose siempre y en todo a la filosofía y a un régimen de vida que pueda crear en él sobriedad de espíritu y con ella la máxima facilidad de aprender y recordar y la capacidad de reflexión”.

Cabe añadir a estas palabras de Platón que al que se encuentra habitado por la vocación filosófica se le reserva, si sigue la llamada, un doble y grandísimo gozo: el de poder dialogar con los grandes pensadores de todas las épocas y el de poder buscar claridad en las cuestiones esenciales de la vida.

3

Sobre los géneros filosóficos

3.1. Los filósofos y las formas de expresión filosófica

A lo largo de la historia, los filósofos han empleado distintos géneros para expresar sus ideas, esto es, han compuesto literariamente sus textos de formas muy variadas. Ahora bien, a diferencia de lo que hicieron con los géneros utilizados por la literatura, que desde tiempos de Platón y Aristóteles y hasta alcanzar a Hegel o Schopenhauer los analizaron y catalogaron de modo exhaustivo, los filósofos apenas han especulado sobre sus propias formas de expresión y, menos aún, sobre los géneros mismos en los que cabía expresar convenientemente la filosofía.

Esta desatención por la forma literaria se debe a una serie de presupuestos asumidos irreflexivamente por los filósofos en lo que atañe a la relación que cabe establecer entre la razón y el lenguaje, esto es, entre el pensamiento y su expresión. Julián Marías ilustra en un artículo titulado «Los géneros literarios en filosofía» con un certero ejemplo la imagen que la filosofía ha tenido de esta relación en lo que atañe a los géneros filosóficos:

Se suele hablar con demasiada precipitación de los géneros literarios en que se “vierte” la filosofía. Hace algún tiempo [...] observé que esa imagen trivial es peligrosa, porque supone entre la filosofía y su género literario una relación análoga a la que existe entre el líquido y la vasija; es decir, la preexistencia previa de ambos y su dependencia. La realidad es bien distinta, la filosofía se expresa –y por tanto se realiza plenamente– en un cierto género literario, y hay que insistir en que antes de esa expresión no existía sino de forma precaria y más bien sólo como intención y conato. La filosofía está intrínsecamente ligada al género literario, no en que se vierte, sino –diríamos mejor– en que se encarna.

En general, los filósofos han dado en suponer, primero, que *razonar y expresar son dos acciones humanas claramente distinguibles*, esto es, que una cosa es pensar, que comporta un contenido racional, y otra bien distinta manifestar lingüísticamente, que requiere una forma literaria. Este primer supuesto es el que ejemplifica Marías con la diferencia entre el líquido, que equivale al contenido filosófico, y la vasija, que sería la forma literaria. Pero, además, segundo, los filósofos han asumido también que, de esas dos acciones, la *propia filosofía es el ejercicio de la razón*, mientras que la otra, la de expresar el desarrollo y resultado de ese ejercicio racional mediante la redacción de textos, es secundaria y accesorio: lo importante de un filósofo es lo que ha pensado y no el modo como lo exprese. Siguiendo con la metáfora de Marías, lo importante del filósofo es velar por la calidad del líquido, no así por la de la vasija en la que luego lo vaya a verter. Y, por último, tercero, como corolario de esta sucesión de supuestos, los filósofos han venido a considerar que la expresión lingüística podía y había de ser sometida rigurosa y completamente al ejercicio de la razón, es decir, que *el lenguaje es maleable y no puede suponer un impedimento para expresar fielmente la razón*. De acuerdo con la metáfora que venimos empleando, este supuesto vendría a plantear que la composición y la forma de la vasija podrían ser manipuladas de manera tal que el líquido siempre mantuviese intactas todas sus cualidades al ser introducido en ella. Esto último explica una característica que no resulta extraña entre los filósofos, su desprecio por la calidad literaria de los textos que escribían.

Pero, como señalábamos al principio, la historia ha desmentido a los propios filósofos, porque ha demostrado que ellos, sin apenas apreciarlo,

se han preocupado de buscar el cauce lingüístico y literario adecuado a la expresión de sus ideas, e, incluso, cuando no lo han encontrado, han compuesto uno nuevo. Por ello es muy importante que cuando se aborde la interpretación de un texto filosófico, se determine previamente el género en el que está escrito y todo lo que ello comporta para ese mismo texto. Leer un texto filosófico sin tener previamente en cuenta su género supone ya una forma equivocada de emprender su comprensión. Así ha sucedido, por ejemplo, con la filosofía de Platón, que ha comenzado a ser interpretada de otra forma desde que los investigadores tuvieron en cuenta el fin exacto que tenían sus diálogos, su forma literaria, y no solo el contenido de los mismos.

Aunque es más que discutible que la literatura filosófica pueda ser clasificada en géneros, como, de hecho, se debate dentro de la misma teoría literaria hoy en día sobre los géneros en la literatura, nosotros vamos a usar esta expresión de «género filosófico» para distinguir los distintos estilos literarios empleados en la composición de los textos filosóficos y determinar algunos de los rasgos que cabe encontrar asociados a esos géneros. En nuestra exposición hemos optado por emplear un método histórico, esto es, vamos a desarrollar a continuación sucintamente algunos géneros filosóficos dentro del contexto en el que se gestaron y los rasgos que los definen. Antes de ello nos interesa, sin embargo, conocer muy brevemente cómo se fraguó la literatura filosófica dentro de la Grecia antigua.

3.2. Los primeros géneros filosóficos: el poema

La filosofía surgió en la antigua Grecia como un modo específico de explicar lo real, aquel que está ligado a la argumentación racional. Ahora bien, ese proceso de configuración y especificación fue paulatino y tuvo lugar en el seno de aquellos que les precedieron en otra forma de explicación de lo real, la de la mitología. Aristóteles venía a considerar en el libro I de la *Metafísica* que los teólogos, a los que caracterizaba en ese caso como «filómitos», los «amantes del mito», y los filósofos, los «amantes del saber», coincidían en cuanto que ambos se admiraban ante la realidad y sentían por ello mismo la necesidad de encontrar una expli-

cación de lo que observaban, tanto de lo natural como de lo humano; la diferencia entre unos y otros estribaba, según el propio Aristóteles, en que mientras unos ofrecían para sus explicaciones mitos y principios sin justificar, los otros, en cambio, exponían principios basados en argumentos, como hizo Tales de Mileto cuando identificó el agua como elemento constituyente de la realidad y dio razones de su propuesta.

A la vez que se daba este proceso de especificación de la filosofía dentro del marco definido por la teología mitológica, sucedió el de la formación de los géneros filosóficos, esto es, conforme los filósofos iban aquilatando su modo peculiar de explicar lo real, iban configurando también formas específicas de composición de sus textos de modo tal que pudiesen expresar con ellos convenientemente sus ideas racionales. Los primeros filósofos, esos que conocemos comúnmente como «los presocráticos» pero que debiésemos denominar, más bien, «presofistas» o, como fueron designados por Platón y Aristóteles, «filósofos de la naturaleza», emplearon en un principio las formas propias de la literatura de los teólogos y sabios de la época, y sólo de modo paulatino fueron introduciendo cambios que son los que dieron lugar a la configuración de una manera específica de transmitir su conocimiento y adecuada a ese modo peculiar de explicar lo real en que consiste la razón.

La forma literaria por excelencia en la Grecia anterior a los filósofos era la poesía épica, cuyos textos fundamentales eran los de Homero y Heródoto. Dos fueron las ventajas que hicieron de la poesía la forma de expresión literaria, dos ventajas que con el paso del tiempo dejaron de ser tales y por lo que la filosofía pudo configurar géneros propios.

1. Hay que tener en cuenta, en primer lugar, que la forma habitual de mantener y conservar el conocimiento que transmitían las explicaciones teológicas era la oral y no la escrita: unos rapsodas se aprendían de memoria esas narraciones mitológicas y las contaban ante un auditorio de pueblo en pueblo. Este método, sin embargo, requería una alta capacidad de memorización, dada la extensión de los textos, y por ello resultaba imprescindible la forma poética, pues los ritmos sonoros y métricos de la lengua ayudan en este caso a ese ejercicio de memorización: siempre es más fácil

de memorizar un texto extenso cuando tiene forma poética que cuando está redactado en prosa.

Ahora bien, conforme se fue desarrollando la escritura y las formas de plasmar el texto en un soporte sólido y permanente, lo que sucedió en torno al siglo VI a.C., comenzó a resultar superflua la necesidad de memorizar el texto, de modo que se hizo prescindible la forma poética. La conservación escrita de la narración épica hizo de la memoria un elemento innecesario, pues el cronista contaba ya con el texto escrito y podía limitarse entonces a leerlo o exponerlo. Fue por esta razón por lo que la literatura inició un proceso de prosificación que la liberaba de los rigores que imponía la forma poética, y fue así como comenzaron a surgir una especie de tratados en prosa, si bien aún en aquel entonces no destinados tanto a la difusión escrita cuanto a la lectura en público; son los que elaboraron los conocidos como «logógrafos» en la región de Jonia y que conducirían hasta la primera gran obra en prosa, la *Historia* de Heródoto un siglo después.

La creciente sustitución de la poesía por la prosa como consecuencia de que esta no resultaba imprescindible para la memorización del texto literario iba a dar lugar, a su vez, a un fenómeno de gran trascendencia, a saber, la paulatina transformación de la imagen literaria de la poesía: mientras la forma poética había sido considerada hasta entonces intrínseca a la literatura, a partir de esa época comenzó a asociarse el uso del verso a fines estéticos, esto es, dejaba de ser una exigencia literaria y pasaba a ser considerada la poesía como una forma peculiar que atendía a cánones propios de la belleza. Cuando este proceso de prosificación de la literatura y de la estetización de la poesía estuvo culminado, la filosofía pasaría a despreciar la forma poética por considerarla peligrosa, pues el revestimiento literario podía hacer aparentar al contenido racional aquello que no era; es de lo que Platón acusaba a los poetas en el libro X de la *República*.

2. La segunda ventaja de la poesía estribaba, ahora desde la perspectiva no del narrador sino del oyente, en la capacidad de ser cautivado, convencido, lo que podríamos considerar el efecto didáctico de la poesía sobre el auditorio. La poesía era una forma de expre-

sión distinta a la empleada coloquialmente y que incluía unos efectos rítmicos y sonoros que causaban entusiasmo; por este motivo, ella era asociada a una forma de expresión no humana sino, prácticamente, divina, de modo tal que el texto mítico parecía venir dictado por los propios dioses y, por tanto, convenía por sí mismo. Esto resultó un factor muy importante entre los primeros filósofos, pero su importancia fue disminuyendo conforme la filosofía y, en general, la ciencia griega, plantearon que ellas habían de convencer no por tratarse de una palabra procedente de una entidad suprahumana sino, meramente, por sí misma, esto es, por el mero ejercicio de resultar una palabra racional.

Fue durante el paulatino proceso de configuración literaria de la prosa cuando los filósofos comenzaron a ofrecer sus primeras explicaciones racionales, esto es, entre los siglos VI y V a.C. Era una filosofía ligada todavía a la manera tradicional oral de transmisión del conocimiento y, además, se mantenía también la convicción de que solo la palabra pronunciada podía lograr la efectiva formación espiritual del aprendiz, esto es, aunque el soporte escrito resolvió el problema de memorización, no quitó por ello a la palabra hablada su capacidad cautivadora y didáctica, y por ello siguió siendo la poesía y, en general, las formas de la épica el canon literario empleado por los filósofos.

Tres géneros usaron los filósofos de la naturaleza: los jonios, insertos de modo más directo en ese proceso de prosificación de los logógrafos, elaboraron pequeños tratados; la escuela eleata de Jenófanes y Parménides, en cambio, hizo uso del poema, un género que también emplearía bajo la influencia de estos Empédocles; y, por último, Heráclito hizo uso de otra forma de transmitir el conocimiento muy apreciada en aquella época, el aforismo.

- a) Como hemos señalado, los filósofos jonios Anaxíandro y Anaxímenes, muy ligados a una explicación basada en la experiencia natural y principios tomados de esa misma experiencia como el agua o el aire, compusieron tratados en prosa siguiendo este proceso de prosificación de la literatura épica emprendida por los logógrafos.

- b) En cambio, los filósofos eléatas emplearon la forma poética como cauce literario para la expresión de sus ideas por variadas razones, entre otras, porque sus propuestas filosóficas partían de principios y contenían razonamientos mucho más abstractos que los de los jonios, de modo tal que necesitaban de la ayuda de la forma poética para ganar en convicción didáctica. De estos poemas destaca el de Parménides, pues prueba, por un lado, el deseo de representar la palabra filosófica como inspirada por la divinidad, lo que se hace en el proemio de ese poema cuando se asegura que las dos vías del conocimiento que van a ser propuestas le vinieron inspiradas al filósofo por una diosa; pero, por otro lado, demuestra también el poema las dificultades que ya encuentra la racionalidad filosófica en los cánones de la poética, pues cuando concluye el proemio, con una aceptable calidad poética, y se inicia la exposición del primer camino del conocimiento, el de la verdad ligado al ser, la forma poética degenera y se aproxima considerablemente a la prosa: quedaba patente la gran dificultad para expresar en verso los razonamientos.
- c) Hubo un tercer género literario no menos común en la cultura griega, empleado dentro de las composiciones literarias y ligado, igualmente, a una forma oral de transmisión y conservación del conocimiento, la sentencia breve, a la que a veces denominamos con no poca imprecisión «aforismo». Es lo que se conoce como la tradición gnómica dentro del mundo griego antiguo. Es la forma literaria que pudo emplear Tales y la que usó, en cualquier caso, Heráclito.

Mientras la forma poética es adecuada para la memorización de textos extensos, los cuales solo alcanzan a recordar personas capacitadas para ello, esta otra forma de la sentencia breve permite que cualquiera memorice fácilmente la idea contenida en ella. A esto se añade que el aforismo tiene la cualidad de combinar cierto ritmo literario con una expresión concisa y fuertemente asertiva, lo cual dota al aforismo también de una capacidad de convicción, esto es, constituye un género formativo muy importante. Este va a ser uno de los géneros más empleados en las obras científicas, por ejemplo, en la transmisión de las prácticas médicas de la escuela hipocrática en el siglo V a.C. El aforismo, además, tiene

cierta dote persuasiva, de ahí que sea empleado con frecuencia para dictar normas morales, esto es, máximas, y estará muy ligado, por tanto, a escuelas filosóficas con una gran intención moral, como las helenistas.

El aforismo podía tener en esa época, además, otra cualidad, a saber, suscitar también la impresión de ser palabra procedente de la divinidad, pues reproducía las formas empleadas por los oráculos en sus adivinaciones. La oscuridad y ambigüedad, rasgos de esas máximas de los oráculos, caracterizarían, de hecho, la filosofía de Heráclito: el aforismo será una forma de expresión de la racionalidad que solo deja entrever esa misma racionalidad, esto es, que incita al lector, convencido de su verdad, a ahondar en él para dar con las razones de su verdad.

Los factores que facilitaron, finalmente, la formación de géneros científicos y, entre ellos, el filosófico, fueron fundamentalmente tres. Los dos primeros están relacionados con los cambios sustantivos, ya señalados, sucedidos en la literatura como consecuencia de una sustitución de la forma oral por la escrita en la conservación y transmisión del texto. El primero de esos cambios fue el desarrollo creciente de la prosa en sustitución de la poesía, lo que permitió que la expresión racional se liberase de los rigores impuestos por la forma poética. El segundo, no aludido hasta aquí, fue la difusión escrita de los textos, esto es, el libro, que propició una relación directa entre un autor, en este caso, el filósofo, y un lector, sin necesidad de que entre ambos hubiese de mediar un orador. Y, por último, a estos dos se añade un tercero, el desarrollo de la argumentación como consecuencia de la organización democrática del estado griego, que propició un paulatino refinamiento de la prosa hasta constituirse en la forma habitual de dirigirse a un público amplio. De esto último dan buena cuenta los tratados y manuales que elaboraron los sofistas para sus enseñanzas sobre las artes de la retórica.

3.3. La constitución de los géneros filosóficos: el diálogo y el tratado

La filosofía, por las razones que hemos señalado, terminó despreciando la poesía. No solo la consideraba engañosa, sino que, además, restringía en exceso el curso propio de la argumentación racional y, por tanto, inco-

modaba y podía incluso desvirtuar el discurso filosófico. Aunque aún se dieron algunos poemas en la época helenística de cierto prestigio, y se ha dado algún otro en épocas posteriores, la filosofía nunca ha aceptado la poesía como forma expresiva adecuada a la razón.

Tampoco el aforismo es una forma que haya suscitado aprecio entre los filósofos. Aunque, a diferencia de la poesía, vaya a ser un género empleado para expresar asuntos, sobre todo, relacionados con la ética, esto es, con el comportamiento propiamente humano, la brevedad del mismo lo hacía inapropiado a la forma argumentada, no dogmática, que caracteriza el pensar filosófico.

A Platón le debemos el primer género estrictamente filosófico, el diálogo, que surgió, inicialmente, para reproducir las conversaciones que su maestro Sócrates mantenía con los sofistas, pero que acabó constituyéndose como una forma específica de plantear las ideas filosóficas.

El diálogo consiste en un intercambio de afirmaciones, opiniones y argumentos entre varios personajes, entre los cuales, generalmente, uno posee el conocimiento, esto es, la opinión fundada racionalmente, y a quien le corresponde ir sorteando racionalmente las objeciones de los otros y convenciéndolos mediante sus argumentos. El diálogo representa, en el fondo, la relación oral que se supone mantiene el autor del diálogo, que es quien encarna el papel de quien conoce y puede ilustrar al ignorante o equivocado, y el lector, que resulta ser el que se identifica con las objeciones pero que, como los oponentes del propio diálogo, va siendo progresivamente convencido conforme avanza en la lectura.

Si bien el diálogo adquirirá a lo largo de su historia formas muy variadas, en general mantendrá dos cualidades que lo harán muy apreciado. La primera de ellas es que se trata de un género muy didáctico, de ahí que se emplee cuando se pretenden divulgar ideas entre personas menos formadas y procedentes de capas sociales más populares; es un género a mitad de camino entre lo científico y lo divulgativo. De este carácter didáctico lo dota la posibilidad de emplear figuras retóricas así como formas literarias no estrictamente teóricas, como cuando Platón insertó narraciones míticas en ellos, por ejemplo, el mito de la caverna o el del carro alado; es decir, el diálogo intenta reproducir un desarrollo argumentativo próximo a la vida cotidiana y emplea los recursos, entonces, de la

argumentación coloquial. Pero este carácter didáctico se ve reforzado, además, por la capacidad de identificación que tiene el lector con los personajes del propio diálogo, esto es, el lector tiene la impresión de estar inmerso en la serie de argumentos e ideas que se van exponiendo y tiene la impresión, por ello mismo, de participar durante la lectura en la conversación con el propio filósofo.

La segunda cualidad es que se trata de un género literario que ofrece la posibilidad de plantear cuestiones sin necesidad de dejarlas resueltas, como hace el propio Platón, esto es, el diálogo es un género con posibilidades de quedar abierto, en el que se pueden tantear cuestiones que no necesariamente han de quedar plenamente resueltas, lo que lo hará muy útil para épocas en las que la filosofía se siente insegura de su propio contenido.

El diálogo como género literario está asociado a lo que podríamos calificar como racionalidad dialógica, esto es, constituye un género que considera que la verdad está en el acuerdo entre distintas personas; podemos dar algo por verdadero una vez que todos los que intervienen en el diálogo se muestren convencidos de las ideas a las que se ha llegado. Eso sí, como el diálogo es una obra dirigida a cualquier persona, el acuerdo abarca a todos los hombres.

Su origen en Platón está directamente vinculado, de hecho, a su concepción de que la enseñanza filosófica solo es posible en la relación personal e inmediata entre el filósofo y el discípulo, esto es, Platón configuró un género que atendía a la convicción griega de que la transmisión del conocimiento había de ser, necesariamente, oral. El lector se convence de la verdad, en este caso, porque comparte los argumentos que se han expuesto en la obra y, por tanto, él se siente copartícipe de esos acuerdos a los que llegan entre todos.

De Aristóteles, en cambio, hemos recibido el tratado. Aunque las obras que conocemos como tratados son escritos procedentes, muy probablemente, de las enseñanzas orales hechas por Aristóteles entre sus discípulos, lo cierto es que acabó forjando un género específico que determinará todo el devenir de la literatura filosófica y científica.

A diferencia del diálogo, el tratado atiende a una racionalidad monológica, lo cual supone una modificación sustancial del concepto de ver-

dad. La racionalidad monológica concibe el ejercicio racional como un diálogo interior, esto es, uno consigo mismo, de modo tal que lo verdadero no estriba en el acuerdo, como supone la racionalidad dialógica, sino en la coherencia, en que los argumentos estén sólidamente vinculados entre sí; el filósofo debe estar de acuerdo consigo mismo, y cuando lo esté, logrará que todos estén de acuerdo consigo mismos leyendo su obra. De esta manera, la coincidencia racional entre las distintas personas se alcanza mediante un pensar en común cuanto por la coincidencia de muchos pensares individuales coincidentes. La relación entre el filósofo y el lector varía entonces sustancialmente: el primero expone su monólogo interior para que este lo reproduzca en sí mismo y comparta la misma verdad.

Puesto que es una relación monológica, el tratado es el género en el que la filosofía se desprende, prácticamente, de elementos que son considerados ajenos a la pura racionalidad, como pueden ser los de la retórica y la función didáctica; puede decirse que el tratado es la forma de expresión literaria más sobria de la filosofía.

3.4. El helenismo y los géneros doctrinales: la epístola

Si con Aristóteles alcanza la escritura filosófica una forma específicamente racional, las nuevas condiciones filosóficas del helenismo lo van a convertir en un género menos atractivo. La filosofía que discurre desde Tales hasta Aristóteles tiene una fuerte componente teórica, esto es, buscar una explicación de lo real y, derivada de ella, de lo que es el ser humano; la ética misma se desprende de un estudio de lo que es la naturaleza del hombre. Ahora bien, los filósofos helenistas van a establecer como fin prioritario de la filosofía la consecución de la felicidad humana. La sociedad ya no reclama a los filósofos explicaciones, como les pedía a los teólogos y primeros sabios, sino formas de actuar para alcanzar esa felicidad; es más, a la filosofía se le exige ofrecer la salvación y por ello adquiere una pretensión salvífica, equiparable a la de una religión. No es que a esta exigencia salvífica fuese ajena la filosofía anterior, pues esto resultó ser una constante de toda la filosofía precristiana, pero, en general, no constituyó una prioridad, como iba a suceder durante el helenismo.

Algunos de los ya escasos poemas filosóficos compuestos en esta época, como *Sobre las cosas naturales* del estoico Cleantes, justifican el uso de la forma poética precisamente por ese carácter terapéutico que adquiere la filosofía, una terapia del alma que garantiza su salvación. La filosofía helenística buscaba, así pues, ofrecer formas de paliar los sufrimientos de la vida, y los géneros literarios que empleasen debían resultar coincidentes con esta finalidad. Este carácter salvífico de la filosofía perdurará hasta la llegada del cristianismo, que lo transformará sustancialmente, pues este pondrá fin completamente al carácter divino de la palabra filosófica y desprenderá a la filosofía, por tanto, de su función salvífica, para situar esa cualidad terapéutica de salvación en la palabra divina expresada en la Biblia, esto es, en el texto religioso y las actitudes asociadas a la religión y no así en el texto filosófico y sus procedimientos de argumentación.

La filosofía se va a desarrollar, de hecho, en escuelas conocidas como sectas, esto es, las personas se adherían a determinadas concepciones filosóficas expuestas en determinados textos y necesitaban del consejo y la orientación del filósofo que en ese momento representaba y lideraba la escuela, que era quien les iba aportando nuevos textos dentro de la misma escuela.

Estas condiciones en las que se mueve la filosofía helenística van a propiciar que se desarrollen géneros literarios específicos que podríamos agrupar en una clase como géneros doctrinales, esto es, formas de escribir no siempre dirigidas para convencer a los que no compartiesen las propias ideas cuanto a consolidar las creencias y dar orientación moral a los que ya las compartían o estaban dispuestos a compartirlas. Ya no se trata tanto, por consiguiente, de enseñar a un discípulo, de alguien que ha de pasar de la ignorancia a la sabiduría, cuanto de orientar permanentemente a alguien filosóficamente desvalido. En este contexto, dos rasgos se introducen en el texto filosófico: primero, adquiere gran importancia el carácter específico de a quién o quiénes van dirigidos los escritos filosóficos; y, segundo, se ofrece la propia experiencia del filósofo como ejemplo para los miembros de la secta.

Esta relación doctrinal, más que discipular, entre filósofo y lector obliga, en efecto, a personalizar el texto y, por ello, a introducir en él elementos retóricos; hay que tener en cuenta, además, que la filosofía

busca persuadir a la persona a la que se dirige el filósofo para que actúe como este le señala. Por eso, los filósofos no están ya tan preocupados por ofrecer muchos argumentos de sus ideas cuanto los imprescindibles para dar las razones de cómo debe actuarse en la vida. Además, como hemos señalado, interesa la ejemplaridad personal, esto es, que el lector que va a orientar su vida conforme a esas razones filosóficas sepa que ya ha sido probada esa filosofía con efectos positivos en el propio filósofo, de modo que este se pondrá a sí mismo como ejemplo de la función terapéutica que le puede ofrecer esa filosofía.

Uno de los géneros filosóficos más importantes de esta época es la epístola, un término griego que significa «instrucción», y que comenzó a emplearse en el siglo V a.C., aunque se estableció como género propiamente filosófico a partir del III a.C. De hecho, Platón ya lo empleó para transmitir sus ideas a distancia, siendo bien conocida su carta séptima.

La epístola era una forma de escritura que intentaba suplir la dificultad debida a la distancia para entablar un diálogo directo entre el filósofo y su seguidor, es decir, es un género que pretendía generar la impresión de que se estaba estableciendo un diálogo en la distancia entre uno y otro; atiende aún, así pues, a una concepción fundamentalmente oral de la transmisión del conocimiento. Esto supuso el uso en este género de elementos de carácter retórico que causasen la impresión de que el filósofo, a pesar de la distancia, estaba presente en el mismo texto, lo cual se lograba incluyendo en él referencias a rasgos personales del que escribía que permitiesen a su lector identificarlo; igualmente, era habitual introducir rasgos del lector, para demostrarle que el autor del texto, el filósofo, estaba teniendo muy presente a quién le estaba escribiendo. Como es sabido, el filósofo estoico latino Séneca, autor de unas *Cartas a Lucilio*, fue uno de los grandes maestros de este género.

3.5. La constitución de los géneros filosóficos cristianos: el soliloquio

El cristianismo revolucionaba la filosofía greco-latina por diversas razones. En primer lugar, porque aportaba nuevos contenidos para la reflexión, todos aquellos propios de la fe judeo-cristiana, como eran la creación por

Dios desde la nada; la encarnación de Dios en un ser humano concreto, Jesús; la resurrección de este; la trinidad; el pecado y, dentro de este, el pecado natural; etc. En segundo lugar, porque el cristianismo ya no iba en busca de la verdad, pues la conocía gracias a la palabra revelada en el texto sagrado, sino, en todo caso, necesitaba comprenderla para explicarla y defenderla; la filosofía era la que debía hacerse cargo de esta función. Y, tercero, y relacionado con esto último, para el cristianismo era fundamental la relación que el filósofo había de mantener con un texto escrito que contenía la verdad, el texto sagrado, el cual, sin embargo, resultaba sumamente difícil de interpretar y por ello se crearon formas literarias relacionadas con la interpretación y comentario de textos, esto es, géneros hermenéuticos, que serán una constante de la filosofía cristiana.

A pesar de contar ya con el texto que contenía la verdad, hay que tener muy presente que el cristianismo se desarrolló en unas culturas muy desarrolladas filosóficamente como eran la griega y la romana, y esto le obligó, para garantizar su éxito, a adaptarse a las formas filosóficas que en ellas dominaban, es decir, entre una cultura tan sólida filosóficamente como aquellas, los cristianos no podían limitarse a divulgar los contenidos de una fe que contenía afirmaciones difícilmente asumibles, sino que habían de dar también razones de esos mismos contenidos. El cristianismo hubo de desarrollar, así pues, toda una arquitectónica argumentativa propia de los filósofos greco-romanos para, primero, lograr con éxito su difusión en esas culturas, esto es, una apologética, y, segundo, conforme fue expandiéndose, dar razones de los contenidos de su propia fe, a saber, fijar una ortodoxia. Fue por todo esto por lo que el cristianismo se constituyó muy pronto, a diferencia de lo sucedido con otras religiones, en una religión dotada de filosofía.

Esto explica la rapidez con la que los filósofos cristianos asimilaron los géneros filosóficos empleados por aquellos que les rodeaban y precedían, fundamentalmente, las formas de los filósofos de cuyas ideas más se nutrieron, las de los neoplatónicos y de los estoicos. Además, estos géneros no solo eran apropiados por la fuerte asimilación que el cristianismo hizo de la filosofía greco-romana, sino también porque eran unos géneros idóneos para el fin que pretendía el cristianismo y que compartía con las escuelas filosóficas, el de ofrecer un modo de salvación; eran géneros adecuados para la función terapéutica para el alma que ofrecía el propio cristianismo.

Entre los géneros que empleará este estará, naturalmente, el diálogo, muy apropiado por sus rasgos didácticos y dialógicos, propios de una religión cuyo contenido se está configurando, y que, además, resultaba útil por su carácter abierto; y la epístola, idónea para la relación doctrinal entre un maestro y sus discípulos. Ahora bien, el cristianismo reforzaría algunos aspectos de la filosofía que le había precedido, entre otros, el que atañe a la importancia que concede a la interioridad del hombre, pues estima que la verdad que ha de buscar el cristiano la encuentra en uno mismo, de modo que reforzará los géneros que propicien con su lectura un ahondamiento en la interioridad, un diálogo interior. Cuando señalamos aquí que se emplean géneros que reproducen el diálogo interior, hemos de aclarar que este tipo de diálogo es muy distinto del que se desarrolla en el tratado; en este no hay, en realidad, diálogo sino monólogo, mientras que estos géneros dialógicos atienden a una concepción dual del hombre, esto es, dentro del hombre mismo hay dos personas que deben entablar un diálogo, una que representa el bien y lo propiamente humano, donde se halla la salvación, y otra que anda en busca de ello desde una situación de confusión, donde está la condena.

Entre estos géneros están la meditación y el soliloquio, que empleará San Agustín, y que encuentra una de sus formas en el diálogo que escribe Boecio, *La consolación de la filosofía*, donde el propio filósofo entabla un diálogo con la filosofía personificada. Esta reflexión filosófica interior será crucial, además, en todo el desarrollo de la concepción salvífica de Occidente, a saber, el diálogo interior es un ejercicio preparatorio para la muerte y, por tanto, para la vida supraterrena que se supone hay tras esta terrena; mientras Oriente desarrolló técnicas de salvación encaminadas a la negación de la individualidad, Occidente, en cambio, lo hizo a través de la búsqueda y reafirmación de la auténtica individualidad mediante un diálogo permanente consigo mismo, a través de una búsqueda de la auténtica individualidad.

La confesión, por su parte, fue otro género en el que innovó el cristianismo, en concreto, San Agustín; son géneros asociados al carácter de ejemplaridad que antes señalábamos, una ejemplaridad que puede ser tanto positiva como negativa, a saber, puede no solo consistir en narrar cómo debe vivirse, en este caso, cristianamente, sino cómo compartir también con los otros los errores que uno mismo ha cometido con el fin de que los eviten.

También hay otro género que se desarrolla a la conclusión de la Antigüedad y que coincide con los primeros siglos del cristianismo, que es la enciclopedia, esto es, la recopilación de conocimientos. Ante la gran cantidad de conocimientos que la cultura ya había alcanzado comienzan a surgir géneros que compilan estos saberes y que pretenden, además, garantizar su conservación cuando se dé el proceso de decadencia del Imperio romano. Son textos vinculados, a la vez, con los métodos de enseñanza latinos que conservaron los cristianos, esto es, son obras que podían servir de manual para la enseñanza. Entre estas obras están, por ejemplo, las *Etimologías* de San Anselmo.

3.6. La Escolástica y los géneros didácticos: la suma

En torno al siglo XIII suceden tres fenómenos históricos que revolucionan los géneros filosóficos. El primero es la difusión de la obra y el pensamiento de Aristóteles, el cual, a pesar de lo conflictiva que resultó la recepción de su filosofía por la dificultad para integrar en ella dogmas importantes de la fe cristiana, pronto fue adoptada su obra como autoridad filosófica máxima y, por ende, se desplazó el diálogo platónico como género literario de la filosofía y se adoptaron formas vinculadas con el tratado. En concreto, la recuperación del pensamiento de Aristóteles supuso la asimilación del silogismo como modelo de racionalidad, de modo tal que los géneros literarios hubieron de integrar esta forma de razonamiento en su estructura y forma literarias. En segundo lugar estuvo la dificultad que representaba la comprensión de Aristóteles, de modo que se desarrolló el comentario, esto es, la exposición de las propias ideas a partir de explicar las de otro, algo en lo que la tradición cristiana tenía gran experiencia, pues el comentario era una forma literaria habitual en la cristiandad, habida cuenta que habría de preocuparse de la interpretación del texto sagrado; las técnicas que los cristianos habían empleado para dilucidar el texto sagrado, ahora lo dirigirían a los textos aristotélicos. Y, por último, en esta época se sucede el florecimiento de las universidades como centros de enseñanza superior: la institucionalización de la enseñanza universitaria generó nuevos métodos didácticos, ligados a la forma aristotélica de argumentar, y que dieron lugar, a su vez, a escritos vinculados con ella.

Un género filosófico que surge con un fin claramente didáctico es el de las sentencias, el cual preparó la configuración de los géneros filosóficos de la escolástica aristotélica; las sentencias consistían en una recopilación de textos para su lectura y a los que sucesivamente se le añadieron interpretaciones y comentarios. Una obra de este tipo serviría de manual docente durante siglos en la Baja Edad Media, los *Cuatro libros de sentencias* de Pedro Lombardo. Este género compilatorio variaría más tarde en el humanismo en lo que se conocen como los florilegios.

Ahora bien, la interpretación de esos mismo textos recopilados, dada su dificultad, propició una evolución de los géneros, cada vez más volcados en la interpretación y combinados con la forma silogística de argumentar, lo que dio lugar a la *quaestio*, la cual, además, fue desvinculándose paulatinamente de su función hermenéutica para dar lugar a un método para abordar problemas filosóficos concretos; los debates sobre estos asuntos son los que configuraron el género de la disputa.

Dentro de esta sucesiva formación de nuevos géneros surgidos de la recopilación de textos y su comentario, se encuentra el que resultará el precedente escolástico del tratado de la modernidad racionalista, esto es, del tratado sistemático; nos referimos a la suma. Es Santo Tomás quien culmina la formación de este género literario con sus dos grandes tratados, la *Suma Teológica* y la *Suma contra gentiles*. Estas obras pretenden ser tratados globales sobre el saber, esto es, combinan una finalidad didáctica con una enciclopédica. En estas obras exponía Santo Tomás su pensamiento siguiendo una serie de cuestiones a las que se les daba respuesta de acuerdo con una estructura concreta: se planteaba una cuestión, se ofrecían objeciones, luego la opinión avalada por alguna cita de autoridad, a continuación la demostración y se concluía con una respuesta a las objeciones.

3.7. Los géneros literarios del Renacimiento humanista: el ensayo

El Renacimiento humanista introduciría elementos novedosos en la filosofía que explican la nueva fluctuación en los géneros filosóficos. Tres destacaríamos en esta ocasión: primero, el creciente rechazo de la escolástica aristotélica y, por tanto, de la silogística y los géneros a ella aso-

ciados; segundo, una labor filosófica desvinculada de la enseñanza universitaria, pues la mayor parte de los humanistas no eran catedráticos, lo que incidió en el abandono de los géneros precedentes y condujo a buscar estilos, nuevamente, más populares, como se comprueba; y, tercero, una mayor importancia de la experiencia personal, individual, que condujo al uso de géneros más intimistas.

Naturalmente, el diálogo fue un género que destacó de nuevo, puesto que nos encontramos ante una racionalidad abierta en busca de nuevas ideas. El diálogo cumplía, además, la segunda de las exigencias, esto es, estaba menos orientado a un elevado nivel de profesionalización filosófica y resultaba más divulgativo.

Ahora bien, el periodo renacentista concluía, como es sabido, con un fuerte despliegue del escepticismo que desconfiaba de una racionalidad taxativa; esto condujo a un nuevo género filosófico, el del ensayo, junto al cual cabría situar otros similares como el discurso. Fue un género monológico, con escasos argumentos silogísticos y rasgos retóricos, surgido y practicado simultáneamente en las dos corrientes filosóficas fundamentales europeas, la continental racionalista, que inicio el filósofo francés Montaigne, y la sajona empirista, que emprendió Bacon, ciertamente con dos formas distintas, una más dubitativa, meditativa, como la de Montaigne, y otra más dada a la reflexión rigurosa, como la de Bacon. En cualquier caso, podemos señalar que el ensayo es un género propio de la racionalidad explorativa, que va a ser una característica de la filosofía moderna y contemporánea. Era una modalidad filosófica que se presentaba como alternativa al tratado, pero que no renunciaría, por otro lado, al rigor filosófico. El ensayo tiene, además, una cualidad del diálogo, es un género que podemos considerar abierto, esto es, que se puede emplear para emprender o desarrollar una indagación, sin necesidad de tener que concluirla en la misma obra.

3.8. El género de la filosofía racionalista: el tratado sistemático

Ahora bien, la racionalidad moderna, en especial la derivada del racionalismo continental, iba a retomar el género que más le conviene a la racionalidad monológica, el tratado y, en concreto, desarrolló un tipo de tratado específico, el sistemático. Ciertamente, las sumas son el antecedente

inmediato de este tipo de tratados, pero el racionalismo moderno agregó un rasgo que le era extraño al pensamiento aristotélico, la racionalidad matemática, que tenía un modelo literario al que imitar, los *Elementos* de Euclides. La racionalidad continental adoptó la composición literaria de la matemática de establecer definiciones y axiomas y desplegar a continuación mediante deducción argumentativa en teoremas todo el contenido racional, lo cual era ya el ideal cartesiano; en esto consiste un tratado sistemático, a saber, en el mero despliegue deductivo del conocimiento a partir de una serie de principios o axiomas. Este modelo de racionalidad, que es el que practicó Spinoza en su *Ética*, se puso, además, de moda por el éxito que obtuvo Newton en su aplicación de la racionalidad matemática a la astronomía. Newton terminaría por implantar como método científico moderno la matematización de lo real, y la filosofía, que sentía ya la amenaza de perder parcelas del conocimiento por la autonomía creciente de las ciencias naturales, reaccionó adoptando el modelo de racionalidad matemática; este es el que iba a desplegar, sobre todo, el idealismo alemán, que culminaría con Hegel y su *Ciencia de la Lógica*; tratados sistemáticos son también, con menor rigor de la forma matemática, *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer, *El Capital* de Marx, e incluso de nuevo con forma matemática pero mezclada con la forma literaria del aforismo, el *Tractatus lógico-philosophicus* de Wittgenstein.

3.9. La fragmentación del saber: el artículo

Dos cuestiones más van a influir en el surgimiento de nuevos géneros filosóficos: por un lado, la fragmentación del saber, que obligaba a que las obras fuesen compuestas por varios autores y, por tanto, a que el filósofo compusiese, meramente, un breve tratado sobre un asunto, como ocurrió en la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alambert, compuesta por artículos breves elaborados por distintos filósofos y científicos; por otro, a la proliferación de revistas, que daban oportunidad para escribir textos breves. Este género fue el artículo, que consiste en un tratado o en un ensayo, en ambos casos, breves.

Asimismo, y aunque escasamente desarrollado por los filósofos, podríamos incluir aquí el artículo periodístico; entre quienes sí lo han empleado con éxito filosófico, podemos contar al español José Ortega y Gasset.

3.10. La racionalidad desencantada: el aforismo

Desde la época de la escolástica se ha mantenido una tradición filosófica contraria a las formas rígidas de la filosofía excesivamente racionalista. El diálogo pretendió ser una alternativa a la forma silogística de los géneros filosóficos surgidos de la escolástica, y luego se desarrolló el ensayo. Ahora bien, dentro de esta tradición contraria a la racionalidad sobria y estricta, convendría situar el aforismo. Entendemos por aforismo una sentencia filosófica breve que, en principio, debería contener en sí misma todo el conocimiento sobre un asunto concreto, ya fuese este una idea, una norma, etc.

La filosofía aforística se ofreció crecientemente en la modernidad como alternativa a la filosofía sistemática; puede decirse que el aforismo representa la *racionalidad fragmentada*, esto es, quienes lo utilizan suelen considerar, primero, que la razón incluye elementos no racionales que no pueden ser expresados en la forma de un lenguaje objetivo y, segundo, que la realidad no puede ser abordada desde una única perspectiva, esto es, que no es posible ofrecer de lo real una panorámica continuada, como pretende el tratado, sino imágenes sueltas que solo combinadas pueden componer el conjunto de la realidad, que es a lo que aspira el género aforístico. Quienes comparten este modo de escritura incluyen entonces elementos de la retórica y formas literarias próximas a la poesía en la literatura filosófica, pues se considera que el sentimiento es un complemento indispensable de la propia racionalidad.

Durante toda la modernidad se mantuvo esta tradición de una filosofía fragmentada, muy apreciada, especialmente, en el Barroco, donde destacó el español Baltasar Gracián, y que se plasma en distintas formas de pensamiento breve como son las del «pensamiento», «consideración», «reflexión», «tesis», etc. Muy desarrollado por los moralistas franceses del siglo XVIII, los románticos alemanes, como Friedrich Schlegel, desplegaron esta forma de exponer la racionalidad de modo fragmentario como alternativa a la que venían desarrollando los racionalistas sistemáticos.

Esto no significa que fuese empleado este género del aforismo solo por los románticos. Los racionalistas alemanes mismos, con el fin de divulgar sus ideas de modo efectivo, no tendrían inconveniente en el siglo XIX en emplear este género literario, y así lo haría Feuerbach en sus

Tesis provisionales para la reforma de la filosofía; y también lo emplearía en el seno del racionalismo Marx, que rebatió la filosofía de Feuerbach empleando este mismo género filosófico en sus conocidas *Tesis sobre Feuerbach*, las cuales concluían con uno de los aforismos filosóficos más conocidos: «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*». El aforismo, no obstante, y tal y como hemos señalado más arriba, tuvo siempre para la filosofía una gran limitación, a saber, que su brevedad impedía el desarrollo racional exhaustivo; por ello los aforismos fueron cada vez más extensos, y, además, se compusieron obras en las que unos aforismos estaban ligados a otros, esto es, como si se constituyese un tratado sistemático bajo la forma literaria del aforismo.

El filósofo que supuso la culminación del aforismo fue Nietzsche, quien, sin embargo, los hizo más extensos por esa dificultad que señalábamos para poder condensar el pensamiento en textos breves. En Nietzsche, el aforismo se convirtió, más bien, en reflexiones más o menos extensas, con una importante carga de formas literarias y retóricas.

* * *

Hasta aquí esta breve exposición de los géneros; muchos han quedado de lado por falta de espacio, otros muchos los hemos dejado fuera porque no los consideramos propiamente filosóficos, como, por ejemplo, la novela o el teatro filosóficos. Sirva hasta aquí lo dicho, meramente, para que nunca hagamos una lectura incauta de los textos de los filósofos, como si lo único importante en ellos fuese el contenido: su forma también nos dice mucho de esos textos, esto es, de la filosofía de cada autor y de la idea misma que tiene de lo que es y para lo que sirve la filosofía.

4

El comentario de texto filosófico

En un pasaje muy celebrado del *Fedro*, hacia su final, Sócrates vitupera agriamente la escritura. Repuestos de la sorpresa de que un grandísimo escritor como Platón rebaje a puro juego pueril cualquier escrito, nos convencemos de que no le falta del todo razón. Los textos no son nunca maestros; difícilmente enseñan por sí solos. La lectura jamás sustituye al diálogo. Una vez que el libro ha salido de las manos de su autor, se torna incapaz de hablar por sí mismo y de expresar la misma idea de otro modo, con ayuda de palabras diferentes, para hacer más comprensible su mensaje. Menos aún puede defenderse cuando ante él se pronuncian objeciones o se le dirigen refutaciones. Cuando su padre ya no está presente, el texto pierde su transparencia. En cierto modo, hasta se torna mudo. Precisa de un lector que lo haga hablar, que lo interprete. Y esto es más que transformar sus trazos de tinta en sonidos. Supone dotar de sentido a sus expresiones, de un significado lo más similar posible al que poseían cuando salieron de la pluma de su autor.

Una falsa etimología, deriva el término *texto* de la voz latina *testa*, que significa pedazo de cerámica, trozo de arcilla, porción de loza, tiesto. El *Testaccio* es un montículo, cercano a Roma, formado por incontables fragmentos de ánforas, vasijas y demás recipientes rotos tras descargarlos

de los navíos. El lodo extraído de la montaña vuelve a levantar cumbres. Pequeños trozos de barro cocido, con dibujos incomprensibles por su incompletud, a modo de ostracos o tejuelos con el nombre del condenado a una pena desconocida, con aristas caprichosas, misteriosas, mientras la imaginación no complete la forma de la vasija, no reconstruya con paciencia de paleontólogo su totalidad. Como esos restos quebrados, el fragmento literario reclama ser incluido en el todo del que ha sido separado violentamente. Y no se trata de que el texto propuesto para su comentario sea siempre breve, apenas unas pocas líneas, sino que toda obra literaria, hasta un libro compuesto de varios volúmenes, nunca es completa, sugiere siempre un todo mayor, horizonte indispensable de su interpretación.

Mucho más verosímil es la etimología que ve en el vocablo *texto* la evolución de la voz latina *textum*, de donde procede *textil*. Como una alfombra o una tela, un texto literario consta de hilos entrecruzados de acuerdo con un plan desapercibido por el que contempla el resultado. La exégesis del texto equivale a voltear el tapiz para escudriñar su urdimbre, verlo desde la perspectiva del tejedor, seguir el recorrido de los hilos separados antes de anudarse.

Ambas tareas, reconstruir el todo del que el texto es siempre un fragmento y deshilar los hilos constitutivos del tejido, son requisitos del comentario. Este pretende extraer del texto lo máximo posible, obligarle a que declare explícitamente lo que encierra en potencia. La profundidad ilimitada de todo escrito –como pobre reflejo de una porción de realidad–, las circunstancias en que se encuentra su lector, muy diferentes con frecuencia de las que vivió su autor, la vaguedad insuperable de la intención que animaba a quien lo compuso, entre otras razones, convierten la tarea del comentario de texto en inagotable. Por esta razón es insensato pretender que cabe un comentario perfecto, completo, definitivo de un escrito.

Pero, además, al comentarista le interesan algunos aspectos del texto y desatiende otros. Puede que le intrigue lo más externo, el léxico o la sintaxis, y, en tanto que historiador de la lengua, lo considere un testimonio de una fase de su historia. Cabe igualmente que busque desentrañar la personalidad de quien lo escribió e imagine hallar en el texto la plasmación gráfica de los entresijos de su carácter o de su inconsciente. A muchos les interesa más la forma literaria y, mediante su análisis, poner de

manifiesto los recursos literarios que embellecen el texto. No faltarán tampoco quienes se acerquen al escrito movidos por un interés primario en lo que dice y su valor veritativo. Y así podríamos continuar citando distintas razones para analizar con detenimiento un texto. Por consiguiente, habrá tantos géneros de comentarios de texto como perspectivas con las que afrontar su interpretación. Sin embargo, en esta obra nos ocuparemos exclusivamente del comentario filosófico. Y nos someteremos a una restricción más. La hermenéutica contemporánea ha ampliado desmesuradamente el concepto de texto hasta el punto de que, en sus casos más extremados, se considera que cualquier cosa posee carácter textual. No solo discursos orales, sino obras de arte, objetos cotidianos, acciones humanas o gestos inconscientes son tenidos por textos, aunque carezcan de letras y no se traduzcan en palabras. En consecuencia, cada una de estas realidades puede ser objeto de un comentario filosófico. Sin embargo, nos limitaremos exclusivamente al comentario filosófico de escritos explícitamente filosóficos. Con esta limitación habrán de entenderse a partir de ahora las expresiones *comentario filosófico de texto*, *comentario filosófico* e incluso la mera palabra *comentario*.

El objetivo perseguido por el comentario de texto filosófico no es otro que el que mueve todo el estudio de la filosofía: aprender a filosofar. Para este fin, el comentario filosófico constituye una herramienta pedagógica indispensable. Cuanto antes se familiarice el estudiante de filosofía con la técnica del comentario, más rápidamente progresará en esta disciplina. La finalidad de este capítulo es precisamente reflexionar sobre esa técnica y recoge lo esencial de lo expuesto en el capítulo inicial de una antología de comentarios de textos filosóficos a la que se puede acudir para obtener más ejemplos (García Norro y Rodríguez, 2007).

4.1. Los requisitos previos del comentario de texto

Es cierto que no es posible elaborar un buen comentario de texto sin poseer una vasta cultura general y especialmente un amplio saber filosófico ya que durante la realización del comentario precisaremos recurrir con frecuencia a nuestros conocimientos de historia de la filosofía, de la terminología filosófica especializada, además de nociones de lógica y retó-

rica. Pero nos equivocariamos si creyéramos, por consiguiente, que no debemos adentrarnos en la actividad del comentario de texto hasta sentirnos seguros en el conocimiento de la historia de la filosofía o de la lógica. En este punto, como en general en todo proceso de aprendizaje y, bien mirado, en cualquier tarea vital, se reproduce a su modo el círculo hermenéutico: no cabe aprender a realizar ciertas actividades sin llevarlas a cabo previamente de forma reiterada y correcta; pero, a su vez, no es posible llevarlas a cabo de modo conveniente sin haberlas aprendido antes. Sin embargo, la paradoja circular no es sino aparente. Por supuesto que, como acabamos de decir, para comentar adecuadamente un texto, se exige una extensa cultura (histórica, literaria, filosófica...), pero también es evidente que esta cultura no puede adquirirse más que, entre otros medios muy diversos, a través de frecuentes comentarios de textos filosóficos. Naturalmente, al principio, el estudiante los realizará de manera tosca, pero la práctica continuada y reflexiva ensanchará tanto su saber filosófico como su sensibilidad, lo que le permitirá mejorar rápidamente la calidad de sus comentarios.

Conviene no perder de vista que el comentario de un texto filosófico –como el de un texto literario, una pintura o una obra musical– no es un fin en sí mismo. El comentario no pasa de ser un mero instrumento, eso sí, indispensable, para ampliar nuestra capacidad de gozar de la lectura de obras filosóficas y ponernos en disposición de, llegado el caso, componerlas nosotros mismos.

Del hecho de que la valía de un comentario de texto dependa en gran medida tanto del bagaje de conocimientos filosóficos del comentarista como asimismo de su propia sensibilidad e intereses intelectuales, se sigue que *no hay una sola manera correcta de comentar un texto*. El comentario de texto construye siempre –es preciso no olvidarlo– un nuevo escrito que, si bien está constreñido por un innegable pie forzado, que evidentemente es el texto objeto de comentario, permite, no obstante, una amplia gama de variaciones, que dependen en definitiva tanto del nivel de formación filosófica como de la sensibilidad e intereses del comentarista.

Con todo, no es suficiente insistir en la importancia de una cultura filosófica para lograr la pericia en la realización del comentario de texto filosófico si no se añade inmediatamente después que amplísimos conocimientos de filosofía no garantizan por sí solos comentarios de gran

calidad. El comentario filosófico obedece también a una técnica, que, como cualquier otro arte, hay que aprender mediante una mezcla bien equilibrada de teoría y práctica.

Aunque supone una ayuda sin la que apenas se puede pasar, la lectura detenida de buenos comentarios no basta por sí sola para aprender cómo se comenta un texto. Se precisa asimismo haber reflexionado sobre el modo de proceder a lo largo del comentario, esto es, se requiere poseer un *método de comentario de texto*. Llegar a dominarlo es una empresa relativamente sencilla y, una vez dueños del método, el comentario de un texto filosófico se vuelve una tarea no demasiado complicada.

4.2. ¿Qué es un comentario filosófico de un texto filosófico?

En general un comentario de texto se propone siempre dos objetivos. Primero, *determinar con precisión lo que dice el texto*. Segundo, *dar cuenta de cómo lo dice*. En el caso del comentario filosófico, estos dos objetivos se concretan, por un lado, en la pretensión de fijar la idea del texto, que incluye aclarar cuál es el tema que considera el autor como la tesis que sobre ese tema adelanta; y, por otro, en esclarecer la organización discursiva del texto.

A estas dos finalidades, que jamás pueden faltar en un comentario de texto, conviene añadir casi siempre una tercera: *explicar y justificar por qué lo dice*. Para alcanzar esta finalidad y, dependiendo del enfoque con que se afronte el comentario, se puede buscar una explicación histórica, sociológica e incluso psicológica, esto es, hallar las causas que explican la elección del problema, la tesis que se propone y el modo de apoyarla; pero asimismo se puede perseguir, en vez de una *explicación* que ofrezca las causas de lo dicho en el texto y del modo de decirlo, una *justificación* que inquiera las razones del autor del texto para decir lo que dice. En este último caso, vamos más allá del texto y del contexto en que se escribió para hacer hablar a la realidad misma y a las evidencias que de ella extraemos como justificantes últimos de lo propuesto en el texto. Evidencias que suponemos que tenía delante de sí el autor del texto y que pretendemos traer a la conciencia del lector de nuestro comentario.

Con frecuencia, aunque no es estrictamente necesario ni siempre conveniente, a estas tres finalidades se puede añadir por parte del comentarista *una reflexión personal y un juicio valorativo* justificado del texto.

4.3. Lo que nunca es un comentario filosófico

Incomprensiblemente un comentario de texto se transforma a veces en un resumen, en una paráfrasis o en una glosa continuada o incluso en un ensayo personal. Ninguna de estas actividades puede hacer las veces de un comentario.

Resumir un texto no equivale a comentarlo. Por supuesto que en el comentario se ha de poner de relieve lo esencial del texto, pero el comentario no puede quedarse en esto. Tiene que atender también a lo accesorio y, sobre todo, señalar la *organización conceptual* del texto. Supongamos que se nos propone como tarea comentar el siguiente fragmento extraído del libro de Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

El peor servicio que puede hacerse a la moralidad es quererla deducir de ciertos ejemplos. Porque cualquier ejemplo que se me presente de ella tiene que ser a su vez previamente juzgado según principios de la moralidad para saber si es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo; y el ejemplo no puede en manera alguna ser el que nos proporcione el concepto de la moralidad. El mismo Santo del Evangelio tiene que ser comparado ante todo con nuestro ideal de la perfección moral, antes de que le reconozcamos como lo que es. Y él dice de sí mismo: “¿Por qué me llamáis a mí –a quien estáis viendo– bueno? Nadie es bueno –prototipo del bien–, sino sólo el único Dios –a quien vosotros no veis–.” Mas, ¿de dónde tomamos el concepto de Dios como bien supremo? Exclusivamente de la *idea* que la razón *a priori* bosqueja de la perfección moral y enlaza inseparablemente con el concepto de una voluntad libre. La imitación no tiene lugar alguno en lo moral, y los ejemplos solo sirven de aliento, esto es, ponen fuera de duda la posibilidad de hacer lo que la ley manda, nos presentan intuitivamente lo que la regla práctica expresa universalmente, pero no pueden nunca autorizar a que se deje a un lado su verdadero original, que reside en la razón, para regirse por ejemplos (Kant, 40-41).

Nos equivocáramos totalmente si nuestro comentario de este texto se redujese a un resumen más o menos sucinto de lo que estimamos es esencial en él. De ninguna manera podemos tomar como un comentario algo similar a esto:

Kant afirma tajantemente que de los ejemplos no es posible colegir la norma moral que hemos de seguir. Esto es afirmado, según el fundador del idealismo trascendental, inclusive por el propio Evangelio; en aquel pasaje donde Jesús reprocha que le llamen Maestro bueno al joven rico que le pregunta qué ha de hacer para heredar la vida eterna. Bueno, prosigue Cristo, según el relato evangélico, solo es Dios (Mc 10, 17-18). Por tanto, el papel de la imitación en lo moral es muy secundario. Todo lo más los ejemplos pueden darnos ánimo para cumplir con nuestros deberes, pero jamás podemos extraer estos deberes de ejemplos por virtuosos que sean...

Un error en cierto modo opuesto al anterior, pero que surge de la misma tergiversación de la naturaleza de lo que es un comentario, consiste en limitarse a realizar una paráfrasis del texto. Como juzga de poca extensión el resumen, el comentarista frustrado lo parafrasea para aumentar la longitud de su escrito y, acaso con la intención de lograr el asentimiento del posible lector por mera reiteración de la idea, se limita a repetir con distintas palabras y varias veces, amplificando la idea fundamental, lo que el texto ya dice de por sí.

La paráfrasis no es siempre repudiable. Manejada por un buen escritor, es una figura retórica de gran poder. Sin embargo, en absoluto viene al caso cuando de lo que se trata es de comentar un texto que, insistamos otra vez, persigue el objetivo de señalar lo que el texto dice y poner de relieve el modo en que lo dice.

Igualmente frecuente y tan detestable como el defecto anterior es convertir el comentario de texto en una serie de glosas o acotaciones dispersas a distintas frases del texto o incluso a cada una de ellas. La acotación puede tener, sin duda, su función cuando se estudia un texto o cuando se lo traduce o edita para facilitar la comprensión por parte del lector poco versado en el asunto, pero su finalidad, aclarar un concepto, ofrecer un dato aludido en el texto, pero no explícito en él, transcribir completa la cita solo iniciada en el fragmento o mal recordada, etc. son actividades

que pueden preceder al comentario, como medios indispensables para él, pero nunca deben pretender sustituirlo.

Así no podría aceptarse como un comentario del texto anterior la simple mención de cómo entiende Kant la moralidad, la reproducción del pasaje del Evangelio al que se alude, la exposición de la noción de razón en el idealismo trascendental o el papel de las ideas dentro del esquema de la *Crítica de la razón pura*, o la definición de lo *a priori* y la imposibilidad, de acuerdo con Kant, de obtener conocimientos *a priori* a partir de la mera experiencia. Puede venir a cuento recordar todo ello y más a lo largo del comentario, pero su mención por sí sola no lo reemplaza.

Más aborrecible aun si cabe que el vicio anterior es tomar el texto como puro pretexto para hilvanar, con más o menos gracia, un discurso personal sobre el tema tocado en el texto. Nunca debemos pasar por alto que la finalidad del comentario es esclarecer qué dice el texto, cómo lo dice y por qué lo dice. Por tanto, no debemos tomarlo como ocasión de lanzarnos a filosofar por nuestra cuenta. No nos faltarán otros momentos para hacerlo, e incluso será conveniente, de tarde en tarde, tomar pie en un texto ajeno como punto inicial de nuestras reflexiones. He aquí un nuevo ejemplo de lo que no debemos hacer, referido una vez más al fragmento citado de la *Fundamentación*.

Afirma un antiguo refrán castellano que una cosa es predicar y otra dar trigo. Y el viejo dicho del pueblo contiene indudablemente una gran verdad. Decir lo que se debe hacer no es difícil, pero llevarlo a cabo es harina de otro costal. Por eso no dejan de admirarnos los ejemplos de conductas virtuosas. Con todo, el ejemplo por sí solo no basta. Como Schopenhauer, un discípulo muy peculiar de Kant, gustaba decir, una cosa es predicar la moral y otra diferente fundamentarla. Una norma moral no se fundamenta nunca mediante un ejemplo. No solo porque como acertadamente observó el Estagirita, los ejemplos solo afectan a los hombres bien dispuestos para la virtud, sino porque, como descubre Sartre, cada cual elige los ejemplos que quiere seguir...

Una disertación, por mucha erudición que demuestre o la gran coherencia con que esté expuesta, nunca podrá ser considerada un comentario de texto. En el ejemplo anterior, el texto de la *Fundamentación* ha quedado completamente olvidado. Todo lo más, nos ha proporcionado el tema, como el primer verso, a partir de cual hemos dejado volar nuestra imagi-

nación y nuestra pluma. Como nuestro comentario no lo ha desentrañado, el texto sigue tan hermético como al principio.

4.4. Las fases del método

En la elaboración de un comentario de texto conviene distinguir dos partes muy diferentes. La primera etapa es puramente preparatoria y termina antes de empezar a escribir el comentario. La segunda es la redacción propiamente dicha del comentario a partir de los materiales de los que hemos hecho acopio en la primera etapa. Ambas etapas son indispensables ya que jamás hemos de lanzarnos a redactar el comentario de texto sin habernos demorado tanto como sea preciso en la etapa preparatoria. Naturalmente, esta etapa preliminar nos llevará más o menos tiempo dependiendo de la dificultad del texto propuesto para comentar, de nuestros conocimientos filosóficos, de nuestra habilidad y dominio del método.

La etapa preparatoria consta, al menos, de cinco fases: lectura atenta del texto, localización del fragmento, determinación de la idea, delimitación de la estructura y conclusión.

4.4.1. Lectura atenta del texto

Por obvio que parezca, hay que recalcar que todo comentario de texto tiene que comenzar por una lectura detenida del fragmento propuesto. Muy a menudo las ganas de empezar a escribir cuanto antes llevan a contentarse con una lectura superficial. No obstante, se gana tiempo y aumenta la calidad del comentario si se lee el texto lentamente, incluso dos o más veces, sin pensar aún en cómo organizar después el trabajo.

También conviene reparar en el autor y, si no se lo conoce ya, intentar informarse sumariamente acerca de él, de su época, de sus principales posiciones filosóficas, del tipo de escritos que produjo. ¿Significa esto que no es posible comentar un texto cuyo autor no se conoce y del que no se pueden obtener datos, por ejemplo, por estar en un examen? Ni mucho menos, el comentario puede realizarse sin esos conocimientos, aunque naturalmente es mayor el peligro de interpretar erróneamente el texto.

Pero también se corre el peligro de tergiversar el sentido del texto si el estudiante aplica de forma mecánica sus conocimientos sobre el autor. En el comentario, lo fundamental es siempre el texto. A él es al que se tiene que hacer hablar para aumentar así su comprensibilidad.

Se debe aprovechar la segunda lectura para realizar diversas tareas todavía previas al comentario propiamente dicho.

1. Primero, *es preciso identificar el tipo de texto* de que se trata (un poema presocrático, un discurso sofístico, un diálogo socrático-platónico, una acróasis aristotélica, una disertación estoica, una *quaestio* escolástica, un ensayo, etc.). Este punto es importante, porque del género literario elegido depende, entre otras cosas, el método utilizado por el autor y las figuras del lenguaje que cabe encontrar. Así, por ejemplo, el tono de un escrito polémico o de un diálogo permite ciertos tropos y licencias, algunas ironías, que jamás se hallan en un tratado o en un manual.
2. En segundo lugar, la lectura sosegada del fragmento cuyo comentario se pide ha de servir para prestar atención a las palabras de significado incierto, bien porque se las desconozca, bien porque se dude de cuál sea el sentido preciso que el autor les concede. Para determinar la acepción en que están usados estos vocablos, resultan útiles los diccionarios filosóficos y, sobre todo, los léxicos filosóficos especializados en un autor, ya que estos últimos, además de explicar las distintas significaciones esenciales del vocabulario de un filósofo, remiten a otros pasajes de su obra donde aparecen definidos o, al menos, utilizados. Es detestable la costumbre de algunos alumnos de indicar en el comentario todos los sentidos posibles de un término contenido en el texto. Para el comentario solo interesa la acepción con la que es usado.
3. En tercer lugar, este es también el momento, cuando el texto está traducido de otra lengua, de cotejarlo, si es posible, con el original o con otras traducciones disponibles. Además, pudiera ser que en el fragmento se citara algún otro texto, se aludiera a algún otro filósofo o se nombrase alguna doctrina tanto del autor del fragmento que se comenta como de otro pensador. Es evidente que la

comprensión del texto aumentará si se encuentra el pasaje citado, o quizá solo indicado someramente, si se lo sitúa dentro de la obra en la que aparece, se entiende su sentido y se comprende por qué razón se alude a ese pensador o a esa doctrina, lo que puede suponer la necesidad de recurrir a una historia de la filosofía o a una enciclopedia filosófica.

Por último, es también frecuente que en el texto se aluda sin nombrar a otros filósofos, doctrinas o textos. Conviene, evidentemente, reconocer estas alusiones e informarse debidamente de lo que está tras ellas, para así poder explicar las razones por las que el autor del texto las trae a colación.

En resumen, en esta primera fase, se ha de procurar en la medida de lo posible:

- a) Enmarcar al autor del texto en su época y en el movimiento filosófico más afín a él.
- b) Identificar la clase de escrito a la que pertenece el fragmento que comentamos.
- c) Comprender todas las expresiones y haber determinado, respecto de aquellas que son polisémicas, en qué sentido las utiliza el autor.
- d) Cotejar el texto, si está traducido, con el original y, de existir, con otras traducciones.
- e) Reconocer las alusiones existentes en el texto a otros filósofos, doctrinas o textos.
- f) Informarse de lo esencial con relación a los filósofos, doctrinas y textos citados o aludidos.
- g) Conjeturar las razones de por qué se cita explícita o implícitamente a ciertos filósofos, doctrinas o textos.

4.4.2. Aplicación de la primera fase

Intentemos mostrar con más detalle lo que es preciso hacer en esta primera fase del comentario de texto. Utilizaremos para ello, de nuevo, un ejemplo. Comenzamos la fase previa del comentario con una lectura atenta del fragmento y llevamos a cabo a continuación las siete tareas enumeradas en

el apartado anterior. Naturalmente, depende del nivel filosófico del comentarista la profundidad con que se espera que las efectúe. Supongamos que quien comenta es un estudiante de los primeros cursos universitarios.

Se nos propone para su comentario el siguiente fragmento de Aristóteles.

Así, pues, que es propio del filósofo, es decir, del que contempla la naturaleza de toda sustancia, especular también acerca de los principios silogísticos, es evidente. Y es natural que quien más sabe acerca de cada género pueda enunciar los más firmes principios de la cosa de que se trate. Por consiguiente, también es natural que el que más sabe acerca de los entes en cuanto entes pueda enunciar los más firmes principios de todas las cosas. Y éste es el filósofo. Y el principio más firme de todos es aquel acerca del cual es imposible engañarse; es necesario, en efecto, que tal principio sea el mejor conocido (pues el error se produce siempre en las cosas que no se conocen) y no hipotético. Pues aquel principio que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento. Así, pues, tal principio es evidentemente el más firme de todos. Cuál sea éste, vamos a decirlo ahora. Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido (con todas las demás puntualizaciones que pudiéramos hacer con miras a las dificultades lógicas). Éste es, pues, el más firme de todos los principios, pues se atiene a la definición enunciada. Es imposible, en efecto, que nadie crea que una misma cosa es y no es, según, en opinión de algunos, dice Heráclito. Pues uno no cree necesariamente todas las cosas que dice. Y si no es posible que los contrarios se den simultáneamente en el mismo sujeto (y añadamos también a esta premisa las puntualizaciones de costumbre), y si es contraria a una opinión la opinión de la contradicción, está claro que es imposible que uno mismo admita simultáneamente que una misma cosa es y no es. Pues simultáneamente tendría las opiniones contrarias el que se engañase acerca de esto. Por eso todas las demostraciones se remontan a esta última creencia; pues éste es, por naturaleza, principio también de todos los demás axiomas (Aristóteles, IV, 3, 1005 b 7-34).

Lo primero que haremos es numerar las líneas del texto, si es que no está ya hecho, para referirnos posteriormente a ellas con facilidad.

A continuación buscamos informaciones sobre el autor del pasaje. Este paso es tanto más importante cuanto más desconocido nos sea el autor. Buscamos en un manual de historia de la filosofía para familiarizarnos con Aristóteles y con su escrito *Metafísica*, por ejemplo, el libro de Giovanni Reale, *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*. Quizá en este apartado lo más indispensable es conocer el tipo de escrito cuyo comentario se nos ha pedido. Son apuntes y notas para uso interno del Liceo, y, por tanto, al no estar prevista su circulación fuera de sus muros, es un escrito destinado a quienes conocían perfectamente la temática, el vocabulario y las principales tesis aristotélicas.

Puede surgir aquí de nuevo la pregunta. ¿Qué ocurre si el comentario de texto se nos propone como examen y no podemos obtener datos como los anteriores? Esto no ha de suponer una dificultad insalvable. Las informaciones sobre el autor sirven de ayuda para comprender el texto, pero este puede hablar por sí solo. Aunque desconozcamos todo acerca del filósofo que ha escrito el texto, el comentario sigue siendo posible.

Después procedemos a examinar las palabras que desconocemos o que sospechamos que están siendo utilizadas con un sentido peculiar: ya por ser distinto del habitual, ya por adquirir una significación técnica dentro del fragmento. En esta fase, la consulta de un léxico especializado como el de Bonitz (1955) resulta de gran utilidad; también cabe recurrir a las enciclopedias y diccionarios filosóficos generales, como el de Ferrater Mora. En este último buscamos qué puede querer decir, por ejemplo, *hipótesis*. Encontramos tres significados en Aristóteles que anotamos: Las hipótesis son los principios de la demostración (*Metafísica*, V, 1, 1013 a 14-16). En un segundo sentido, Aristóteles llama hipótesis a una afirmación de la que se deducen ciertas consecuencias (*Primeros Analíticos*, I, 44, 50 a 30-33). Por último, en un sentido más restringido, hipótesis es definida de este modo: "aquello que, siendo demostrable, es tomado por el maestro sin intención de demostrarlo es, cuando se admite con el asenso del discípulo, una hipótesis" (*Segundos Analíticos*, I, 10, 76 b 23 ss.).

Posiblemente muchas de las notas preparatorias que tomamos en esta etapa no aparecerán en el comentario que escribamos; es un trabajo pre-

vio que quedará en gran parte oculto. Si ahora las anotamos es porque nos ayudarán a entender el texto y solo las deberemos transcribir en nuestro comentario cuando con ello se explique alguna parte del texto. En este caso, es claro que los dos primeros usos de hipótesis no convienen al texto comentado.

Si nos es posible, cotejamos la traducción española de que disponemos con el original griego o con otras traducciones al español, como la elaborada por Tomás Calvo (2006) u otras lenguas accesibles para nosotros. En la sociedad de la información en la que nos vamos adentrando esta comparación es cada vez más sencilla de obtener. Basta teclear en un buscador de Internet las palabras inglesas “Aristotle, metaphysics, IV” para que nos aparezcan en la pantalla varios vínculos donde podemos obtener, por ejemplo, la versión en inglés realizada por Ross de este libro.

De esta comparación de traducción podemos obtener informaciones muy valiosas que nos eviten ciertos errores. Por ejemplo, al comienzo del texto leemos “quien más sabe acerca de cada género pueda enunciar los más firmes principios”. Un poco más abajo encontramos una frase de igual estructura y con términos parecidos “quien más sabe acerca de los entes en cuanto entes pueda enunciar los más firmes principios de todas las cosas”. ¿Qué quiere decir *quien más sabe acerca de cada género?*” ¿Se trata de quien más conocimientos ha acumulado acerca de algo o quien mejor sabe acerca de ese algo? Dicho de otro modo, ¿es una diferencia cuantitativa o cualitativa? El latín, que cabe consultar en la edición trilingüe preparada por García Yebra (1970), de donde está tomado el texto, parece ser más claro que la traducción española ya que “maxime cognoscentem”, sugiere el aspecto cualitativo antes que el cuantitativo, y algo similar ocurre si reparamos en el griego: *tòn málista gnōrizonta*. En la traducción francesa de Tricot, el aspecto cualitativo es casi innegable: “l’homme qui a la connaissance la plus parfaite”, como también en la inglesa de Ross: “he who knows best”.

Así mismo en esta fase previa, debemos procurar encontrar referencias más o menos claras a filósofos o posiciones filosóficas. Anotamos en el borrador que estamos confeccionando la mención de Heráclito y, en caso de necesitarlo, buscamos información al respecto.

4.4.3. Localización del texto

Tras la lectura sosegada del texto y las actividades que hemos descrito, es preciso intentar localizarlo dentro de la obra a la que pertenece. Como no tiene sentido comentar un libro filosófico completo, ya que no podríamos detenernos suficientemente en cada una de sus partes, es casi seguro que, excepto en contadísimas ocasiones, el texto que se nos propone sea un fragmento de una obra mucho más amplia. En esta segunda fase de la etapa previa, procuraremos determinar dónde se encuadra el texto dentro de la obra. La interpretación que vendrá después será tanto más asequible cuanto mejor comprendamos la estructura de la obra y el lugar que el texto ocupa en ella.

Asimismo, conviene tener una idea clara de dónde se sitúa la obra a la que pertenece el texto que comentamos en la bibliografía del autor. Esto es especialmente importante en aquellos autores que, como Kant, Wittgenstein y otros muchos, han experimentado una evolución importante en su pensamiento. A este respecto, los exégetas aristotélicos están divididos. En el siglo pasado, entre los intérpretes de Aristóteles, surgió la hipótesis evolucionista, preconizada por Jaeger (1993) y otros, que discernían dentro del *corpus* aristotélico una nítida evolución de su pensamiento. Hoy esta hipótesis ha perdido mucho predicamento, por lo que no es esencial –ni fácil– intentar situar cronológicamente este escrito dentro de la extensa producción de Aristóteles. En cambio, urge encuadrarlo dentro del orden de temas que se van desgranando a lo largo de los catorce libros en que se divide esta amplia obra conocida como *Metafísica*. Así conviene reparar en que en el libro IV de los metafísicos se contesta a algunas de las objeciones planteadas en el libro III, especialmente la segunda, y que el comienzo del capítulo III del libro IV, al que pertenece el texto, se ocupa exactamente del mismo tema. Así mismo, el comienzo del libro IV describe qué entiende Aristóteles por *filosofía primera*. Anotamos estos pasajes en nuestro borrador.

Es preciso responder, de nuevo, a una preocupación que puede surgir en este punto: ¿Qué pasa si el comentario de texto se propone en un examen, donde no es posible encontrar datos como estos? Como se ha observado varias veces, esto no ha de suponer un problema insoluble. Evidentemente, como lo hemos puesto de relieve antes, el comentario filosófico

es una herramienta insustituible para el aprendizaje de la filosofía y, por ello, es asimismo un magnífico instrumento de evaluación de los conocimientos filosóficos. Pero, en alguna medida, el comentario es en cierto grado independiente de esos conocimientos, en tanto en cuanto que es posible comentar un texto de un autor totalmente desconocido. Los datos que estamos recogiendo ayudan a la comprensión del texto, pero no resultan imprescindibles para ella.

Por último cabe asimismo en este apartado señalar algunos rasgos del marco histórico, sociocultural y filosófico en el que se inscribe el fragmento que comentamos.

4.5. Determinación de la idea del texto: problemática, problema y tesis

Difícilmente comentaremos filosóficamente un texto si no somos conscientes de cuál es su problemática, cuál o cuáles los problemas con los que el autor se enfrenta y en qué consiste la propuesta que ofrece, esto es, su tesis. Reconocemos que las nociones de problemática, problema y propuesta son bastante ambiguas y constituyen denominaciones que no están aceptadas universalmente. Con todo, y con independencia de los nombres que les demos, reflejan, a nuestro parecer, aspectos muy distintos que no podemos pasar por alto a la hora de realizar el comentario.

4.5.1. Aplicación de esta fase

Detengámonos en el texto de Aristóteles para entender mejor los distintos componentes incluidos en la *idea* de un texto.

La *problemática* es la cuestión central que se plantea el autor en el texto sea explícitamente o sea, con mayor frecuencia, de forma solo implícita. Podríamos denominar a la problemática también el *tema* del texto, pero es preciso, entonces, evitar entender por tema, o problemática, cuestiones demasiado generales; por ejemplo, la ética o la teoría del conocimiento no son nunca la problemática de un texto. En el texto que nos está

sirviendo de ejemplo resulta patente que se trata de determinar cuál es objeto de la filosofía primera, del saber que profesa el filósofo. También sería admisible sostener que la problemática es la naturaleza del primer principio de toda demostración.

Sin duda, cuando un autor escribe, tiene en mente una determinada problemática. Pero difícilmente puede desarrollar esa problemática sin desglosarla en cuestiones más concretas. Cabe denominar *problema* a cada una de estas cuestiones. Por consiguiente, el problema es un aspecto determinado de una cierta problemática. Naturalmente que no siempre es factible distinguir con nitidez la problemática del problema. Pero siempre conviene que, como acabamos de decir, por una parte, evitemos reconocer como problemática una cuestión muy general, ya que con ello no aclaramos nada acerca del texto y, por otra, es preciso que nos demos cuenta de las formas concretas que adopta esa problemática que hemos identificado dentro del texto.

La relación entre la problemática y el problema puede ser muy variada, aunque siempre va de lo más general a lo más particular. En algunos textos, el problema es una de las varias cuestiones del mismo nivel, por decirlo así, en que cabe dividir la problemática. Este es el caso del fragmento citado. En el pasaje estudiado, a Aristóteles le preocupa discutir, por una parte, si al filósofo le compete el estudio de los primeros principios de la lógica, y, por otra, cuál es el primer principio silogístico, como cuestión cuya elucidación resulta indispensable para responder adecuadamente a la pregunta de si el filósofo ha de ocuparse de los primeros principios silogísticos. Pero la relación entre la problemática y el problema cabe que adopte otras formas muy variadas. Por ejemplo, el problema puede ser una cuestión preliminar para afrontar la problemática propiamente dicha. También cabe que el problema del texto consista en una aclaración terminológica, en una definición o en una clasificación encaminada a resolver una cierta problemática. Es posible asimismo que el problema consista en la refutación de una tesis cuya verdad haría imposible adentrarse en la problemática planteada, y otras formas muy distintas. Como se ve, *el problema es siempre una de las muchas caras que una problemática dada presenta*. Y ganaremos en claridad si gracias a nuestro comentario se pone de relieve tanto la problemática a la que sirve el texto como el problema o los problemas con los que se enfrenta.

Naturalmente los filósofos no se limitan a tratar un problema, sino que aspiran a resolverlo. Lo que hemos llamado la *propuesta* o *tesis* del texto consiste sobre todo en la solución o las soluciones que respecto de los problemas existentes en el texto propone su autor, o sea, en lo que el autor desea demostrar, o simplemente, proponer en el fragmento que se comenta. Hay que tener muy presente que es probable que la tesis del texto no coincida con la posición general del autor, por lo que está de más en el comentario referirse a las grandes líneas de su pensamiento, salvo que estén reflejadas en el fragmento. Incluso cabe asimismo que la propuesta del texto sea opuesta a su posición, dado que en el fragmento el pensador puede estar proponiéndose objeciones a su propia doctrina para luego, ya fuera del texto seleccionado, intentar contrarrestarlas, o meramente describiendo lo que otros han expresado sobre el asunto que le preocupa.

Obviamente, la propuesta básica del texto citado es la afirmación de que a nadie, salvo al filósofo, al metafísico, le compete estudiar los primeros principios silogísticos. A esta afirmación añade, como respuesta al segundo problema, que el primer principio silogístico es el llamado principio de contradicción, del que da dos formulaciones y erige una defensa contra quienes lo impugnan.

Resumiendo, por tanto, cabe decir que la tercera fase supone identificar y describir:

- a) La problemática del texto.
- b) El problema o problemas que afronta el texto.
- c) La tesis o las tesis que propone su autor.

Al conjunto de problemática, problemas y tesis lo hemos denominado *idea* del texto.

4.6. La delimitación de la estructura

Comentar un texto es explicarlo. Esto requiere mostrar qué dice, cómo lo dice y, si es posible, por qué lo dice. En la fase anterior, en la determinación de la idea, hemos encontrado básicamente qué dice. Ahora toca establecer cómo lo dice.

En el caso de los textos filosóficos, explicar el *cómo* equivale a poner de manifiesto la estructura conceptual del texto. Identificar los argumentos, los ejemplos, las figuras retóricas, con qué se apoyan las tesis aducidas. Lo importante es captar el movimiento conceptual que ha seguido su autor y poner de relieve los vínculos que unen entre sí las diversas partes en que cabe dividir el fragmento propuesto. Aunque pueda parecer compleja, la tarea es bastante simple. Veámoslo, una vez más, mediante un ejemplo.

Volvamos al texto de Aristóteles. Los textos filosóficos, cuando están bien contruidos, reflejan el movimiento ininterrumpido de la mente que reflexiona sobre un problema. Para distinguir las partes de un texto, los pasos de la reflexión realizada por su autor, atendemos a la construcción gramatical del texto. En este punto, resulta fundamental fijarnos en las conjunciones y también en los adverbios que jalonan el texto como piedras miliare que ayudan al movimiento del pensamiento. Asimismo repararemos en otros términos que se van repitiendo. Copiemos de nuevo el texto, y subrayemos los términos y oraciones que, de alguna manera, marcan el ritmo del discurso. Además lo dividimos en cuatro párrafos atendiendo al asunto de cada uno de ellos: a) el filósofo se ocupa de los principios silogísticos; b) característica del primer principio silogístico; c) formulación del primer principio silogístico y d) rechazo de una objeción.

5 «Así, pues, que *es propio del filósofo*, es decir, del que contempla la naturaleza de toda substancia, *especular también acerca de los principios silogísticos*, es evidente. Y es natural que quien más sabe acerca de cada género pueda enunciar los más firmes principios de la cosa de que se trate. *Por consiguiente*, también es natural que el que más sabe acerca de los entes en cuanto entes pueda enunciar los más firmes principios de todas las cosas. *Y éste es el filósofo*.

10 *Y el principio más firme de todos es aquel acerca del cual es imposible engañarse*; es necesario, en efecto, que tal principio sea *el mejor conocido* (pues el error se produce siempre en las cosas que no se conocen) y *no hipotético*. Pues aquel principio que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento. Así, pues, tal principio es evidentemente el más firme de todos.

- 15 *Cuál sea éste, vamos a decirlo ahora. Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido* (con todas las demás puntualizaciones que pudiéramos hacer con miras a las dificultades lógicas). Éste es, pues, el más firme de todos los principios, pues se atiende a la definición enunciada.
- 20 *Es imposible, en efecto, que nadie crea que una misma cosa es y no es, según, en opinión de algunos, dice Heráclito. Pues uno no cree necesariamente todas las cosas que dice. Y si no es posible que los contrarios se den simultáneamente en el mismo sujeto (y añadamos también a esta premisa las puntualizaciones de costumbre), y si es contraria a una opinión la opinión de la contradicción, está claro que es imposible que uno mismo admita simultáneamente que una misma cosa es y no es. Pues simultáneamente tendría las opiniones contrarias el que se engañase acerca de esto. Por eso todas las demostraciones se remontan a esta última creencia; pues éste es, por naturaleza, principio también de todos los demás axiomas.*
- 25
- 30

Esta nueva lectura nos permite entrever la estructura argumentativa. El primer párrafo enuncia dos veces, al principio y al final, su tesis, a saber, que compete al filósofo el estudio de los principios silogísticos. Lo prueba mediante un argumento en dos fases. Primero, parte de la afirmación, que no demuestra, por parecerle evidente de suyo, de que quien más sabe de un género es el que sabe de los principios más firme concernientes a los entes de ese género. A continuación aplica este principio general a un caso concreto: quien estudia todo, será, por el principio anterior, quien sepa de los principios más firmes de todo. Ahora bien, ¿quién estudia todo? La respuesta de Aristóteles es un silogismo en “*Bárbara*”, cuyo esquema es: $M - P$ y $M - S$, luego, $S - P$. En este caso, quien sabe de todo enuncia los principios más firmes de todo, quien sabe del ente en cuanto ente sabe de todo. Luego quien sabe del ente en cuanto ente (o sea, el filósofo) enuncia los principios más firmes de todo. Solo queda identificar los principios más firmes de todo con los principios silogísticos para tener la conclusión enunciada al principio del texto y repetida al final del párrafo.

A continuación, tras haber señalado que el filósofo se ocupa de los primeros principios, Aristóteles identifica cuál es el principal principio silogístico. Será el primero por ser el más firme de todos y esto implica que será aquel sobre el que resulta imposible engañarse, caer en error acerca de él; dicho de otro modo, será el mejor conocido y no será hipotético. Una hipótesis es un principio de demostración no evidente de suyo, por tanto, demostrable, que se toma, sin embargo, como verdadero sin demostración para desarrollar una ciencia, ya que su demostración competiría a otra. Pero el principio o principios que se requieren para conocer científicamente cualquier cosa no pueden ser tomados de otra ciencia; porque esa ciencia la presupone, tiene, pues, que ser evidente de suyo y, por consiguiente, no es hipotético. Este principio es necesario en diversos sentidos. En un sentido trascendental, en el lenguaje propio de la filosofía contemporánea, no aristotélica, es decir, como condición de posibilidad de cualquier conocimiento. Es asimismo necesario en un sentido psicológico, no puede ser negado por nadie. Y, por último, es necesario en un sentido ontológico, ya que todas las cosas se someten a él. Este último es el sentido primordial en el texto.

En el tercer párrafo de la división realizada en el texto, Aristóteles enuncia el principio. Para evitar algunas posibles objeciones sofisticas, apostilla “con todas las demás puntualizaciones que pudiéramos hacer con miras a las dificultades lógicas”. Algo, por ejemplo, un elefante, puede ser grande y pequeño (no grande) a la vez si grande quiere decir mayor que la mayoría de los seres vivos y pequeño menor que los de su especie. Contra lo que pudiera parecer, afirmar que un elefante es grande y no grande no incumple el principio de contradicción siempre que grande no se entienda de igual manera en ambas ocasiones.

En el cuarto párrafo, concluye que el principio de contradicción es el primer principio por las dos razones ya aludidas. Nadie lo puede negar y está presupuesto en toda demostración. Sin embargo, se dice que Heráclito lo negó, con su teoría del flujo continuo. Aristóteles matiza: nadie puede negar en su pensamiento ese principio, aunque sí con la boca. En este cuarto párrafo ofrece otra formulación del principio de contradicción: “no es posible que los contrarios se den simultáneamente en el mismo sujeto”. Como la anterior, se trata de una formulación ontológica, que da pie a su formulación psicológica: “es imposible que uno mismo admita simultá-

neamente que una misma cosa es y no es”. ¿Cabría una formulación lógica, o sea, referida a los enunciados? Esboza una curiosa demostración de la validez de la formulación psicológica. Quien admite simultáneamente que una misma cosa es y no es, tiene dos opiniones contrarias, pero como los contrarios no se pueden dar en el mismo sujeto a la vez, esto es imposible. En otras palabras, demuestra el principio psicológico a partir del principio ontológico.

4.7. Conclusión y valoración del texto

Podemos concluir nuestro comentario poniendo de relieve por qué el autor dice lo que dice. Y esto puede realizarse tanto *explicando* a partir de ciertas circunstancias históricas, sociológicas, psicológicas o de otra índole la idea del texto, como *justificando* la idea del texto a partir del sistema filosófico profesado por el autor. Cabe efectuar esta tarea del comentario, que no es indispensable y no debe emprenderse hasta estar en posesión de profundos conocimientos filosóficos, en un apartado distinto o también entretejiéndola al hilo de la explicación de la estructura del texto. Asimismo no sobra aquí poner de relieve algún punto oscuro en la reflexión del autor del texto o alguna crítica tanto personal como apoyada en otros filósofos.

Finalmente, es aconsejable cerrar el comentario con una breve conclusión.

4.8. Redacción del comentario

Acabada la preparación, hemos reunido un gran acopio de materiales. Procedemos a seleccionarlos y a poner en limpio nuestras notas. El escrito de comentario puede adoptar diversas formas y extenderse más o menos (es posible que el profesor que lo encarga establezca diversos criterios al respecto). Pero siempre se adapta a una estructura general: introducción, explicación del texto y conclusión. Naturalmente no es necesario, más bien resulta poco elegante, que nuestro comentario quede partido en estos epígrafes, pero siempre es útil tenerlos presentes para ir

articulando en torno a ellos el texto. En la introducción hemos de poner de relieve la localización del texto (el fragmento dentro de la obra, la obra dentro de la trayectoria total de su autor, el autor dentro de su marco histórico y filosófico), pero cuidado, solo en la medida en que convenga para la comprensión del texto. Yerra quien confunde el comentario con un ejercicio de erudición. También pertenece a la introducción la exposición de la idea (que incluye problemática, problema y tesis). En la parte central del comentario, debemos mostrar la estructura del texto. Y por último damos fin al comentario estableciendo una conclusión que puede ir unida a una valoración personal. En esta valoración hemos de evitar caer en la tentación, tan apetecible para el filósofo novel, de limitarse a refutar la tesis del texto. El comentario tiene como finalidad mostrar que se ha comprendido un texto y hacerlo comprensible a los demás. Y esto se logra difícilmente si lo sustituimos por una crítica de plano. Por falsa que una doctrina nos parezca, hemos de esforzarnos por salirle al encuentro, aprender de ella, dejar al escrito que hable, que dé de sí todo lo que pueda, para llegar a empaparnos de toda su riqueza. Al menos procuremos comprender cómo esa doctrina se sigue de ciertos presupuestos, cómo viene sugerida por una época, cómo responde a una determinada idiosincrasia de su autor. Por supuesto, esto implica una actitud de respeto e incluso de amor hacia el texto, que, si bien no excluye la posibilidad de poner de relieve ciertas dificultades del fragmento, posibles incongruencias, ambigüedades, generalizaciones precipitadas, peticiones de principio, falacias de varias clases, trata ante todo de encontrar su racionalidad y coherencia.

La conclusión, siempre conveniente, permite establecer un balance que subraye el valor del texto por la problemática con que se enfrenta, por la importancia histórica de la tesis que plantea, por el rigor de su exposición o cualquier otro elemento especialmente relevante.

En esta parte final del comentario tenemos que hay que prestar especial atención a evitar frases superfluas. Por ejemplo, ¿para qué decir que el fragmento fue escrito por Aristóteles? Ya se sabe, puesto que aparece su nombre al final. En cambio, puede ser oportuno dar informaciones acerca de este filósofo. Asimismo desechemos frases huecas como: “este texto es muy interesante”. Naturalmente, se supone que lo es, si no, ¿para qué proponerlo como tema de comentario? Repetirlo no añade nada a la

comprensión del texto. Dígase, en cambio, dónde reside su interés. Cuidemos, por último, de que en nuestro escrito no aparezcan adjetivos del todo inapropiados, tales como “bonito” y otros similares por los que algunas personas sienten especial afición.

Cabe redactar las notas que hemos tomado en la preparación del ejercicio de comentario del fragmento aristotélico que nos está sirviendo de ejemplo de esta manera:

[INTRODUCCIÓN]

Una de las mayores dificultades para interpretar correctamente los catorce libros reunidos, según la tradición, por Andrónico de Rodas bajo el título de *Metafísica*, es aclarar de qué se ocupan. El propio Aristóteles debía de tener conciencia de la relativa novedad de la temática de su estudio cuando lo nombra “la ciencia que buscamos” (995 a 24). Con esta denominación no pretende subrayar el carácter utópico de la filosofía, entendida al modo moderno, como saber inalcanzable, más allá del poder humano, por lo que se traduce exclusivamente en una práctica, sino recalcar que propone una ciencia hasta entonces no recogida en el catálogo usual de los conocimientos –lógica, física, ética–. A la naturaleza de este saber, que llama también, *filosofía primera* o, sencillamente, *sabiduría*, dedica buena parte de los cuatro primeros libros de la *Metafísica*.

Para Aristóteles, los diferentes saberes se especifican por sus respectivos objetos. Sorprende entonces que la filosofía primera parezca poseer una pluralidad de temas difícil de reconducir a la unidad: trata del ente en cuanto ente, de la sustancia, de la verdad, de las primeras causas y los primeros principios, de Dios, etc. Dejando a un lado la posible carencia de unidad de objeto de este saber, se impone, sin embargo, examinar si compete a la filosofía primera considerar cada uno de estos asuntos. En el fragmento que se va a comentar se analiza, precisamente, si es propio del metafísico estudiar los primeros principios de la lógica. Esta cuestión ya se había planteado al comienzo del libro III, donde el Estagirita plantea la cuestión de “si es propio de la ciencia <de la filosofía primera> contemplar solo los primeros principios de la sustancia, o también los principios en que todos basan sus demostraciones; por ejemplo, si es posible, o no, afirmar y negar simultáneamente una misma cosa, y los demás principios semejantes” (995 b 5 ss.). Tras contestar afirmativamente –el filósofo se

ocupa de los primeros principios—, Aristóteles se interesa por el primero de todos ellos, indaga sus características y lo enuncia, después se deshace de una posible objeción: la que la tradición atribuye a Heráclito.

[DESARROLLO]

Comienza el texto propuesto con la tesis esencial del fragmento. El filósofo, es decir, el metafísico, aquel que se dedica a la filosofía primera, teoriza también sobre los principios silogísticos. Aunque el texto dice que esta tesis es evidente, no lo es en sí misma, como da a entender el “así, pues,” con que se introduce. De hecho Aristóteles ha probado la tesis en los párrafos inmediatamente anteriores; demostración que resume en las líneas 3-7 del fragmento.

Antes de examinar la demostración, conviene realizar dos observaciones terminológicas. Primero, la filosofía es un saber especulativo, no práctico ni productivo, ya que se ocupa de cosas que no está al alcance del ser humano modificar y, por consiguiente, es un saber libre, buscado por sí mismo, no un utensilio idóneo para proporcionar otro fin. El carácter puramente teórico del saber queda recalcado por las dos expresiones elegidas por Aristóteles, “contempla” y “especular”, *theōroûntos* y *episképsasthai*, donde la alusión al sentido visual es patente. Segundo, por principios silogísticos ha de entenderse los principios lógicos. La ciencia para Aristóteles es un saber demostrativo, en el que partiendo de verdades conocidas se llega deductivamente a nuevas verdades. Muestra su insensatez y falta de instrucción quien exige demostrar todas las premisas de una ciencia ya que solicita un proceso infinito. En la demostración se parte, táctica o explícitamente, de uno o varios principios evidentes en sí mismos y no menesterosos de demostración: esos son los principios silogísticos.

¿Por qué el filósofo debe ocuparse de ellos? El argumento aristotélico viene a decir que quien mejor conoce un tipo de cosas es quien está en mejor posición para enunciar los principios relativos a ese género de cosas. Ahora bien, los principios silogísticos no son privativos de un tipo de cosas (los entes matemáticos, los entes vivos, los entes lógicos, etc.), sino de todas las cosas. Por tanto, deberá enunciarlos quien mejor conozca todas las cosas y este es el filósofo. Aunque Aristóteles no indica, sin duda, por considerarlo ocioso, por qué quien más sabe acerca de un gé-

nero de cosas es a quien le compete estudiar los principios de ese género de cosas, no resulta difícil reconstruir una razón para ello. Conocer es siempre conocer a través de las causas; para obtener la ciencia, no basta saber que algo es, sino que resulta preciso conocer por qué es. Por ello, alguien puede conocer por experiencia mucha medicina o mucha astronomía, pero él no será quien más sepa de medicina o astronomía mientras no sea capaz de deducir sus conocimientos a partir de sus causas. Esta es la razón que obliga a decir que el que conoce los primeros principios de un género de cosas es el que *mejor* las conoce. A través de la experiencia, otro podrá quizá tener *más* conocimientos, pero no serán científicos, no serán mejores, sino solo más vastos, más numerosos. Indudablemente, la expresión “quien más sabe acerca de cada género”, *tòn málista gnōrízonta*, quiere decir “quien posee un conocimiento mejor acerca de cada género”.

Los principios silogísticos, a diferencia de los axiomas matemáticos o los principios de cualquier otra ciencia o filosofía *segunda*, no se circunscriben a un género de cosas; abarcan a todos. Cualquier cosa que es, por el mero hecho de ser, está sometida a su jurisdicción. Por esta razón, cualquier ciencia utiliza, además de axiomas particulares, exclusivos de ella, los principios silogísticos. Quien mejor conoce todas las cosas, que no es quien sabe más acerca de más cosas, sino, como se ha dicho, es el que conoce los principios de todas las cosas y este es el filósofo primero, que estudia los entes en cuanto entes (línea 6), en vez de en cuanto entes matemáticos, vivos, lógicos, etc.

Probado que compete al filósofo el estudio de los principios silogísticos, Aristóteles se pregunta cuál es el primer principio silogístico dando a entender que, si bien es posible que haya varios, uno de ellos será el primero posiblemente por ser presupuesto por todos los restantes. En vez de enunciar sin más ese principio primero, se demora en analizar cuáles serían las características del primer principio silogístico. Este ostentará en su grado máximo las características propias de todos los principios silogísticos. Los principios de la demostración precisan ser *firmes* para cumplir su función de cimentar o fundamentar la ciencia, en caso contrario, transmitirían su debilidad a todo el edificio del saber, que quedaría expuesto a derrumbarse. El primero de los principios será el más firme de todos, sustento seguro de los demás. Mostrará su firmeza en el hecho de

que acerca de él no sea posible engañarse. La firmeza de los principios estriba en su evidencia, que aleja para siempre la posibilidad del error. Además, segunda característica del primer principio, no será *hipotético*. Hipótesis es un término técnico del aristotelismo. Queda definido en los *Segundos Analíticos* (I, 10, 76 b 27 ss.): “aquello que, siendo demostrable, es tomado por el maestro sin intención de demostrarlo es, cuando se admite con el asenso del discípulo, una hipótesis”. Por tanto, las hipótesis son proposiciones demostrables, son tesis, aunque, por el momento, se propongan sin su correspondiente demostración. Su verdad queda condicionada a la autoridad intelectual del maestro que la propone y aplazada para mejor ocasión su demostración. Obviamente el primer principio silogístico, fundamento de todos los demás y clave de bóveda en el edificio de la ciencia, no puede ser hipotético, no puede depender de una demostración lo que fundamenta, en última instancia, toda demostración. Lo demostrable no es de suyo evidente; su afirmación, hasta que se alcance la demostración que la legitime, es susceptible de error. El primer principio silogístico es cualquier cosa menos hipotético.

Ya se dispone de todos los elementos para identificar el primer principio silogístico. Aristóteles lo enuncia en la línea 17 y siguientes del texto: “Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido (con todas las demás puntualizaciones que pudiéramos hacer con miras a las dificultades lógicas)”. Es preciso realizar cinco puntualizaciones sobre esta formulación del primer principio, que, con el tiempo, recibirá el nombre de principio de contradicción. En primer lugar, para aumentar su comprensibilidad, la traducción introduce un par de expresiones inexistentes en el original: los términos “atributo” y “sujeto”. Estrictamente, el griego dice que “es imposible, en efecto, que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido...”. Este añadido puede ser notado no solo con el cotejo del griego, sino asimismo comparando la traducción del texto con otras versiones españolas, como la de Tomás Calvo. En segundo lugar, la voz griega que se traduce por “darse” es el verbo *hupàrchein*, que posee un claro sentido existencial. Lo que el primer principio silogístico prohíbe, en consecuencia, es que una misma cosa sea y no sea simultáneamente, y no tanto que un mismo atributo pueda predicarse y no predicarse simultáneamente de un sujeto. Es un principio ontológico antes que meramente lógico. En tercer lugar, que su estudio compete al filósofo

fo, el que se entrega al estudio de la sabiduría, se vuelve más comprensible con esta enunciación *ontológica* del primer principio. Al comienzo del libro IV de los *Metafísicos*, Aristóteles subraya que es tarea que ha de cumplir la filosofía primera estudiar “lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen” (1003 a 21-22). Y el principio de contradicción, en su versión ontológica, que es la aquí considerada por Aristóteles, afecta a todo lo que es. Y le afecta por ser algo que es, o sea, en tanto que es; en definitiva, no le conviene a la cosa por nada más, no le pertenece por su especial naturaleza, por ser de este o de aquel tipo, sino simplemente porque es. He aquí un argumento adicional de por qué la filosofía primera ha de ocuparse de los primeros principios. “De suerte que, puesto que es evidente que los axiomas se aplican a todas las cosas en cuanto entes (pues esto es lo que tienen todas en común), al que conoce el ente en cuanto ente corresponde también la contemplación de estos” (1005 b 27 ss.). Cuarto, Aristóteles tiene en cuenta las discusiones sofísticas, que, basándose en palabras, más que en su sentido, ponían en duda la validez de este principio. ¿No es acaso verdad que algo es doble y no es doble? ¿No es dos el doble de uno, pero no es el doble de tres? O ¿no puede algo ser el doble en longitud de otra cosa, sin duplicar su volumen? (véase *Refutaciones sofísticas*, I, 5, 167 a 28 ss.). “Las puntualizaciones de costumbre” se dirigen, pues, a superar la mera palabra para llegar a la cosa misma. Quinto, el primer principio silogístico está presupuesto en todo silogismo. Su fuerza demostrativa radica en los principios de conveniencia y discrepancia. En virtud del primero, el principio de conveniencia, dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí. El segundo principio, el de discrepancia, garantiza que dos cosas de las que solo una se identifica con una tercera no se identifican entre sí. Los principios de conveniencia y discrepancia son modalidades del primer principio silogístico, pues su negación supone que una cosa sería y no sería simultáneamente.

El principio de contradicción, denominémoslo así a partir de ahora, es el primero de los principios porque cumple los rasgos que los caracterizan en grado mayor que cualquier otro. Se muestra, sin duda, el más firme, como lo prueba el hecho de que nadie lo pone en duda. No obstante, en la corta historia de la filosofía transcurrida hasta Aristóteles, ha habido tiempo suficiente para que surjan pensadores que explícita o implícitamente hayan negado dicho principio. Gran parte del resto del libro IV

discute con aquellos que, con más contundencia, se han opuesto a este principio: los relativistas, seguidores de Protágoras. Sin embargo, en el fragmento objeto de comentario solo cita a un autor, Heráclito, anterior a Protágoras. Su afirmación de que Heráclito negó el principio de contradicción queda matizada por la expresión “según en opinión de algunos”, que pone en entredicho la verdad histórica de esta recusación. Al fin y al cabo, no en vano se conoce a Heráclito como el oscuro y su verdadera filosofía permanece en penumbra incluso para el ojo aguzado de Aristóteles.

Naturalmente que se puede negar de palabra el principio de contradicción. Lo que resulta imposible, según el parecer aristotélico, es llegar a creer en esa negación. No es que Aristóteles acuse a Heráclito de mentiroso. Cuando Aristóteles escribe: “pues uno no cree necesariamente todas las cosas que dice”, no está describiendo la actitud de la persona mendaz e hipócrita. También a los hombres de buena fe les ocurre que se da en ellos una distancia entre lo que creen y lo que afirman, ya que no son conscientes de todas las implicaciones de lo que profieren, algunas opuestas a sus más firmes convicciones. Además, Aristóteles conoce muy bien a los que por el gusto de la discusión, por el mero afán de la búsqueda del juego verbal, sostienen, para ver qué pasa, las doctrinas más extravagantes.

¿Por qué atribuir a Heráclito una posición tan descabellada? Con independencia de la verdad histórica, está muy bien traído a este lugar el recuerdo del filósofo del devenir universal. Si todo fluye, y esto significa algo más, que, tarde o temprano, todo perecerá, todo se corromperá, nada quedará de lo que ahora tanto nos agrada, si esta tesis sobrepasa la constatación melancólica de la fugacidad de la existencia, si se interpreta, en su sentido más fuerte posible, como afirmando la carencia de quietud, como rechazo del reposo más efímero, como la negación de una naturaleza fija y su sustitución por un proceso inexhaustible, cuya imagen son las llamas de un fuego vivo, nunca idénticas a sí mismas, entonces son claras las razones que mueven a un heraclíteo a rehusar el principio de contradicción. Lo mismo tiene que darse y no darse a la vez para que el cambio sea completo y continuo. Si por un breve lapso de tiempo, apenas un instante, algo es A y no es no A, entonces la quietud momentánea ha irrumpido en el ser, el proceso infatigable se toma un breve reposo, encontra-

mos una constancia imposible, una pausa incompatible con la ley del cambio permanente. No, para el flujo ininterrumpido de Heráclito, similar a un río impetuoso, apenas que algo comienza a ser A, ya ha dejado de ser A, sin que el tiempo se distienda lo imprescindible para el goce momentáneo de ser A sin ser aún no A.

Aristóteles aporta una razón adicional de la imposibilidad de que se niegue, más que de un modo meramente verbal, el principio de contradicción. La validez de este principio, de alcance ontológico, impide que se den simultáneamente en un mismo sujeto una determinación y su negación. Esta exclusión no ha de presentar excepción alguna. De la misma manera que una piedra no puede ser a la vez dura y no dura, en un alma, en una mente, no puede darse simultáneamente una opinión y su contraria. Sería una inadmisibles excepción al principio generalísimo. Se daría y no se daría en el mismo momento lo mismo (la tesis en cuestión afirmada y negada a la vez) en lo mismo (la mente que afirma y niega).

De esta manera, a través de este puente, se traduce el principio de contradicción al ámbito psicológico. La imposibilidad de que puedan coexistir simultáneamente en una misma conciencia dos opiniones contrarias supone que no pueden afirmarse y negarse dos proposiciones contradictorias, e incluso se está en disposición de sostener que “todo tiene que ser afirmado o negado” (996 b 29) o que “tampoco entre los términos de la contradicción cabe que haya nada, sino que es necesario o bien afirmar o bien negar, de un solo sujeto uno cualquiera” (IV, 7, 1011 b23 ss.).

Concluye el fragmento con la tesis de que el principio de contradicción está presupuesto en toda demostración y por ello es principio de todos los demás axiomas. De esta forma muestra que los dos rasgos que él exigía al primer principio, ser el más firme de todos y no ser hipotético, o sea, que todos lo supongan y él no suponga ninguno, se cumplen en el principio de contradicción más que en ningún otro principio.

Una aclaración exige la pareja de términos *contrario* y *contradictorio* que aparece en el texto. Los contrarios, que pertenecen siempre al mismo género, no pueden darse a la vez en lo mismo. *Blanco* y *negro* son contrarios y ninguna superficie puede mostrar sincrónicamente ambos colores. Aunque no pueden concurrir simultáneamente en un mismo sujeto, es posible que los dos contrarios falten a la vez en él. La ausencia de uno no

implica la presencia de su contrario. Hay cuerpos que no son blancos ni negros. En cambio, la oposición de los contradictorios es más estricta. Como los contrarios, se excluyen mutuamente, pero además, a diferencia de los meramente contrarios, la ausencia de uno de ellos supone la presencia de su contradictorio. *Blanco y no blanco* son contradictorios. “A es B” y “A no es B” son afirmaciones contradictorias, que no pueden ser simultáneamente verdaderas ni simultáneamente falsas, como enseña Aristóteles en el tratado *De Interpretatione*. En cambio, la opinión de que A es B y la opinión de que A no es B, que es la opinión de la contradicción de la anterior, son opiniones contrarias, imposibles de darse simultáneamente en la misma mente, aunque ambas pueden estar ausentes en un mismo momento, por ejemplo, en la mente que duda si A es B o no B, o en la conciencia ocupada en otros menesteres que dictaminar la conveniencia o inconveniencia de B con A.

[CONCLUSIÓN]

Numerosas son las críticas que esta presentación del principio de contradicción, en su versión ontológica y psicológica, ha suscitado a lo largo de la historia de la filosofía. Aunque un comentario de texto no es el lugar apropiado para considerarlas pormenorizadamente, no es superfluo acaso señalar alguna. A Kant le resulta incómoda la expresión “a la vez”, indispensable para enunciar el primer axioma. Desde luego, sin ella, el principio no es válido. Algo puede ser A y ser no A, en momentos diferentes del tiempo. Como escribe Kant en la *Crítica de la razón pura* (A 152-3/B 191-3), un hombre puede ser ignorante y sabio en épocas distintas de su existencia. Sin esta esperanza la educación sería vana. Por eso hay que añadir “simultáneamente”. Un hombre no puede ser ignorante y sabio *a la vez*. Pero al introducir en la formulación del principio la alusión a una relación temporal, se restringe su aplicación al ámbito de lo inmerso en el tiempo, la *physis*, el conjunto de lo mutable, que es solo un género de lo que es (*Metafísica*, IV, 3, 1005 a 33). Si hubiese entes atemporales, respecto de los cuales carece de sentido atribuirles referencias cronológicas o vincularlos mediante relaciones de tiempo, estarían asimismo sometidos al principio de todos los principios, que afecta a lo que es en tanto que es, pero este principio ya no podría formularse al modo aristotélico, de acuerdo con Kant.

Sea lo que fuere de la objeción kantiana y de otras posibles, Aristóteles, en este breve fragmento, con la maestría habitual en él, contesta a una de las aporías que la filosofía primera parece despertar y configura de un modo más preciso el objeto de este saber. Con ello, abre un nuevo campo para la metafísica: los primeros principios de la lógica, describe los rasgos del primero de ellos y lo enuncia de una forma que pervive aún hoy, a pesar de haber recibido críticas. Incide, además, en la vertiente ontológica del principio de contradicción como fundamento de su aspecto epistemológico, como axioma presupuesto en todo argumento. La vigencia de este texto se muestra en que un maestro contemporáneo, Heidegger, titula uno de sus cursos, donde habla más de Leibniz que de Aristóteles, pero en la estela del Estagirita, *Principios metafísicos de la lógica*.

5

La disertación filosófica

Quien profundiza en el dominio de una disciplina se encuentra con frecuencia ante tareas que se pueden ejecutar mediante la aplicación de un procedimiento consistente en reglas fijas y concisas, esto es, mediante un algoritmo que, cuando es seguido correctamente, proporciona unos resultados determinados, siempre los mismos, con independencia de quien los realice. Así, los que se enfrentan al ejercicio de llevar a cabo el balance de una empresa, el ajuste de una reacción de óxido-reducción o la integración de una función analítica, obtendrán los mismos resultados, a condición de que procedan de modo adecuado. Sin embargo, no todos los conocimientos coinciden en esta unanimidad a la hora de la resolución de sus problemas y la consecución de sus objetivos. En general, las disciplinas humanísticas –pero no solo ellas– proponen tareas que se dejan resolver de varias maneras diferentes, todas ellas adecuadas y válidas. Por ejemplo, hemos visto que, aunque el comentario de texto presenta una finalidad clarísima, poner de manifiesto la estructura y el contenido de un fragmento de discurso filosófico, y que se dispone de técnicas para realizarlo con éxito, nadie puede esperar sensatamente que exista una única forma de comentar un texto. Esta pluralidad de soluciones es aún mayor en la otra gran actividad utilizada típicamente en la formación de los estudiantes de filosofía, que es la disertación. Aquí el ámbito de respuestas posibles es aún mayor que en el comentario, ya que uno no se encuentra ante un texto amplio cuya elucidación se busca, sino que al estudiante se

le proporciona solamente un breve enunciado que ofrece la ocasión para que ejercite su reflexión.

5.1. La naturaleza de la disertación filosófica

Sin embargo, no ha de creerse que cualquier meditación es una disertación correcta. Una vez más, también en la disertación, si bien hay varias formas adecuadas de efectuarla, hay muchas más de desarrollarla de forma deficiente. Y del mismo modo que hay una técnica para elaborar un comentario de texto, disponemos de técnicas y procedimientos para realizar correctamente una disertación. Algunas personas, especialmente dotadas y que han prestado atención a los modelos que han tenido a mano, son capaces de escribir brillantes disertaciones filosóficas sin haber estudiado antes su método ni recapitado sobre qué tipo de ejercicio están elaborando. Pero las disertaciones de la mayoría de los estudiantes mejorarían notablemente si reflexionasen previamente acerca de qué es una disertación, qué fines persigue y de qué método podemos servirnos para llevarla a cabo.

Como ocurría en el comentario de texto, para delimitar qué es una disertación conviene reparar antes en lo que no es, aunque frecuentemente se confunda con ella.

La disertación se inicia con la propuesta de un enunciado. Se nos pide que disertemos, por ejemplo, en torno a la siguiente cuestión: *¿pueden las palabras detener la violencia?* Un grave error de planteamiento sería suponer que nos están exigiendo un alarde de erudición y que debemos, por consiguiente, enumerar distintas posiciones filosóficas que recordemos –cuantas más, mejor– y señalar cómo respondería cada una de ellas a esta cuestión. La disertación tendría entonces la forma de la mera yuxtaposición de respuestas sin otro orden que el meramente cronológico de los autores citados o, el preferible, pero tampoco acertado, de su ordenación por el género de respuesta que ofrecen las diversas posiciones recordadas, cuando no se ha limitado el autor de la disertación a apilarlas según el orden en que las recordaba. Este ejercicio, que tiene su valor, sin duda, y su utilidad, así suelen componerse muchas entradas en los diccionarios filosóficos especializados, nunca constituirá una disertación filosófica.

fica. La regla capital de la disertación es que esta es siempre un ejercicio de *reflexión personal*, donde no tienen por qué sobrar las referencias históricas, pero estas jamás reemplazarán lo propio de la disertación, que es la lucha intelectual de quien la realiza como un problema que él se propone a sí mismo como un viaje espiritual. Como ejercicio de aprendizaje filosófico, la disertación se encamina a valorar el modo en que el estudiante es capaz de aplicar sus conocimientos de filosofía en una cuestión relativamente nueva para él. Más que los conocimientos, la disertación evalúa las destrezas filosóficas.

Tampoco hemos de creer, como muchos suponen, que la disertación ha de resolver el problema planteado por el enunciado que la suscita. Los filósofos de tendencia racionalista tomaron como modelo de exposición filosófica la deducción de los teoremas matemáticos a partir de sus axiomas. La *Ética* de Spinoza ilustra esta confusión de géneros, extraña hibridación de la reflexión filosófica con la estricta deducción lógico-matemática. También la Escolástica precartesiana se había sentido atraída por la fuerza de la argumentación deductiva e intentó con frecuencia solventar los problemas que se planteaba recurriendo a la silogística aristotélica. Pero el pensamiento filosófico difícilmente se deja enjaular por las estructuras de la deducción estricta. A diferencia de las matemáticas, sus cuestiones se plantean en un lenguaje, las diversas lenguas naturales, cuyos términos están transidos de ambigüedad y rara vez es posible encontrar verdades que hagan las veces de axiomas, tan indemostrables como indiscutibles. No hay que tener miedo en dejar abierta la cuestión planteada en el enunciado de la disertación. Por supuesto que no se trata de dar una respuesta determinada a la cuestión, un sí o un no, —el corrector nunca valorará el trabajo guiado por este criterio—, sino que ni siquiera es exigible dar una respuesta. La reflexión reflejada en el texto escrito de la disertación puede quedar abierta, irresoluta. Como se ha dicho, la disertación es un combate intelectual con una cuestión, testimonio escrito de un progreso intelectual en su autor. El corrector buscará rastros de este esfuerzo en el escrito, así como también todos los indicios que demuestren una comprensión real por parte del estudiante de lo que está diciendo y no la mera memorización de textos ajenos.

La disertación tampoco es un ejercicio literario. Naturalmente, debe redactarse con el máximo cuidado de que se sea capaz. Se agradece que

el estudiante muestre en su escrito, más allá de la corrección sintáctica, la riqueza y la precisión semántica de los términos utilizados, el orden de sus ideas y argumentos, junto a la habilidad para escribir con elegancia. Sin embargo, la disertación se aparta del ejercicio literario esencialmente por su aspiración a lo general, a lo abstracto, su búsqueda de enunciados universales o principios, y su cuidado en distinguir nociones próximas entre sí. La literatura, en cambio, describe unos hechos concretos, cuenta una historia, sugiere un dilema moral o metafísico, sin llegar a delimitarlo con claridad, pues en ese caso, sería mala literatura, sin alcanzar acaso todavía un nivel filosófico. En el ejercicio literario cabe la paradoja aparentemente inadvertida por el autor, la utilización de términos polisémicos no aclarados, el recurso al sentimiento antes que al entendimiento. En resumen, frente a lo literario, el texto filosófico se caracteriza por su voluntad de verdad, no es una intuición poemática, una profecía o el grito de la emoción; se dirige a la inteligencia del lector, al que trata de exponer una verdad a través de argumentaciones ordenadas. La disertación filosófica debe evitar, pues, lo anecdótico, lo inesencial, eludir digresiones, en suma, distraer al lector del curso más razonable de los pensamientos.

Por esta razón, la disertación aspira a una consideración más bien sistemática de la cuestión planteada. Claro está que no es necesario ser exhaustivo –si es que esto fuese posible–, pero se ha de procurar enfocar la cuestión desde varias perspectivas enlazadas entre sí por un cierto orden que se muestre patente.

Si la disertación no es un ejercicio literario, tampoco es un ensayo. La diferencia principal entre ambos es la relativa rigidez de la disertación respecto del ensayo, al que se le permite mayor flexibilidad. En un ensayo su autor recoge el hilo de su pensamiento en torno a una o varias cuestiones sin sentirse obligado a obedecer ciertas reglas propias de la disertación, como las que imponen la necesidad de establecer con claridad la cuestión que va a ser tratada, delimitar los términos principales que se utilizan, recorrer cuantas más posibilidades mejor y llegar a una solución tentativa. Además el ensayo busca la adhesión del lector suscitando un clima emocional que le arrastre (en esto se aproxima al ejercicio literario), mientras que, como se ha dicho, la disertación se centra sobre todo en la argumentación.

5.2. Estructura de la disertación filosófica

Mientras que en el comentario de texto el estudiante dispone de un fragmento cuyo sentido debe analizar, en la disertación filosófica solo se le proporciona un enunciado a partir del que realizará su reflexión filosófica. Los enunciados de las disertaciones adoptan habitualmente la forma de una pregunta: *¿Qué es pensar? ¿Es el pensamiento una característica humana? ¿Puede la razón dominar las pasiones? ¿Es más importante la técnica que la ciencia? ¿Es una excusa válida decir “era más fuerte que yo”?* A veces, se pide la definición de un concepto, *yo, materia, trascendencia*. También cabe que se invite a diferenciar entre dos nociones relacionadas: *diferencie entre técnica y arte, distinga los lenguajes artificiales de los lenguajes naturales, contraponga pobreza y miseria*, etc. Incluso puede proponerse la defensa de una tesis genérica: *argumente contra la esclavitud o muestre por qué es inaceptable la censura en una sociedad democrática*, o la explicación de una sentencia, *rinde culto a la diosa fortuna*, o de un verso, *“yo levanto mi copa/por ese día que no llega nunca./Pero que es lo único de lo que realmente disponemos”* (versos del poeta y Premio Cervantes del año 2012 Nicanor Parra).

Como en el comentario de texto filosófico, también en la disertación se debe evitar la tentación de lanzarse a escribir inmediatamente. Antes se han de llevar a cabo diversas tareas, que, aunque no se trasladen después al escrito de la disertación, resultan indispensables si se quiere que esta alcance cierta calidad. Es un grave error, que siempre trae consecuencias negativas, *ahorrarse* esta preparación.

Los pasos preparatorios de la disertación que se han de dar se exponen en los siguientes apartados.

5.2.1. Encuadrar el enunciado en un tema

La disertación, como ya se ha dicho en varios lugares, pretende que el estudiante reflexione sobre un tema relativamente nuevo para él a partir de sus conocimientos y habilidades filosóficas. No se trata de que exponga un tema, o sea, de que reproduzca unos conocimientos memorizados, pero tampoco se pretende que no recurra en ningún caso a lo estudiado.

Por consiguiente, la pregunta que constituye por lo habitual el enunciado de la disertación, probablemente nunca planteada en clase, será siempre fácil de encuadrar en alguno, casi siempre más de uno, de los temas estudiados durante el curso. Al fin y al cabo, el enunciado de la disertación plantea un aspecto, una perspectiva, una aplicación concreta de una cuestión filosófica más amplia. Situarlo en dicha cuestión orienta el resto de los pasos del método que se propone.

5.2.2. Aclaración de conceptos

Tras haberlo situado en una temática, a continuación nos hemos de fijar en las palabras que aparecen en el enunciado. Tenemos que preguntarnos qué quieren decir tales términos. Posiblemente poseen varios sentidos, uno corriente, otro científico, otro o varios filosóficos: Procuremos entonces separarlos, y definámoslos provisionalmente. Si el enunciado fuese “*¿Pueden las palabras detener la violencia?*”, hemos de tener claro, al menos, qué sentido damos a los términos *palabra* y *violencia*. Convendría que reflexionásemos que la palabra se distingue del grito (tal como se expone en el comienzo de la *Política* de Aristóteles, donde distingue entre *foné*, voz, común para los animales y el hombre, y *logos*, que cabría quizá traducir por *palabra*, que es exclusiva de los seres humanos. Convendría también reflexionar sobre cómo podemos entender la violencia. Si nuestra disertación tratará exclusivamente de la violencia física (una fuerza que se ejerce contra otra persona para lograr de ella una cierta conducta), o, como parece razonable, incluimos también en la noción de violencia que manejamos la amenaza de la violencia física, usualmente transmitida a través de la misma palabra, o si llegaremos asimismo a incluir una violencia *moral* y su correspondiente amenaza, entendiendo por tal el daño que podemos causar a otro ser humano sin llegar a golpearle, agarrarle, empujarle, etc. A veces ser puesto en vergüenza duele más que recibir una bofetada. Convendría igualmente pararse un momento en el verbo *detener*. A primera vista no plantea dificultades ni parece que sea un término clave en el enunciado. Sin embargo, pronto uno se percató de que *detener* sugiere al menos dos sentidos: anular, hacer desaparecer totalmente, o simplemente, diferir, retrasar. Igualmente, cabe entender el *poder* al que se refiere el enunciado limitado a una esfera ideal o ampliar-

lo hasta la esfera real, histórica, donde se desenvuelven los asuntos humanos.

5.2.3. Aclaración del problema expresado en el enunciado

El enunciado de la disertación plantea *implícitamente* un problema, relacionado con la cuestión propuesta explícitamente en él, pero no idéntico a ella. Es preciso desentrañarlo cuanto antes. En el caso que nos está sirviendo de ejemplo el problema implícito es si la violencia puede ser evitada de algún modo no violento, o, si, por el contrario, está indisolublemente unida a la naturaleza humana, de forma que la violencia solo se contiene con una violencia aún mayor. Por lo general, no hay un único problema implicado en el enunciado. En estos casos, resulta útil desentrañar algunos de ellos. No es indispensable agotar todos los posibles.

5.2.4. Recopilación de posiciones en torno al problema

Seguimos todavía en la fase preparatoria, aún no hemos comenzado a escribir. Conviene en este momento de elaboración anotar posiciones posibles en torno a la cuestión planteada, esbozos de argumentos. Todavía no nos preocupamos por ordenarlos. Los apuntamos tal y como se nos van ocurriendo. Intentamos recordar posiciones filosóficas que conozcamos al respecto y también hechos concretos, históricos o vividos por nosotros mismos, que ilustren una posición positiva o negativa. Así, podríamos tomar nota de que Weber recluye la violencia legítima en el Estado, que Marx reconoce que solo la violencia es capaz de transformar la historia, pues admite que sus escritos no lo conseguirán por sí solos, que los sofistas esgrimen discursos como otros manejan floretes, que Levinas encuentra en la responsabilidad por el otro, suscitada por la aparición de su rostro, el fermento de la paz, etc. Nuestra disertación no tiene que recoger, después, todas las posiciones filosóficas que en esta fase, de aporte de materiales, hemos recordado. Tomaremos solo aquellas que encajen en el hilo argumentativo de la disertación.

5.2.5. Ordenación de las posiciones y argumentos

Como último paso previo a comenzar la redacción, ordenamos los ejemplos y argumentos recogidos en el punto anterior. La propia ordenación nos permitirá descubrir algún otro dato, argumento, perspectiva que se nos pasó por alto en el apartado anterior, al percatarnos de los huecos que hemos dejado en nuestra disposición.

5.2.6. Redacción de la disertación

Ya disponemos de los elementos indispensables para comenzar a redactar la disertación. Es preferible que esta se estructure en una serie de apartados que dividimos, al menos para nosotros, pues no tienen por qué aparecer en la copia final, mediante subtítulos. Entre los apartados, son indispensables, además del desarrollo, una introducción y una conclusión.

La introducción persigue suscitar el interés del lector y aclarar con qué sentido se ha entendido el enunciado. Es la parte más personal. En consecuencia, en este punto debe evitarse recurrir a citas o a posiciones filosóficas. La introducción pone de relieve el problema, la dificultad, la paradoja contenida en el enunciado y en qué medida el estudiante los siente como propios. Si las tentativas de solución pueden proceder de los grandes maestros, las cuestiones que intentan resolver los más importantes sistemas filosóficos son, por lo general, suficientemente universales para que el aprendiz de filósofo las haya interiorizado hasta el punto de ser capaz de exponerlas de forma personal. En cualquier caso, la introducción debe ser muy breve.

La conclusión, asimismo breve, tiene que responder de forma clara y precisa a la cuestión formulada en la introducción. Cabe, sin embargo, añadir una o dos cuestiones nuevas suscitadas por la respuesta propuesta. Recuérdese que nunca la disertación tiene como objetivo solventar el problema, concluir definitivamente con la cuestión planteada, detener la reflexión, basta con que sea la expresión escrita de una etapa de esta meditación.

Entre la introducción y la conclusión se extiende el cuerpo principal de la disertación. Ha de ser una discusión argumentada y progresiva, en la que cada etapa encuentre su justificación. Hemos de evitar a toda costa la mera acumulación de afirmaciones, la yuxtaposición de doctrinas, la simple enumeración de ejemplos. Cuando utilicemos estos últimos, será siempre para ilustrar casos generales. Un ejemplo, por sí solo, no prueba nada. La labor intelectual es un continuo transitar de lo particular a lo general y de lo general a lo particular. Huellas de este tránsito ascendente y descendente tienen que mostrarse a lo largo de la disertación. La discusión debe avanzar, es decir, no limitarse a contraponer posiciones, sino ir encaminando al lector a la conclusión, nunca definitiva y jamás dogmática, que se propone. La disertación no puede crecer más que siguiendo un plan. La articulación del análisis de los conceptos, de las posiciones posibles respecto de la cuestión, las referencias filosóficas, los ejemplos, todos los elementos con que se construye, en suma, tiene que encontrar su lugar apropiado. La disertación es un camino no necesariamente rectilíneo, pero no es admisible una trayectoria caótica o zigzagueante. Han de evitarse las repeticiones, los argumentos dejados a medias. Esto no quiere decir que esté prohibido retomar una tesis ya mencionada o un argumento propuesto. Pero, cuando esto ocurra, ha de ser para ir más allá de él y mencionando solo lo indispensable para que el lector comprenda lo que se dice. Es asimismo muy importante enlazar de modo lógico las transiciones de una parte a otra. El texto debe ser fluido, que el lector no obtenga la sensación de ir saltando, cambiando improvisadamente de argumento o perspectiva.

5.3. Criterios de corrección de la disertación

Conocer los criterios de evaluación usualmente empleados para la calificación de una disertación filosófica ayuda, sin duda, a evitar los errores más corrientes. He aquí los principales criterios de evaluación generalmente admitidos.

- a) Que se haya visto que el enunciado suscita un problema, que se haya formulado este con claridad y se haya intentado resolverlo.

- b) Que la solución propuesta obedezca a una argumentación que la justifique, que no se reduzca todo el escrito a meras afirmaciones.
- c) Que se haya construido una argumentación razonada siguiendo un plan, que no se reduzca la disertación a una yuxtaposición de observaciones, referencias o ejemplos.
- d) Que en la disertación se muestre un conocimiento sobre el tema en el que cabe encuadrar el enunciado a través de las referencias explícitas o implícitas a posiciones filosóficas.
- e) Que ese conocimiento se haya asimilado de modo adecuado de manera que propicie una reflexión personal que supere la simple recitación memorística de un tema filosófico.
- f) Que se hayan analizado suficientemente las nociones filosóficas implicadas y que se demuestre un dominio del vocabulario especializado y no especializado manejado.
- g) Que la expresión del pensamiento sea ordenada, clara y precisa.

5.4. Un ejemplo de disertación

Enunciado: ¿Pueden las palabras detener la violencia?

[INTRODUCCIÓN]

Los diplomáticos y los políticos no cesan de convocar “conferencias de paz”, reuniones en las que mediante los discursos se eviten confrontaciones bélicas o se consiga que cesen las ya emprendidas. En el nivel de las relaciones interpersonales también se invita a quienes se han enzarzado en una pelea, por ejemplo, los niños o los adolescentes en un centro escolar, a que hablen entre sí, generalmente con la ayuda de un tercero, para exponer mutuamente sus quejas y encontrar un acuerdo que no se apoye en puñetazos y patadas. Asimismo se intenta a veces resolver los conflictos entre adultos a través de la mediación de un experto que facilite el diálogo de las partes enfrentadas (conflictos de pareja, mediaciones o arbitrajes extrajudiciales, etc.). Pero si bien la historia y la experiencia cotidiana muestran que a veces dialogar ha servido para evitar actos violentos o conseguir que no continúen una vez iniciados, sin embargo, el

hecho mismo de que estos se reiteren periódicamente suscita la sospecha de que la palabra tiene un poder limitado sobre la violencia y es incapaz de desterrarla para siempre de la convivencia humana. Estremece pensar que tanto la historia sagrada como la profana se inician con un fratricidio. Movidio por la envidia, Caín golpea a Abel hasta la muerte; Rómulo mata a Remo, que acaba de saltar sobre el surco que representa simbólicamente los muros de la ciudad recién fundada por ambos. Por desgracia, las innumerables palabras intercambiadas desde entonces por los seres humanos no han suprimido definitivamente la utilización de la fuerza en el trato entre las personas, ¿será, pues, la violencia un elemento inseparable de las relaciones humanas?

[I. DIFERENCIA ENTRE VIOLENCIA Y DISCURSO]

La palabra y la violencia se excluyen mutuamente. Cuando se golpea a alguien no se dialoga con él. La violencia física difícilmente coexiste con la palabra. Por lo general, el golpe exige la mudez; todo lo más, permite el grito de quien golpea (recuérdese el chillido del tenista o del karateka) o el aullido dolorido de quien recibe el daño. Solo cuando se da franca superioridad, cabe simultáneamente infligir un dolor y espetar un sermón. Así, el verdugo a veces acompaña con palabras su tormento. O'Brien, el inteligente torturador del protagonista de la novela de Orwell *1984*, aprovecha las sesiones suplicio para endilgarle soflamas políticas. Pero estos casos son la excepción ya que la riña a golpes excluye el intercambio inteligente de palabras, si por tales entendemos algo más que las exclamaciones que expresan nuestros estados anímicos.

Como señala Aristóteles, la palabra supera la voz porque busca lo justo o injusto, o sea, toma distancia respecto de quien la pronuncia que, a través de ella, sale de sí mismo, por decirlo de algún modo, trasciende sus emociones y sensaciones, para captar lo que le supera: lo justo, lo bello, lo verdadero, y comunicarlo al otro. Hablar supone la distancia, que la violencia física elimina. Requiere una mediación, el recurso a un tercero, a modo de árbitro o mediador, que no tiene por qué ser una persona, sino que basta con que sea un principio, una regla, un ideal. Por esta razón, salvo en la situación extrema de profunda desigualdad, donde el diálogo se torna asimismo imposible, la violencia física y la palabra se excluyen mutuamente.

Reiterémoslo: la violencia es inmediatez. Contacto físico, de cuerpo con cuerpo o, al menos, del instrumento manejado por el agresor —el bastón, el látigo, cuchillo...— con el cuerpo agredido. En cambio, el diálogo reposa en la mediatez, en la distancia. Lejanía de quienes hablan que se reconocen mutuamente como un otro yo. Y separación entre acto y objeto. El discurso se abstiene de manejar “cosas” o “personas”, para servirse de palabras, vicarias de las cosas. Es siempre acción a distancia. Sin palabras, aunque fuesen gestuales, nuestras relaciones con los otros serían siempre violentas. A la inmediatez espacial o metafórica del golpe o empujón violento, le acompaña una inmediatez temporal. La violencia obedece a un impulso, sigue un ritmo irracional. Si el boxeador piensa su golpe, recibe varios antes de lanzar su puño. En cambio, el discurso requiere pausas, ordenación de los argumentos, espera de las respuestas. El lenguaje interpone, entre el sujeto y su acción, la reflexión. El mero hecho de *ponerse a hablar* detiene el ejercicio de la violencia, supone una pausa en la batalla, da ocasión de descubrir lo nimio de las razones para el enfrentamiento, el riesgo de perder cosas muy valiosas en la lucha.

Por consiguiente, cuando las palabras se adueñan de la situación, la violencia cesa y viceversa. Ahora bien, hemos de preguntarnos si la palabra supone solamente una pausa en la lucha, una breve interrupción del intercambio de golpes o puede alcanzar a disolver la agresión, a eliminar definitivamente el recurso a la violencia.

[II. LA PALABRA TAMBIÉN ES VIOLENCIA]

Con espanto recoge Platón el testimonio de ciertos pensadores, los sofistas, que loan la violencia y vituperan el diálogo. Calicles, Polo, Gorgias, con independencia de su auténtico pensamiento y en algún caso su existencia verídica, se muestran en los diálogos platónicos como defensores de la naturalidad de la violencia para regular las relaciones humanas. A su juicio, los poderosos ostentan todo el derecho, que proviene precisamente de su mayor fortaleza, única fuente de legitimidad según algunos sofistas, para imponer a los débiles sus deseos e intereses. Lo curioso, y seguramente devastador para la posición de estos pensadores, es que se ven obligados a reconocer que a veces el recurso a la palabra detiene la agresión. De hecho, lo que se jactan de enseñar, a quienes están dispuestos a pagarles los altos emolumentos que cobran, es de qué modo, mediante un arma tan pequeña e insignificante como las palabras, intangi-

bles soplos de viento, apenas sin esfuerzo ni riesgo se obtienen los fines pretendidos de dominación. Si cabe convertir en “más fuerte” el “más débil” de los argumentos, si es posible embaucar a la multitud para que se adhiera a cualquier tesis, si la persuasión convierte siempre a quien sobresale en su técnica en dueño de la situación, entonces la palabra se convierte en un arma muy eficaz, que exige menos energía que la fuerza física y expone a menores riesgos a quien la maneja.

Es como si dispusiéramos de dos caminos para obtener nuestras metas, como si cupiese echar mano de dos herramientas para lograr que los otros se comporten como deseamos. Un procedimiento, el más basto y rudo, es la violencia física ejercida o la violencia con que amenazamos, de esta forma torcemos la voluntad de los demás, los ponemos al servicio de nuestros fines, los convertimos en nuestros esclavos, sumisos a nuestras apetencias. Lo mismo se obtiene a gran escala con la propaganda, la persuasión, la publicidad... formas en que las palabras aspiran a la sujeción del otro. No obstante una gran diferencia separa ambos procedimientos. En los dos conseguimos modificar el curso del proceder de otro ser humano. Ya no hace lo que, sin nuestra intervención, realizaría. Sin embargo, mediante la violencia él se siente herido, constreñido por una fuerza que lo supera, obra a regañadientes y, posiblemente, responderá con otra violencia tan pronto como se sienta capaz. La violencia detiene la disputa con el triunfo de una parte, pero no la concluye, la adormece, de modo que quien la experimenta acopiará fuerzas para vengarse, abrirá de nuevo el conflicto violento cuando las circunstancias le sean propicias y sus hijos heredarán el ansia revanchista. Y, como Hobbes observa, ningún ser humano es suficientemente fuerte para sentirse a salvo del ataque de otro ser humano; la distracción, el sueño, el agotamiento o la asociación de los débiles pueden derrotar al más vigoroso e inteligente.

En cambio, si empleamos la palabra persuasiva para obtener la adhesión del otro a nuestros fines, si torcemos su voluntad engatusándole, si gracias a un acto de birlibirloque verbal le hacemos creer que desea lo que realmente no desea, entonces habremos obtenido, a menor precio, lo que costosamente hubiéramos logrado de forma violenta y sin la conciencia en el otro de su propia derrota. Calicles tiene razón. La palabra, sometida a la técnica de la retórica, sustituye con ventajas a la violencia y, en el caso ideal, la excluye definitivamente.

Pero la argumentación anterior nos lleva a afirmar no tanto que la palabra detenga la violencia, sino que sustituye con ciertas ventajas de ahorro energético y de mayor seguridad una de las formas en que se presenta la violencia –la agresión física– por otra forma, si más sutil, no menos constrictiva. Y si nos atrevemos a calificar de violencia el recurso, por ejemplo, a la propaganda, es porque también en este caso un ser humano dirige la conducta de otro y modifica, aunque acaso sin que este se dé cuenta, lo que iba a ser su comportamiento. Ya no es zarandeado por brazos musculosos, pero se mueve al compás que fijan los eslóganes que turban su entendimiento y remueven en él pasiones que, en otras circunstancias, jamás hubiesen brotado. Violencia leve, intangible, acorde con la escasa materialidad de la palabra, pero igualmente ligada al dominio de un ser humano por otro.

La violencia de la palabra parece inocua porque no rasga la piel, no amorata la carne, no quiebra los huesos, pero puede ser asimismo sometimiento y dominación. Además no siempre se basta a sí misma. Cuando Weber atribuye al Estado, fruto último de la razón y de la palabra, según Hegel, el monopolio de la violencia, reconoce implícitamente que la panacea definitiva que borrará de las relaciones humanas los actos violentos es una nueva violencia si más racional, no menos contundente. En otras palabras, Weber confiesa que, a la postre, solo una violencia física puede detener una agresión, que la palabra no es siempre eficaz para hacer *entrar en razón* al egoísta, al exaltado o al perverso. Por eso, la fuerza del Estado se limita a encauzar, mitigar, reducir la violencia de unos individuos contra otros a través del recurso de una violencia mayor. La palabra, el discurso, lo más que puede lograr al respecto es, pues, ordenar la violencia, no aniquilarla.

[III. CONCLUSIÓN]

La paz que destierre toda violencia para siempre solo la traerá la renuncia al dominio, el reconocimiento de la absoluta alteridad, la admisión del otro que yo, al que no pretendo sojuzgar, ni engañar, ni convencer, ni siquiera comprender, que es asimismo una forma tenue de reducción de la alteridad a la mismidad y, por ello, de violencia, cuya esencia se muestra en el acto de ingerir para convertir en carne propia lo extraño. Para el filósofo Emmanuel Levinas, la violencia se detiene únicamente con la paz generada por la propia responsabilidad, no de mis actos, de los que

habría de dar cuenta ante un supuesto tribunal, sino mi responsabilidad por el otro que yo, al que debo cuidar y proteger, y permitirle ser lo que es de por sí. En el imperativo moral de no matar –donde se incluye no mutilar, no debilitar, no esclavizar, no avergonzar– hallamos el germen destructor de la violencia. Solo si se mostrase que este imperativo moral proviene de la razón, encarnada en discurso, cabría responder afirmativamente a la cuestión planteada: la palabra es capaz de detener la violencia. Si, por el contrario, el imperativo moral, que no solo me impide matar, sino que, más allá de la abstención, me obliga a responsabilizarme del otro, fuera irreductible a la razón, inepta de obtenerlo de sí misma, como Zeus extrajo de su cabeza a Atenea, revestida de sus armas, bienvenidas sean las palabras que mitigan la violencia, pero desesperemos de que ellas nos traigan la genuina paz cantada por los profetas de Israel, anhelo de todos los pueblos de la tierra.

6

Otros trabajos académicos

6.1. Filosofía y escritura

Una vida filosófica es inseparable de la escritura. Ocurre que quien vive afanado en hallar verdades, por parciales y limitadas que sean, tan pronto como considera que ha dado con alguna, siente el vivo deseo de comunicarla a otros. No es por afán de vanidad –“¡mirad lo que he descubierto!”–, ni por cumplir un precepto molesto de amor al prójimo –enseñar al ignorante–, sino por inseguridad, por impulso de poner a prueba, esto es, a discusión, lo que se ha encontrado. En el error no tienen que concordar varias conciencias; en la verdad, sí. Si otros no ven lo que yo describo, es que posiblemente haya mirado mal; si otros no son convencidos por mi argumento, es que, a buen seguro, he argüido deficientemente, si otros discrepan de mis definiciones o clasificaciones, he de temer que me haya precipitado al confeccionarlas. La limitación del entendimiento de cada ser humano se compensa en parte con la colaboración ajena. En compañía llegamos a ver más y a pensar mejor que en soledad. El diálogo, aunque sea en la distancia que establece la escritura, se convierte en condición indispensable de la reflexión. Quien prohíbe la libertad de expresión, ahoga el pensamiento que termina, apenas iniciado, en volverse rutinario, ramplón y romo.

Pero, además de la urgencia de poner a prueba su propio pensamiento en el diálogo y la discusión, a menudo mediados por el texto, la necesidad de escribir del filósofo, principiante o maduro, se apoya en el hecho, igualmente indiscutible, de que la reflexión personal y solitaria decae si pronto no toma cuerpo sobre un papel. El pensamiento mudo, o balbuciente en la conversación callada de uno consigo mismo, es más rápido, pero más frágil, que el que se articula mediante palabras realmente pronunciadas y aún mejor escritas. Una vez más, la limitación de cualquier entendimiento humano exige la morosidad propia de quien se decide a dejar constancia escrita tanto de las líneas generales de lo que piensa como de los detalles argumentativos con que lo funda. Lo que en la reflexión silenciosa se presenta como sólido y preciso se torna a menudo infundado y borroso cuando se lo traslada a una página, y lo que aparece como transparente en la reflexión silenciosa, al verbalizarlo, o mejor aún, al escribirlo, adquiere una oscuridad que misteriosamente se nos había pasado por alto cuando lo pensábamos para nosotros mismos. Una reflexión minuciosa y larga difícilmente progresa sin el recurso de notas escritas.

En consecuencia, una vida entregada a la meditación filosófica es una vida de escritor. Quien se inicia en la filosofía debe acostumbrarse a escribir cuanto antes. Ahora bien, ¿qué debe escribir?

Es aconsejable llevar una especie de cuaderno de notas, donde el filósofo principiante transcriba reflexiones, pensamientos, ideas, escuchados en clases, en conversaciones, leídos en obras literarias o filosóficas, o que uno mismo vaya pergeñando en sus reflexiones. A la mera copia de lo ajeno que nos haya atraído, añadamos pronto nuestros comentarios y matizaciones. No se trata de captar por escrito, al final del día, los pensamientos y emociones personales más llamativos de la jornada, ni apuntar lo que hemos hecho o dejado de hacer. Este espíritu, un tanto enfermo, de intentar fijar en tinta, para que permanezca por mucho tiempo, lo que por sí mismo es efímero, no es el que debe animar la confección del cuaderno de notas. Más bien, el esfuerzo de realizarlo se encamina no solo a dar una permanencia a lo que el olvido haría desaparecer, sino, sobre todo, a acostumbrarnos a reflexionar con mayor detenimiento en los aspectos filosóficos que han llamado nuestra atención. La tensión de conseguir su expresión adecuada, si no nos limitamos a tomar unas notas

rápidas, casi telegráficas, no cabe duda que nos obligará a profundizar en nuestra reflexión. Es muy importante que, aunque no escribamos más que para nosotros mismos, nos exijamos precisión y un cierto estilo literario. No se olvide que nos estamos ejercitando en el arte de escribir filosofía, donde muchas veces es imposible la separación entre forma y contenido, pues con frecuencia este no se puede expresar más que de aquella manera. Con las palabras adecuadas se abren nuevos aspectos de la realidad. El verbo no crea la cosa, ciertamente, pero la dota de una nitidez de la que carecía hasta que fue nombrada apropiadamente.

Si queremos de verdad ahorrar tiempo, perdamos unos segundos en anotar todo lo relativo a lo que nos interesa. Si es una cita, transcribámosla completa y señalemos de dónde está tomada. Ahora uno cree que nunca se le olvidará la página donde la leyó; dentro de quince días, le costará varios minutos dar de nuevo con ella si carece de la referencia precisa.

6.2. Algunos consejos para la escritura filosófica

A escribir filosofía, como a otras muchas actividades, se aprende mediante la práctica continuada, la imitación de modelos y la reflexión acerca de qué convierte un texto filosófico en excelente. A esto, que suena descorazonador, por sugerir un camino largo y solitario desprovisto de recetas sencillas que ayuden a recorrerlo, se pueden añadir algunos consejos, que se resumen en cinco palabras: veracidad, brevedad, sencillez, tesón y magnanimidad.

Sea lo que sea que escribas, escribe solo la verdad, o por decirlo mejor, lo que creas en ese momento que es la verdad. El texto se resentirá si es insincero, si su autor afirma más de lo que conoce. No vaciles en admitir tus dudas. Se consigue un verdadero avance cuando se muestra lo infundado de una tesis, a pesar de que no se esté en disposición de sustituirla por otra mejor. La honestidad intelectual reclama que se presenten siempre las objeciones posibles o, al menos, las que el investigador conozca, a su posición y que las dote de todo el poder de convicción de que sea capaz.

Todos nos quejamos de falta de tiempo. Que tu escrito no reclame más tiempo a su lector del indispensable. Demóstrate en lo que requiere su

tiempo para ser comprendido suficientemente, pero no te alargues simplemente por afán de llenar líneas o páginas. Incluso en la vida académica, se va imponiendo la costumbre de solicitar trabajos breves, enjundiosos, que se dirijan al asunto directamente.

Escribir de forma ininteligible es muy sencillo. Pero recargar el texto con tecnicismos o recurrir a un argot hiperespecializado generalmente no son más que síntomas de ignorancia. Una palabra bien escogida parece eximir de desarrollar un argumento. Pero esto es una ilusión. La expresión de estupor del lector ante un galimatías no vale nunca lo que su gesto de inteligencia al comprender lo propuesto en el escrito. Por esto, los grandes maestros se esforzaron siempre, aunque no nos lo parezca ahora a nosotros, sus lectores incipientes, en expresarse de la forma más simple posible. Naturalmente que hay que tener siempre presente el público al que se dirige el escrito. En ocasiones, echar mano de expresiones especializadas, de referencias a otros autores, ahorrará tiempo a quien escribe y a quienes lo leen. No hay que decirlo todo, entre otras razones porque no es posible. Siempre se da mucho por supuesto. Lo que hay que procurar es que lo implícito, lo dado por sabido, sea exactamente lo que probablemente el lector ya sepa. El resto hay que expresarlo con la mayor simplicidad que quepa. La búsqueda de la sencillez es la búsqueda de la verdad.

El escritor debe mostrar la paciencia de un buey. Como el asno en el molino, girar una y otra vez, recorrer de arriba abajo su borrador y volver a comenzar. Más que escribir, el buen escritor corrige y vuelve a corregir. Elimina lo superfluo, da forma más precisa a lo esencial, cuida de guardar la proporcionalidad de cada una de las partes (muchas veces los estudiantes entregan trabajos en los que la introducción duplica en extensión el resto de su escrito, por el simple hecho de que se inició cuando se disponía de más tiempo y luego hubo que concluir la tarea a todo correr). El tesón es la virtud del que pretende entregarse a la vida intelectual. Lo sorprendente es que el trabajo detenido, la búsqueda de la expresión afortunada, la remodelación continua del argumento, el escribir y reescribir llegan a ser fuente de profunda satisfacción.

Vivir sin magnanimidad es padecer cada día, cada hora, cada instante. La liberalidad, indispensable para poder servir al prójimo, muestra muchas facetas. Parte de la generosidad del intelectual es no publicar todo lo que escribe. Toda obra lograda exige intentos fallidos, tiempos de madu-

ración, horas de estudios de las que nadie, aparte de uno mismo, tendrá noticia. El pensador “tacaño”, carente de la virtud del desprendimiento, es incapaz de “desperdiciar” lo construido con esfuerzo. Si ha leído un libro, necesita *aprovechar* las horas invertidas y mostrar en su obra lo que ha aprendido en él, si ha escrito con denuedo un par de páginas, no se resiste a no incluirlas en lo próximo que publique, a pesar de que no venga a cuento reproducirlas. En cambio, la esplendidez intelectual exige que nos desprendamos de muchas lecturas, que han contribuido a que seamos lo que somos, que no saquemos provecho palpable de muchas páginas compuestas por nosotros, pero que no hay razón justificada para que aparezcan en ninguna de nuestras obras; hemos de dejar guardados muchos textos propios a la espera de la ocasión de publicarlos cuando estén suficientemente perfectos. ¿Horas perdidas? No, es el peaje que conduce a la obra bien hecha.

6.3. El trabajo de clase y el trabajo de fin de grado o fin de máster

Quien medita, escribe. Pero si, además, sigue unos cursos filosóficos, enseguida, se le exigirán textos que testimonien por escrito sus reflexiones y progresos. Comentarios de texto y disertaciones son los dos ejercicios filosóficos más elementales, pero, durante su formación, a un filósofo se le reclamarán otros diferentes. En el grado se le pedirá que redacte breves trabajos, que le proporcionarán poco a poco las capacidades para enfrentarse al trabajo de fin de grado. Evidentemente, la estructura de estos trabajos será muy variada, dependiendo de las circunstancias y las metas que se propongan. En este momento solo cabe ofrecer el esquema de la estructura más habitual que siguen los ejercicios de este tipo, que es, en lo esencial, la misma que se aprecia en los artículos de revistas académicas, en trabajos de fin de máster, tesinas y tesis doctorales.

Los trabajos solicitados en distintas asignaturas suelen contener las siguientes partes, si bien no todas son indispensables:

- a) Elementos identificativos de la portada.
- b) Título.
- c) Dedicatoria o agradecimientos.

- d) Índice.
- e) Resumen.
- f) Palabras clave.
- g) Prólogo.
- h) Introducción.
- i) Desarrollo.
- j) Conclusión.
- k) Bibliografía.
- l) Apéndices.

Veamos brevemente cada uno de estos elementos en los siguientes apartados.

6.3.1. Elementos identificativos

En este apartado, como en todos los demás que compongan nuestro trabajo académico, debemos siempre tener presentes las instrucciones dictadas por quien encarga el trabajo. De no haber recibido indicaciones al respecto, conviene que al trabajo propiamente dicho le anteceda una página, la portada, en la que se aporten los datos identificativos precisos, que ahora se enumeran:

- En la parte superior de la portada es usual mencionar la universidad y el centro en que se realizan los estudios, el tipo de estudios (Grado en Filosofía, Máster en Estudios Avanzados de Filosofía, etc.), y la clase de trabajo de que se trata (por ejemplo, trabajo de fin de grado, trabajo final de la asignatura X, etc.).
- El título del trabajo y su subtítulo, si lo hubiese, se escriben en el centro de la página, en alineación vertical.
- Por último, se reserva la parte inferior para el nombre del autor o autores del trabajo, el del profesor que lo dirige o tutela, en su caso, y el lugar de composición y la fecha, de la que puede estar ausente el día, pues casi siempre bastan el mes y el año.

Apliquemos distintos tamaños de letra para cada uno de estos datos y evitemos, por lo general, usar tintas de diferentes colores e incorporar a la portada ilustraciones, salvo el logo o escudo de la institución académica.

Es difícil exagerar la importancia de dar con un buen título, verdadera carta de presentación del trabajo, lo primero y, a veces, lo único que se lee de él. Evidentemente el título debe corresponder a la naturaleza del trabajo, ser indicativo de su tema. La brevedad, la concisión, la elegancia son elementos indispensables de un título logrado. Evitemos extranjerismos, adquiridos sin darnos cuenta, por frecuentar bibliografía en otras lenguas distintas de aquella en la que está redactado el trabajo, y asimismo ahorrémonos expresiones redundantes: *introducción a, contribuciones a, análisis de...*

Cuando el trabajo es suficientemente extenso, a la portada le sigue una portadilla con el título del trabajo.

6.3.2. Otros elementos iniciales

Tras la portada y la portadilla, se sitúan, en el caso de que las hubiese, una página de dedicatoria y una página de agradecimientos, que también cabe trasladar al prólogo para aligerar el número de páginas. En trabajos académicos, se impone una cierta mesura en los agradecimientos. Rehusemos, pues, expresiones muy familiares. Mencionemos sobre todo las instituciones que nos hayan proporcionado becas o los medios de investigación, aunque sea la biblioteca, y a profesores e investigadores cuyo consejo ha sido de gran valor para la redacción del trabajo. Lo que le está permitido a un escritor consagrado, quizá mencionar a los peces de su acuario, o la mesa de cocina sobre la que redactó su investigación, está fuera de lugar en el trabajo de un principiante. Además, una vez más, los usos en otras culturas, como la estadounidense, no deben ser trasplantados sin más a la nuestra.

Si queremos anteponer a nuestro trabajo un breve texto ajeno a modo de *motto* o de lema, debemos hacerlo en página aparte, situada tras la de los agradecimientos. El texto estará en cursiva, en lengua original o traducido, y ha de señalarse en letra redonda su autor y la obra y página de donde está tomado.

Durante mucho tiempo los índices se colocaban al final de la obra. Había una buena razón para ello. El libro o escrito se iba componiendo en la imprenta según su autor entregaba los distintos capítulos o surgían de la máquina de escribir página a página. El índice, por consiguiente, no podría componerse más que una vez concluida la obra. Las nuevas formas de imprimir y los procesadores de textos han modificado completamente la situación. De modo que nada impide ahora que el índice o tabla de contenidos, que recoge las apartados en que se divide el texto (partes, capítulos, epígrafes, párrafos, etc.) con la indicación de su página correspondiente se encuentre al comienzo, después de los agradecimientos y lemas.

La lectura se facilita por la adecuada división del escrito, recogida en el índice. Por tanto, no temamos trocear el texto y buscar títulos adecuados para cada una de estas partes. Los procesadores de texto permiten una confección automática del índice temático o de contenido siempre que hayamos tenido la precaución de aplicar un estilo o formato distinto a los títulos de las partes y hayamos asignado a estos estilos el carácter de título o tabla. Cuando procedemos así, la aplicación informática genera el índice de manera automática.

Si el trabajo es breve, como un artículo de una revista científica, no es preciso que contenga un índice temático. En cambio suele ser común que en su lugar aparezca un breve resumen de su contenido (en dos lenguas, una de las cuales es frecuentemente el inglés). Y tras el resumen asimismo se sitúan unas pocas palabras claves (también en dos lenguas). Tanto el resumen o *abstract*, como las palabras claves o *key words*, junto al autor y el título, se utilizan para recoger el trabajo, una vez publicado, en una revista, impresa o digital, en una base de datos, como *Philosopher's index*, y que, de este modo, pueda ser encontrado más cómodamente por cualquier investigador interesado. De aquí la importancia de tomarse suficiente tiempo para redactar el resumen y encontrar las palabras claves más indicativas del trabajo para facilitar la mayor difusión de la investigación.

6.3.3. El prólogo

Si el trabajo es breve, se ha de prescindir del prólogo. Pero para un trabajo más extenso, como un trabajo de fin de grado, una tesina o una tesis

doctoral, cabe redactar unas pocas líneas expresivas de las razones personales que movieron a su autor a emprender la investigación que ahora da a conocer, las especiales dificultades que ha tenido que afrontar, las insuficiencias de su trabajo que espera superar en investigaciones posteriores, etc. En este apartado pueden incluirse la dedicatoria y los agradecimientos, suprimiendo naturalmente las páginas en que se hallarían en otro caso. Debe ser breve, ya que el prólogo habla del autor más que del tema, mientras que el lector busca profundizar en el conocimiento de este antes que iniciar el de aquel. Puesto que, como enseña Hume en su brevísima *Autobiografía*, es difícil para una persona hablar largamente de sí misma sin vanagloriarse, conviene que sea muy parco lo que cada uno diga de sí mismo.

6.3.4. La introducción

Es ya propiamente parte de la investigación. Es el lugar para plantear con la mayor claridad posible el objeto de estudio, en toda su concreción, enumerar los objetivos que se pretenden alcanzar, recorrer el estado de la cuestión, o sea, lo que otros investigadores han dicho al respecto, explicitar el método que se va a seguir para obtener las metas previstas, señalar las fuentes utilizadas, anunciar los pasos que se desarrollarán, reflejados en las distintas partes de la investigación y justificar, en definitiva, la importancia objetiva de lo que se pretende alcanzar.

Deben evitarse introducciones largas, tediosas, inacabables. Cuanto más precisas sean, mayor interés suscitarán en el lector. Una regla esencial al respecto es evitar mencionar todo aquello que posiblemente ya sepa el lector interesado por nuestra investigación, que coincidirá probablemente al menos con lo que nosotros ya sabíamos antes de iniciarla. Obviamente esta regla va perdiendo exactitud cuanto más profundicemos en el estudio de la filosofía. Tampoco es elegante alabar la importancia del asunto propuesto, este debe descollar por sí mismo, sin la ayuda de nuestra elocuencia. Por último, es preciso que la modestia del planteamiento presida la redacción. Si loar el tema está fuera de lugar, tanto más lo estará ensalzar desmesuradamente los resultados que estimamos haber

logrado. Una vez más, que la investigación, expuesta de forma escueta, se haga valer por sí misma.

6.3.5. El desarrollo

Constituye la parte esencial de la investigación. Obviamente el tipo de tarea desarrollada marcará su contenido. Por ejemplo, supongamos que se busca interpretar un oscuro pasaje de un conocido texto filosófico. En la introducción habremos indicado el pasaje en cuestión y mencionado las distintas interpretaciones más importantes que ha recibido. En el desarrollo de nuestro trabajo ofreceremos la nuestra, argumentaremos en su favor (con razones filológicas, o de coherencia textual o filosófica con otras doctrinas de su autor, o por razones intrínsecas que apuntan a la realidad misma, etc.) y rebatiremos una a una las otras lecturas.

Caben muchas otras investigaciones: clasificar un tipo de fenómenos, ilustrar con ejemplos una tesis, rebatir un argumento, pergeñar una definición, reconstruir una argumentación, hallar la influencia de un autor en otro, etc. Sea cual sea nuestro objetivo conviene que nos anime siempre la pretensión de originalidad. No emprendemos una investigación para reproducir otras ya realizadas, sino porque creemos aportar algo nuevo, por humilde que sea. Incluso cuando nos limitamos a describir un estado de la cuestión, nuestra forma de llevarla a cabo debe contener una cierta novedad.

6.3.6. La conclusión

Un error muy común considera que la conclusión es la parte final del desarrollo. Al contrario, en la conclusión no debe aparecer nada que no se haya dicho ya. Se trata de poner de relieve lo esencial de la investigación y de mostrar cómo se han cumplido los objetivos planteados en la introducción. Es una recapitulación de lo hecho para ayudar al lector a hacerse una idea más cabal de lo que ha leído.

6.3.7. Los apéndices

Son parte optativa del trabajo. En ellos se reúnen materiales diversos utilizados en la investigación que probablemente presentan interés para su lector y que, debido a su extensión, no ha sido posible citarlos íntegros en el cuerpo del trabajo ni tampoco en notas a pie de página. Estos materiales adoptan tipos muy diversos. Si, por ejemplo, la investigación versa sobre un comentario estético-filosófico de una escultura, esta es una de las pocas ocasiones en las que sería admisible ilustrar el texto con una reproducción de dicha escultura. Ahora bien, en el transcurso de la investigación se han podido citar otras obras de ese o de otro escultor. Si así fuese, en el apéndice se pueden recoger reproducciones de esas obras de arte citadas. Otro caso: si hemos discutido un texto filosófico del que hemos citado partes sustanciales, cabe recoger en un apéndice el texto completo, en su lengua original y a ser posible en una traducción propia. Supongamos, por último, que editamos y comentamos un escrito filosófico no accesible con facilidad por encontrarse solo en forma de manuscrito en un archivo o por haberse publicado en una revista antigua de difícil localización. En estas ocasiones, resulta conveniente enriquecer la investigación con un apéndice que reproduzca el manuscrito o el texto editado por la revista.

6.3.8. La bibliografía

Constituye un elemento indispensable de cualquier trabajo académico. En el capítulo correspondiente de esta obra se indica lo esencial de cómo componerla. En un trabajo de cierta extensión, como un trabajo de fin de grado, conviene dividir la bibliografía en apartados. Los más usuales son:

- a) fuentes,
- b) traducciones de fuentes,
- c) monografías y artículos especializados,
- d) enciclopedias, diccionarios, léxicos, bibliografías, etc.

6.4. Consejos para elaborar un trabajo académico

El estudiante recibirá del profesor que le haya solicitado un trabajo los mejores consejos para elaborarlo. Por tanto, resulta aconsejable consultar lo máximo posible todos los aspectos del trabajo con su director o tutor.

Con independencia de las normas específicas que se reciban, siempre será útil *centrar* cuanto más mejor los objetivos propuestos en el trabajo y *disponer* de la bibliografía más adecuada. Respecto de lo primero, resulta de utilidad plantear los objetivos mediante preguntas. Se tiene que poder exponer cada una de estas cuestiones con gran brevedad. Por ejemplo: ¿Qué fundamento jurídico-moral justifica que la reincidencia sea un agravante de la pena en un sistema penal de *hecho* y no de *autor*, donde rige el principio de non *bis in idem*? O, dado que, para el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, a la esencia de la especie le pertenece el poder tener individuos, ¿cuáles son los individuos que ejemplifican las verdades? Un último ejemplo, ¿se tergiversa realmente el pensamiento de Rawls cuando se concibe el principio *maximin* como una respuesta al temor exagerado al riesgo? Estas y otras muchas preguntas generarán excelentes trabajos porque permiten conocer exactamente lo que se busca, a diferencia de cuestiones muy generales, como qué es el imperativo moral para Kant, la teoría del arte en Platón, o si la posmodernidad ha renunciado a la razón universal. Si los temas que nos interesan son así de amplios, y nos vemos con fuerzas y nos permiten extendernos suficientemente, nada nos prohíbe enfrentarnos con ellos. Pero, en ese caso, descompongámoslos en subtemas más reducidos traducibles cada uno de ellos a una pregunta bien concreta. Naturalmente, que la cuestión o cuestiones que suscitan la investigación tengan que dejarse plantear en un par de líneas no significa que su comprensión no reclame amplias aclaraciones, por ejemplo, sobre la diferencia entre un sistema penal de hecho y otro de autor, acerca de la relación de ejemplificación o de cómo entender el principio *maximim*. Estas aclaraciones indispensables pueden requerir varias páginas, pero cualquier profesor desconfiará de la calidad de un trabajo si su autor no puede, antes o después de esas explicaciones, enunciar mediante una frase interrogativa breve el tema de su investigación o de una parte sustancial de ella.

Una vez elegida la cuestión, tras conversar con el profesor que dirigirá la investigación, hay que buscar bibliografía. Actualmente esta tarea se

ve muy facilitada por la existencia de extensas bases de datos. En filosofía las dos más importantes son *Philosopher's index* y el *Repertoire bibliographique de la philosophie*. Ambas recogen libros y artículos filosóficos escritos en diversas lenguas de uso común en el mundo académico. En las bibliotecas de muchas facultades pueden consultarse en línea cualquiera de estas dos bases de datos mediante menús muy intuitivos que permiten buscar por autor, por título, por palabras claves, etc. o por una combinación de varios de estos criterios. Además se permite restringir con filtros la búsqueda para obtener resultados solo en una lengua determinada o en un período de tiempo concreto.

Los resultados obtenidos de una búsqueda bibliográfica nos permiten conocer el autor, el título, palabras claves, la materia y, frecuentemente, un resumen de la obra, datos suficientes para juzgar la conveniencia de comenzar a leerla o no. Además, en algunos casos, se puede consultar en línea el texto completo.

6.5. Trabajos académicos para posgraduados

Algunos de los que van a citarse a continuación pueden ser realizados por estudiantes de los últimos años del grado. Depende de la madurez y del esfuerzo al que se esté dispuesto a entregarse. Sin embargo, es más usual que los emprendan quienes ya han obtenido un título de grado y, frecuentemente, uno de máster en filosofía. Sin pretensión de ser exhaustivos ni de enumerarlos en una gradación aparentemente natural atenta a su menor o mayor sencillez, estos trabajos son: reseñas (*reviews*), notas críticas (*critical reviews*), traducciones, comunicaciones y ponencias en congresos, pósteres filosóficos y artículos de revista. Puesto que esta obra está destinada, sobre todo, a quien comienza sus estudios filosóficos, se describirá cada uno de estos trabajos de un modo muy sumario.

6.5.1. Reseñas, reseñas y notas críticas

Puede parecer un género menor, pero, como todo, exige para hacerlo bien conocimientos, tiempo y dedicación. A él se han entregado grandes maes-

tros de la filosofía y sus reseñas se incluyen entre sus obras más merecedoras de estudio y son esenciales para comprenderlos cabalmente. Sin duda, la primera condición para confeccionar una buena reseña es que el libro interese a quien lo reseña. Muchas revistas filosóficas incluyen en todos sus números una sección dedicada a las reseñas y otra a las reseñas. Una reseña es una brevísima noticia de un libro. Entre tres y doce líneas ocupadas en dar noticia de la aparición de un libro, de su tema esencial, de las principales partes de que se compone. A pesar de su utilidad –como primera orientación para un posible lector–, apenas poseen valor filosófico y no suelen ir firmadas. En cambio, una reseña adquiere otra dimensión, entre quinientas y dos mil palabras. La brevedad de la reseña obliga a la disciplina de prescindir de todo lo superfluo, condensar al máximo la información sin pérdida de la elegancia de la expresión. Una reseña debe contener tres elementos: una sucinta información sobre el autor de la obra reseñada, proporcional al mayor o menor conocimiento que se supone en el público al que se dirige la reseña, una descripción de su contenido y una modesta y breve opinión personal del autor de la reseña. Se deben destacar los elementos más innovadores de la obra y cabe citar pasajes para expresar estos aspectos. Una buena reseña es aquella que no defrauda al futuro lector de la obra reseñada. Dicho de otro modo, una reseña excelente es tal que casi nunca ocurre que alguien lea el libro movido por ella y este no llene plenamente sus expectativas, o que lo lea, y le interese bastante más que lo que la reseña le permitía suponer.

Una nota crítica es un trabajo que requiere mayor madurez intelectual. Consiste en discutir uno o varios libros de un autor, o comparar dos libros de autores diferentes y asunto semejante. El autor de la nota crítica se pone en pie de igualdad con los autores a los que se refiere y no se limita a dar noticia de lo que dicen, conformándose, todo lo más, con un juicio sumario relativo a la totalidad de la obra, sino que los expone desde el vocabulario que ha hecho suyo y los critica desde su propia posición.

6.5.2. Traducciones

Las traducciones de obras filosóficas son genuinos ejercicios de filosofía. Contra lo que pudiera creerse, se precisa conocer más la filosofía que la

lengua para traducir. Una buena traducción filosófica exige un conocimiento del autor traducido y de la tradición del idioma al que se traduce para, salvo por razones muy fundadas, no apartarse de las convenciones usuales de traducción. Nunca se acertará con la versión de un pasaje filosófico si no se entiende hasta el fondo dicho texto. Por esta razón, la traducción filosófica es una labor muy formativa. Y es además un gesto de agradecimiento a ese autor que tanto nos ha enseñado y que, gracias a nuestra versión, puede seguir enseñando a quienes no son capaces de leerlo en su lengua original.

6.5.3. Ponencias, comunicaciones y pósteres

Una carrera académica requiere la asistencia a congresos donde se exponga la investigación efectuada y se conozca a expertos interesados en los mismos temas. No siempre es fácil elegir los congresos adecuados. Conviene estar atento a las convocatorias de dichos eventos. Distintas páginas en Internet los anuncian con tiempo suficiente para presentar las comunicaciones. Asimismo es útil estar en contacto con las asociaciones filosóficas, nacionales o internacionales, tanto las generalistas como, sobre todo, las especializadas en los temas de nuestra investigación. La distinción entre comunicación y ponencia suele ser temporal. La comunicación es más breve que la ponencia. Esta además suele ser por invitación de la organización del congreso; aquella, a propuesta del comunicante, se ve sometida a la aprobación previa de un comité científico.

Cuando se trata de una comunicación, impera la costumbre de conceder un tiempo máximo taxativo, que suele ser de unos veinte minutos para su lectura. Nada causa peor impresión que el hecho de que el comunicante se vea cortado a mitad de su exposición por el moderador. Por tanto, preparemos lo que vamos a decir para que nos dé tiempo suficiente a leerlo íntegramente. Tampoco conviene desperdiciar minutos que se nos hayan concedido. Distingamos, por tanto, entre el escrito que presentamos para su eventual publicación en las actas del congreso (se suelen publicar una selección de las comunicaciones), que ha de respetar, claro está, la extensión máxima establecida por la organización del congreso y el texto que preparamos (generalmente un resumen de lo anterior) para su

exposición oral. Ensayemos cuánto dura esta para que quepa holgadamente en el tiempo disponible. Siempre que presentemos una intervención oral ante un auditorio, es preferible hablar a leer. Debemos hablar como si leyésemos. Esto quiere decir que nuestro discurso sea fluido, sin rodeos, repeticiones no previstas, sin pausas en las que buscamos las palabras que parecen haber huido de nuestra mente. Es necesaria experiencia para lograr hablar bien en público. Si creemos que no lo vamos a conseguir, especialmente si vamos a hablar en una lengua extranjera, es preferible leer antes que no hablar bien. Pero leamos como si hablásemos. Hagámoslo muy lentamente (sin llegar a exasperar al auditorio), con la entonación correcta, mirando de vez en cuando a quienes tienen la delicadeza de escucharnos, intercalando algún comentario no leído, pero previsto por nosotros.

En la comunicación, a la que habremos dado el título que creamos más oportuno para atraer la atención de los congresistas, siempre, por supuesto, que se adecue a lo que vamos a decir, distinguiremos una introducción con los objetivos que se pretenden alcanzar y la enumeración de los pasos que se van a dar, el contenido propiamente dicho, donde desarrollamos la investigación que damos a conocer, y una conclusión recapitulatoria. Conviene esforzarse en terminar bien, es decir, con una frase que indique con claridad que hemos concluido, que se mantenga en la mente del auditorio durante al menos unos segundos y que suscite en él la sensación de que es una pena no seguir escuchándonos. El comienzo y el final de un escrito son sus partes más difíciles de componer. El inicio porque en él se juega el autor que el lector decida de verdad leerlo. El final porque de él depende que el lector no se arrepienta de haberlo leído.

El póster, cada vez más en boga, es un gran cartelón donde se recoge lo esencial de una investigación y se coloca, junto a su autor, en el lugar previsto por los organizadores del congreso. Es sobre todo una llamada de atención a los congresistas para que se detengan un momento ante él, lo lean muy por encima y entablen conversación con su autor que espera pacientemente este momento a pie firme junto al póster. Por consiguiente, reduzcamos a lo esencial lo que decimos en él (las aclaraciones indispensables las daremos de viva voz a quien haya mostrado interés). No escatimemos en el tamaño de la letra y pidamos consejo de cómo disponer

texto e ilustración para captar la atención del participante en el congreso que pasa apresurado por delante.

6.5.4. Artículos de revista

El artículo de revista es un producto que se espera que sea de muy alta calidad y resulta muy valorado últimamente por la comunidad académica. Sin duda, esto se debe a un cierto mimetismo con las ciencias experimentales, donde la urgencia de dar a conocer un descubrimiento buscado por varios equipos simultáneamente no permite el sosiego de publicarlo en una monografía. En humanidades y menos, si cabe, en filosofía, no existe tal urgencia. De todas maneras, los usos imponen que el filósofo, novel o maduro, publique en revistas especializadas. La estructura de un artículo es similar a la de la ponencia o comunicación en un congreso: un título, un resumen, importantísimo para ganar lectores, unas palabras claves, una breve introducción, el contenido, a ser posible articulado en tres o cuatro apartados y unas conclusiones.

Un par de consejos para quien desee publicar un artículo. Todo escrito es ocasional, por mucho que aspire a sobrevolar la historia. Por eso, nunca olvidemos para quiénes escribimos, sus más probables lectores. Y dirijámonos a ellos. En consecuencia, elijamos la revista que mejor se adapta a lo que pretendemos decir. Esto no nos exime de adaptarnos nosotros mismos en parte a su estilo. Pensemos antes de escribirlo, o al menos de darle la forma final, en qué revista deseamos publicarlo o, sin perder nuestra personalidad, mimeticémosnos con ella lo más posible. Lo ideal, pocas veces alcanzado, es que la revista fuese el vehículo de un diálogo real y vivo. Por tanto, citemos y discutamos lo publicado en la revista a la que proponemos nuestra investigación. Muchos artículos excelentes no ven jamás la luz porque su autor no acertó a remitirlo a la revista en verdad interesada en publicarlos.

Una vez enviado el artículo, carguémonos de paciencia. La contribución tendrá que pasar un arbitraje ciego y la respuesta de si se acepta su publicación tardará varios meses. Movidos por nuestros nervios, no caigamos en la tentación de remitirlo, antes de obtener respuesta, a una segunda publicación. El mundo es pequeño, y el mundo académico mi-

núsculo. Nada cae peor en un consejo de redacción de una revista que haber evaluado –no digamos publicado– un artículo que se ha enviado simultáneamente a otra. Nadie quiere ser plato de segunda mesa. Así son los humanos y los miembros de los comités de redacción de las revistas científicas.

6.6. La importancia del nombre

Concluamos este capítulo por donde quizá debiera haberse empezado. Escribimos con la esperanza de ser leídos y ser leídos sobre todo por aquellos que mejor sabrán apreciar (por su formación e intereses filosóficos) nuestra investigación. En una época de sobreabundancia de propuestas editoriales, es de capital importancia que añadamos a nuestro escrito cuantas “pistas” podamos para ayudar a que lo encuentre quien lo busque. Ya se ha dicho lo indispensable acerca del título, del resumen, de las palabras claves. Ahora debemos fijarnos en un dato que parece que va de suyo, que nos viene dado, que no es elegible, y que, sin embargo, causa múltiples quebraderos de cabeza a los documentalistas y bibliotecarios, y que puede, si no acertamos a escogerlo con acierto, impedir la adecuada difusión de nuestra investigación. Se trata de nuestro nombre.

En el mundo internacional el sistema español de apellidos parece excesivamente largo y poco inteligible. Nuestra forma trinominal de llamarnos, una especie de *praenomen*, *nomen* y *cognomen*, constituida por uno o dos nombres de pila y dos apellidos, a veces, compuesto de varias palabras cada uno, suscita confusiones entre bibliotecarios y documentalistas foráneos. El filósofo novel está en la mejor situación para decidir cómo quiere ser conocido por la comunidad académica. Debe mantener durante el resto de su vida el nombre que se pone a sí mismo en el primer escrito de importancia que publique. Las siguientes normas le ayudarán en la elección.

1. Primera posibilidad, uno de los dos apellidos es poco frecuente. Por ejemplo, una investigadora se llama Edurne Arantxa López Mendigo-etxea. Un documentalista o bibliotecario anglosajón,

alemán, italiano o francés, o de cualquier otro país en el que no se utilizan dos apellidos, se hallará perplejo a la hora de manejar su identificación, y se preguntará cuál es su nombre y cuál su apellido. Para evitar que se cometan errores de catalogación, conviene que esta investigadora opte por uno de sus dos nombres de pila. Si le cuesta perder el otro (a efectos del mundo académico) que lo reduzca a una inicial o los reúna a ambos mediante un guion. Además tiene que prescindir también de un apellido. Es aconsejable que lo haga del apellido más frecuente. Así, podría firmar sus contribuciones como Eburne Mendigoetxea, o Arantxa Mendigoetxea, Eburne A. Mendigoetxea, o Eburne-Arantxa Mendigoetxea. Si no desea perder su primer apellido puede unirlos asimismo al segundo con un guion: Eburne A. López-Mendigoetxea. Cualquiera de estas metonomasias es muy aconsejable.

2. Segunda posibilidad, uno, o dos apellidos poco frecuentes, es compuesto. Por ejemplo, Luis Francisco Fernández de la Riva y Pérez de Escalona. Hay muchas opciones abiertas. Puede firmar Luis Escalona, simplificando. Si no lo desea, ha de recurrir a guiones. Luis F. Fernández-de-la-Riva-y-Pérez-de-Escalona. El segundo nombre de pila debe reducirse necesariamente a la inicial para evitar que las bases de datos lo tomen por un apellido. No obstante, no parece aconsejable un apellido tan largo, aunque sería inteligible para esas mismas bases de datos. Quizá sería más recomendable algo como Luis F. Riva, o cualquier otra combinación. Se han de evitar, en cualquier caso, nombres como Pedro de la Fuente, que debe convertirse en Pedro Fuente o Pedro de-la-Fuente.
3. Tercera posibilidad, los dos apellidos son frecuentes. Es un problema llamarse Juana García Martínez y mucho más acortarlo en Juana García, que, en numerosas bases de datos que reducen el nombre de pila a la inicial, pasará a J. García, dando origen a graves confusiones ya que esta denominación abarcará a muchos investigadores diferentes. Una forma de evitar mayores confusiones es unir ambos apellidos por un guion: Juana García-Martínez.

Por último, también los apellidos que contienen una ñ o simplemente en los que aparecen tildes, desconocidas en el idioma inglés, como es sabido, pueden ocasionar problemas. Pero, aun reconociendo que el inglés es la lengua mayoritariamente utilizada en la comunicación científica, tampoco es preciso renunciar a nuestra personalidad lingüística enteramente hasta llegar a eliminar las tildes de nuestros nombres y apellidos.

7

Cómo citar

Cuando se elaboran trabajos académicos (tesis, tesinas, artículos para revistas científicas, trabajos de curso), con el fin de discutir un punto de vista ajeno, reforzar el nuestro o simplemente reconocer de dónde hemos tomado nuestra posición, con frecuencia se precisa citar pasajes de otros autores o, al menos, referirse a ellos. Este es un procedimiento muy delicado, del que no conviene abusar, pero del que por lo general tampoco se puede prescindir totalmente. Como suele decirse, en la estela de Aristóteles, tanto peca lo mucho como lo poco, por eso, aunque en ocasiones las citas son indispensables, es preferible no recurrir a ellas excesivamente. Nunca se debe citar para acreditar informaciones muy conocidas (puede servir de regla aproximada, sobre todo para el estudiante de grado y posgrado, no citar aquello que ya se sabía antes de comenzar la investigación) o fácilmente obtenibles, como la fecha de un dato histórico que aparezca en numerosas enciclopedias o manuales.

Una vez decidido qué debe apoyarse mediante una cita, nuestro acierto en citar aumentará si tenemos en cuenta las indicaciones que se van a exponer en este capítulo.

La primera regla, que no admite excepción alguna, es que *estamos obligados a indicar con toda claridad lo que nos pertenece y lo que pertenece a otro autor*. El plagio, incluso el no doloso, afea a quien lo comete y le desacredita plenamente ante la comunidad académica. Para evitar

confusiones es, pues, indispensable que adoptemos ciertas medidas para que nadie pueda incurrir en el error, inducido por nuestro descuido, de atribuirnos lo que realmente escribió otro.

7.1. Clases de citas

Cabe distinguir tres tipos de citas: la directa, la indirecta y la indirecta libre. En la cita directa se reproducen textualmente las palabras de un autor. En la cita indirecta se reproducen casi literalmente las palabras de un autor, aunque se introducen pequeñas modificaciones de índole sintáctica. En la cita indirecta libre se glosan las ideas de un autor utilizando, solo en parte, sus propias palabras.

7.1.1. La cita directa

Disponemos de diferentes procedimientos para incluir una cita directa en nuestro texto. Cuál elegir depende de nuestras preferencias (o de las del editor que nos publicará o del profesor que nos ha encargado el trabajo).

En principio, si la cita es corta (menor de cuatro líneas), el texto citado se sitúa seguido de nuestro propio texto sin hacer punto y aparte. Naturalmente habremos de indicar que se trata de una cita. Para ello pondremos comillas, preferiblemente latinas o españolas («...»). Cabe también utilizar las comillas inglesas (“...” y conviene reservar las comillas simples (‘...’) para entrecomillar palabras dentro de una cita ya entrecomillada. Los procesadores de textos potentes permiten introducir distintos tipos de comillas. Por ejemplo, en el procesador de textos de Microsoft Word las distintas comillas se pueden introducir desplegando el menú de *insertar*, luego *símbolo* y se despliega una tabla en la que elegimos el símbolo que deseemos. He aquí un ejemplo tomado del capítulo XXIII de *La vida de don Quijote y Sancho* de Miguel de Unamuno, en el que este autor intercala una cita de la inmortal novela en su reflexión:

Y prosiguió diciendo don Quijote: «Yo voy a despeñarme, a emponzarme y a hundirme que aquí se me representa, solo porque conozca el mundo que, si tú me favoreces, no habrá imposible a quien yo no acometa y acabe». Amad a Dulcinea y no habrá imposible que se os resista y tese. ¡Ahí está el abismo: dentro de él!

Si la cita es muy larga (4 o más líneas) conviene distinguirla claramente de nuestro texto poniéndola en párrafo aparte. Para cumplir con la norma principal de que no haya equívoco posible sobre qué es cita y tiene un autor distinto de nosotros y qué nos pertenece como autores, podemos proceder de varias maneras.

Primera, terminar nuestro texto con punto y final y en el párrafo posterior reproducir el texto citado en letra de cuerpo menor y con un sangrado superior al de nuestro texto en el margen izquierdo o en ambos. En este caso prescindimos de las comillas. Conviene dejar un espacio interlineal mayor del habitual entre nuestro texto y el texto citado. En ocasiones, cuando deseamos enlazar directamente el texto citado con el nuestro, prescindimos del punto final, y lo sustituimos, según sea el caso por dos puntos, por una coma o simplemente por nada.

Segunda, menos aconsejable, terminar nuestro texto con punto y final y en el párrafo posterior reproducir el texto citado en el mismo cuerpo de letra, sin sagrado distinto. En este caso es indispensable el uso de comillas, preferiblemente latinas.

Veamos un ejemplo del primer procedimiento que tomamos del texto de Heidegger *Los principios metafísicos de la lógica*, donde se cita un texto de Leibniz:

Las verdades eternas se refieren 'primariamente' al autopensarse de lo increado, estas son (en la tradición del platonismo) las verdades formales del pensar en general y de la matemática. Las verdades contingentes se refieren al ente creado, que ahora, en el pasado o en el futuro es subsistente en el tiempo. Aquellas, las verdades eternas, tienen su origen eterno en la razón

absoluta de Dios; por esta razón, Leibniz las denomina asimismo *veritates rationis* (vérités de raison); las contingentes, referentes a los hechos, son llamadas *veritates facti* (vérités de fait). En la *Monadología* (§ 33; Gerh. VI, 612, traducción al alemán de Buchenau, II, 443), se dice:

Hay además dos tipos de verdades, a saber, verdades de razón y verdades de hecho. Las verdades de razón son necesarias y su opuesto es imposible, las verdades de hechos, por el contrario, son contingentes y su opuesto es posible.

Por consiguiente, las verdades contingentes son verdades sobre algo que no es necesario, que puede asimismo no ser. La finalidad última de la teoría del juicio de Leibniz es concebir también estas *veritates facti* como identidades, es decir, en lo fundamental como originarias verdades eternas, a las que, por consiguiente, les corresponde asimismo, de acuerdo con las ideas, la certeza y la verdad absolutas.

La segunda regla es que ni que decir tiene que *la cita directa debe exponer fielmente el pensamiento del autor citado*. Esto exige de nuestra parte algo más que la reproducción fidedigna del texto ya que cabe que transcribamos palabra por palabra un pasaje, pero que no transmitamos el pensamiento de ese autor, por ejemplo, porque el autor citado esté exponiendo, en vez del suyo, un pensamiento de otro filósofo que va a criticar. Sin embargo, a veces ocurre que esos textos son especialmente relevantes ya que el autor que se dispone acaso a criticar un argumento ha logrado dar con una exposición clarísima de él. ¿Quiere decir la prohibición de falsear el sentir de un autor, aunque mantengamos la literalidad de su texto, que no podemos citar pasajes con los que su autor no se identifica por interesantes que puedan resultar? Naturalmente que podemos, pero hemos de dejar constancia, cuando lo citamos, de que las ideas que el texto reproducen no reflejan el auténtico pensamiento del autor.

En la cita directa, estamos obligados a reproducir el texto literalmente. Si citamos un texto muy largo y deseamos acortarlo porque parte de lo que contenga no sea pertinente en este momento al desarrollo de lo que estamos exponiendo, es lícito que lo abreviemos, pero entonces hemos de indicarlo con claridad. La forma más sencilla de hacerlo es utilizar puntos suspensivos entre corchetes [...], que indican que hemos suprimido

unas palabras o incluso unas frases. Naturalmente nuestra honradez intelectual no nos dejará suprimir elementos esenciales del texto. Quitando aquí y allá frases podemos hacer decir a un autor justo lo contrario de lo que pretende manifestar. Pero ¿a qué nos conduciría esto? Si la cita es demasiado larga, suprimamos, pues, digresiones que no afecten ni modifiquen el modo en que entendemos la cita y advirtamos que hemos acortado el texto citado, pero nunca desfiguremos su auténtico sentido.

Es frecuente por falta de pericia interpretar mal a un autor y apoyar esta comprensión errónea en palabras suyas que, aparentemente, la sustentan. Por fortuna no es tan usual encontrar exposiciones que a sabiendas retuercen el pensamiento de un escritor, aunque no es raro encontrar ejemplos de ello. Mientras un error técnico en la comprensión de una teoría no tiene necesariamente que desmerecer la calidad moral de la persona que lo comete, una tergiversación voluntaria de la doctrina de un autor siempre es reprochable. Veamos un caso ficticio de este retorcimiento intencionado.

Se han exagerado hasta la náusea las cifras del llamado *Holocausto judío*. Ciertamente hubo algunos casos de internamiento de judíos en campos habilitados para ellos. Y qué duda cabe que se cometieron aquí y allá desmanes, propios, por otra parte, de situaciones en las que los seres humanos están sometidos a las tensiones bélicas. Pero no hubo un plan premeditado de exterminio. Incluso los promotores más activos de la "historia" del Holocausto reconocen, en sus propios textos, las exageraciones en las que caen. Así, un novelista que tanto ha contribuido a crear el mito del exterminio judío, como es Primo Levi, confiesa, en su novela supuestamente autobiográfica *Si esto es un hombre*, la falsedad de lo que describe: «Hoy, este verdadero hoy en el que estoy sentado a una mesa y escribo, yo mismo no estoy convencido de que estas cosas hayan sucedido de verdad» (2009, 177).

Conocido el contexto, resulta clarísimo que Primo Levi utiliza, en las líneas citadas, el recurso literario, muy común asimismo en la lengua hablada, de poner en duda lo que se acepta como verdadero ("es increíble", "aunque te lo cuente, no lo vas a creer", etc.) para mostrar, de este

modo, hasta qué punto es incomprensible y está fuera de todo lo que cabría esperar aquello que ha sucedido realmente y de lo que se da cuenta en la narración.

También puede ser que convenga introducir alguna palabra que no está en el texto que se cita, para hacerlo más inteligible, por ejemplo, el nombre por el que está un pronombre en el texto citado. En ese caso hemos de señalar sin equívoco cuál es la palabra o palabras que introducimos. Un modo muy usual es utilizar los símbolos < > flanqueando el término o términos introducidos.

El deber de citar sin modificar el pensamiento de un autor nos obliga incluso a reproducir sus errores (o los que consideramos tales). Con el fin de que el lector no impute el yerro a nuestro descuido o, aún peor, que se le pase por alto y le creemos así una confusión, hemos de señalar los errores que detectemos en el texto que citamos. El adverbio latino *sic*, entre paréntesis, sirve para estos casos.

Hay quienes piensan, y no les faltan razones, que la literalidad de la cita requiere que se reproduzca en su lengua original. Sin embargo, no deja de resultar molesto para el lector encontrar una cita en un idioma que a lo mejor no conoce. ¿Qué podemos hacer? Depende del tipo de escrito que estemos elaborando. En un libro o un artículo de divulgación, nos está permitido citar el texto traducido. En otro tipo de escrito esto es dudoso. Una solución intermedia es citar el texto traducido y añadir, en nota, sea a pie de página, sea al final, el texto original. Evidentemente hay que utilizar el texto original cuando la traducción de que se dispone sea especialmente discutible. En todo caso, procuremos que las versiones que empleemos sean de garantía e indiquemos siempre quién es el traductor. Por último, se ha de evitar la tentación de citar de acuerdo con la lengua original cuando no la dominamos y hemos leído al autor en una traducción. Pueden darse casos, por errores de traducción, que demuestren que no hemos leído el texto en la lengua en que lo citamos. Como siempre en la vida, la mejor forma de proceder es la sinceridad. Si no leemos en alemán y precisamos citar a un autor alemán, citémoslo en la lengua en que lo hemos leído, indicando el traductor de quien reconocemos fiarnos (y si queremos añadamos el original), para que quien conozca esa lengua pueda juzgar con más criterio que nosotros en este tema.

La literalidad de la cita nos obliga incluso a mantener las faltas ortográficas que contenga, que señalaremos con un *sic*, situado entre paréntesis, para descargarnos de responsabilidad y que no se nos atribuyan a nosotros como transcritores. Sin embargo, está permitido que modernicemos el texto (siempre que no se trate de un trabajo de índole filológica) y lo transcribamos con las reglas ortográficas vigentes en nuestra época que podían no ser las que seguía el autor. Por ejemplo, nada impide que en un texto de Ortega y Gasset dejemos de acentuar los monosílabos cuando la tilde no tenga valor diacrítico.

7.1.2. La cita indirecta

Si, en vez de elegir el modelo de cita directa, elegimos citar en estilo indirecto, nos ahorramos las comillas puesto que la cita se convierte en una oración subordinada. En este caso, aunque conviene ser lo más literal que podamos, cabe modificar ligeramente el texto citado ya que es posible que la lengua exija la modificación de algún elemento gramatical, como puede ser el tiempo y el modo verbal. Veamos un ejemplo, también tomado en préstamo de Unamuno, más concretamente de su ensayo “Ibsen y Kierkegaard”.

Decía Proudhon que todo problema se reduce, en el fondo, a un problema teológico, queriendo decir, sin duda, religioso, y lo cierto es que en el fondo de la dramaturgia de Ibsen está la teología de Kierkegaard, de este corazón tan esforzado, como angustioso.

En el breve texto reproducido diferenciamos con claridad y sin dificultad lo que dice Unamuno de lo atribuido a Proudhon, pese a que esto no se encuentra entrecomillado. La cita en estilo indirecto debe ser muy breve y, de acuerdo con la norma esencial, ofrecer los elementos que permitan saber cuándo el autor deja de citar. Si en el texto anterior Unamuno hubiese dicho,

Decía Proudhon que todo problema se reduce, en el fondo, a un problema teológico, es decir, sin duda, religioso, y lo cierto es que en el fondo de la dramaturgia de Ibsen está la teología de Kierkegaard, de este corazón tan esforzado, como angustioso.

se habría creado una imperdonable confusión en el lector desconocedor de la cronología de Proudhon e Ibsen, que no sabría si atribuir a Proudhon todo el pasaje citado o solo la primera afirmación, a saber: que todo se reduce a un problema teológico. Al introducir la expresión “queriendo decir” Unamuno da por cerrada la cita.

Insistimos en que, por su propia estructura sintáctica, la cita indirecta no es apropiada para textos largos.

7.1.3. La cita indirecta libre

Como ya hemos indicado se reconocen tres modos esenciales de citar un pasaje de un autor: la *cita directa*, la *cita indirecta* y la *cita indirecta libre*. Sabemos que la cita directa reproduce literalmente lo dicho por otro. Por ejemplo:

Kant, en su *Crítica del Juicio*, afirma: «Agradable es aquello que place a los sentidos en la sensación».

La cita indirecta transforma en una oración subordinada lo que otro ha afirmado, manteniendo aproximadamente la literalidad. Ejemplo:

En su *Crítica del Juicio*, Kant define lo agradable como aquello que place a los sentidos en la sensación.

En la cita indirecta libre, que es la que ahora hemos de analizar, el autor se toma mucha más libertad con las palabras del autor citado. Ejemplo:

De acuerdo con Kant, en su tercera *Crítica*, algo merece ser denominado agradable si y sólo si los sentidos encuentran placer en ello.

En los tres casos posibles, además de la obligación de poner de manifiesto que es una cita en alguno de los modos descritos, hemos de señalar el lugar de donde se ha tomado. Cómo se indica esto último es lo que veremos a continuación.

7.2. Referencias

No basta con delimitar, mediante cualquiera de los procedimientos a los que hemos aludido, el texto ajeno que reproducimos dentro del propio. Imperiosamente debemos indicar en qué obra y en qué lugar de esta se encuentra el texto que hemos citado, lo que no hemos llevado a cabo en los ejemplos propuestos. Repárese en que en el primer ejemplo propuesto nos habíamos limitado a indicar que el texto se había entresacado de un capítulo determinado de *La vida de don Quijote y Sancho* de Unamuno. Si el lector de nuestro texto quisiera comprobar el contexto en el que se encuadra el texto citado o simplemente verificar que hemos transcrito la cita con exactitud, tendría que tomarse el trabajo de leerlo completo. Convendría haberle evitado esta tarea con nuestra indicación precisa de dónde se encuentran las líneas reproducidas por nosotros dentro de ese capítulo. En el segundo ejemplo, nuestro descuido es aún más grave porque solo revelamos el título de la obra de Heidegger de donde tomamos la cita, con lo que obligamos al lector que desee verificarla a leer la obra desde su comienzo hasta que la encuentre. La impericia de la técnica de cita puede mostrarse mayor todavía si no se indica ni siquiera la obra o el autor citado.

Para evitar estos errores, es preciso siempre referenciar el pasaje citado. Se dispone de distintas maneras de facilitar al lector el cotejo de la cita. No es difícil. La regla primera al respecto es muy simple: *seguir las indicaciones que nos da quien nos encarga el trabajo* que estamos elaborando, por ejemplo, el profesor de la asignatura o el secretario de la revista a la que deseamos enviar nuestro artículo o el editor que nos publicará el libro. Es habitual que en la última página de una revista científica o en su página web aparezca un apartado con las normas que han de seguir los autores que deseen publicar en ella.

En general hay dos procedimientos básicos para aclarar de dónde se han tomado las citas. Ambos poseen a su vez muchas variantes de estilo. A falta de denominaciones más precisas, al primero lo denominaremos *clásico*, al segundo, *moderno*. Como en toda querrela entre antiguos y modernos, ambas propuestas presentan ventajas y desventajas. El camino del progreso jamás se presenta nítido ante nuestra vista.

El procedimiento clásico consiste en añadir una llamada a una nota a pie de página (o en su defecto a una nota final), inmediatamente después de la cita, al cerrar las comillas o terminar la cita indirecta y antes del punto final de la frase. Es opinable el orden de comillas con respecto a otros signos ortográficos, lo aconsejable es recurrir a los criterios de la Real Academia de la Lengua Española fijados por última vez por ahora en su *Ortografía de la Lengua Española* del año 2010.

En el texto de la nota a la que esa llamada (generalmente un número *volado* o superíndice) remite se indica la obra y el pasaje de ella de donde está tomada la cita. He aquí un ejemplo:

"Utilizamos aquí la expresión *esencialismo metodológico* para caracterizar la opinión [...] de que corresponde al conocimiento o 'ciencia', el descubrimiento de la *verdadera*¹ naturaleza de los objetos"².

¹ La cursiva es mía.

² Karl R. Popper, *La Sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1982, capítulo 3, pág. 45.

Recuérdese la obligación inexcusable de citar fielmente. Esto obliga a mantener también la cursiva que aparezca en el texto. Por esta razón ha-

bríamos hecho mal si copiáramos en letra redonda (letra normal, no cursiva, que, cuando escribimos a mano, se sustituye por el subrayado) la expresión “esencialismo metodológico”, que el autor recalca poniéndola en letra cursiva o itálica. Ahora bien, puede ocurrir que deseemos recalcar una o varias palabras del texto que citamos y que el autor no ha puesto en cursiva, en ese caso, estamos obligados a advertirlo. Para ello se ha introducido la nota 1, ya que Popper no pone en cursiva la expresión “verdadera”. Por otro lado, para evitar que la cita fuese demasiado larga, hemos suprimido unas palabras del texto (“sustentada por Platón y muchos de sus discípulos”). Señalamos esta supresión mediante unos puntos suspensivos encerrados entre corchetes. Téngase en cuenta asimismo que al haber una expresión entrecomillada en el texto que se cita –la palabra *ciencia*–, nos vemos forzados a utilizar otro modelo de comillas.

Prestemos atención ahora a la nota 2. Cerramos comillas porque acaba la cita y añadimos el número 2 (o el que corresponda) volado. En la nota indicamos de dónde hemos tomado el texto transcrito. Pueden darse diversos casos: primero, que la cita esté tomada de un libro de un único autor que lo ha escrito completamente o por varios que se responsabilizan todos ellos de la totalidad de la obra, acaso con la excepción de un prólogo, introducción, presentación o epílogo; segundo, que la cita esté extraída de un libro colectivo, o sea, un libro que es la recopilación de capítulos de autores distintos; tercero, que el pasaje citado proceda del artículo de una revista académica o científica; cuarto, que provenga de una página *web*. Hay otras posibilidades que ahora no se considerarán.

Veamos cómo proceder en el primer caso, que corresponde al ejemplo anterior del texto de Popper, esto es, cuando se trata de un libro de un único autor. Hay que indicar el autor, el título de la obra, el lugar donde está editada, la casa editorial que la publica (optativo, pero conveniente) y la página correspondiente. Puede añadirse antes de la página el capítulo o el epígrafe.

El *primer elemento de la referencia* es, pues, el autor. Para indicar su nombre disponemos de varios procedimientos. Lo importante es, si se han recibido instrucciones específicas, atenerse a ellas, y, si no se han recibido, mantener a lo largo de todo el trabajo un criterio uniforme. Cabe escribir el nombre de pila o solo las iniciales. En los últimos años se recomienda, para “hacer visible a las autoras”, escribir su nombre de pila

completo, para que, por ejemplo, si citamos de la gran historiadora de la filosofía antigua Julia Annas, no pase desapercibido que se trata de una mujer, como podría ocurrir si escribiésemos solamente J. Annas. Sin embargo, escribir el nombre de pila completo, en vez de solo su inicial, puede, a veces, generar confusión entre el nombre y el apellido. Para evitarlo, podemos escribir el apellido en letras versalitas, o en su defecto mayúsculas. En Microsoft Word se consigue la letra versalita desplegando el menú *formato*, a continuación, el menú *fuentes* y elegir versalita. También se consigue el mismo efecto pulsando simultáneamente las tres teclas Mayus+control+L, y la misma combinación para volver a la letra normal. En otros procesadores de textos el procedimiento es parecido.

La aplicación de la norma anterior se complica en algunos casos, en los que debemos tener en cuenta las siguientes indicaciones:

- a) Si hay hasta tres autores, se citan por el orden en que aparecen en la portada todos ellos, separados por un punto y coma, o por la palabra *y*.

Ejemplo:

INCIARTE, Fernando y LLANO, Alejandro,
GARRIDO, M.; VALDÉS, L. y ARENAS, L.,

- b) Si son más de tres autores, se indica el primero o principal y se añade *y otros*, o la abreviatura latina *et al.*

Ejemplo:

NAVARRO CORDÓN, J.M. y otros,
NAVARRO CORDÓN, J.M. *et al.*,

- c) Si el autor es una institución se indica el nombre de la institución con versalitas o mayúsculas al final entre paréntesis se pueden añadir sus siglas. Cuando estas son muy conocidas, pueden sustituir al nombre.

Ejemplo:

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE),
RAE,

- d) Si existe expresión jerárquica de instituciones se comienza por la de ámbito superior, separando los distintos organismos con punto. Ejemplo:

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID. FACULTAD DE FILOSOFÍA.
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA.

Si la identificación de la institución resulta ambigua se puede añadir entre paréntesis el nombre de la ciudad o país donde se halla.

Ejemplo:

REVISTA DE FILOSOFÍA (Madrid)

- e) Muy importante: puede ser que el nombre que aparece como responsable principal de la monografía no sea el de su autor, sino el de su editor (que es la persona que ha preparado un texto para su edición, no debe confundirse, pues, con el editor comercial, que es la empresa o casa editorial que lo publica), su director, su compilador. En este caso, tras el nombre se indica, entre paréntesis, su condición:

Ejemplo:

NAVARRO CORDÓN, J. M., (Comp.)

NAVARRO CORDÓN, J. M., (Dir.)

NAVARRO CORDÓN, J. M., (Ed.)

- f) Si la responsabilidad principal es desconocida, el primer elemento que se hace constar es el título de la obra.

Es importante escribir lo menos posible, porque así la lectura será más rápida. Por consiguiente, en la referencia se puede suprimir el nombre del autor si este queda claro por el contexto, como se ve en el siguiente ejemplo:

Pocos filósofos han luchado contra la hipótesis de que cada cosa posee una naturaleza que cabe conocer tan denodadamente como Popper, quien tras definir el esencialismo metodológico, lo critica duramente. Comienza caracterizándolo de este modo: "Utilizamos aquí la expresión *esencialismo metodológico* para caracterizar la opinión [...] de que corresponde al conocimiento o 'ciencia', el descubrimiento de la verdadera naturaleza de los objetos"¹.

¹ *La Sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Paidós, 1982, capítulo 3, pág. 45.

Como se dijo, se procura abreviar cuanto más se pueda, siempre que no se pierda con ello información. Por eso, en la nota era superfluo mencionar el autor de la obra citada puesto que está indicado en el texto. Además, en el ejemplo anterior, podemos suprimir la abreviatura *pág.* inicial de página y reducir la palabra *capítulo* a sus iniciales: *cap.*

El *segundo elemento de la referencia* es el título de la obra. Se indica tal y como aparece en la obra y se escribe en cursiva. En Microsoft Word se obtiene la letra cursiva seleccionando el menú *formato* y después *fuentes* y *cursiva*. Más sencillo pulsando simultáneamente la tecla CONTROL y la tecla K. Si existe más de un título o se expresa en más de un idioma, se reproduce el principal. Puede hacerse constar un subtítulo.

De la misma manera que, si el contexto ya da a conocer al autor, este no debe aparecer en la referencia, cabe asimismo suprimir de la referencia el título siempre que este conste claramente en el texto en que está enmarcada la cita.

Pocos filósofos han luchado contra la hipótesis de que cada cosa posee una naturaleza que cabe conocer tan denodadamente como Popper, quien tras definir el esencialismo metodológico, lo critica duramente. Comienza caracterizándolo de este modo en *La sociedad abierta y sus enemigos*: "Utilizamos aquí la expresión *esencialismo metodológico* para caracterizar la opinión [...] de que corresponde al conocimiento o 'ciencia', el descubrimiento de la verdadera naturaleza de los objetos"¹.

¹ Barcelona: Paidós, 1982, cap. 3, 45.

Para abreviar cuanto más mejor, si la obra acaba de ser citada en la nota anterior, basta poner en la referencia: *Op. cit.*, pág. 45 (o más breve *Op. cit. p. 45*, o incluso, *Op. cit., 45*). Y si la cita anterior ha sido de esa misma página, la referencia debe ser: *Loc. cit.* (o simplemente: l. c.). *Op. cit.* es la abreviatura de la expresión latina, *opere citato*, en la obra citada, que podemos castellanizar escribiendo *ob. cit.*, *Loc. cit.* es abreviación de *loco citato*, o sea, en el lugar citado. También puede utilizarse la expresión latina *ibidem*, abreviada *ibíd.* o *ib.*, que significa en el mismo lugar. Obsérvese que la RAE aconseja acentuar de acuerdo con las reglas del español las palabras latinas, abreviadas o no, innegable reconocimiento de la pérdida del dominio del latín en amplias capas cultas de la población, que, sin la ayuda de las tildes, cometerían errores de prosodia al pronunciarlas. Asimismo, si en una cita empleamos otro libro del mismo autor que el citado en la nota anterior, podemos sustituir su nombre por la expresión *íd.*, abreviatura de *ídem*, que quiere decir el mismo (autor).

Si la investigación va a obligarnos a citar numerosas veces una obra de un autor, podemos utilizar abreviaturas o siglas que aclararemos al comienzo o al final de nuestro trabajo, por ejemplo, SAE, en vez de *La Sociedad abierta y sus enemigos*, o el título de la obra abreviado, sobre todo si ya ha sido citado completo: *La Sociedad abierta*.

El *tercer elemento de la referencia* es el número de edición. Si es la primera edición, no es preciso añadir nada, pero a partir de la segunda, debe aparecer el número de edición en ordinal seguido de la abreviatura “ed.”. Ejemplo: MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, 10.^a ed., Madrid, Rialp, 1978. Es costumbre en los buenos autores que no solo prodiguen todos los cuidados a su obra antes de que esta vea la luz, sino que su solicitud continúe una vez publicada, mejorándola en cada edición siempre que las circunstancias lo permitan. Por esta razón, las ediciones de una misma obra pueden contener variaciones de importancia o, al menos, cambiar la paginación si el editor ha modificado el tipo de letra o el tamaño de la página.

El *cuarto elemento de la referencia* recoge los datos de la publicación, es decir el lugar, la editorial y el año en que se edita. Si la ciudad no es muy conocida se puede añadir tras su nombre el del país entre paréntesis. Después del lugar de publicación irá una coma, que cabe sustituir por dos puntos (en general, los diversos elementos de la referencia pueden

separarse por comas o por dos puntos) y el nombre de la editorial, omitiendo la expresión “Editorial” o “Ediciones”, siempre que no sea nombre propio, sino genérico, y el año en que se editó. Si no aparece el lugar de edición, se pone la abreviatura: “s.l.” (*sine loco*), si se desconoce la editorial, se utiliza la abreviatura: “s.e.” o “s.n.” (*sine nomine*), y si lo que no consta es el año, este número se sustituye por “s.a.”, aunque se puede añadir el año aproximado precedido de la abreviatura ca., procedente de la preposición latina *circa*, alrededor de. Si el libro no está todavía publicado, pondremos en vez de la fecha, (en prensa). Si las distintas partes del documento citado se han publicado en distintas fechas, se escriben la primera y la última unidas por un guion.

Ejemplos:

Paredes Martín, I., *La tesis doctoral como investigación original*, s.l., Barataria, 2007.

Paredes Martín, I., *La tesis doctoral como investigación original*, Arcos de Jalón (Soria), s.e., 2007.

Paredes Martín, I., *La tesis doctoral como investigación original*, Arcos de Jalón [Soria], Barataria, s.a.

Paredes Martín, I., *La tesis doctoral como investigación original*, Arcos de Jalón [Soria], Barataria, ca. 1976.

Cuando se ha editado en varias ciudades, se separa su nombre mediante guiones cortos. Ejemplo:

Paredes Martín, I., *La tesis doctoral como investigación original*, Arcos de Jalón [Soria] - Zaragoza, Barataria, 2007.

Si hay dos editoriales y dos lugares, se procede así:

Paredes Martín, I., *La tesis doctoral como investigación original*, Arcos de Jalón [Soria] - Zaragoza, Barataria - Coso, 2007.

Si hay más ciudades o más editores se señala el más importante y se suprimen los demás añadiendo “etc.”.

Los datos de la referencia deben ser tomados del documento al que se refieren. Se extraerán principalmente de la portada, y de otras partes de la

obra en caso necesario. Si con el fin de completar la información se añaden elementos no contenidos en el documento original, como el país o el título traducido, estos deben ponerse entre corchetes.

Si en vez de tratarse de un libro de un autor, o varios autores, que se responsabilizan todos ellos de él, se tratase de una monografía que recoge textos de diversos autores tenemos que proceder como muestra este ejemplo:

Parellada, Ricardo, “La interpretación de la acción”, en Rodríguez Valls, Francisco, Diosdado, Concepción, Arana, Juan (Coords.), *Asalto a lo mental. Neurociencias, consciencia y libertad*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, págs. 125-132.

Obsérvese que el título del capítulo aparece en letra redonda entre comillas inglesas, después el autor de la monografía en su calidad de coordinador. Entre el título del capítulo y el autor coordinador de la monografía se escribe la preposición *en*.

Por último, si se trata de un artículo en una revista científica, procederemos así:

Rovira, R., “El principio metafísico fundamental y la estructura demostrativa de las cinco vías tomistas para probar la existencia de Dios”, *Espíritu*, 39, 1990, págs. 59-80.

Como se ve, aparece entrecorillado el título del artículo, tras una coma en cursiva el nombre de la revista, el número, el año y las páginas.

Por último, si se tratase de un documento electrónico, procederemos como muestra el ejemplo siguiente:

ESTIVILL, A.; URBANO, C. «Cómo citar recursos electrónicos» [en línea]. Artículo encargado por *la Revista Information World en Español*, sep. 1997. Versión 1.0. [Barcelona]: Escola Universitària Jordi Rubió i Balaguer de Biblioteconomia i Documentació, 1997, <<http://www.ub.edu/biblio/citae-e.htm>>, [Consulta: 25 de enero de 2012].

Es decir, a los campos normales en otras referencias, se añade la dirección URL, y entre corchetes la fecha en que se consultó, dada la facilidad con que se pueden modificar los documentos en la red. Para más detalle se puede consultar el artículo referenciado en el ejemplo.

La cita que hemos llamado *moderna* evita las notas a pie de página o al final del documento, que son sustituidas por un paréntesis dentro del texto principal donde se indican el autor, el año de edición y el número de la página de donde se extrae la cita. Al final del trabajo, en un apartado denominado bibliografía, se recogen los datos completos de las obras citadas ordenados alfabéticamente por el nombre del autor, seguido del año de publicación. No hay un único estilo moderno, sino una pléyade de ellos. Los más utilizados son los estilos Vancouver, APA, Harvard, MLA y Chicago. Las diferencias entre ellos son de detalle nada más. Aunque para ser justos, hay que reconocer que ninguno de ellos está pensado para las humanidades, y menos aún, para la filosofía, su uso se va imponiendo por su economía de espacio y de tiempo de lectura.

Las referencias en este estilo siguen básicamente las normas que hemos dado antes. Únicamente hay que tener en cuenta ciertos problemas que se pueden suscitar en este modo de citar. Si se citasen dos obras del mismo autor y del mismo año, se distinguirán añadiendo tras el año una letra minúscula en cursiva empezando por la *a*: 1999*a*, 1999*b*, etc. Si el contexto deja claro el autor no se precisa añadir en el paréntesis su nombre, basta con el año de la obra que se cita. He aquí un ejemplo:

Platón cae bajo el hechizo tanto del esencialismo metafísico como del esencialismo metodológico. ¿Qué son uno y otro? «Utilizamos aquí la expresión esencialismo metodológico para caracterizar la opinión, sustentada por Platón y muchos de sus discípulos, de que corresponde al conocimiento o 'ciencia', el descubrimiento de la verdadera naturaleza de los objetos» (Popper, 1982: 45). Caracterizar el esencialismo metafísico resulta ser una tarea bastante más ardua...

Otro ejemplo del mismo procedimiento se encuentra en este mismo capítulo en el texto inventado que cita la gran novela de Primo Levi. Una de las desventajas de este procedimiento es que, si se cita a un autor antiguo, se debe indicar la fecha de la edición reciente que se ha utilizado. Pero, sin duda, extraña asociar el nombre de Aristóteles al año 2012. Una solución posible para evitar esta discordancia es sustituir el año de edición de la obra por el título, abreviado si es muy largo, de la obra. Así, en vez de escribir (Aristóteles, 2012: 94), diremos: (Aristóteles, *Metafísica*:

1059 b 3-6) o, más sencillo aún: (Aristóteles, *Metaf.* 1059 b 3-6). Expliquemos cómo se ha procedido en este caso.

Cuando la cita es de un texto clásico del que hay distintas ediciones es fundamental indicar de dónde se ha tomado de un modo que pueda ser consultada con facilidad sea cual sea la edición que se maneje. Para ello, se precisa completar la cita con el lugar donde se encuentra el pasaje citado en una *edición canónica*. Por ejemplo, si se cita a Aristóteles conviene añadir al número de página, o mejor en sustitución del número de la página de la edición que se maneje, la paginación de la edición de Bekker, que reproducen las buenas ediciones y traducciones de Aristóteles. De esta manera, en el ejemplo anterior la cita corresponde a las líneas 3, 4, 5 y 6 de la columna b de la página 1059 de la edición de Bekker. Referenciar la cita a la edición canónica no exime de indicar, posteriormente en la bibliografía, la edición de donde realmente se ha copiado el pasaje. Cada vez que se inicie el estudio de un filósofo, conviene averiguar si existe una edición de su obra considerada canónica en el mundo académico, el modo habitual en que se suele citar y cuáles son, si fuera preciso, las traducciones de confianza en que resulta recomendable leerlo.

En ocasiones, la cita que se reproduce en el texto que elaboramos no está tomada del original sino que la hemos encontrado citada en otro texto. En la actividad intelectual la veracidad es todavía más exigible que en cualquier otra empresa. En este caso, lo honesto y conveniente es decirlo. Para ello, basta con que citeamos el pasaje tal como lo hace el autor donde lo hemos encontrado y después indiquemos, por reconocimiento y para salvar nuestra responsabilidad intelectual en caso de error, dónde lo hemos leído. Veamos un ejemplo.

"La *res* de que habla Santo Tomás y a la cual es preciso que el juicio verdadero se conforme, ¿no es más que esta objetividad independiente sin duda, pero que podría ser simplemente mental? Mucho se equivocaría quien tal pensara"¹.

¹ L. Noël, *Notes d'épistémologie thomiste*, 33. Ápod E. Gilson, *El realismo metódico*, Madrid: Rialp, (trad. esp. de Leopoldo-Eulogio Palacios), 4.ª edición 1974, 118.

Examinemos la nota a pie de página citada en el ejemplo anterior. La utilización de la preposición latina *apud* pone de manifiesto que hemos leído la cita de Noël en la obra traducida al español de Gilson mencionada. El libro de Noël es de 1928 y no se encuentra fácilmente. Este hecho justifica que aceptemos una *recita*. Solo la dificultad de consulta de la obra, por rareza del libro o por haberse escrito en una lengua inaccesible para nosotros, nos exime de recurrir directamente a la obra original citada.

En el ejemplo del texto de Noël, hemos añadido un dato que no aparecía en otras referencias, el nombre del traductor del libro al español. Como la referencia tiene como objetivo dar los datos necesarios para la identificación del lugar de donde se ha extraído la cita, el nombre del traductor no es indispensable, pero, a veces, no está de más este reconocimiento a quien, con su esfuerzo, nos ha hecho accesible un libro que de otra manera no habríamos podido disfrutar ni apreciar, hasta el punto de que citamos un pasaje suyo.

Para otras dificultades que pueden surgir es recomendable consultar en Internet documentos que recogen recomendaciones de normalización para las citas y referencias en textos académicos. Las más importantes son la norma ISO 690-1987, su equivalente UNE 50-104-94 y la ISO 690-2, fácilmente accesibles en la red.

7.3. Bibliografías

Numerosos trabajos académicos incluyen una bibliografía. Los medios electrónicos actuales permiten fácilmente recopilar una bibliografía sobre cualquier tema. Posiblemente este paso es el primero que hemos de dar antes de iniciar la elaboración de cualquier trabajo. Pero ahora lo que nos interesa es el modo en que ha de aparecer la bibliografía en el trabajo que escribimos. Ante todo, hemos de evitar caer en la tentación de engrosar la bibliografía. En este apartado de nuestro trabajo solo deben aparecer las obras (libros, artículos, diccionarios, léxicos) que realmente hemos utilizado. Esta es una regla esencial que no admite excepción alguna. Sin embargo, admite interpretación. ¿De qué obras nos hemos servido? En una interpretación estricta solo de aquellas que explícitamente se citan (en una de las tres formas de cita repasadas en este capítulo). En una in-

terpretación más generosa, de todas las obras a las que hemos recurrido para confeccionar nuestro escrito, aunque no hayamos citado ni directa ni indirectamente ningún pasaje suyo. Cada vez se impone más la interpretación estricta de la norma, especialmente si se utiliza el sistema moderno de referencia. Cabe también escindir la bibliografía en dos secciones. Una para las obras citadas y otra para aquellas tenidas en cuenta aunque no se hayan citado. Pero es preciso tener mucho cuidado. Toda palabra puesta en un escrito compromete a su autor. El estudiante que abulta su bibliografía con obras que apenas ha leído corre el riesgo de ser interrogado acerca de ellas y quedar en una posición poco airosa. La prudencia debe imponerse. Que nuestra bibliografía contenga solo las obras citadas. Si queremos, añadamos en una nota a pie de página uno o dos libros que han sido realmente una inspiración para nosotros y cuyas ideas han orientado nuestra reflexión, aunque no aparezcan citados a lo largo de nuestra exposición.

Si el trabajo es largo y la bibliografía extensa, podemos distinguir en ella apartados. Por ejemplo, fuentes (para las obras primarias, de los grandes autores), traducciones, en su caso, de las fuentes, bibliografía secundaria (que abarca monografías y artículos sobre estos autores), diccionarios y léxicos, etc.

Para componerla han de seguirse las instrucciones de quien nos ha encargado el trabajo, si las hubiera. En otro caso, la bibliografía puede disponerse del modo que describimos a partir de un ejemplo, teniendo en cuenta los siguientes aspectos relativos, sobre todo, a su alfabetización.

-
- DESCARTES, R., *Discours de la Méthode*. En: DESCARTES, R., *Oeuvres complètes*. 13 vols. Ed. de Ch. Adam y P. Tannery. Paris: J. Vrin, 1964-1974, vol. VI [AT, VI].
- *Meditationes de prima philosophia*. En: DESCARTES, R., *Oeuvres complètes*. 13 vols. Ed. de Ch. Adam y P. Tannery. Paris: J. Vrin, 1964-1974, vol. VII [AT, X].
- *Regulae ad directionem ingenii*. En: DESCARTES, R., *Oeuvres complètes*. 13 vols. Ed. de Ch. Adam y P. Tannery. Paris: J. Vrin, 1964-1974, vol. X [AT, X].
-

En el apartado de fuentes primarias recogemos las obras de Descartes citadas. Es elegante escribir la bibliografía con una sangría francesa, de forma que la segunda y siguientes líneas del párrafo comiencen un poco más a la derecha que la primera. Cada párrafo recoge una obra de Descartes y se separa del párrafo siguiente aumentando ligeramente el interlineado. Al final de cada entrada bibliográfica referida a Descartes se indican entre corchetes las iniciales AT, habitualmente usadas para citar la edición canónica de Adam y Tannery, y el volumen. Estas iniciales son de las que nos serviremos para referenciar nuestras citas, ya que bastará indicar en nota a pie de página o entre paréntesis en el cuerpo del texto: AT, VII: 83, para señalar que citamos un pasaje de las *Meditaciones* que se encuentra en la página 83 del volumen VII de la edición indicada. Últimamente se va imponiendo la costumbre, para simplificar, de eliminar la coma después de las iniciales de la edición, así bastaría AT VII: 83.

Al anotar la bibliografía hemos de escribir las palabras tal como aparecen en el libro del que copiamos la cita o al que nos referimos. Por eso, escribimos Paris y no París, por ser la grafía sin tilde la utilizada en la lengua francesa en la que está escrita la portada del libro.

Hemos asimismo de tener en cuenta ciertas reglas convencionales para la alfabetización de la bibliografía: a) Se ordena alfabéticamente por el apellido, primero o único; si el apellido va precedido de una partícula como la preposición *de* o *von*, o de una preposición y un artículo, *de las*, estas palabras se unen al nombre propio. b) Una entrada con un solo autor se ordena antes que una con más autores participantes. c) Las obras de un autor o grupo de autores se enumeran por la fecha de publicación. d) Las diferentes obras de un autor o de un grupo de autores, aparecidas en un mismo año, se compilan añadiendo a la fecha una letra en cursiva (*v.gr.*: 2011*a*, 2011*b*). e) Si la autoría o responsabilidad principal es editor, director, compilador, coordinador o editor literario, después del apellido y nombre, añadimos, entre paréntesis, la abreviatura correspondiente al tipo de función que realiza: ed. dir., comp., coord., ed. lit. En este caso, los documentos publicados por un autor como coordinador, director o editor se colocan después de aquellos de los que es autor exclusivo y según el orden alfabético de la abreviatura utilizada para designar la función (coord., dir., ed.). f) En el caso de la responsabilidad principal, si se trata de más de tres autores, detrás del primero se pone *et al.*, que significa

otros autores. g) En el caso de referenciar varios documentos de un mismo autor, reemplazaremos el primer elemento (la zona de la autoría), a partir de la segunda referencia, por una raya y un punto, o una raya y dos puntos.

7.4. Aplicaciones informáticas para gestionar bibliografías

Existen numerosas aplicaciones informáticas que permiten gestionar bibliografías. Genéricamente se las denomina PGB (programas de gestión bibliográfica). Los más conocidos son *PROCITE*, *RefWorks*, *EndNote* y *ZOTERO*. Muchos de estos programas son libres y otros los proporcionan las universidades a sus investigadores y estudiantes al haber comprado las licencias correspondientes. Estas aplicaciones son sencillas de usar y permiten crear bases de datos bibliográficas, facilitan la importación de referencias bibliográficas extraídas de catálogos informáticos, ayudan a ordenar las referencias tomadas de acuerdo con múltiples criterios, proporcionan herramientas de búsqueda dentro de una bibliografía y, por último, proporcionan los medios de exportar, por ejemplo, al trabajo que se está escribiendo, la referencia que se desee automáticamente en el formato en que se elija.

8

Fuentes de información para el estudio de filósofos y filosofías

8.1. Introducción

La expresión *fuentes de información* puede entenderse de múltiples maneras, en función de la disciplina y las épocas. Aquí vamos a distinguir entre Fuentes de Información Personales, Fuentes de Información Institucionales y Fuentes de Información Documentales. Por *Fuentes de Información Personales* entendemos aquellas personas que nos pueden suministrar información, como pueden ser el profesor, el tutor, el director; o bien, cuando asistimos a un congreso o a unas jornadas, donde se hace mención de una novedad bibliográfica o de un proyecto de investigación en curso. Por *Fuentes de Información Institucionales* entendemos aquellas instituciones, de muy variada índole, que nos pueden proporcionar información, desde la Biblioteca de la Facultad, el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas o la Biblioteca Nacional, si es que nos referimos a la Comunidad de Madrid. No obstante, vamos a dar más importancia a las *Fuentes de Información Documen-*

tales, en el sentido amplio de la palabra, ya que bajo tal denominación entrarían las fuentes en soporte papel y en soporte digital. Dentro de este campo distinguiremos, a su vez, Fuentes de Información Documentales Primarias, Secundarias (8.2), y obras de referencia o de consulta (8.3). En el cuarto epígrafe (8.4) presentamos un conjunto de Historias de la Filosofía generales. El quinto apartado (8.5) menciona algunas Historias de la Filosofía parciales. Pues bien, debido a la gran cantidad de documentos disponibles, hemos decidido limitar su número, aun con el riesgo casi inevitable de posibles críticas por parte de algunos profesionales. El sexto epígrafe (8.6) recoge algunas recomendaciones en torno a Internet y la filosofía.

8.2. Fuentes de Información Documentales Primarias y Secundarias

Las Fuentes de Información Documentales Primarias estarían constituidas por las obras o documentos originales de los distintos filósofos, o por las ediciones críticas más reputadas. Las Fuentes de Información Documentales Secundarias serían aquellos materiales basados en fuentes primarias. Imaginemos que estamos elaborando un estudio sobre Schopenhauer y *El mundo como voluntad y representación*. Pues bien, urge saber que existen algunas ediciones canónicas, así como las traducciones más reconocidas en la comunidad académica.

8.2.1. Un ejemplo: Schopenhauer y El mundo como voluntad y representación

La edición que dio pie a las más consideradas ediciones actuales, tanto de las obras completas, como de los escritos póstumos de Schopenhauer, es la de Paul Deussen *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*. München: Piper Verlag, 1911-1942, en 16 volúmenes –los volúmenes 7, 8 y 12 no llegaron a publicarse–. En ella se pretendía dar a conocer, además de las obras ya publicadas en vida del filósofo, toda la correspondencia y el legado manuscrito, es decir, los diarios y notas diversas no destinados a

público que Schopenhauer dejó a su muerte. Existe una versión en soporte CD-ROM, que contiene los volúmenes 1-5 y algunos escritos del volumen 6 (Berlín: Karsten Worm Info Soft Ware, 2001).

La edición actual más reputada de las obras de Schopenhauer es la histórico-crítica preparada por Arthur Hübscher, el cual en su momento fue el sumo sacerdote de los círculos schopenhauerianos: *Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke*. 7 volúmenes. Leipzig: Brockhaus, 1937-1941 (4.^a edición: Wiesbaden: Brockhaus, 1988).

El interés suscitado en España por la obra de Schopenhauer fue temprano y a partir de 1889 encontramos la traducción de diversos textos de *Parerga y Paralipómena*, realizados por Antonio Zozaya, Bernardo Rodríguez Serra, etc. Lamentablemente, la aparición de algunos textos suponía una mutilación de la obra a la que pertenecían, ya que se sacaban de contexto y se servían al público como si fueran libros escritos por el filósofo. *El mundo como voluntad y representación* también se tradujo bastante pronto, y a partir de 1896 aparecen distintas ediciones, a cargo de Antonio Zozaya y Edmundo (a veces Eduardo) González Blanco, Eduardo Ovejero y Maury, Roberto R[odríguez] Aramayo (Madrid: FCE, 2003; y Madrid: Alianza, 2010), Rafael-José Díaz Fernández y M^a. Montserrat Armas Concepción (Madrid: Akal, 2005; y Madrid: Gredos, 2010), Pilar López de Santa María (Madrid: Trotta, 2003-2004), etc. Sin embargo, algunas de estas ediciones no eran fieles al original. En algunas no se incluía el *Apéndice a la filosofía de Kant*, del primer volumen, lo cual suponía una mutilación; en otras ediciones se omitía el segundo volumen al completo, olvidando que los dos volúmenes representan un pensamiento único; en otras el estilo era excesivamente coloquial, perdiéndose así la pretendida musicalidad en la narración; en otras se traducían al español todas las citas que el propio filósofo colocaba en griego, latín, inglés o francés, lo cual no es correcto; en otras se acompañaba la obra con distintas obras del filósofo, como si fuera un solo escrito, lo cual confundía en un principio al lector; etc.

Ante este panorama el estudioso académico necesita conocer algunos hechos que detallamos a continuación. Schopenhauer recomendaba a quienes tuviesen intención de comprender su filosofía que leyeran su obra completa. A su juicio, en ella no hay partes de mayor o menor importancia, sino que constituye un organismo, existe una vinculación orgánica

entre todos los componentes. En el prólogo a la primera edición de *El mundo*, así como en otros lugares de la obra, afirmaba que su libro debería ser entendido como el desarrollo de un único pensamiento: el mundo es la objetivación de la Voluntad, o el mundo es Voluntad y Representación, o el mundo es el autoconocimiento de la voluntad. La obra de 1818 contenía cuatro libros en los cuales se trataba de forma alternativa el mundo como representación y el mundo como voluntad desde distintos puntos de vista: el primer libro presentaba una teoría del conocimiento; el segundo, una metafísica; el tercero, una teoría estética; y el cuarto, una ética. A los cuatro libros se añadía un amplio *Apéndice sobre la filosofía kantiana*. Pues bien, el *pensamiento único* terminó de desarrollarse con la totalidad de sus escritos posteriores, los cuales deben ser considerados como *añadidos*, como variaciones en torno a un mismo tema que lo confirman, complementan, y fundamentan más profunda y extensamente. Y si toda su producción constituye un pensamiento único, también lo es su obra principal.

Así, en el año 1844 el filósofo reimprimió de nuevo su obra de juventud, con la novedad de que al primer tomo aparecido en 1818, ahora se le añadía otro tomo casi el doble de extenso, con multitud de capítulos que servían de comentario y complemento a los capítulos del primer libro. El volumen añadido es el que constituye la que se ha dado en llamar *segunda parte, segundo volumen*, y sobre todo, *complementos*. La estructura de la segunda edición se mantiene en la tercera, y en las posteriores realizadas después de su muerte. A decir verdad, el carácter específicamente complementario de este volumen tiene como consecuencia una cierta dispersión de los contenidos. Los capítulos sobre los temas más diversos y de desigual importancia se suceden sin que se encuentre a veces una auténtica vinculación entre ellos. La causa estriba en que la unidad del volumen se la da precisamente su referencia al primero, y su estructura entonces es la de los libros que complementa. Así, pues, el segundo volumen consta de cuatro partes bien diferenciadas, dedicadas a complementar respectivamente cada uno de los libros del primer volumen. Schopenhauer no consideró oportuno añadir unos complementos específicos a la *Crítica de la filosofía kantiana*, por lo que se limitó a rehacer esta parte, que fue la única del primer volumen que sufrió importantes modificaciones.

Pues bien, se ha dicho, y con razón, que el segundo volumen no solo desarrolla y amplía los contenidos del primer volumen, sino que representa «su perfecto contrapunto estilístico, tanto en cualidades como en defectos» (López de Santa María), y que si Schopenhauer es un autor de un único pensamiento, también fue un autor de un solo libro (Magee), aspectos que se deben tener muy en cuenta a la hora de estudiar la obra del autor alemán.

Como hemos apuntado ya, esta segunda parte es más voluminosa que la anterior (743 páginas frente a las 633 del primer volumen); y mucho más extensa lo habría sido, si no fuera porque Schopenhauer había publicado ya antes las obras *Sobre la voluntad en la naturaleza* y *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Estos dos escritos son parte integrante de los complementos a los libros segundo y cuarto, respectivamente. Schopenhauer los da por supuestos para evitar reiteraciones innecesarias, remitiendo al lector a su lectura con el objetivo de completar lo que expone en esta segunda parte de su obra capital. Ellos son, pues, «los complementos a los complementos».

Nos decantamos por la traducción de Pilar López de Santa María de *El Mundo como Voluntad y Representación*, (volumen 1: Madrid: Trotta, 2004; volumen 2 con los Complementos: Madrid: Trotta, 2003), traducción que se realiza a partir del original alemán del segundo volumen y del tercer volumen de la *Jubiläumausgabe* de las obras de Schopenhauer, publicada en siete volúmenes en Mannheim por Brockhaus, en 1988. Se trata de la edición de Arthur Hübscher, que sigue a su vez la de Julius Frauenstädt y que en esta cuarta edición, posterior a la muerte de Hübscher, fue supervisada por su viuda, Angelika Hübscher. La paginación original incluida en la traducción de López de Santa María se refiere a esta edición, que sigue la tercera y definitiva que realizó Schopenhauer.

López de Santa María, que es profesora de la Universidad de Sevilla, no solo realiza la traducción, sino que también presenta una introducción y una diversidad de notas. López es una veterana traductora; ha traducido *Los dos problemas fundamentales de la ética* (en la editorial Siglo XXI), *La crítica de la filosofía kantiana* (Madrid: Trotta, 2000); también ha traducido los dos volúmenes de *Parerga y Paralipomena* (Madrid: Trotta, 2006). Según la mayoría de los expertos es una traducción sobria y fiel,

que reproduce la edición original más reputada de las obras completas del filósofo.

Se trata pues de una edición bastante solvente y digna dado que las traducciones hasta ahora existentes, como las de A. Zozaya, E. González Blanco (Madrid: La España Moderna, 1896-1900; o Madrid: Orbis, 1985), o la de E. Ovejero y Maury (Madrid: Aguilar, 1927; 1960; etc.; o México: Porrúa, 1997; 2003; etc.) no resultaban muy objetivas con respecto al texto original alemán, eran incompletas, se permitían algunas libertades, incurrían en erratas y omisiones, etc., aspectos que han llevado a muchos equívocos. No obstante, resulta justo reconocer que tales traducciones han sido muy loables y meritorias en un momento concreto de la historia del pensamiento.

En la traducción de los términos filosóficos fundamentales López de Santa María ha procurado seguir un criterio unívoco, siempre que el sentido lo permitiese. En casos particulares o excepcionales, ha añadido al texto el término original alemán o las correspondientes notas aclaratorias a pie de página. Incluye también un glosario con la traducción de los términos más importantes que aparecen en el texto y, en su caso, las pertinentes observaciones sobre su traducción.

Ha mantenido los numerosos textos en idioma extranjero citados por Schopenhauer y ha corregido los múltiples errores de acentuación y espíritu que presentan las citas en griego. La traducción de dichos textos, realizada por ella a partir del idioma original, aparece a pie de página y entre corchetes. En los casos aislados en que el propio Schopenhauer ha traducido los textos al alemán, las traducciones aparecen sin corchetes. También ha incluido las referencias de los textos citados, para cuya localización se ha servido del apéndice que ofrece Hübscher en el último volumen de su edición, así como de la edición de Deussen.

El *Apéndice sobre la filosofía kantiana* incluido en el primer volumen coincide en lo esencial con la traducción del mismo que se publicó separadamente en el año 2000 por la misma editorial Trotta. No obstante, al ser incorporada en el volumen primero de la obra ha sufrido algunas correcciones, como también las modificaciones precisas para unificarla con el resto del volumen, de modo que su contenido no coincide con toda exactitud con el publicado entonces separadamente.

Con respecto a las fuentes de información documentales secundarias, aconsejamos las obras de Byran Magee (*Schopenhauer*. Madrid: Cátedra, 1991), de Rüdiger Safranski (*Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1992; y Barcelona: Tusquets, 2008), o los estudios de Luis Fernando Moreno Claros («Schopenhauer en España (Comentario bibliográfico)». *Daimon. Revista de Filosofía*, 1994, núm. 8, 203-232; o el estudio introductorio titulado «Arthur Schopenhauer, el filósofo pesimista». En: SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación* (volumen primero). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Gredos, 2010, pp.VIII-CXLVII). Asimismo, en la red podemos encontrar obras de Schopenhauer en texto completo, así como numerosos enlaces y trabajos en torno a su pensamiento.

8.3. Obras de consulta: enciclopedias y diccionarios

La calidad, utilidad y atractivo de las enciclopedias y los diccionarios dependen de numerosos factores, tanto externos como internos, y el conocimiento de estos factores nos permitirá un uso más continuado y un mayor disfrute de estas obras de referencia, las cuales nos pueden suministrar información muy variada sobre conceptos, autores, movimientos, escuelas o problemas de un modo rápido y preciso.

Debido a la gran proliferación de estas obras de consulta, nos hemos visto obligados a elegir un número muy reducido de documentos. El criterio de selección estriba en que tales documentos estén, la mayoría de ellos, traducidos al español, o sean en español y que cumplan ciertos requisitos, como una autoría de prestigio, un contenido de calidad, un ordenamiento de la información riguroso, o un formato físico o manejabilidad adecuados.

8.3.1. Enciclopedia manejable

Descripción Bibliográfica: Enciclopedia de la Filosofía Garzanti. Barcelona: Ediciones B, Grupo Zeta, 1992. 1.041 páginas.

Análisis general. Se trata de la traducción de la italiana *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, publicada en 1981 y realizada por la Redacción Garzanti. Colaboran en la redacción más de cien autores. En cuanto al tratamiento de la información destaca primeramente la conexión filosofía-ciencias humanas, ya que aquí la filosofía se presenta estrechamente vinculada con disciplinas como la lingüística, la psicología, el psicoanálisis, la teología, el estudio de las religiones, la antropología cultural, la sociología y la pedagogía. Se trata de su orientación más específica y llamativa. De hecho, los autores de esta Enciclopedia están convencidos de que en el mundo actual no es posible aislar la filosofía del conjunto de lo que neokantianos y positivistas llamaron ciencias humanas, que han sido y son todavía sus puntos de referencia fundamentales y sus interlocutores privilegiados.

La segunda nota característica de la obra está en su adaptación al lenguaje de la cultura conservando la exactitud técnica. Se pretende llegar a una rigurosa precisión terminológica y, a la vez, convertirse en un instrumento de consulta rápido incluso para especialistas. Para ello, la obra tiene en cuenta el complejo lenguaje corriente de la cultura contemporánea, proporcionando al usuario medio de dicho lenguaje un instrumento de desciframiento y enriquecimiento.

En tercer lugar, y desde un punto de vista formal, podemos aludir a la estructura enciclopédica, la cual no solo ha sido utilizada para cubrir, mediante la red del orden alfabético, un amplio campo de nociones, términos, nombres de autores y de movimientos espirituales, sino sobre todo para poner de manifiesto el carácter estratificado e interdisciplinario del lenguaje que de hecho hablamos; para conseguirlo se recurre a la red circular de remisiones de unas voces a otras. Además, no describe objetos, sino que tan solo registra, explica y aclara los conceptos que las ciencias particulares han utilizado para comprender los diversos campos de la realidad, o los términos que aparecen en la obra de determinados filósofos, pedagogos o psicólogos.

El método empleado también es digno de reseñar. La elección metodológica a la que se ha atenido la obra en la forma de tratar los conceptos y los términos específicos es la siguiente: después de una definición lexicográfica de carácter muy general, se indica, cuando es posible, el origen del uso técnico de la palabra y se reconstruye la historia de la misma en

sus principales etapas a través de la obra de las figuras que le han otorgado un sello decisivo. En lo que respecta a los autores, como pueden ser Platón, Descartes o Hegel, esta exigencia de claridad y exactitud se resuelve en una exposición analítica de las principales obras.

8.3.2. *Enciclopedia concisa*

Descripción Bibliográfica: URMSON, James Opie (ed.). *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos*. 3ª edición. Traducción de Ana Sánchez; traducido del inglés de la 2ª edición revisada, 1975. Madrid: Cátedra, 1994. 422 páginas.

Análisis general. Bajo la dirección de Urmson, de la Universidad de Oxford, autor de numerosas obras en torno a la lógica, la moral y el lenguaje, y con más de cuarenta y cinco colaboradores especialistas de la talla de Alasdair Macintyre, profesor de Historia de las Ideas de la Universidad de Brandeis, D.J.O'Connor, profesor de Filosofía de la Universidad de Exeter, Walter Kaufmann, profesor de Filosofía de la Universidad de Princeton o Sir Isaiah Berlin, director del Wolfson College de Oxford, esta enciclopedia ofrece al público español una obra de referencia indispensable.

Como ya indica el título de la obra, se trata de una enciclopedia concisa. El número total de artículos incluidos ha sido restringido según el principio de que es mejor tener un número razonable de artículos útiles que un gran número de artículos inútiles, aunque seleccionar tiene sus inconvenientes. Los principios de selección más llamativos seguidos en esta enciclopedia son los cuatro siguientes.

Primero, se ha escogido una interpretación estrecha de lo que constituye la filosofía, interpretación que se adapta más al uso de los filósofos profesionales de la tradición occidental que al uso popular. A juicio de Urmson, en el pensamiento popular un filósofo es un hombre en cierta medida alejado de los problemas de los mortales ordinarios, que tiene un mensaje para los seres humanos acerca de cómo pueden vivir mejor y más sabiamente, mensaje que se llama *filosofía de la vida*. Pero, aun cuando los tienen, los grandes filósofos de la tradición occidental no han alcanzado la fama por estos rasgos; Platón, Descartes, Locke o Kant al-

canzaron su grandeza por caminos bastante distintos a este. Con unas pocas excepciones notables, la filosofía oriental ha estado tradicionalmente más de acuerdo con esta concepción popular. Pues bien, la filosofía oriental tradicional ha sido excluida de esta Enciclopedia porque se considera que los logros de los sabios budistas y confucianos no están estrechamente relacionados con los de los filósofos occidentales, y además, que no es posible incluir ambos temas dentro de los límites de una enciclopedia concisa. La decisión de cómo vivir es sin duda más importante que cualquier lucha intelectual por el entendimiento teórico, pero este último es el objetivo de la filosofía occidental.

Un segundo principio de selección ha sido conceder prioridad a las necesidades de los lectores no especialistas, razón por la cual los artículos de problemas muy técnicos y los filósofos que se especializaron en estos han sido restringidos a un mínimo. Se piensa que los lectores que puedan abordar con provecho temas de gran envergadura, como podrían ser las especulaciones más abstractas de la lógica, no necesitarán la guía de esta enciclopedia.

En tercer lugar se ha supuesto que el lector no es políglota; por tanto, aquellos filósofos de cuyas obras no se dispone de traducción han sido omitidos o se les ha dado un tratamiento más breve. Asimismo, se han incluido muchos filósofos vivos, pero a aquellos cuyos escritos son fácilmente accesibles en forma de libro se les ha dado preferencia sobre los que han escrito, principalmente, en revistas especializadas.

Con respecto a la información adicional, al final de la obra se nos ofrece una «Nota sobre los colaboradores» donde se nos indican, uno por uno, y a continuación del nombre, las siglas que han sido utilizadas para firmar las distintas entradas de la Enciclopedia. Se nos da noticia del cargo docente que tienen los autores, ya que todos ellos son profesores de distintas universidades inglesas y americanas, y se alude a los principales trabajos en el ámbito de la filosofía. Otra información adicional reside en una «Bibliografía complementaria», dividida en tres grandes campos: Filosofía antigua (incluye bibliografía de carácter general y de filósofos individuales), Filosofía medieval (incluye bibliografía de carácter general y de filósofos individuales), y Filosofía moderna, dividida esta vez la bibliografía en cinco grupos temáticos: Historia de la Filosofía, Teoría del conocimiento y Metafísica, Estética, Ética y filósofos individuales. Es

de agradecer la adaptación al público español de la bibliografía en general, ofreciendo traducciones y ediciones en castellano.

8.3.3. *Enciclopedia anglosajona*

Descripción Bibliográfica: HONDERICH, Ted (ed.). *Enciclopedia Oxford de filosofía*. Traducción de Carmen García Trevijano. Madrid: Tecnos, 2001. 1.141 páginas.

Análisis general. Los autores de esta valiosa obra de referencia son 250 especialistas, pertenecientes a diferentes universidades, sobre todo americanas, inglesas y alemanas, dirigidos y coordinados por Ted Honderich; todos ellos asumen la redacción de las casi 2.000 entradas, ordenadas alfabéticamente. Honderich es Profesor Grotte de Filosofía de la Mente y de Lógica en la University College de Londres, y su obra más importante lleva el título de *Una teoría del determinismo: Mente, neurociencia y expectativas de vida*, adaptada más adelante para un mayor círculo de lectores bajo el título *¿Hasta qué punto eres libre?* También es conocido por sus escritos sobre filosofía política, y por sus ensayos filosóficos y obras de historia de la filosofía editados bajo su dirección. Entre los colaboradores de la *Enciclopedia Oxford de filosofía* están autores muy reputados en el ámbito académico y filosófico, como Isaiah Berlin, Peter Singer, John Cottingham, Anthony Kenny, Richard Schacht, Ernest Sosa, Anthony Quinton, Alasdair MacIntyre, entre otros. La edición española se debe a Carmen García Trevijano, que tiene como colaborador a Manuel Garrido, director de la colección Filosofía y Ensayo de la Editorial Tecnos. Esta profesora de Lógica y Filosofía de la Ciencia es colaboradora asidua en la editorial Cátedra y Tecnos, donde ha traducido obras de Hume, Schopenhauer, Santayana, Popper y Quine, e importantes libros de referencia, como el *Diccionario de las mil obras clave del pensamiento*, la *Historia de los filósofos*, ambos de Denis Huisman, y *Los filósofos*, de Ted Honderich, publicados por Tecnos. Su trabajo de traducción y adaptación representa un valor añadido a esta obra.

Está considerada como una guía indispensable y una fuente constante de estímulo e ilustración para cualquier persona interesada por el pensamiento teórico y práctico. Se recogen en esta enciclopédica obra las gran-

des cuestiones de la filosofía, y se presta gran atención a los fundamentos de la razón y la cultura humanas. La lectura del «Prefacio» no tiene desperdicio. En él Honderich nos explica la estructura de la obra haciendo además filosofía, y de una manera clara y con grandes dotes de comunicación al lector: «El bravo y vasto propósito de este volumen es embutir la filosofía entera, mejor de lo que nunca antes se haya hecho, en el espacio que encierran las pastas de un libro» (pág. 11). Las grandes entradas agrupan desde biografías de los principales filósofos a conceptos claves (por ejemplo, identidad personal, tiempo), las teorías básicas (utilitarismo, holismo), los problemas (el problema mente-cuerpo, el sentido de la vida), las escuelas de pensamiento (filosofía marxista, Círculo de Viena) y las cuestiones prácticas (aborto, vegetarianismo). Junto a los grandes nombres del pensamiento clásico aparecen unas 150 figuras contemporáneas, como Chomsky o Derrida. Conviene señalar que el volumen no trata igual a todas las historias de la filosofía de las diversas lenguas del mundo, pero sí las incluye a todas, sin limitarse a exponer tan solo a los grandes personajes de cada una. Eso hace que junto a Descartes aparezcan Bergson o Simone de Beauvoir; a Hegel le acompañan Fichte o Habermas. Asimismo existen entradas bastante extensas sobre cada una de las filosofías nacionales, desde la croata a la japonesa.

En la redacción de las distintas voces se combina la erudición con la lucidez, la elegancia y el ingenio. En efecto, tal y como se nos advierte, «No se trata tan sólo de un libro diseñado para lectores diligentes, para ser objeto de estudio y quizá hasta de reelaboración. Ni tampoco pretende esta obra ser sólo un libro de referencia muy completo. Es algo más sencillo que todo eso: es un libro entretenido, que se adapta bien a una mañana de domingo» (pág. 12). Con respecto a la *información adicional* destacamos que al final de la obra se incluye una amplia tabla cronológica de la historia del pensamiento y 15 diagramas que muestran la estructura interna de la filosofía y las relaciones entre materias y teorías. Asimismo, el índice exhaustivo y una lista de entradas proporcionan un valioso esquema general de la obra.

8.3.4. Enciclopedia de obras filosóficas

Descripción Bibliográfica: VOLPI, Franco (ed.). *Enciclopedia de obras de filosofía*. Edición española a cargo de Antonio Martínez Riu; traducción de Raúl Gabás. 3 volúmenes. Barcelona: Herder, 2011.

Análisis general. Se trata de una obra colectiva editada por Franco Volpi y Antonio Martínez Riu. Franco Volpi (1952-2009), filósofo italiano, experto en filosofía alemana, principalmente en Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger, investigó sobre la relación entre la ciencia y la psicología. Fue profesor de Historia de la Filosofía Contemporánea en la universidad de Padua. Fue profesor visitante en las universidades del Quebec, Poitiers, Laval, Valparaíso y Niza. Además impartió conferencias y seminarios en numerosas universidades europeas y americanas. Entre sus obras destacan, *Heidegger e Aristotele*, *Il nichilismo* o *Sulla fortuna del concetto di decadence nella cultura tedesca: Nietzsche e le sue fonti francesi*. Por su parte, Antonio Martínez-Riu es catedrático de Filosofía de Enseñanza Media y doctor en Filosofía. Ha colaborado en la edición del *Diccionario de Filosofía Gran Vox*, ha sido coautor del *Diccionario de Filosofía* Herder en CD-ROM y editor de la versión española del *Diccionario enciclopédico de sociología*, ambos publicados por Herder. Esta enciclopedia ha contado con la labor de 240 profesores expertos en cada una de las principales ramas del saber. Contiene alrededor de 2.000 artículos sobre obras y 920 sobre autores, con abundante información acerca de fuentes y bibliografía secundaria. Las obras fundamentales están presentadas con una ficha bibliográfica inicial, una descripción del contenido, una breve biografía del autor, así como información útil para comprender la obra y el contexto en el que fue concebida.

La selección de las obras tiene como centro de gravedad la filosofía del mundo occidental, prestando especial atención a los autores de España y América Latina, pero recoge también con amplitud el resto de tradiciones especialmente el pensamiento árabe, chino, judío, eslavo, japonés e indio desde la Antigüedad hasta los inicios del siglo XXI. Su originalidad estriba, entre otros aspectos, en dejar de lado los aspectos biográficos de los autores y centrarse en las obras principales de cada uno de los filósofos, incluyendo autores poco explotados, como algunos filósofos orientales y algunos otros filósofos latinos (v.gr. Nicolás Gómez Dávila).

La Enciclopedia ha puesto un especial empeño en una redacción clara, precisa y concreta, y está orientada tanto al estudiante avanzado en el terreno de la filosofía que busca un instrumento auxiliar de estudio como al experto investigador que podrá disponer de una perspectiva filosófica centrada en los textos de los autores más representativos de la historia del pensamiento. El volumen 1 abarca de la A a la G; el volumen 2, de la H a la Q; y el volumen 3, de la R a la Z.

8.3.5. Enciclopedia multimedia

Descripción Bibliográfica: *Filosofía*. En: *Universal Enciclopedia Multimedia [CD-Rom]*. Madrid: Micronet, 1996.

Análisis general. En todas las Enciclopedias que están saliendo en CD-Rom se incluye un apartado destinado a la filosofía. Ahora bien, no todas ellas dedican a esta disciplina el espacio y la profundidad que merece. Destacamos, sin embargo, el apartado que la *Enciclopedia Universal de Micronet* dedica al ámbito filosófico. Debido a que la principal fuente de información consiste en la Historia de la Filosofía de Nicolás Abbagnano y en la *Enciclopedia Filosófica de Garzanti*, este apartado resulta de gran utilidad y rigor.

La *Enciclopedia de Micronet* presenta en su parte superior cinco apartados: Categorías, Buscar, Galería, Salto al azar y Salir. Si colocamos el cursor sobre Categorías podemos acceder a seis grandes bloques temáticos, como son: Arte, Humanidades, Geografía, Ocio, Técnica y Vida. Solo nos queda pinchar en Humanidades y ya estamos dispuestos para encontrarnos con la Filosofía. Micronet, en efecto, divide las Humanidades en 13 campos temáticos: Antropología, Derecho, Economía, Filología, Filosofía, Historia, Lingüística, Literatura, Mitología, Política, Psicología, Religión y Sociología. Hacemos click en Filosofía (luego en Buscar y Cerrar) y aparece una pantalla donde podemos acceder de la A a la Z a los distintos temas, filósofos y corrientes del pensamiento filosófico. Es de gran calidad y contiene abundante información acerca de cada uno de los temas seleccionados. La ventaja de esta Enciclopedia reside fundamentalmente en su puesta al día ya que ofrece la posibilidad de su actualización anual con solo enviar la versión anterior.

8.3.6. Enciclopedia actual de la filosofía

Descripción Bibliográfica: BORCHERT, Donald M. (ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. 2ª edición. 10 volúmenes. Detroit [Etc.]: Thomson Gale, 2006.

Análisis general. Donald M. Borchert, profesor de Filosofía en la Universidad de Ohio, presenta esta útil *Enciclopedia de Filosofía*. Se trata de una segunda edición, la cual supone una completa revisión de la monumental edición de 1967 y su Suplemento de 1996. Los diez volúmenes ofrecen no solo entradas clásicas, como podría ser la voz *Aristóteles*, la *Academia griega*, o diferentes nociones como *eternidad*, sino que también incluye nuevos conceptos, teorías y movimientos actuales, relacionados con la teoría feminista, términos médicos y éticos, el *Holocausto*, *terrorismo*, *filosofía del sexo*, entre otros muchos. También se recogen autores que tradicionalmente no se han considerado en otras enciclopedias de filosofía, como Antonio Aliotta, Nicola Abbagnano, Paul Valéry, Comte, Louis Claude Destutt de Tracy, Pierre-Jean Georges Cabanis, Tomás Garrigue Masaryk, Martha Nussbaum, Michael Oakeshott, Leopardi, Henry James o Franz Kafka. Además, en esta nueva edición se presta especial atención al pensamiento en África, Asia y América Latina. Asimismo tiene entradas relacionadas con la filosofía china, el budismo, la filosofía árabe, así como referencias a la filosofía francesa, italiana y de otros muchos países. Algún filósofo español, como Julián Marías o Zubiri también son objeto de estudio. Cada entrada incluye una selecta bibliografía. El elenco de participantes en esta enciclopedia es bastante amplio, más de 200 filósofos, científicos, literatos e intelectuales, si bien la mayor parte de ellos proceden de universidades americanas: Nicola Abbagnano, Reuben Abel, Francine F. Abeles, Raziel Abelson, Paul K. Feyerabend, Mircea Eliade, John Passmore, Peter van Inwagen y un largo etcétera. El volumen 1 va de Abbagnano a Filosofía bizantina (790 págs.); el 2, de Cabanis a Destutt de Tracy (760 págs.); el 3, de Determinables a Lógica Fuzzy (767 págs.); el 4, de Gadamer a Teoría justa de la guerra (874 págs.); el 5, de Cábala a Filosofía Marxista (742 págs.); el 6, de Masaryk a Nussbaum (681 págs.); el 7, de Oakeshott a Presuposición (771 págs.); el 8, de Price a Sexto Empírico (852 págs.); el 9, de Shaftesburi a Zubiri (889 págs.); y el 10 lo compone un apéndice con artículos adicionales, bibliografías e índices diversos. Se trata, en suma, de una

enciclopedia que puede ayudar no solo a investigadores o estudiantes sino también al público en general. Se trata, en suma, de una herramienta indispensable.

8.3.7. Enciclopedia de filosofía universal

Descripción Bibliográfica: JACOB, André (dir.). *Encyclopédie Philosophique Universelle*. 4 volúmenes. Paris: PUF, 1989-1998.

Análisis general. Se trata de una monumental enciclopedia dirigida por André Jacob, profesor de Ética y de Filosofía del Lenguaje en la Universidad de París X. Está dividida en cuatro gruesos volúmenes. Sus colaboradores y redactores son numerosos y pertenecen, la mayoría de ellos, a prestigiosas instituciones y universidades francesas: Jean-Toussaint Desanti, Pietro Prini, Clément Rosset, Hilary Putnam, Jean-Pierre Desclés, Jean Jolivet, Jacques Deschamps, Yvon Lafrance, Raymond Boudon, Pierre Aubenque, Geneviève Rodis-Lewis, Umberto Eco, John Arthur Passmore, Jean-Luc Marion y un largo etcétera. El volumen I se titula *El universo filosófico (L'univers philosophique)*, y está dirigido por André Jacob. El prefacio lo realiza Paul Ricoeur (París: PUF, 1989. 1.909 págs.). Está dividido en dos partes: Problemáticas contemporáneas, como la acción y los valores, el hombre y las sociedades, o lenguaje y conocimiento; y Materiales para la reflexión, como la filosofía y sus contextos, los problemas de la vida o aspectos de la física contemporánea. El volumen II (*Les notions philosophiques. Dictionnaire*. Paris: PUF, 1990) es un diccionario de nociones filosóficas, y tiene dos tomos, el primero que va de la A a la L (1.517 págs.), y el segundo que va de la M a la Z (3.297 págs.). Este segundo volumen está dirigido por Sylvain Auroux, especialista en temas relacionados con la filosofía general y las ciencias del lenguaje, y está dividido en tres partes: filosofía occidental; pensamientos asiáticos (India, China, Japón); y conceptualización de las sociedades tradicionales (Africa, América, Asia del Sudoeste, Oceanía). El tercer volumen, dirigido por Jean-François Mattéi, lleva el título de *Les oeuvres philosophiques. Dictionnaire* (Paris: PUF, 1992). Se trata de un diccionario de las principales obras de la filosofía occidental y del pensamiento oriental. Está dividido en tres partes: Filosofía occidental; Pen-

samientos asiáticos; y Conceptualización de las sociedades tradicionales. La exposición de las obras se aborda en dos tomos: Filosofía occidental, hasta 1889 (2.190 págs.); y filosofía occidental: 1889-1990); pensamientos asiáticos, y conceptualización de las sociedades tradicionales, así como repertorios, índices, etc. (4.616 págs.). Por último tenemos el volumen cuarto, dirigido por Jean-François Mattéi, *Le discours philosophique* (Paris: PUF, 1998). En un tomo de 2.746 páginas, compuesto por 158 capítulos ilustrados con más de 2.000 textos de los más grandes pensadores, el Discurso filosófico es la síntesis de los actos de pensamiento de todos los tiempos, la cartografía de la filosofía mundial y la biblioteca de las obras más extrañas. Se cierra, de este modo, dejando la última palabra a los textos, el círculo siempre creciente de lo enciclopédico.

8.3.8. *Diccionario auténtico*

Descripción Bibliográfica: ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofía*. Actualizado y aumentado por Giovanni Fornero. Traducción de José Esteban Calderón, Alfredo N. Galletti, etc. Revisión de la edición en español: Pedro Torres Aguilar. 4.^a edición; 2.^a reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 1.103 páginas.

Análisis general. Nicola Abbagnano (1901-1990), pensador y filósofo italiano de gran prestigio internacional, fue catedrático de Filosofía y Letras de la Universidad de Turín y uno de los fundadores del Centro de Estudios Metodológicos, principal centro de difusión de la epistemología contemporánea y en particular del neopositivismo. Autor de diversas obras, ensayos y numerosos artículos y trabajos relacionados con la filosofía y también con la sociología, como *La estructura de la existencia* (1939) o *Esta loca filosofía* (1979). Fue uno de los primeros que desarrolló en Italia los temas del existencialismo y contribuyó de ese modo a superar el predominio de la influencia idealista.

La primera edición en italiano del *Diccionario de Filosofía* aparece en 1960. Desde entonces han aparecido hasta tres ediciones en italiano (esta tercera actualizada y aumentada (1998)). La primera edición en español fue en 1963, y la cuarta edición, con cinco traductores, aparece en el año 2004. La obra que aquí presentamos es la segunda reimpresión (en

el año 2008). Pues bien, la finalidad de este Diccionario es la de poner a disposición de cualquier persona un repertorio de las *posibilidades de filosofar* ofrecidas por los conceptos del lenguaje filosófico, tal y como se han venido constituyendo desde los tiempos de la antigua Grecia hasta nuestros días. El Diccionario nos muestra cómo algunas de estas posibilidades han sido desarrolladas y explotadas hasta el agotamiento y cómo otras, en cambio, han sido insuficientemente elaboradas o dejadas de lado: «En un período en que los conceptos a menudo se confunden y mistifican, hasta el punto de resultar inservibles, la exigencia de una rigurosa precisión de los conceptos y de su articulación interna adquiere vital importancia» (Prefacio, p. VII). El Diccionario tiene, como todo otro Diccionario lingüístico, una base fundamentalmente histórica y muestra cuáles han sido y son los usos de un término en la lengua filosófica del mundo occidental; asimismo, y en determinados casos, la relación con el uso que el término tiene en el lenguaje común.

La obra de Abbagnano está dividida en cuatro partes. El «Prefacio», firmado en octubre de 1960, indica la finalidad de la obra y el agradecimiento a la colaboración de Giulio Preti, de la Universidad de Florencia, redactor de algunas de las voces, sobre todo de lógica, indicadas por las siglas G.P. Asimismo alude el autor a los comentarios de amigos como Norberto Bobbio, Eugenio Garin, etc., muy útiles para la redacción final del texto.

En segundo lugar se enumeran algunas «Advertencias» para el correcto uso y manejo del Diccionario, de las que mencionamos tres importantes: 1) El Diccionario contiene solamente términos, no nombres propios. A decir verdad, contiene términos como *platonismo*, o *idealismo*, etc., que se refieren a la doctrina de un filósofo, de una escuela o a aspectos filosóficos, pero tales términos exponen únicamente los fundamentos de las doctrinas o de las direcciones en cuestión, con la mayor brevedad posible, dado que las opiniones de los filósofos a las que ellas se refieren están ampliamente citadas en todos los términos principales. 2) Se incluyen artículos dedicados no solamente a las disciplinas filosóficas en particular (metafísica, ontología, gnoseología, metodología, ética, estética, etc.) sino también a disciplinas científicas de carácter teórico o de fundamento teórico (matemática, geometría, economía, física, psicología, etc.), en cuya relación los términos del Diccionario se limitan a distinguir las

diferentes *fases conceptuales* a través de las cuales la disciplina ha pasado o a las diferentes direcciones que ofrece como alternativas de investigación o de interpretación. 3) En cuanto a los términos que se refieren a conceptos complejos, problemáticos o que han tenido o tienen diferentes interpretaciones, se ha seguido el siguiente procedimiento: a) se ha dado al comienzo (en lo posible) el significado general o generalizado al cual se pueden reconducir todos (o la mayor parte) de los significados verificados; b) estos últimos significados se han distinguido y reagrupado en pocas categorías; c) cada categoría de significado ha sido ilustrada con citas textuales. Se ha cuidado que los significados fundamentales se distinguieran y formularan con el objeto de incluir el mayor número posible de significados comprobados.

Abbagnano también nos ofrece una «Lista de Abreviaturas». Se han usado abreviaturas para los títulos de las obras citadas con mayor frecuencia, las cuales aparecen en esta lista. Acerca de las obras clásicas, se han empleado los sistemas de citas adoptados comúnmente por los estudiosos. De las obras citadas se indica la parte o volumen, el capítulo y el párrafo, además de la página, con el fin de que la cita corresponda a las diferentes ediciones o traducciones de la obra.

En cuarto lugar tenemos la lista de términos. Para evitar las incertidumbres y los equívocos que pudieran nacer de las citas compuestas originariamente en lenguas diferentes, se ha puesto al principio de cada artículo la indicación del vocablo griego, latín, inglés, francés y alemán a que se hace referencia en el curso del artículo mismo. En la traducción al español se han dejado, en los casos oportunos, los vocablos en italiano. Las voces abarcan la problemática de la filosofía occidental desde un punto de vista técnico y de especialización por parte del usuario, si bien hay numerosos términos que explican corrientes y conceptos de la filosofía oriental, sobre todo aquellos que más han incidido en los filósofos de renombre occidental. En lo que se refiere a la *información adicional*, no puede hablarse de información anexa ya que no se nos ofrecen en apéndices que amplíen las voces ni tampoco bibliografía complementaria. Se trata, por tanto, de un Diccionario en el más puro sentido de la palabra.

8.3.9. Diccionario enciclopédico

Descripción Bibliográfica: FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. Edición revisada, aumentada y actualizada por J.-M. Terricabras; supervisión de Priscilla Cohn Ferrater Mora. 4 volúmenes. Barcelona: Ariel, 2006. 3.830 páginas.

Análisis general. Se trata del diccionario de filosofía más conocido y consultado por los investigadores españoles desde hace más de 40 años, y está presente en casi todos los centros de Documentación. Es la obra más célebre de Ferrater Mora (1912-1991), que ha dado sobradas muestras de una gran capacidad como historiador e intérprete de la literatura filosófica occidental. Se publicó en México en 1941 y alcanzó su quinta edición en Buenos Aires en 1965, esta vez con dos volúmenes. La sexta edición se publicó en Madrid en 1979 y ya cuenta con cuatro volúmenes. Esta obra está realizada por una sola persona y es la labor de toda una vida ya que Ferrater fue ampliando, reformando, añadiendo voces en cada nueva edición. Estamos ahora ante una Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep-Maria Terricabras, director de la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo de la Universitat de Girona. La supervisión está realizada por la profesora Priscilla Cohn Ferrater Mora. Esta sexta edición, en cuatro volúmenes, contiene cambios con respecto a la precedente (1965): hay 756 entradas nuevas, incluyendo artículos sobre personas, conceptos y corrientes. Se han modificado, aumentado o reescrito por completo 542 artículos. Se ha corregido, comprobado, aumentado, puesto al día y reordenado la bibliografía. El número de títulos nuevos pasa de 6.000. Se han corregido los miles de erratas de la edición y reimpressiones procedentes. El número total de entradas en esta edición es de 3.154. En términos absolutos esta edición tiene un 50 por 100 de material nuevo respecto a la anterior. La nueva edición consiste principalmente en poner al día numerosos datos y en la incorporación de nuevas voces sobre filósofos o conceptos.

No se trata de un Diccionario de Filosofía sino de un verdadero Diccionario Enciclopédico ya que incluye voces relativas a personas y una extensa bibliografía. En cuanto a su organización interna, el Diccionario sigue el esquema común a este tipo de obras de referencia. En primer lugar, ofrece unas orientaciones acerca de lo que el lector puede esperar

de la obra, cuál es su organización y estructura, las abreviaturas que se van a emplear, si existen cambios con respecto a ediciones anteriores, etc. En segundo lugar se nos presenta la lista de vocablos o artículos que conforman el Diccionario a dos columnas. Su contenido específico está dividido en seis partes. La «Presentación» de esta nueva edición corre a cargo de la esposa de Ferrater, Priscilla Cohn, la cual alude emocionada a la continuación de la obra de su marido. En segundo lugar nos encontramos con un «Prólogo a la nueva edición», de Josep-Maria Terricabras. En él insiste en que el objetivo de esta nueva edición es actualizar el Diccionario conservando no solo el rigor y la exactitud de la información, sino también la abertura amplia y ecuménica del Diccionario (cf., p.X). El «Prólogo a la sexta edición» constituye la tercera parte de la obra. En él habla Ferrater de su obra, sus objetivos, en diciembre de 1976. Siguen en quince puntos muy pedagógicos las «Advertencias para el manejo de esta obra», y en diez apartados, las «Advertencias para el uso de las bibliografías».

Ya por último, se inician las voces, de la A a la Z. Los artículos sobre autores incluyen una bibliografía de las obras del autor en orden cronológico y una bibliografía, también en orden cronológico, de escritos sobre el autor. Se indican asimismo, cuando los hay, repertorios bibliográficos, índices, léxicos, comentarios a obras determinadas y ediciones de obras selectas y completas, así como ediciones críticas. En la bibliografía no se mencionan los lugares de publicación y los nombres de firmas o instituciones responsables de la misma.

Una cantidad considerable del nuevo material se refiere a la filosofía contemporánea, pero se ha seguido prestando atención a todos los períodos de la filosofía y se ha mantenido la tendencia de las ediciones anteriores a presentar los conceptos en su historia. Ferrater ha incluido buen número de autores y conceptos que no son demasiado conocidos, pero sin los cuales no podría pintarse el vasto lienzo del pensamiento filosófico. Ha conservado asimismo la tendencia a incluir algunas figuras, conceptos y tendencias que desde el punto de vista convencional no son estrictamente filosóficos, pero cuyo interés filosófico le parece innegable. Aunque contiene información sobre figuras y conceptos básicos de la llamada *filosofía oriental*, trata principalmente de la titulada *filosofía occidental* a partir de Grecia. Con respecto a la *información adicional*, no ofrece

apéndices y apartados bibliográficos específicos ni anotaciones acerca de algún tema. Podría considerarse, no obstante, la Bibliografía presentada al final de algunas de las voces como una información adicional, debido a su tamaño, revisión y selección.

Por último es preciso mencionar que este diccionario ha sido presentado bajo diferentes modalidades, como bolsillo, entresacando los autores, abreviado o en diferentes formatos: *Diccionario de filosofía de bolsillo* (Compilado por Priscilla Cohn. 2 volúmenes. Madrid: Alianza, 2006), *Diccionario de Filosofía abreviado* (Texto preparado por Eduardo García Belsunce y Ezquiél de Olaso. Barcelona: Edhasa-Sudamericana, 1996), etc.

8.3.10. Diccionario de las obras claves del pensamiento

Descripción Bibliográfica: HUISMAN, Denis. *Diccionario de las mil obras clave del pensamiento*. Traducción de Carmen García Trevijano. Madrid: Tecnos, 1997. 724 páginas.

Análisis general. Se ofrecen en este volumen los textos mayores del pensamiento universal, los *libros fero*, como pueden ser la *República* (Platón), el *Discurso del método* (Descartes) o la *Crítica de la Razón Pura* (Kant), obras que son claves de bóveda de los edificios levantados a lo largo de la historia. De cada obra se ofrece un resumen de su contenido, análisis de sus ideas, descripción del contexto y examen de su influencia posterior. La originalidad de este volumen es que ofrece en muy pocas páginas, y en un formato bastante manejable, una gran suma de conocimientos. Se trata de mil obras, que es a la vez mucho y poco. Mucho porque el número de obras que un profesor de Filosofía puede abordar con seriedad con su grupo de alumnos es restringido. Pero también poco porque la filosofía no puede reducirse a estas mil obras. En cualquier caso este volumen es eficaz y siempre hay que elegir. La extensión de las entradas es directamente proporcional a su importancia, respecto a la historia del pensamiento y de la obra estudiada: es lógico entonces que la *Ética* de Spinoza sea más larga que la *Ética* de Geulincx. Según nos advierte Huisman, «la originalidad de nuestro trabajo no reside en esto; lo que hemos buscado es que este diccionario sea el fiel reflejo de la filoso-

fia –la que se estudia en las clases, en los anfiteatros y en las bibliotecas, la que el tiempo y las tradiciones universitarias han consagrado...–» (pág.14). La edición española corre a cargo de Manuel Garrido, que presenta al principio una nota preliminar explicando su labor de adaptación y ampliación, elevando el número de obras representativas del pensamiento español, y también ampliando la bibliografía para el público español. No conviene olvidar tampoco que Denis Huisman (junto a André Vergez y a Serge le Strat) tiene otra obra titulada *Historia de los filósofos ilustrada por los textos* (traducción de Carmen García Trevijano. Madrid: Tecnos, 2000. 567 páginas), donde expone la vida y trayectoria intelectual de los personajes que han construido la historia de la filosofía, con una antología de sus páginas más representativas recogidas de las ediciones más reputadas académicamente en la tradición española.

8.3.11. *Diccionario práctico*

Descripción Bibliográfica: SÁNCHEZ MECA, Diego. *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alderabán, 1996. 498 páginas.

Análisis general. Catedrático de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, en el Departamento de Filosofía, Sánchez Meca basa su investigación en el ámbito de la filosofía y de la literatura. Es autor de numerosos libros relacionados con la filosofía moderna y contemporánea, así como de artículos y colaboraciones en obras colectivas. Ha dirigido la edición de los *Fragmentos Póstumos de Nietzsche* (4 volúmenes. Madrid: Tecnos, 2007-2010), filósofo al que ha dedicado diversos trabajos como el titulado *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo* (Madrid: Tecnos, 2005; 4ª. edición: 2009), o *En torno al Superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad* (Barcelona: Anthropos, 1989), así como ediciones críticas y estudios introductorios a varias obras de Nietzsche. Destacamos también su *Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea* (Madrid: Dykinson, 2010), *El nihilismo: perspectivas sobre la historia espiritual de Europa* (Madrid: Síntesis, 2004) y *La historia de la filosofía como hermenéutica* (Madrid: UNED, 2004).

Sánchez Meca apoya la necesidad y la conveniencia de una lectura de un diccionario de filosofía, además de justificar las características especí-

ficas del suyo, muy diferentes de otras fuentes de información con el mismo título. La primera novedad estriba en que se trata de un diccionario escrito en español, y en el contexto cultural español. En segundo lugar, el diccionario puede ser consultado no solo por los especialistas, alumnos de filosofía en sus distintos niveles, sino que también puede ser leído por cualquier persona que tenga interés por la filosofía, aunque no tenga formación específica en ella. En sus propias palabras: «Este diccionario está dirigido a cualquier lector que desee conocer el significado del lenguaje filosófico básico, tener noticia del perfil de los autores, doctrinas y métodos más importantes de la historia de la filosofía y familiarizarse con los distintos ámbitos de investigación en los que se diversifica hoy la reflexión filosófica» (pág. 9). A decir verdad, el diccionario de Sánchez Meca no pretende documentar de forma erudita las cuestiones; lo que pretende es hacer comprensibles las cuestiones filosóficas, con el convencimiento de que la filosofía no es un saber abstracto e inaccesible. Pues bien, el diccionario ofrece una serie de cuestiones, que son definidas y explicadas, con el claro objetivo de que el lector pueda hacerse una idea del tema y de los aspectos relacionados con el mismo. La tercera novedad consiste en que este diccionario aporta información adecuada y suficiente para los que se inician en filosofía y también sirve de ayuda para que cualquier lector pueda descifrar el material proporcionado; asimismo, facilita al lector el acceso a las fuentes de información documentales constituidas precisamente por las obras de los distintos filósofos. La claridad de las descripciones y las explicaciones proporcionadas son una característica clave del diccionario. En cuarto lugar hay que señalar que el diccionario presenta, frente a otros diccionarios anquilosados en temas ya muy manidos, una orientación decididamente contemporánea, lo cual permite al usuario conocer las cuestiones más vigentes en el terreno de la filosofía, así como estar al tanto de las discusiones filosóficas más recientes. Ello supone, evidentemente, ofrecer un material informativo muy actual y puesto al día. Por último, hay que destacar su novedad más acuciante, y es que el autor presta mucha atención a las filosofías orientales, sobre todo a las filosofías de la India, Japón y China, ofreciendo así a un público amplio, y además heterogéneo, la posibilidad de conocer la problemática filosófica de otras tradiciones y culturas.

Se trata de un Diccionario Filosófico Enciclopédico ya que incluye personas y bibliografía. La obra está dividida en cuatro partes. Un breve

«Prólogo» explica la novedad y los objetivos del Diccionario. A continuación se nos ofrece un Índice de términos por autores (sin paginación), dividido en cuatro bloques: Filosofía Antigua; Filosofía Medieval; Filosofía Moderna y Filosofía Contemporánea. En tercer lugar tenemos un Índice de términos por materias (también sin paginación), dividido en nueve bloques: Escuelas Filosóficas, movimientos y corrientes de pensamiento; Lógica y Filosofía del lenguaje; Metafísica, ontología, teología; Cosmología, Filosofía de la naturaleza; Teoría del conocimiento y Filosofía de la ciencia; Estética, Filosofía del arte y de la literatura; Ética, Sociología, Filosofía Política; Psicología, Antropología, Filosofía de la cultura; Filosofías de la India, Japón y China. Por último, con los Términos, se desarrolla el Diccionario con los artículos seleccionados.

La obra utiliza la estructura enciclopédica. Las palabras señaladas con asteriscos (*) tienen un desarrollo propio en este diccionario, y se remite a su lectura para una mayor comprensión y ampliación de la información. En lo que respecta a la *información adicional*, podríamos calificar el Índice de términos por autores y el Índice de términos por materias de información complementaria, en tanto en cuanto están elaborados para servir de guía al lector que quiera conocer, de un golpe de vista, la problemática filosófica. Asimismo, cuando las voces se refieren a personas, el autor adjunta la bibliografía del filósofo correspondiente, siguiendo un orden cronológico de composición.

8.3.12. Diccionario Complutense

Descripción Bibliográfica: MUÑOZ, Jacobo (dir.). *Diccionario Espasa Filosofía*. Madrid: Espasa Calpe, 2003. 978 páginas (más 12).

Análisis general. Está dirigido por Jacobo Muñoz, catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, autor de diversas obras de filosofía moderna, editor y traductor de pensadores contemporáneos. La redacción se debe a una serie de profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid: Germán Cano, Ángel Manuel Faerna, Pablo López, Jacobo Muñoz, Ángeles J. Perona y Eugenio Moya (de la Universidad de Murcia). Se trata de un diccionario dirigido a estudiantes y también al público en general. Las voces siguen

una secuencia alfabética y se corresponden con tres apartados, a saber: filósofos, conceptos y escuelas. Cada entrada tiene su correspondiente autoría, identificándose con las iniciales previamente anotadas. Es interesante el último apartado del diccionario, el índice analítico, el cual está concebido como una especie de buscador. El diccionario permite entonces ser manejado como una herramienta de referencia rápida y puntual para la aclaración del significado de un tecnicismo, o bien para situar contextualmente a un autor menor o a una corriente poco conocida. El diccionario presenta también un complemento gráfico basado en fotografías de diversos filósofos, fotografías de esculturas, grabados y pinturas alusivas a la Ilustración, al inconsciente, o la percepción, entre otras muchas cuestiones filosóficas. Por último, se trata más bien de un diccionario enciclopédico ya que incorpora voces relativas a personas. Destaca este diccionario, frente a otros, por su incorporación de multitud de filósofos españoles, sobre todo contemporáneos.

8.3.13. Diccionario electrónico

Descripción Bibliográfica: MARTÍNEZ RIU, Antoni; CORTÉS MORATO, Jordi. *Diccionario de filosofía en CD-ROM: autores, conceptos, textos* [Recurso electrónico]. Barcelona: Herder, 1996. 3.^a edición ampliada: enero 2011.

Análisis general. Los autores de las entradas del diccionario y de la selección de textos son los profesores Martínez Riu y Cortés Morató. Martínez Riu es profesor y doctor en Filosofía, muy interesado no solo por los temas filosóficos sino también psicológicos. Ha traducido y colaborado en diferentes proyectos. Destacamos su traducción de la obra *Psicoterapia y existencialismo: escritos selectos sobre logoterapia*, de Viktor E. Frankl (Barcelona: Herder, 2001). Asimismo ha colaborado (junto con Franco Volpi) en la *Enciclopedia de obras de filosofía* (Barcelona: Herder, 2005), y en el *Diccionario de Filosofía Gran Vox* (Barcelona: Biblograf, 1991). Es también editor de la versión castellana del *Diccionario enciclopédico de sociología* (Barcelona: Herder, 2005). Por otro lado tenemos a Cortés Morató, profesor de filosofía especializado en la difusión de la filosofía y la historia del pensamiento a través de Internet y

formatos hipertextuales; ha colaborado en la redacción del *Diccionario de Filosofía* Gran Vox (edición que hemos citado anteriormente) y es, además de coautor del *Diccionario de Filosofía en CD-ROM* que estamos analizando, y también el autor del aspecto técnico, desarrollando el software de la edición en CD-ROM. También se ha encargado de la edición en CD-ROM de la gramática *Programm. Alemán para hispanohablantes* (Barcelona: Herder, 1997), así como de la edición en CD-ROM del *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana* (Barcelona: Herder), obra que recibió el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en 1999. También ha colaborado como Director de la edición de *Pensadores Griegos de Theodor Gomperz* (Barcelona: Herder, 2000, en 3 volúmenes). En la actualidad es el webmaster de la Editorial Herder de Barcelona, y el webmaster de <http://www.pensament.cat>, web de difusión de la filosofía en versión catalana; desarrolla asimismo una versión wiki multilingüe de esta web que proporciona un amplio panorama no solo de autores, sino también de conceptos y textos filosóficos que amplían y complementan los datos que publicó en el presente Diccionario de Filosofía en CD-ROM. Hay que destacar que Cortés ha publicado varios artículos en diversas revistas de filosofía y precisamente su texto acerca de los memes (<http://www.pensament.com/memes.htm>) ha sido ampliamente comentado y citado. Por último, hay que tener presente que Cortés está muy interesado por la filosofía de la biología y las variaciones en la concepción del espacio y el tiempo en la filosofía y en la ciencia emergente de principios del siglo XX, y siente una gran predilección por la filosofía de Bergson.

Las colaboraciones de otros autores van firmadas con sus nombres. El desarrollo informático y la autoría de la edición electrónica del Diccionario de filosofía en CD-ROM, de la antología de textos, de la tabla cronológica y de la presentación se debe a Jordi Cortés Morató. La tabla cronológica se ha basado en la realizada en soporte papel por Claudio Mazzarelli para la obra de G. Reale y D. Antiseri: *Historia del pensamiento filosófico y científico* (3 volúmenes. Barcelona: Herder 1992), y se ha ido actualizando en las distintas ediciones.

En la red podemos localizar los análisis de Lluís Codina, Carmen del Rincón, Francesc Arroyo y otros expertos, los cuales han coincidido en

considerar este diccionario como una valiosa herramienta, tanto para profesores como para estudiantes, o simplemente para cualquier persona interesada por la filosofía.

El punto fuerte de este diccionario estriba en la calidad de su contenido, en el cuidado de la traducción de los textos recopilados y en su discurso dinámico. Posee un nivel de generalidad y claridad conceptual que lo convierte en una obra válida para una introducción general a la filosofía, pero también como una obra útil para cualquier interesado por la filosofía, sea cual sea su nivel. Asimismo, abarca los temas clásicos de la filosofía, pero también la lógica y la filosofía de la ciencia: incluye, además, autores y filósofos españoles. Aunque sobresale la tradición no se descuida en modo alguno la contemporaneidad. Además, es relevante la introducción de pensadores de otros campos como psicólogos, pedagogos y escritores; tal es el caso del psicólogo Jean Piaget o del escritor alemán Johann W. von Goethe.

Este Diccionario en modo alguno pretende superar al famoso diccionario impreso de José Ferrater Mora. Tampoco es una obra técnica ni académica que emplee un lenguaje farragoso. La estructura de la obra presenta una organización tripartita con tres módulos distintos: diccionario, textos y cronología, aunque estrechamente relacionados y accesibles desde cualquier contexto. Uno de sus componentes consiste en un Diccionario de autores y conceptos filosóficos con más de 4.000 entradas relacionadas entre sí por más de 40.000 enlaces de hipertextos. La selección de los textos es otro de sus elementos, y es bastante amplia y significativa. Nos encontramos desde autores como los presocráticos hasta autores contemporáneos, como Deleuze, Gadamer, Derrida, Quine, Davidson, Smart, Dennett, por nombrar solo algunos, aunque con especial atención a los autores considerados como *clásicos*, como Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Hume, Kant, Hegel o Heidegger.

También los temas que se tratan son dignos de mención ya que muchos de ellos no suelen aparecer en diccionarios de filosofía, como los referentes a teoría de la cultura, filosofía de la biología, teoría de las catástrofes, inteligencia artificial, morfogénesis, teoría del caos, lógica difusa y otros muchos; siendo el diccionario bastante riguroso en lo que respecta a los planteamientos ofrecidos. Por supuesto, los textos filosóficos seleccionados están relacionados con los contenidos del diccionario; se

trata de más de 1.000 textos escogidos que permiten ampliar el contenido de las explicaciones o que ilustran el pensamiento de sus autores. Conviene mencionar que los textos son de bastante calidad y que se han buscado las mejores ediciones en español.

El tercer componente se basa en una cronología de autores y textos filosóficos en su contexto histórico, científico y cultural, que incluye datos paralelos relativos a la historia y a otras disciplinas con un sistema de visualización perfectamente claro. El *salto* entre las distintas entradas, entre estas y los textos o la cronología son rápidos y permiten una lectura de los contenidos formando un entramado de ideas. La lectura de la información no solamente puede hacerse en pantalla, sino que puede copiarse e importarse a cualquier procesador de textos, de manera que el usuario de este documento electrónico puede tratar la información de la manera que considere (ampliándola, recortándola o modificándola). También puede imprimirse el texto así como las ilustraciones que acompañan a la información.

Además de gran cantidad de imágenes, un icono ofrece la posibilidad de escuchar la pronunciación correcta de los nombres de varios autores en lengua alemana, inglesa y francesa.

En suma, este diccionario en formato electrónico tiene la ventaja, frente al diccionario impreso, de la rapidez con la que se accede a la información. Al basarse en enlaces de hipertexto permite la consulta de las diversas entradas de múltiples formas, a la vez que se pueden llevar a cabo complejas formas de búsqueda de la información. El único aspecto endeble que podemos señalar es la escasa naturaleza multimedia del producto y su poca interactividad, limitada al sistema de navegación y de recuperación de información.

8.3.14. Otros diccionarios especializados

Presentamos, a continuación, un breve listado de diccionarios especializados en corrientes y en filósofos. Existe una gama muy amplia de estas fuentes de información, que pueden ser muy útiles para la investigación.

- BROWN, Stuart; COLLINSON, Diané; WILKINSON, Robert (eds.). *Biographical Dictionary of Twentieth Century Philosophers*. London: Routledge, 1996.
- HOWARD, Caygill. *A Kant Dictionary*. England (Etc.): Blakwell, 1995.
- COTTINGHAM, John. *A Descartes Dictionary*. Oxford: Basil Blackwell, 1993.
- DENT, N.J.H. *A Rousseau Dictionary*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.
- INWOOD, Michael. *A Hegel Dictionary*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.
- KIENAN, Thomas P. *Aristotle Dictionary*. New York: Philosophical Library; London: Peter Owen, 1962.
- MARTINICH, A.P. *A Hobbes Dictionary*. Oxford: Basil Blackwell, 1995.
- RUNES, Dagobert D. *Spinoza Dictionary*. New York: Westport, Conn.: Greenwood Press, 1976.
- STOCKHAMMER, Morris. *Plato Dictionary*. New York: Philosophical Library, 1963.

8.4. Las historias de la filosofía

En cuanto a las Historias de la Filosofía, escogemos ocho: el Abbagnano, el Hirschberger, el Copleston, el Störig, el Geymonat, el Châtelet, el Reale, y el Fraile, tal y como se enuncian en el argot estudiantil de algunas Facultades de Filosofía.

8.4.1. El Abbagnano y su utilidad para la Filosofía Contemporánea

Descripción Bibliográfica: ABBAGNANO, Nicolás. *Historia de la filosofía*. 4.^a edición. 3 volúmenes. Traducción del italiano por Juan Estelrich y Jorge Pérez Ballestar. Barcelona: Hora, 1994; volumen 4 en 2 tomos, por Giovanni Fornero, con la colaboración de Luigi Lentini y Franco Restaino. Traducción de Carlos Garriga y Manuela Pinotti, 2007.

Análisis general. Nicolás Abbagnano, filósofo italiano, fallecido en el año 1990, de gran prestigio internacional. Impartió docencia en Historia de la Filosofía como catedrático de Filosofía y Letras en la Universidad de Turín (1936-1976), y en otras diversas instituciones. Fue uno de los fundadores del Centro de Estudios Metodológicos de Turín, considerado como principal centro de difusión de la epistemología contemporánea, y en concreto del Neopositivismo. Colaboró, de diversas maneras, en varias revistas importantes en el ámbito de la filosofía y de la cultura, como *Logos*, *Quaderni di Sociologia*, *Rivista di filosofia*, *La Stampa* o *Il Giornale*, entre otras. Fue un pensador que desarrolló en su país temas relacionados con el existencialismo, circunstancia excepcional, en su momento, porque contribuyó, con su obra y propuestas, a la superación del predominio existente de la filosofía idealista, cuyo peso era evidente. Está considerado como un *filósofo existencialista*, y tiene ya su lugar dentro de las *Historias de la Filosofía*, en el apartado de Filosofía Contemporánea o Filosofía existencialista. A este respecto, es preciso tener presente que Abbagnano creó un movimiento denominado *existencialismo positivo*, una especie de curiosa síntesis entre el Pragmatismo americano y el Existencialismo, que quedó evidenciado en su obra *Esistenzialismo positivo*, publicada en 1948. Asimismo, se le conoce como el inspirador de un grupo de pensadores que recibieron el nombre de *neoiluminismo italiano*, que organizaba seminarios y reuniones diversas con el objetivo de construir una filosofía laica, una filosofía que estuviera en sintonía con todas las corrientes fundamentales del pensamiento filosófico internacional.

Abbagnano fue autor de diversas obras, ensayos, artículos y numerosos estudios relacionados con temas específicamente filosóficos y también sociológicos. Sus obras más relevantes son: *Filosofía de lo posible*; *Introducción al existencialismo*; *La estructura de la existencia*; o *Esta loca filosofía*. Su última obra, aparecida pocos meses antes de su muerte, es de carácter autobiográfico, y lleva el título de *Recuerdos de un filósofo*.

Se trata de una obra que liga muy estrechamente las doctrinas filosóficas a la personalidad de los filósofos y, por lo tanto, subraya su significado *existencial* bajo la convicción por parte del autor de que nada de lo que es humano puede ser considerado como ajeno a la filosofía. Su *Historia de la filosofía* trata de mostrar la esencial *humanidad* de los filósofos, además de ir más allá de algunos prejuicios, como que la filosofía se

afana en torno a problemas que no tienen la más mínima relación con la existencia humana, o que se mantiene encerrada en una esfera extraña e inaccesible a la que no llegan las aspiraciones de los hombres, o el prejuicio de que la historia de la filosofía es un panorama desconcertante de opiniones que se amontonan y se contraponen unas a otras indefinidamente, carentes de un hilo conductor que sirva de orientación para los problemas de la vida. Estos prejuicios, según pone de manifiesto el propio Abbagnano en la introducción al primer volumen, se ven confirmados por algunas tendencias filosóficas que pretenden reducir la filosofía a una ciencia particular sólo abierta a unos pocos ignorando de ese modo su valor universal para la humanidad. Todos estos prejuicios son injustos, basados sobre falsas apariencias, y precisamente Abbagnano pretende, con el conjunto de su obra, mostrar esa injusticia y proporcionar nuevos cauces.

Esta *Historia de la Filosofía*, en tres volúmenes (1946-1950), ha tenido varias ediciones: la primera edición en español es de 1956, la segunda edición ampliada es del año 1975. En cada nueva edición Abbagnano fue revisando y actualizando su contenido, poniendo al día la información a base de nuevas investigaciones historiográficas y de nuevas orientaciones de crítica histórica y metodológica, sobre todo en lo que respecta al período de la Filosofía Contemporánea. Se trata, sin duda alguna, de una importante historia general de la filosofía, en la línea del trabajo historiográfico italiano, y además, representa una clara ruptura respecto a la historiografía filosófica de tipo idealista.

En 1996 aparece el volumen cuarto, a cargo de Giovanni Fornero, discípulo de Abbagnano, especialista en temas de Filosofía Escolástica, Bioética y Pedagogía. También es importante, como se va a precisar después, la colaboración de Luigi Lentini –de la Universidad de Venecia, y Franco Restaino– de la Universidad de Cagliari. La traducción del cuarto volumen corre a cargo de Carlos Garriga y Manuela Pinotti. Se publica en dos tomos, dedicados ambos a *La Filosofía Contemporánea* (en 12 capítulos). A decir verdad, estos dos tomos siguen la estructura de los anteriores, elaborados por Abbagnano, así como las directrices del filósofo. Fornero intenta ser fiel a Abbagnano y continuar con su idea de una historia de la filosofía elaborada a modo de un tratado claro, objetivo y bien documentado sobre lo que han dicho y siguen diciendo los filósofos

a lo largo de sus diferentes obras. Asimismo, considera que este cuarto volumen sustituye al capítulo final del tercero, que llevaba como título *Últimos avances*, precisamente con el objetivo de ofrecer un panorama más actualizado y detallado de las corrientes de pensamiento actuales, a las que Abbagnano apenas pudo prestar atención. Fornero redacta este volumen bajo una convicción, tal y como lo expresa en la introducción: «surge de la constatación y de la convicción de que después del fin de tantas embriagueces intelectuales y después del ocaso de tantos absolutismos ideológicos (y como posible antídoto a nuevos integristas), la “sobria” y “honesta” manera que Abbagnano tenía de entender y practicar la historia de la filosofía posee una validez imperecedera y resulta extraordinariamente actual (tanto en las escuelas y universidades como entre el público culto). De ahí el proyecto editorial de reanudarla desde el punto en que se había interrumpido» (p. XVIII). Ahora bien, podemos notar claramente que el tratamiento de los temas es mucho más pormenorizado y analítico, y que la autoría, en una palabra, es otra; en consecuencia, podríamos valorarlos como propios del autor o de los autores que firman los capítulos.

Por ejemplo, el tomo primero, dividido en 4 capítulos, trata temas relacionados con el Marxismo europeo, la Escuela de Frankfurt, Filosofía y Teología y el Estructuralismo, todo ello a cargo de Fornero. Se trata de análisis minuciosos y novedosos con respecto a otros documentos historiográficos, y pueden ser de mucha utilidad para el usuario que quiera satisfacer necesidades informativas en esos temas, además de continuar con la perspectiva laica y pluralista del filósofo existencialista. Igual que en el caso de Abbagnano, aquí también se encuentran referencias y estudios de filósofos italianos, como el debate italiano en torno a la filosofía de Marx, con Croce y Gentile, o el Marxismo como humanismo, en Mondolfo. Asimismo, son importantes los capítulos dedicados a la Teología católica y protestante en la primera mitad del novecientos, o el estudio sobre Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Althusser, entre otros, ya que ofrecen una panorámica rigurosa e imparcial de tales doctrinas. En cuanto al tomo dos, hay que destacar los capítulos dedicados a Popper, o a autores poco habituales en una *Historia de la Filosofía* como Moltmann, Pannenberg, Metz o Balthasar. Franco Restaino elabora los capítulos 8, 9, 10, 11 y 12, en los que se proporciona al lector un valioso estudio en torno a autores, algunos muy relacionados con la filosofía política más contem-

poránea como Rawls, Nozick, así como en torno a Habermas, Derrida o el itinerario del pensamiento de Rorty. Hay que señalar, por último, que en esta *Historia de la Filosofía*, y tal como indica Fornero, no aparecen ni el propio Abbagnano ni los filósofos italianos de su generación y de la postguerra (con las excepciones de Betti y Pareyson).

En suma, la utilidad del Abbagnano en la actualidad (2012) estriba en el análisis de la filosofía contemporánea llevado a cabo en el volumen cuarto, debido, fundamentalmente, a la presencia de gran cantidad de autores que no figuran en otras obras de este género. No obstante, el volumen tercero, propiamente de Abbagnano, sigue siendo muy leído y consultado por los alumnos de filosofía de numerosas facultades, tal y como se desprende de la petición de la obra en distintas bibliotecas, así como por la constancia de la recuperación de la misma a través de la red.

8.4.2. Actualidad del Hirschberger

Descripción Bibliográfica: HIRSCHBERGER, Johannes. *Historia de la filosofía*. 3 volúmenes. Traducción de Luis Martínez Gómez. Edición corregida y aumentada por Raúl Gabás. Actualización bibliográfica de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2011.

Esta *Historia de la filosofía* apareció, en su traducción al español, en los años cincuenta (la primera edición original alemana es de 1949-1952), en dos volúmenes: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento; y Edad Moderna, Edad Contemporánea; con Presentación, traducción y síntesis de historia de la filosofía española por Luis Martínez Gómez. Tuvo numerosas ediciones y fue referencia fundamental para multitud de alumnos y estudiosos de la filosofía. Sigue una línea tradicional y se dedica al tratamiento de los diferentes autores en un orden riguroso de exposición: biografía, obras, elementos esenciales de su pensamiento, etc. Especialmente curiosos son los análisis de algunos autores clásicos griegos y medievales. Hirschberger (1900-1990) era especialista en filosofía cristiana de la Edad Media; asimismo, desarrolló numerosos trabajos de investigación sobre la filosofía griega. La presente edición, la decimosexta, resulta más cómoda, ergonómicamente hablando. En efecto, sus tres volúmenes, con una tipografía amplia, así como por la buena encuadernación y los gene-

rosos márgenes, ofrecen al lector un texto que se desarrolla desde la filosofía de los presocráticos a principios del siglo XVII (primer volumen, de 691 páginas, y con la cubierta verde), continuando desde Descartes al ideal-realismo (segundo volumen, de 533 páginas, y en amarillo), hasta llegar al volumen tercero (de 975 páginas, con la cubierta azul) escrito enteramente, no por Hirschberger, sino por Raúl Gabás (1934), profesor emérito de Filosofía en la Universidad Autónoma de Barcelona, traductor, entre otros, de Hegel, Hannah Arendt, Heidegger y Safranski, y autor de obras como *La escatología protestante en la actualidad*, o *Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*. Este tercer y último volumen comprende el periodo entre la Fenomenología de Husserl (solamente el texto de Max Scheler procede en parte de Hirschberger) y los comienzos del siglo XXI. Destacan las exposiciones acerca de Hannah Arendt, Walter Benjamin, Habermas, Foucault, Deleuze o Rorty.

La presente edición reproduce, pues, el texto de Hirschberger, el que va desde los presocráticos hasta los comienzos de la Fenomenología, si bien en esta nueva edición se ha realizado una revisión y corrección de algunos pasajes que no resultaban lo suficientemente claros. En lo concerniente a la bibliografía, ha sido revisada, seleccionada, complementada y actualizada, gracias a la labor de Antonio Martínez Rui. Raúl Gabás ha compuesto también las exposiciones relativas a los filósofos españoles (más de 40), que han sido incluidas en el lugar correspondiente de la historia general de la filosofía. En consecuencia, si en las ediciones anteriores existía un apéndice, compuesto por L. Martínez Gómez, titulado *Síntesis de historia de la filosofía española*, en la presente edición esos filósofos, y otros muchos, ocupan su lugar dentro de la historia general. También se ha dado entrada a algunos literatos que albergan en sus obras un contenido filosófico e incluso han sido fuente de inspiración filosófica, como Cervantes, Calderón o Gracián.

En suma, *el Hirschberger* ha sido y es un clásico de la historia de la filosofía, tal y como declara el propio Gabás en la presentación de esta decimosexta edición. Si lo *clásico*, entonces (cf. Gadamer), es la capacidad de supervivencia de lo que se dice en una obra, en el caso de Hirschberger encontramos su convencimiento de que el pensamiento se acredita a sí mismo precisamente por su propia capacidad para transmitirse y, además, ha de valorarse dentro de una tradición interpretativa. Y en el

fondo de esa interpretación encontramos no solo a Hegel sino también a la concepción católica de la tradición. También es interesante constatar que para Hirschberger merecen una valoración positiva aquellos pensadores que tratan los aspectos profundos del hombre y la dimensión divina, aquellos filósofos que tratan seriamente el reino de lo ideal. Asimismo, merecen una valoración negativa aquellas teorías que reducen lo filosófico a lo experimentable a través de los sentidos. Por otro lado, desde el punto de vista de Hirschberger, no se puede ser historiador de la filosofía sin pensar su contenido, por lo que intenta fundir la actividad historiográfica con la pensante. A ello se une su actividad docente, convencido de que su motivo de escribir reside principalmente en ofrecer al alumnado un texto amplio pero también condensado, que resuma con viveza las corrientes y el pensamiento de los filósofos.

8.4.3. Vigencia del Copleston

Descripción Bibliográfica: COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía*. 4 volúmenes, 9 tomos. Barcelona: Ariel, 2011.

Análisis general. El filósofo inglés Frederick Charles Copleston (1907-1994) fue un sacerdote de la Compañía de Jesús, y un escritor de reconocido prestigio a nivel internacional, sobre todo en el campo de la filosofía anglosajona. Fue docente en la Universidad Gregoriana de Roma y en el Heythrop College, además de profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Londres.

El debate que sostuvo en torno a la existencia de Dios con el filósofo Bertrand Russell –que fue transmitido en 1948 por la BBC–, le sitúa como un pensador comprometido con sus convicciones y en polémica con otras maneras de pensar. En 1949 sostuvo también un debate con otro escritor importante, A. J. Ayer; esta vez la polémica se centró en el Positivismo lógico y en la significación del lenguaje religioso. En la red podemos encontrar y escuchar estos debates. Destacamos dos obras significativas. En primer lugar, *El pensamiento de Santo Tomás*, pequeño estudio donde Copleston consigue hacer de la filosofía de Santo Tomás algo perfectamente inteligible, incluso para aquellas personas poco familiarizadas con la filosofía medieval y su problemática. Publica también un

libro titulado *Arthur Schopenhauer, filósofo del pesimismo*, obra que desvela el núcleo fundamental de la doctrina del escritor alemán, así como su importancia para la filosofía del siglo XX. La última obra de Copleston, publicada en 1993, un año antes de su muerte, realiza un recorrido por sus inquietudes filosóficas, y lleva el título de *Memorias de un filósofo*. No obstante, Copleston es conocido mucho más por su monumental y valiosa historia general de la filosofía, en la perspectiva de la tradición británica, y del pensamiento filosófico occidental. Dividida en nueve volúmenes, publicados entre 1946 y 1974, en español empiezan a aparecer a partir de 1969, con diversos traductores, y con sucesivas añadidas al texto y enriquecimientos, de los cuales era responsable el propio Copleston. En 1994, año de su fallecimiento, se publica la cuarta edición en español. Pues bien, esta Historia del pensamiento abarca desde la filosofía de los presocráticos hasta la de Dewey, Russell, Moore, Merleau-Ponty y Sartre: Grecia y Roma, De San Agustín a Escoto, De Ockham a Suárez, De Descartes a Leibniz, De Hobbes a Hume, De Wolff a Kant, De Fichte a Nietzsche, De Bentham a Russell, y De Maine de Biran a Sartre, son los subtítulos de los distintos volúmenes. Conviene advertir que existen ediciones, como la que estamos analizando, que reúnen estos nueve volúmenes en cuatro, y llaman tomos a lo que hasta ahora se llamaba volumen. Optan, en esta edición, por una división conceptual, recopilando dos o tres tomos dentro de cada volumen físico.

En cuanto al punto de vista del autor a la hora de elaborar su monumental *Historia de la Filosofía*, Copleston no abriga duda alguna sobre su pleno derecho a escribir una historia de la filosofía desde el punto de vista del filósofo escolástico, aun cuando, al escribirla, ha intentado en todo momento ser objetivo y, además, que el hecho de haber adoptado un punto de vista definido y claro supone, a su juicio, una gran ventaja: «Capacita, por lo menos, para exponer con precisión, coherencia y plenitud de sentido lo que, de lo contrario, sería mero centón de incoherentes opiniones, no apto ni siquiera para entretenerse como con un cuento de hadas» (I-2). A lo largo de la introducción a su obra Copleston insiste en la originalidad y ventajas de su punto de vista a la hora de abordar la historia del pensamiento occidental.

En efecto, Copleston tiene en cuenta la necesidad de considerar todo sistema filosófico en sus circunstancias y condicionamientos históricos, punto de partida para comprender la razón de ser del pensamiento de un

filósofo específico; pero se necesita también ‘simpatizar’ con el pensador estudiado, en el sentido más neutro de la palabra, esto es, el del punto de vista del propio autor que es Copleston. En el primer sentido, Copleston considera que es imprescindible ponerse en la situación de cada filósofo e intentar repensar con él sus pensamientos; de este modo, se podrá entrar con fidelidad en el sistema, verlo por dentro y percibir poco a poco todas sus características. En el segundo sentido, el del punto de vista, hay que advertir, sin emitir juicios de valor, que el enfoque tomista de Copleston, se vislumbra y se mantiene constante a través de toda la obra. A decir verdad, la claridad de su estilo y el esfuerzo realizado para facilitar la comprensión de los sistemas y de su conexión, no conducen al autor a una simplificación deformadora, defecto del que adolecen a menudo otras obras de introducción a la filosofía.

Recapitulando, podemos afirmar que de forma generalizada se acepta, en el ámbito académico, que esta obra describe de una manera justa, clara, minuciosa y cabal las diferentes filosofías y autores, incluso aquellos con los que el autor no simpatiza o con los que no comparte en absoluto su pensamiento. Además, debido a la capacidad analítica y crítica propias de la tradición británica, Copleston proporciona una historia del pensamiento que contrasta con las llevadas a cabo por numerosos autores continentales, tanto por lo que se refiere a su método, como por la atención prioritaria que concede a las corrientes del pensamiento anglosajón, las cuales han ejercido, a su juicio, una influencia decisiva en la problemática de la filosofía contemporánea más actual. Estas cualidades y otras características que aquí no hemos señalado han conseguido que la obra de Copleston siga siendo en determinadas Facultades de Filosofía, y para un gran número de profesores, una obra de referencia imprescindible y que su vigencia se materialice en las ventas en su formato impreso, así como en el acceso a la red para su búsqueda y captura.

8.4.4. Erudición del Fraile

Descripción Bibliográfica: FRAILE, Guillermo; URDÁNOZ, Teófilo. *Historia de la filosofía*. 8 volúmenes. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966-1985.

Análisis general. Guillermo Fraile (1909-1970), de la Orden de Predicadores, estudió Teología y Filosofía, y fue docente e investigador de esas disciplinas. Impartió Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía en la Universidad Pontificia de Salamanca, desde 1956 hasta su muerte. Fue director de *La Ciencia Tomista* (1937-1945), donde se encuentran cuantiosos artículos filosóficos; también publicó trabajos en *Estudios Filosóficos*, en *Sapientia* (de Buenos Aires), en *Espíritu*, así como numerosos artículos periodísticos en la prensa diaria. No obstante, Fraile tiene en su haber dos obras cumbres: la monumental *Historia de la Filosofía*, aparecida en diversas etapas, desde 1956 hasta 1966, año en que aparece el volumen tercero; y la obra póstuma *Historia de la Filosofía Española*, aparecida en 1971 y 1972. Esta segunda gran producción de Fraile, revisada y ultimada con notas, adiciones y el complemento de algunas lagunas, por Teófilo Urdániz, manifiesta una enorme erudición, entre otras cualidades; no obstante, son muchos los autores que consideran que el autor adopta también determinados criterios integristas, a menudo demasiado restrictivos. El lector no debe olvidar que se trata de una obra escrita por un dominico, neotomista, y que esta obra respondía a las condiciones de la docencia en un periodo determinado (los años sesenta en España) desde la perspectiva de una historiografía académica neoescolástica. En cuanto a la segunda autoría, tenemos a Teófilo Urdániz Aldaz (1912-1987), calificado también, al igual que Fraile, como uno de los tomistas más estrictos, e igualmente dominico en San Esteban; coautor con Fraile de la Historia de la filosofía, su colaborador y autor de la Historia de la filosofía de los siglos XIX y XX.

Iniciada por Fraile, autor de los tres primeros volúmenes, y continuada, a su muerte, en 1970, por Urdániz, está publicada en la Editorial Católica, en la Biblioteca de Autores Cristianos. Es una obra muy valiosa debido a su exuberante erudición de autores y a una metódica exposición de los diferentes sistemas filosóficos. Urdániz sigue la metódica de Fraile y con rigor filosófico traza una síntesis, lo más objetiva posible, del pensamiento de los distintos filósofos del siglo XIX y XX, en el contexto biográfico de su personalidad y también de sus influencias. No obstante, y a pesar de intentar historiar la doctrina y el pensamiento de los autores, y no de exponer el suyo propio, Urdániz va intercalando algunas observaciones y valoraciones críticas, sin perder la objetividad buscada y reconociendo, junto a posibles errores o equivocaciones, lo que puede ser

aprovechable filosóficamente en el pensamiento del filósofo en cuestión. Realiza primero una breve introducción (vida, circunstancia y obras) y luego pasa a la exposición pormenorizada de los sistemas y de los pensadores más significativos, si bien, al igual que en los volúmenes de Fraile, recoge aportaciones o ideas de numerosos autores secundarios. En suma, algunas de las interpretaciones y estudios dependen claramente de la perspectiva ideológica tanto de Fraile como de Urdánoz, aunque tal ropaje no afecta negativamente ni menoscaba su utilidad para el estudioso de la filosofía, no solo por la cantidad de información que proporciona, sino también por los Índices, tanto de autores como de materias, cuidadosamente elaborados que se recogen, los cuales ayudan a localizar autores y temas en el vasto campo de la historia del pensamiento occidental. Además, esta Historia de la Filosofía se ha convertido en una fuente de documentación permanente para todos los cultivadores del pensamiento filosófico.

8.4.5. Una Historia universal de la filosofía

Descripción Bibliográfica: STÖRIG, Hans Joachim. *Historia universal de la filosofía*. 2.^a edición. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Tecnos, 1995. 808 páginas.

Análisis general. Obra publicada en su original alemán en 1950/1961, con una nueva edición en 1990, con un gran éxito en Alemania y en España. Se trata de una obra breve y concisa (808 páginas), pero, a juicio de Isidoro Reguera —que presenta un prólogo a la edición española titulado «Filosofía e Historia de la Filosofía»—, la brevedad de esta historia de la filosofía es relativa: «siempre es relativa la longitud de una historia; lo que esta narra en resumen es lo esencial o un modo correcto de entenderlo. Quizá lo que haya que olvidar, más bien, sea todo lo demás, los intereses bizantinos de especialista, que hoy ya no significan en realidad nada. Además, su primera parte —nada usual— sobre la sabiduría de Oriente —India y China— coloca la historia occidental de las ideas en una perspectiva necesaria, pero bastante olvidada, más amplia: la perspectiva universal o mundial, que recuerda el título del libro» (pág. 32).

Después del *Prólogo a la edición española*, el propio Störig presenta una *Introducción* donde expone el propósito de su libro, algunas observaciones y cuál considera que debe ser el objeto de la Filosofía. El volumen está dividido en siete partes: *La sabiduría de Oriente* (2 capítulos); *La Filosofía Griega* (Generalidades, y 3 capítulos); *La Filosofía de la Edad Media* (2 capítulos); *La edad del Renacimiento y el Barroco* (2 capítulos); *La Filosofía de la Ilustración y la obra de Immanuel Kant* (2 capítulos); *La Filosofía en el siglo XIX* (Visión global, y 4 capítulos); y *Principales corrientes del pensamiento filosófico en el siglo XX* (Una nueva época, y dos capítulos). Termina la obra con un *Epílogo*, y dos índices: *Índice de nombres y de materias*.

Störig está convencido de que la filosofía es una guía de la vida, y la mejor manera de acercarse a ella es el conocimiento de su historia. Este libro reúne en un solo volumen tres mil años de historia del pensamiento humano, desde los antiguos Vedas, Buda y Confucio hasta Heidegger, Wittgenstein y Popper. Por otro lado la obra no ha sido escrita para especialistas, sino para lectores que quisieran saber filosofía, aunque no hayan tenido ocasión de estudiarla en la universidad. En efecto se dirige a todos aquellos que tengan o no una formación universitaria, «inmersos en el trabajo y en las preocupaciones de lo cotidiano, y a la vista de las grandes transformaciones históricas y catástrofes de nuestro tiempo, no renuncian al intento de enfrentarse con el enigma del mundo y las preguntas perennes del ser humano, siguiendo el camino de pensar por sí mismos, ni se niegan de antemano a aceptar que los pensamientos y las obras de los grandes pensadores de todos los tiempos puedan proporcionarles en ello consejo y ayuda» (pág. 35).

8.4.6. Una Historia de la Filosofía no tradicional

Descripción Bibliográfica: CHÂTELET, François (ed.). *Historia de la Filosofía: ideas, doctrinas*. 4ª edición, 4 volúmenes. Traducción de Victorio Peral Domínguez. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.

Análisis general. Historiador y filósofo francés, de tendencia hegeliano-marxista, investigador y pedagogo, Châtelet (1925-1985) fundó el *College International de Philosophie*, y colaboró en distintas actividades

filosóficas con Foucault y Deleuze. Ejerció la docencia en Historia de la Filosofía en la Universidad de París VIII-Vicennes-Saint-Denis, junto a filósofos como Foucault o Lyotard. Entre sus publicaciones destacan *Hegel según Hegel*, *El nacimiento de la historia*, *Crónica de las ideas perdidas*, *El pensamiento de Platón* o *Historia de las ideologías*. Dirigida por Châtelet, esta Historia de la Filosofía, de las ideas y de las doctrinas es una obra colectiva no tradicional, que presenta el orden cronológico, y que en modo alguno pretende una restauración íntegra del pasado del pensamiento filosófico. Tal y como se nos advierte en la introducción general, se trata de una selección que ha tenido en cuenta la exigencia de intelección y originalidad a la vez de los colaboradores, los cuales determinaron en común los temas e interés central: «Esta libertad, puesta en conexión con una tradición, ha sido, al parecer, el medio más eficaz de hacer hablar al devenir de ese modo específico de la cultura que ha sido el razonamiento filosófico, y de subrayar constantemente esa incierta mezcla de pureza e impureza que le caracteriza» (pág. 8). Está elaborada por algunos de los representantes más importantes del pensamiento filosófico francés contemporáneo, como Pierre Aubenque, Guilles Deleuze o Ferdinand Alquié. A lo largo de sus cuatro volúmenes, los diferentes sistemas filosóficos son presentados en conexión con sus condicionamientos políticos y sociales, así como en relación con el entorno y las influencias que estos han sufrido. La finalidad de la obra es informar, poner al día las ideas principales creadas por las doctrinas más importantes; esas ideas constituyen en este momento la herencia filosófica; y se trata de una herencia «cuyo inventario hay que efectuar si queremos comprenderla mejor o combatirla mejor». Ahora bien, informar es también señalar diferencias. Por ello, los autores que participan en esta historia se esfuerzan en poner de relieve las distinciones, si bien cada cual con su enfoque propio y no teniendo en común con los demás coautores más que la exigencia de una crítica racional. En suma, los redactores se aplican en valorar el concepto o el sistema conceptual que confiere a tal o cual autor su puesto dentro de esa tradición llamada *filosofía*: «La evolución positiva o dialéctica es sustituida por una presentación diferente. Esta deja al lector otra libertad: ya no se trata de abandonarse al capricho del devenir, sino de apreciar doctrina e ideas. Lo que interesa no es seguir una línea –por arborescente que sea–, sino orientarse en un espacio articulado» (pág. 8). El lector no va encontrar, pues, una filosofía de la historia de la filosofía.

La obra consta de ocho partes repartidas en los cuatro volúmenes. La primera parte está dedicada a la Filosofía pagana, de Tales a Plotino (del siglo VI a. C. al siglo III d. C). La segunda parte está consagrada a la Filosofía medieval, de los Padres de la Iglesia a Santo Tomás de Aquino y a Guillermo de Occam (del siglo I al siglo XV). La primera parte (La filosofía pagana) está escrita por Pierre Aubenque, Jean Bernhardt y François Châtelet; la segunda parte (La filosofía medieval), está redactada por Amar Abdel-Malek, Abdurraman Badawi, Benedykt Grynepas, Patrick Hochart y Jean Pépin. Las dos partes conforman el primer volumen de esta Historia de la Filosofía. El segundo volumen, también está repartido en dos partes: la tercera, La filosofía del mundo moderno (siglos XVI y XVII) analiza el pensamiento desde Tomás Müntzer y Giordano Bruno a Leibniz, y ha sido elaborada por F. Alquié, J. Bernhardt, J.-M. Beyssade, J.-T. Desanti, R. Pividal, M. Schaub y H. Védrine; y la cuarta parte, Los ilustrados, estudia la filosofía desde Berkeley a Juan Jacobo Rousseau (el siglo XVIII), y está redactada por J. Adamov-Autrusseau, F. Alquié, G. Deleuze, J. Duchesneau, C. Salomon-Bayet y R. Desné. El tercer volumen recoge la quinta y sexta partes de la obra. La quinta parte se titula La filosofía y la historia y afronta la historia desde Kant a Marx-Engels (1780-1880). Los autores encargados de su elaboración son W. Bannour, F. Châtelet, J.-L. Dallermit, S. Nair, A. Philonenko, N. Poulantzas y R. Verdenal. La sexta parte se intitula La filosofía del mundo científico e industrial (1860-1940), y está dedicada a la filosofía frente al desarrollo de las ciencias y de la industria, de Nietzsche al positivismo lógico. Sus redactores son: J. Bernhardt, T.-T. Desanti, F. Duchesneau, A. Philonenko, J.-M. Rey, R. Schérer y R. Verdenal. El tomo cuarto alberga la séptima y la octava parte. La séptima establece la relación de las ideas filosóficas con las ciencias sociales (psicología, sociología, historia, lingüística, geografía y etnología). Sus autores son A. Akoun, M. Bernard, F. Châtelet, Y. Lacoste, D. Manesse y L.-V. Thomas. La última parte de esta historia se titula Historia de la filosofía (el siglo XX), y trata de los grandes movimientos de ideas del siglo XX. Su redactores son J. Bouveresse, G. Deleuze, C. Descamps, M. Fichant, G. Granel, P. Kaufmann y E. Piesier-Kouchner. Al final de cada uno de los volúmenes el lector encuentra, por un lado, una lista alfabética de los autores analizados en ella, con su biografía y obras principales, y, por otro, un cuadro sinóptico que relaciona la historia de la filosofía con la historia cultural, social y política.

Cabría, decir, por último, que esta historia de la filosofía resulta demasiado breve en algunos capítulos, sobre todo cuando se abordan los autores más representativos de la historia de la filosofía occidental, si bien no se ha pretendido decirlo todo sino más bien afirmar el orden abierto de las doctrinas e ideas diferentes.

8.4.7. Historia del pensamiento occidental

Descripción Bibliográfica: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. 3 volúmenes. Versión española de Juan Andrés Iglesias. Barcelona: Herder, 1991-1992.

Análisis general. G. Reale (1931) estudió en Milán, Marburgo y Múnich; es catedrático de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad Católica de Milán, y autor de la interesante obra *Introducción a Aristóteles* (publicada en la editorial Herder) y de una *Historia de la filosofía antigua*, de la cual se han utilizado numerosos elementos. D. Antiseri (1940) estudió en Viena, Múnster y Oxford Filosofía de la Ciencia y Lógica Matemática. Es catedrático de Filosofía del Lenguaje en la Universidad de Padua, y autor de numerosas obras, algunas dedicadas a la semántica del lenguaje religioso.

Tal y como se pone de relieve en la presentación de la obra, los tres volúmenes constituyen uno de los manuales más completos de historia de la filosofía y de la ciencia, especialmente útil para los estudiantes de enseñanza media y de universidad: cada volumen está dividido en un determinado número de partes, que corresponden a unidades didácticas orgánicas, las cuales proponen un material oportunamente fragmentado, con el objetivo de servir de ayuda a profesores y estudiantes del mejor modo posible. A partir de dichas unidades, el profesor tiene la posibilidad de elegir en función del nivel de la clase y de los intereses de los alumnos.

La obra ofrece una visión exhaustiva del camino recorrido por el pensamiento occidental, tanto en su vertiente filosófica como en su dimensión científica, mostrando el peso decisivo que han tenido los pensadores y los sabios de Occidente en la paulatina formación del talante del hombre actual y de su mundo. No se trata de un manual solamente “in-

formativo”, sino que se propone ser “formativo”, con una clara intención de enseñar a las jóvenes generaciones cómo se hace filosofía y cómo se cultiva un verdadero pensamiento científico.

El primer volumen (*Antigüedad y Edad Media*), distribuido en diez partes o unidades didácticas, abarca el extenso período que va desde la Antigüedad clásica hasta la Edad Media. Entre las novedades más notables del volumen, hay que destacar los capítulos dedicados a la filosofía helenística y al postrero florecimiento del pensamiento pagano, así como al primitivo pensamiento cristiano, que suele ser objeto de muy poca atención en otras historias de la filosofía. El segundo volumen (*Del humanismo a Kant*) ofrece, en diez partes, el estudio de la historia de la filosofía y de la ciencia desde el humanismo hasta Kant. El tercer volumen (*Del Romanticismo hasta hoy*), se ocupa, en catorce partes, del período que va desde el Romanticismo hasta nuestros días, finalizando con un interesante complemento titulado *Los filósofos españoles*. Los tres tomos o volúmenes terminan con un *Apéndice (Tablas Cronológicas, Bibliografía e Índice de nombres)* elaborado por Claudio Mazzarelli, que resulta muy útil desde el punto de vista didáctico tanto para el lector como para el profesor. En él nos ofrece tablas cronológicas, que ofrecen una visión sinóptica de la evolución del pensamiento en relación con los acontecimientos históricos, literarios, artísticos, científicos y técnicos más importantes de cada época. Se incluyen también unas referencias bibliográficas que, distribuidas por capítulos, indican los textos y los comentarios que actualmente son más asequibles al usuario de esta obra. Por último, aparecen a lo largo de los tres tomos una serie de ilustraciones que enriquecen y embellecen las páginas de esta obra. Hay que decir, por último, que existe también una *Historia de la filosofía* publicada por estos dos autores en Herder en el año 2010 (en tres volúmenes), basada en la anterior y con multitud de imágenes y fotos, así como esquemas y otros ingredientes, que la destinan a un público joven y más acostumbrado a este tipo de recursos pedagógicos.

8.4.8. Historia de la filosofía y de la ciencia

Descripción Bibliográfica: GEYMONAT, Ludovico. *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*. 3 volúmenes. Introducción, adaptación y edición al

cuidado de Pere Lluís Font. Traducción del italiano por Juana Bignozzi (volúmenes 1 y 2) y Pedro Roqué Ferrer (volumen 3). Revisión por Joaquim Sempere. Barcelona: Crítica, 1985.

Análisis general. Síntesis, en tres volúmenes, de la monumental *Historia del pensamiento filosófico y científico*, de L. Geymonat (1908-1991), filósofo italiano y profesor de la Universidad de Milán (Barcelona: Ariel, 1984-1985, en 9 volúmenes), donde la claridad y el orden expositivos se combinan con el estudio en profundidad de los distintos temas. Geymonat, autor de numerosos ensayos epistemológicos y de historia de la filosofía, está marcado por las tradiciones kantiana, marxista y neopositivista. Una de las características de esta obra consiste en presentar de manera integrada el pensamiento filosófico y científico como dos rasgos complementarios de una misma historia del pensamiento racional. Asimismo, Geymonat se esfuerza por insertar dicha historia dentro del contexto social, político, económico y cultural que la condiciona. El primer volumen (de 312 páginas) trata el período histórico que abarca desde los orígenes de la Filosofía hasta la Edad Media; el volumen segundo (351 páginas) estudia el Renacimiento hasta la Ilustración; y el tercer volumen (416 págs.) está dedicado al pensamiento filosófico contemporáneo, desde el Romanticismo hasta las corrientes filosóficas contemporáneas, concluyendo con las aportaciones filosóficas y científicas de Jean Piaget. A juicio de Pere Lluís Font la exposición está bastante ordenada pero sin las simplificaciones didácticas de otras obras de este género. Ahora bien, el lector “quizás no siempre comparta los criterios de selección y jerarquización del autor, especialmente en el capítulo dedicado a la filosofía del siglo XX. Así, para poner algún ejemplo, Dewey ocupa tantas páginas como el conjunto de la fenomenología y el existencialismo, y Merleau-Ponty o la escuela de Frankfurt no son siquiera mencionados. Pero estos elementos polémicos no son sino el estrambote que pone punto final a una presentación considerablemente equilibrada” (pág. 9). Existe una versión reducida en un solo volumen, *Historia de la filosofía y de la ciencia* (presentación, adaptación y edición al cuidado de Pere Lluís Font. Barcelona: Crítica, 1998, 738 páginas).

Con respecto a la monumental *Historia del pensamiento filosófico y científico* antes mencionada, destacan los volúmenes 7, 8 y 9, dedicados al siglo XX (Barcelona: Ariel, 1984-1985). El volumen 7 (edición españo-

la y prólogo a cargo de Eugenio Trías), tiene 14 capítulos, escritos por Geymonat y otros pensadores, como Ugo Giacomini, Giulio Giorello, Alberto Meotti, Mario Quaranta, Silvano Tagliagambe y Renato Tisato. En el volumen 8, de 9 capítulos, participan Ugo Giacomini, Pina Madami, Corrado Mangione, Franca Meotti, Felice Mondella, Mario Quaranta y Renato Tisato. En el volumen 9, de 7 capítulos, contribuyen Bernardino Fantini, Giulio Giorello, Corrado Mangione y Renato Tisato. En la versión española de Ariel, ante la ausencia absoluta de pensamiento hispano en los volúmenes dedicados al pensamiento contemporáneo español, se ofrece un capítulo final sobre Filosofía hispánica, realizado por Eugenio Trías, Carlos Gurméndez, Pedro Cerezo Galán, Ramón Xirau y Thomas Mermall. En la introducción de Trías se nos advierte que “los volúmenes consagrados al pensamiento de nuestro siglo pueden ser acaso susceptibles de controversia o polémica, en razón de que, de forma más visible, se perciben ciertas filias y fobias características de la propia opción metodológica elegida. Y así podrá discutirse en justicia si el amplio espacio dedicado a Althusser y las escasas siete páginas dedicadas a Heidegger pueden justificarse de cara a nuestras exigencias filosóficas presentes y futuras, lo cual quizá dé a la obra cierta vivacidad polémica que puede significarle un último valor añadido” (vol 7, pág. 8).

8.5. Historias específicas de la filosofía

Mencionamos ahora algunas de las principales historias de la filosofía dedicadas a un período específico de la misma.

8.5.1. Historias de la Filosofía Antigua

A continuación presentamos dos ejemplos de Historia de la Filosofía dedicados al pensamiento antiguo, una historia más tradicional, como la de Guthrie, y otra que recoge una selección de temas y está realizada por varios autores de prestigio, el volumen de Carlos García Gual. No obstante, no podemos olvidar los estudios de Th. Gomperz (*Pensadores griegos. Historia de la filosofía de la antigüedad*. 3 volúmenes. 3.^a edición. Barcelona: Herder, 2010); A. Alegre Gorri (*Historia de la filosofía anti-*

gua. Barcelona: Anthropos, 1988); M. Canto-Sperberg (*Filosofía Griega*. Buenos Aires: Docencia, 2000); J.-P. Vernant (*Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 1973); O. Gigon (*Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Madrid: Gredos, 1985); o R. Mondolfo (*El pensamiento antiguo*. 2 volúmenes. 8.^a edición. Buenos Aires: Losada, 1980), entre otros muchos.

A) *Descripción Bibliográfica.*: GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la Filosofía griega*. 6 volúmenes. Versión española de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1984-1993.

Análisis general. Se trata de una empresa acometida por iniciativa de la Cambridge University Press, que a partir de 1962 lanzó la publicación de esta historia, la cual no requiere de sus lectores un conocimiento del griego. La versión española se ha llevado a cabo, según el volumen, por alguno o algunos de los siguientes autores: Alberto Medina González, Joaquín Rodríguez Feo o Álvaro Valejo Campos. Tal y como se pone de relieve en la presentación de la obra, no se trata de un estudio pionero, ya que esta historia se ocupa de un tema del que casi todos los detalles han sido tratados minuciosamente muchas veces. Lo que se pretende, y se consigue sin lugar a dudas, es una exposición de conjunto y sistemática que hace justicia a las opiniones contrapuestas de especialistas reconocidos, media entre ellos y proporciona las conclusiones más razonables de una forma clara y asequible. «Las cualidades que se requieren para conseguirlo no son tanto la originalidad y la brillantez cuanto la claridad mental, el sentido común, el buen criterio y la perseverancia» (pág.7). Pero arrojar luz sobre el espíritu griego exige, además, grandes dotes de imaginación y “simpatía”, así como capacidad de penetración, pues significa entrar en el pensamiento de hombres moldeados por una civilización muy distante de la nuestra, en el espacio y en el tiempo, que escribieron y hablaron en una lengua diferente. Esa “simpatía” se consigue y se transmite al lector de una forma magistral. La distribución de los volúmenes hasta ahora traducidos al español es la siguiente: volumen 1: Los presocráticos y los pitagóricos (hasta Heráclito); volumen 2: La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito; volumen 3: Siglo V: Ilustración; volumen 4: Platón. El hombre y sus diálogos: primera época; volumen 5: Platón. Segunda época y la Academia; volumen 6: Introducción a Aristóteles.

B) *Descripción Bibliográfica*: GARCÍA GUAL, Carlos (ed.). *Historia de la Filosofía Antigua*. [Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía EIAF, volumen 14]. 2.^a edición. Madrid: Trotta, 2004. 408 páginas.

Análisis general. Los 16 ensayos que componen este volumen tratan de ofrecer un panorama de lo que fue la filosofía griega. Abarca alrededor de 8 siglos, desde el siglo VI a.C. hasta finales del siglo II d.C. La filosofía griega, esa tradición de pensamiento crítico sobre el hombre, el mundo, el ser es, a juicio de Carlos García Gual, el origen histórico y el cauce determinante de lo que ha sido y es la actitud y la actividad filosófica en el mundo occidental hasta nuestros días. La reflexión de los griegos tiene una larga repercusión en el terreno del saber y del investigar sobre lo que podemos conocer mediante la razón y sobre lo que somos. Desde el tema del mito como forma de ver y de pensar el mundo, hasta el movimiento de la gnosis, donde la tradición filosófica vuelve a enlazar con imágenes míticas, los ensayos de este volumen muestran las sendas más significativas del discurrir del logos a lo largo de esos siglos en el ámbito cultural griego, así como la huella que dejó en esa tradición por los pensadores más importantes del pensamiento antiguo. Se trata, pues, de un campo muy amplio, muy bien trabajado a lo largo de los siglos, y con una vasta bibliografía. No se puede pedir originalidad ni extremada novedad, y menos considerando las pocas páginas del volumen. Tampoco ha sido esa la pretensión. Lo que se ha buscado es reflejar, con una pluralidad de enfoques, la riqueza de las hazañas del pensamiento helénico dentro de un marco histórico, atendiendo mucho más a la síntesis clara de los desarrollos y de las teorías más significativas que al detalle expositivo. Cada uno de los capítulos está realizado por expertos en la materia: Mito y filosofía (José Carlos Bermejo Barrera); los filósofos presocráticos (Antonio Alegre Gorri); orfismo y pitagorismo (Alberto Bernabé); sofistas (José Solana Dueso); Sócrates (Tomás Calvo Martínez); la filosofía de Platón (Conrado Eggers Lan); Platón como pensador político (Ute Schmidt Osmanczik); el desarrollo de la matemática (Luis Vega Reñón); cínicos y socráticos menores (Juan Pedro Oliver Segura); Aristóteles y el sistema del saber (Miguel Candel Sanmartín); el bien y lo recto en Aristóteles (Alfonso Gómez Lobo); el materialismo epicúreo a la luz de los racionalistas e ilustrados (Marcelino Rodríguez Donis); sobre el estoicismo, rasgos generales y figuras centrales (María Jesús Ímaz); el escepticismo en la Antigüedad (Eduardo Díaz Martín); Plotino y el neoplatonismo.

nismo (María Isabel Santacruz); y la gnosis (José Montserrat Torrents). En resumen, este volumen no es un manual de las doctrinas filosóficas, sino que nos ofrece una amplia panorámica de la filosofía griega en las tres fases clásicas: la preplatónica, la de Platón y Aristóteles, y la de las escuelas posteriores del helenismo y el Imperio romano.

8.5.2. Historias de la Filosofía Medieval

Existen numerosos autores que abordan la temática de la filosofía en la Edad Media. Aquí se recogen dos volúmenes, a modo de ejemplo, pero debemos recordar también a Andrés Martínez Lorca (*Introducción a la filosofía medieval*. Madrid: Alianza, 2011), a Richard Heinzmann (*Filosofía de la edad media*. Barcelona: Herder, 1995, 483 págs.), o a Maurice de Wulf (*Historia de la Filosofía Medieval*. 2 volúmenes. México: Jus, 1945), entre otros muchos.

A) Descripción Bibliográfica: GILSON, Étienne. *La Filosofía en la Edad Media*; desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV. Versión española de Arsenio Pacios y Salvador Caballero. 2.^a edición. Madrid: Gredos, 2007. 740 páginas.

Análisis general. Étienne Gilson (1884-1975) fue un filósofo francés y un historiador de la filosofía. Destacan sus trabajos sobre el pensamiento medieval y, sobre todo, sus estudios sobre la obra de Santo Tomás. Asimismo fue uno de los más destacados neotomistas católicos de su época. Fue profesor de Filosofía Medieval en la Universidad de la Sorbona de París; perteneció al Colegio de Francia, y fue miembro de la Academia Francesa. Entre sus obras destacan *La unidad de la experiencia filosófica*, que recoge sus conferencias impartidas en la Universidad de Harvard, *El espíritu de la Filosofía Medieval* o *Elementos de filosofía cristiana*. Gilson fue un defensor de la filosofía cristiana, su importancia dentro de la historia del pensamiento en general y su real existencia. La filosofía en la Edad Media se convirtió desde su aparición en 1922 –en francés; en español aparece en 1958– en una obra de referencia y en una de las mejores aproximaciones al pensamiento medieval. La obra fue

revisada y ampliada por Gilson veinte años después –la segunda edición original es de 1952; en español aparece en 1965, con una segunda reimpresión en 1976–, pero respetando su primitivo carácter. La intención no fue escribir una obra de erudición; tampoco buscó presentar una serie de monografías sobre pensadores medievales, ni siquiera trató de citar todos los nombres propios más conocidos. Su objetivo fue contar una historia en líneas generales, seleccionando de sus momentos principales solo aquello que pudiera aclarar su sentido general. La obra de Gilson está dividida en diez capítulos: Los padres griegos y la filosofía; Los padres latinos y la filosofía; Del renacimiento carolingio al siglo X; La filosofía en el siglo XI; La filosofía en el siglo XII; Las filosofías orientales; La influencia greco-árabe en el siglo XIII y la fundación de las Universidades; La filosofía en el siglo XIII; La filosofía en el siglo XIV; y El retorno de la literatura y balance de la Edad Media. Termina la obra con un índice de nombres propios, de gran utilidad para localizar a un pensador y ver en qué otros marcos se le puede inscribir. Las indicaciones bibliográficas son, intencionadamente, mínimas. A juicio de Gilson la filosofía en la Edad Media no puede abstraerse del medio teológico en que nació y del cual es imposible separar sin violentar la realidad histórica. Por eso Gilson no admite ninguna línea de demarcación rigurosa entre la historia de la filosofía y la historia de la teología, no solamente en lo que concierne a la época patristica, sino incluso en lo que se refiere a la Edad Media. Por supuesto, esto no significa que no podamos hablar en rigor de una historia de la filosofía medieval. No obstante, si queremos estudiar y comprender la filosofía de esta época, la tenemos que localizar donde verdaderamente se encuentra, esto es, en los escritos de pensadores que se consideraban teólogos o que aspiraban a ello. Tal y como Gilson nos advierte, la historia de la filosofía de la Edad media «es una abstracción sacada de esa realidad, más vasta y más comprensiva, que fue la teología católica medieval. No hay por qué sorprenderse de las incesantes referencias que, en el curso de esta obra, se hacen a problemas propiamente teológicos; antes al contrario dichas referencias recordarán provechosamente la simbiosis de estas dos disciplinas intelectuales durante la larga serie de siglos que tenemos que recorrer» (pág. 8).

B) *Descripción Bibliográfica*: RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Historia de la Filosofía Medieval*. Madrid: Akal, 1996.

Análisis general. Catedrático de Filosofía Medieval y Árabe en la Universidad Complutense de Madrid, autor de numerosos trabajos y estudios sobre filosofía medieval y árabe, en torno a Yalal al-Din Rumi, Avicena, Al-Fârâbî, Omar Jayyam, sobre la razón en el Islam clásico, etc., Ramón Guerrero señala en esta obra (de 255 páginas) los aspectos más relevantes de la reflexión medieval, en sus distintas manifestaciones, abandonando muchos de los tópicos y esquemas que durante tanto tiempo han marcado el estudio de la Filosofía Medieval. En la introducción se exponen los motivos por los cuales la filosofía medieval ha sido despreciada e infravalorada a lo largo de la historia. El debate sobre la realidad de la filosofía medieval, iniciado a mediados del siglo XIX, continúa en el siglo XXI, si bien en esta época se acepta la existencia de esta filosofía, y se discute más bien acerca de su naturaleza y características específicas. Ramón Guerrero no expone las numerosas interpretaciones que se han dado, aunque sí las menciona, como la idea de que fue una rebelión contra la tiranía del dogma, o la opinión de que fue el resultado de una estrecha colaboración entre pensamiento religioso y filosofía griega. Lo importante es saber que sobre esta cuestión sigue el debate. El volumen está dividido en 7 apartados o capítulos: Cristianismo y Filosofía; La Filosofía en el mundo islámico; La Filosofía en el siglo IX; La Filosofía en el siglo XI; La Filosofía en el siglo XII; La Filosofía en el siglo XIII; y El ocaso de la Filosofía Medieval. Incluye, por último, una referencia a la Filosofía medieval en la Península Ibérica, más como una indicación que como una exposición. Especialmente interesante resulta el capítulo dedicado a la Filosofía en el mundo islámico, de la cual Ramón Guerrero es buen conocedor. Se han eliminado las biografías de los autores, principales o secundarios; asimismo en la bibliografía solo se mencionan obras de carácter general.

8.5.3. Historias de la Filosofía Moderna

A continuación presentamos dos obras, la de Félix Duque y la de Miguel Ángel Granada, siendo esta última una obra con menos información refe-

rente a los filósofos propiamente modernos, si bien puede ser bastante útil para reflexionar sobre la antesala de esa modernidad. Ahora bien, no podemos olvidar otros estudios importantes, como el de R. Scruton (*Historia de la filosofía moderna*. Barcelona: Península, 1983), E. Cassirer (*El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*. 4 volúmenes. I. *El renacer del problema del conocimiento*. II. *El descubrimiento del concepto de la naturaleza*. México: FCE, 1965), F. Romero (*Historia de la filosofía moderna*. Madrid: FCE, 1972), E. Severino (*La filosofía moderna*. Barcelona: Ariel, 1986), P. Hazard (*El pensamiento europeo en el siglo XVIII* (Madrid: Alianza, 1991), L. Arenas (*Identidad y subjetividad: materiales para una historia de la filosofía moderna*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002) o el trabajo de J. Pérez de Tudela (*Historia de la filosofía moderna: De Cusa a Rousseau*. Madrid: Akal, 1998).

A) *Descripción Bibliográfica*: DUQUE, Félix. *Historia de la Filosofía Moderna: la era de la crítica*. 2ª ed. Madrid: Akal, 1998.

Análisis general. Esta obra, de 977 páginas, escrita por Félix Duque se ha convertido en una referencia esencial para el estudio de la Modernidad. Profesor de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Autónoma de Madrid, la investigación de Félix Duque se orientó primero hacia la antropología, la filosofía de la naturaleza y la hermenéutica. En la actualidad investiga sobre las doctrinas del idealismo alemán y del romanticismo, así como sobre filosofía de la técnica y de la cultura, mito y religión, y también arte contemporáneo (postmodernismo).

La obra está dividida en tres grandes partes: Lógica y metafísica en la Ilustración alemana, La «Aetas kantiana», y El idealismo absoluto y su acabamiento: Fichte, Hegel, Schelling. Cada una de las partes se divide en diferentes capítulos. En la primera el autor se refiere con detenimiento a la figura de Kant; en la segunda sobresale Fichte; y la tercera parte está dedicada fundamentalmente a la figura de Hegel, del cual Duque es gran conocedor. A juicio del autor, en poco más de cien años (desde las publicaciones de Wolff en Halle hasta los cursos berlineses de Schelling) se desarrolla un gigantesco esfuerzo intelectual en Alemania. Se trata del intento de emular e incluso superar a la Grecia clásica y también de asimilar el cataclismo de la Revolución Francesa interiorizándolo-

lo a través de otra «revolución» cronológica y axiológicamente previa: la «revolución en el modo de pensar» (exigida por Kant en su obra fundamental. El presente volumen examina el alcance, influencia y modificaciones de esa «aetas kantiana» (que se prolonga en el Idealismo), que comenzara sometiendo la sacralidad de la religión y la majestad del poder principesco al soberano Tribunal de la Razón, y que acabaría con la espectacular conversión schellingiana de la filosofía en religión filosófica tras la muerte de Hegel. Base y a la vez parábola de los movimientos religiosos y políticos de este fin de siglo, la era de la crítica constituye un periodo indispensable para saber, tal y como advierte el autor, orientarse hoy en día en el pensamiento y en la acción, ya que una de las aportaciones más relevantes de esta época es la de la inseparabilidad de la teoría y la práctica.

El libro de Duque ha sido redactado en dos niveles: el corpus del texto presenta sistemáticamente la doctrina de los grandes pensadores de un modo claro y sencillo, atendiendo fundamentalmente a la problemática lógica y metafísica, mientras que las numerosas y extensas notas a pie de página pretenden ser a la vez más audaces y más eruditas, arriesgando hipótesis interpretativas o valorativas, realizando análisis de textos concretos o exponiendo la bibliografía de los filósofos más importantes. Duque es consciente de que quedan innumerables temas y autores por tratar, que aunque se ha ceñido a la época de Alemania falta todo el romanticismo; faltan Hölderlin y los Schlegel, Lessing, Goethe, Schiller y otros muchos. Asimismo el lector está advertido de que en el volumen se encuentra una mayor atención a la temática lógica y metafísica: «¿Qué le voy a hacer, si yo mismo fui primero profesor de metafísica, y sólo después de historia de la filosofía moderna? El pasado pesa. Y además, sigo convencido de que la metafísica es la Ciudadela de la filosofía, el centro del que todo irradia y al que todo retorna. Por muy postmodernos que nos creamos, la metafísica se «supera» –si ello es hacedero– introduciéndose en ella y palpando sus entrañas y anfractuosidades, no dejándola a un lado por inútil (quien obra así, ya es «metafísico» *sans le savoir*; sólo que malo)» (pág. 14).

B) *Descripción Bibliográfica*: GRANADA, Miguel Á. *El umbral de la modernidad: estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Barcelona: Herder, 2000. 513 págs.

Análisis general. Filósofo, traductor y catedrático de Historia de la Filosofía del Renacimiento en la Universidad de Barcelona, Miguel Ángel Granada ha escrito numerosos trabajos en torno a la figura de Giordano Bruno y también referentes a la revolución cosmológica de los siglos XVI y XVII, con sus implicaciones teológico-religiosas. Algunas de sus obras, como *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, o *El debate cosmológico en 1588*, así como sus traducciones al español de obras de Francis Bacon, Giordano Bruno o Campanella son fundamentales para entender la filosofía moderna. *El umbral de la modernidad* reflexiona, abarcando el periodo que va de Petrarca a Descartes, sobre algunos de los momentos más importantes en la gestación del pensamiento moderno. No se trata de una clásica historia de la filosofía moderna, y tampoco esa es la pretensión de su autor. No obstante el lector puede encontrar en la obra información valiosa sobre algunos momentos de esa modernidad. El volumen recoge algunos de los trabajos ya publicados por el autor en diferentes lugares, sobre el pensamiento del Renacimiento, intentando crear una unidad y no una simple yuxtaposición. Granada considera que entre Petrarca y Descartes se desarrolla el Renacimiento, y que entre uno y otro se van asentando, progresivamente, en los distintos ámbitos de la cultura, ideas y principios que contribuirán de forma decisiva a la gestación y formulación de la mentalidad de la modernidad, algunas veces combinados o en disputa con nociones tradicionales destinadas a desaparecer o a modificarse en el paso a la estricta Edad Moderna. Esa es la razón por la que Granada habla de un *umbral de la Modernidad*. El libro tiene dos amplias partes, además de otros componentes acerca de la estructura y los índices. La primera parte aborda la renovación de la “biblioteca filosófica” llevada a cabo por el Humanismo con su programa de Renacimiento de la Antigüedad y las consecuencias que tuvo no solo en el plano filosófico-religioso –platonismo renacentista, escepticismo, Erasmo, Bruno–, sino también político –Maquiavelo–. Los seis epígrafes o capítulos son los siguientes: Virgilio y la “theologia poetica” en el humanismo y en el platonismo del Renacimiento; Sobre algunos aspectos de la concordia entre “Prisca theologia” y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo; Apologética platónica y

apologética escéptica: Ficino, Savonarola, Gianfrancesco Pico; Maquiavelo y César Borgia; Giordano Bruno y la “dignitas hominis”: presencia y modificación de un motivo del platonismo renacentista; y De Erasmo a Bruno: caza, sacrificio y metamorfosis en la divinidad. La segunda parte de la obra analiza la primera fase de la destrucción de la cosmología aristotélica, y se atiende a la formulación y el despliegue de la cosmología copernicana, al debate sobre las “novedades celestes”, y a la cosmología radical de Bruno. Con respecto a este último punto el autor insiste en que en ese momento el copernicanismo se radicaliza en la concepción de un universo finito y homogéneo con infinitos sistemas planetarios. También se atiende en esta parte a la formulación del ideal de Bacon de la ciencia como realización del poder humano sobre la naturaleza. Los títulos de los epígrafes de esta segunda parte son los siguientes: La cosmología de Aristóteles y su proyección teológica; La revolución cosmológica: de Copérnico a Descartes; Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI; El “nuevo cielo” y la “nueva tierra” del Nolano. Hacia la descatalogización y descristianización del universo; y la reforma baconiana del saber: milenarismo cientifista, magia, trabajo y superación del escepticismo. En resumen, el presente volumen servirá para estudiar algunos de los planteamientos y debates más relevantes que tuvieron lugar en el Renacimiento en el campo de la religión, de la cosmología y de la filosofía.

8.5.4. Historias de la Filosofía Contemporánea

Vamos a mencionar dos obras relacionadas con el pensamiento contemporáneo. Existen otras muchas. La obra de Michele Federico Sciacca (*Panorama del pensamiento contemporáneo*. 2 volúmenes. Madrid: Guadarrama, 1959), de Hermann Noack (*La filosofía europea occidental*. Madrid: Gredos 1966. 478 páginas), Roger Verneaux (*Historia de la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder, 1966. 245 págs.), F. Canals Vidal (*Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*. Barcelona: Herder, 1974. 288 págs.), o Juan David García Bacca (*Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Barcelona: Anthropos, 1990. 554 págs.) son también importantes puntos de referencia.

A) *Descripción Bibliográfica*: VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis. *Historia de la Filosofía Contemporánea*. Madrid: Akal, 2001.

Análisis general. Aparecida en el año 1997, Villacañas aborda, en 355 páginas, algunos de los momentos más decisivos de la Filosofía Contemporánea. José Luis Villacañas Berlanga es profesor, filósofo político, historiador de la filosofía y de las ideas políticas. Actualmente es catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense y director de la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico. Es autor de numerosas obras relacionadas con el idealismo alemán y con la filosofía política. En el prólogo de su libro *Jaume I el Conquistador* (Madrid: Espasa Calpe, 3.^a edición, 2008, pág. 14) se autodefine como *historiador de la filosofía, conocedor de la historia de las ideas y, en último extremo, un filósofo*. Los 15 capítulos abordan la temática de la Filosofía Contemporánea, desde Schopenhauer hasta la Escuela de Frankfurt. Los títulos son bastante significativos y hablan de su contenido: Schopenhauer y el viaje por el mundo burgués; Augusto Comte y la transformación de los ideales ilustrados; J. S. Mill. El espíritu de resistencia del héroe utilitarista; Kierkegaard, filósofo de la comunicación; Nietzsche. A los barcos, filósofos; Marx y la esencia comunitaria del hombre; W. Dilthey o el ideal de la formación burguesa bajo el II Reich; La tradición del pragmatismo y la idea de verdad; La fenomenología y el sueño soñado de la razón occidental; Heidegger: de la esperanza en la comunidad al abandono; La tradición analítica; Filosofía y marxismo en el siglo XX; La filosofía francesa entre la literatura y el poder; Gadamer y cierta vuelta de la hermenéutica a la especulación; y La tradición crítica de la Escuela de Frankfurt. La introducción de Villacañas es breve y original. El autor se refiere a sus propias inquietudes a la hora de escribir esta obra, de lo que entiende como motor de esta filosofía contemporánea y del método que ha adoptado para transmitirla al lector. Alude a una asignatura que impartió durante muchos años en la Universidad de Murcia, «La filosofía en el siglo XIX», a la cual llamaba «La reconstrucción del mundo moderno». Su intención era defender que el siglo XIX reaccionó a la experiencia que la razón moderna efectuó desde finales del XVIII. En efecto, para los pensadores del siglo XIX, los ideales de dominio del mundo que había puesto en movimiento la Ilustración, desde el primer tercio del siglo XVIII, ya habían mostrado su lado más oscuro, o *siniestro* , en forma de rivalidad, guerra, entrega del hombre al desarrollo económico, técnico, militar, pérdida de

motivación para intervenir en los procesos sociales, frustración, miedo, etc. Villacañas nos explica en su introducción, con ayuda del término *siniestro*, cuál es el hilo conductor del libro. Asimismo, se refiere al método que va a seguir. En resumen, a lo largo de los 15 capítulos, el autor nos propone un camino unitario para explicar el proceso evolutivo del pensamiento contemporáneo: la necesidad de encarar de forma reflexiva los resultados de la acción histórica moderna, la necesidad de eliminar la sensación de avanzar fuera de control en el tiempo de la sociedad tecnológica.

El método del libro consiste en centrarse en una o varias obras significativas de un autor o de una tradición. Villacañas opera como si hubiese propuesto a cada uno de los autores hablar de sí mismos durante aproximadamente una hora y, para cumplir su promesa, se hubiesen visto obligados a referirse fundamentalmente a una obra dada. Pero, según Villacañas, muchas veces les deja la licencia de hablar de otras obras de su trayectoria, con el objetivo de introducirlas, de dar una pista acerca de cómo deben leerse o interpretarse. El lector va a descubrir, en numerosas ocasiones, que estos autores tratan de los mismos problemas. Hay que tener presente que también vivían en un mundo común. En suma, el autor invita a los grandes testigos del pensamiento contemporáneo a que arriesguen una palabra propia y central, una palabra clave, a que presenten un escorzo de su obra, quizá un breve pero decisivo texto, desde el que lanzan al lector el reto de reconstruir perfiles más complejos de su pensamiento. Es posible que esta historia de la filosofía contemporánea aborde la temática desde una perspectiva política, pero no hay que olvidar que ya para Aristóteles ésta era la filosofía arquitectónica. En consecuencia, «no toda filosofía es política, pero toda tiene desde luego consecuencias políticas. Ni creo haber descuidado los aspectos epistemológicos cuando éstos eran relevantes, ni desde luego he olvidado que las circunstancias en las que los pensadores acceden a la política son muy variadas: económicas, estéticas, religiosas, literarias o pedagógicas» (págs. 11-12). No se trata, pues, de una historia de problemas. El lector encontrará más bien “un intento de seguir la propia experiencia del mundo contemporáneo en sus desajustes” (pág. 12) Según se nos advierte en la contracubierta, la obra de Villacañas está escrita desde la conciencia de que una nueva época de la filosofía se abre en el horizonte, más creativa e independiente, menos escolar y tribal. Este libro es un balance y un arsenal. «Es, en po-

cas palabras, un ejemplo de cómo hacerse con la tradición, sin papanatismos ni falsas modestias, únicamente guiado por el ejercicio de una libertad de pensar que no conoce criterio de autoridad alguno salvo el ideal de un buen castellano. Por un pensamiento español que usa de lo ajeno sin complejos, sin provincianismos, capaz de evadir el casticismo y la sumisión técnico-académica: ésta es la apuesta de futuro no escrita en estas páginas».

B) Descripción Bibliográfica: PINTOR-RAMOS, Antonio. *Historia de la Filosofía Contemporánea*. Madrid: BAC, 2002.

Análisis general. Antonio Pintor-Ramos, catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad Pontificia de Salamanca, es especialista en el conocimiento de Zubiri, con la edición de algunos de sus escritos póstumos, así como con obras en torno al filósofo español (*Nudos en la filosofía de Zubiri*, 2006). En este volumen, dedicado a la filosofía contemporánea, en 400 páginas, estudia el período que abarca de Schopenhauer hasta Wittgenstein, además de presentar un breve capítulo dedicado a la filosofía española contemporánea (Ortega y Gasset y Zubiri). Pintor-Ramos considera que el relieve histórico de un filósofo viene dado por su valor intrínseco y por su eficacia histórica, factor este último de gran importancia y riesgo para la filosofía contemporánea, en tanto en cuanto se trata de una filosofía más cercana en el tiempo. No obstante está convencido de que la filosofía contemporánea es un diálogo directo o indirecto con Hegel. A partir de ahí divide su obra en dos grandes bloques, que corresponden a los dos siglos de su recorrido, el siglo XIX y el siglo XX; a su vez, estos bloques tienen divisiones internas: Schopenhauer, la escuela de Hegel, Marx, el positivismo, el conocimiento histórico y sus problemas filosóficos, Nietzsche; y la filosofía en el siglo XX, Husserl y la fenomenología, primeros fenomenólogos. Scheler, Heidegger, el existencialismo, fenomenología existencial francesa, la teoría crítica de la sociedad, el pragmatismo, y Wittgenstein, neopositivismo y filosofía analítica. Termina la obra con un pequeño capítulo dedicado a la filosofía en España. La obra de Pintor-Ramos está pensada para un nivel universitario, pero no especializado, y supone una especie de introducción a la filosofía contemporánea, lo más objetiva posible (a su juicio la objetividad histórica no será nunca suficiente), lo más equilibrada internamente

que se puede y también con una gran cantidad de problemas que deben quedar abiertos y no resueltos de forma definitiva. No se trata, pues de una obra de autor, y así Pintor-Ramos intenta no dar su propio punto de vista más que lo indispensable. Para ello combina dos métodos: presta atención monográfica a determinados filósofos de gran solidez, y se atiene a la contextualización y al apoyo de escuelas, tendencias e ideologías influyentes en las que los filósofos sirven como vehículos concretos.

La meta que busca alcanzar esta obra es informar filosóficamente, insistir en la arquitectura estructural de cada filosofía para poder asimilarla, hacerle preguntas y someterla a una crítica. En opinión del autor, «la historia de la filosofía no es ni tiene por qué ser instrumento al servicio de ningún otro objetivo, por excelso que se quiera; le basta con ser medio para sumergirnos en la originaria emoción filosófica que bracea en el insondable problematismo de la realidad; sin acto filosófico, personal e intransferible, no hay filosofía, por muchos datos que se conozcan» (pág. XVI).

8.6. La Web y la filosofía: algunas recomendaciones

Existen algunos buscadores que se centran en el análisis de páginas webs del terreno de la filosofía, con aquellos recursos que ellas puedan proporcionar. Ahora bien, la mayoría de los buscadores utilizan el inglés o el alemán. Uno de los buscadores en español es *Lechuza, documentación filosófica en español* (www.lechuza.org). También contamos en la actualidad con numerosas páginas dedicadas a filósofos individuales, que están en español.

Una de las más recomendadas es el portal filosófico iniciado en 1996 por Gustavo Bueno y la Asociación de Filosofía de Asturias (www.filosofia.org). En este portal se incluyen numerosos servicios, como la publicación de artículos, diccionarios o foros de discusión. Tiene también una revista específica y curiosa llamada *Catobepelas*, que incorpora, además de artículos variados, reflexiones sobre películas de cine y televisión. La página se esfuerza por presentar publicaciones en español y en actualizar sus contenidos.

Un portal ya clásico es el creado por el profesor Jesús Hernández Reynés, bajo la denominación de *Centro telemático de Filosofía* (blues.uab.es/filosofia/centrotelematico.html). Pertenece a la red general de la Universidad Autónoma de Barcelona y está disponible en castellano y en catalán. Proporciona el acceso a numerosos recursos relacionados con la filosofía. Se organiza alrededor de diferentes enlaces, como recursos, publicaciones, libros e instituciones. Ofrece también una bolsa de trabajo para filósofos e información sobre conferencias, por lo que resulta bastante útil.

Otras tres páginas del mismo autor han dado mucho que hablar en los últimos años: Nietzsche en castellano (www.nietzschen.com.ar), Heidegger en castellano (www.heideggeriana.com.ar) y Derrida en castellano (www.jacquesderrida.com.ar). El profesor argentino Horacio Potel es el creador de las tres páginas temáticas dedicadas a tres filósofos: Nietzsche, Heidegger y Derrida. Y llevan las tres el enunciado de *en castellano*. La estructura es similar en las tres: textos de sus obras en castellano, comentarios, biografía, fotos, enlaces, etc. En el caso de Nietzsche, que es la más antigua, también tenemos música, precisamente la creada por el propio filósofo. La estética está bastante cuidada y se aprecia el esmero en la elección de los ingredientes. Pues bien, Potel fue procesado por la Cámara Argentina del Libro por colgar textos de Derrida. Aunque la denuncia se refería únicamente al sitio dedicado a Derrida, se investigaron las otras páginas y únicamente se salvó la de Nietzsche. El tema ya ha sido resuelto y vuelven a funcionar con normalidad las tres páginas. No obstante, el acontecimiento hace reflexionar.

Una página interesante sobre el autor de la *Crítica de la razón pura* es *Kant en español* (<http://www.ucm.es/info/kantesp/>). Elaborada por el Departamento de Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid, proporciona una herramienta para el estudio y la difusión del pensamiento kantiano y se ha convertido en un lugar de encuentro de todos aquellos que, dentro del mundo hispanohablante, se interesan por el pensamiento de Kant. En este espacio se puede encontrar, entre otras herramientas, una exhaustiva bibliografía de Kant en español, tanto obras de este autor, vertidas a esta lengua, libros y artículos sobre su doctrina en español, páginas webs comentadas, centros de investigación, Kant en e-prints, investigadores kantianos, o bien otros enlaces de interés para el

usuario interesado en la filosofía kantiana. Este recurso ha sido realizado por un equipo formado por María José Callejo, Juan José García Norro, Sergio Lorente, Óscar Quejido, Ricardo Parellada, Rogelio Rovira, Nuria Sánchez Madrid y Guillermo Villaverde.

Otra página específica, esta vez dedicada a la filosofía de Platón, es la siguiente: www.galeon.com/filoesp/Akaderos. Tiene una buena recopilación de artículos sobre la obra de Platón, además de fragmentos y textos sobre la filosofía griega, reseñas, enlaces a obras completas de Platón (pero en inglés), etc. aunque carece de interactividad.

Por supuesto, tenemos a nuestra disposición las páginas creadas por las bibliotecas de las Facultades de Filosofía o de Filosofía y Letras, de las distintas universidades españolas, que ofrecen información sobre las diferentes fuentes de información documentales existentes en la red, así como multitud de enlaces. Destacamos la Biblioteca *Tomás Navarro Tomás* (Albasanz, 26; 28037 Madrid). Se trata de una biblioteca resultado de la fusión de ocho bibliotecas de Madrid del área de Humanidades y Ciencias Sociales: Biblioteca Central del CSIC, Biblioteca General de Humanidades, Biblioteca de Filología, Biblioteca de Historia, Biblioteca de Economía y Geografía, Biblioteca de Filosofía, Biblioteca de Políticas Comparadas y Biblioteca del ISOC. Asimismo, la página del Instituto de Filosofía del Centro Superior de Investigaciones Científicas (www.ifs.csic.es/ifs.htm) ofrece una amplia gama de enlaces y materiales de filosofía.

Por último, la página *Cervantes virtual* (www.cervantes.virtual.com), iniciativa de la Universidad de Alicante, ofrece una biblioteca de más de 30.000 libros digitalizados, y podemos encontrar obras filosóficas completas procedentes de ediciones académicas bastante avaladas y prestigiosas.

Para finalizar podemos afirmar que, a pesar de su extensión, este es un capítulo breve. No es posible decirlo todo, ni tampoco justificarlo todo. Por ello, es fácil que existan ausencias, oscuridades o tomas de posición subjetivas. El lector que solo busque una información rápida, semejante a la que puede encontrar en la red, puede quedar decepcionado. Para que pueda aprovechar el contenido de este capítulo aconsejo que la lectura de sus páginas sea reposada y reflexiva. Deseo, en suma, que este trabajo encuentre buena acogida en los estudiantes de filosofía de las nuevas generaciones.

9

Internet y la filosofía: la técnica como objeto y herramienta del pensamiento filosófico

9.1. La técnica como tema crucial de la filosofía

El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar, que un día de entre los días, allá en los fondos del tiempo, llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad –cabe imaginar que el mundo, sin dejar de serlo, llegue a convertirse en algo así como un alma materializada, y como en *La Tempestad* de Shakespeare, las ráfagas del viento soplen empujadas por Ariel, el duende de las Ideas (Ortega y Gasset, 1961: 302).

Al leer estas palabras de Ortega, me asombro de la clarividencia con que el gran filósofo español reflexiona acerca de la naturaleza de la técnica, y quiero partir de ellas para compendiar las tres sospechas que han guiado mi vida intelectual desde que entré como estudiante en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense: no es posible pensar al ser humano sin pensar en la técnica, la naturaleza de la técnica no es puramente instrumental, pues es también un motor de creación de metáforas y modelos y, por último, la técnica no es un fenómeno exclusivamente técnico, sino que engloba dimensiones éticas, históricas, sociales y epistemológicas que definen en nuestros tiempos una forma de vivir llamada cibercultura. Han pasado los años, y la técnica, omnipresente en nuestras vidas, se ha convertido en una de las señas de identidad de nuestros tiempos. Para muchos, la técnica es un fenómeno que camina en dirección opuesta a la filosofía, sin que exista un punto de encuentro en el que humanización y tecnificación se encuentren. Para otros, la técnica no es un objeto de reflexión filosófica de primer orden, ya que representa una realidad pasajera, temporal, ajena por tanto a la esencia intemporal del fenómeno humano. Es el problema de la escisión de las dos culturas, la humanística y la tecnocientífica, separación artificial que tantos males ha generado. Sin embargo, Ortega defiende en su *Meditación de la técnica* que el mundo es un lugar inhóspito sin la ayuda de la técnica, que un día estará el mundo cargado de humanidad gracias a la técnica, que la técnica es ese gran aparato ortopédico que nos permite compensar las carencias originales de la naturaleza humana, algo que necesitamos para andar por el mundo y vivenciarlo con plenitud. Es nuestro mecanismo de avance evolutivo, la victoria de la evolución humana, que no se produce como adaptación de la naturaleza del hombre a su entorno, sino transformando el mundo a través de la técnica. La técnica se convierte así en una segunda naturaleza humana.

Cuando me planteo cómo presentar la relación entre la filosofía e Internet a aquellos que con ilusión inician sus estudios de Filosofía, no consigo dejar de pensar en la cita que encabeza este capítulo. Me pregunto si el *alma materializada* de la que habla Ortega no anticipa de alguna manera la memoria colectiva, el corpus universal de conocimiento que la humanidad está creando a través de Internet. Quizá Internet sea el más nuevo paradigma de esa técnica orteguiana, ya convertida en tecnología, que proyecta sus luces y sus sombras sobre la humanidad. Por más que pen-

semos en Internet como un simple fenómeno tecnológico, no capturaremos su verdadera esencia. La tecnología es habitualmente contemplada como un instrumento, como una palanca que amplifica la fuerza que facilita la consecución de un fin, como algo que se caracteriza por su utilidad. Sin embargo, Internet es mucho más que un instrumento. Es un motor de creación de metáforas, de modelos de vida. Decía Gaston Bachelard en su *Psicoanálisis del fuego* que “la técnica es creación de sueños”. En Internet, dichos sueños cobran forma, y por ello no es extraño que Ortega sea el primer visionario de un mundo en el que el pensamiento fluya impulsado por Ariel, el duende de las ideas. Defendía también que la técnica no era simplemente una respuesta vital ante las necesidades humanas, pues tal florecimiento y variedad de soluciones técnicas no se justificaba por la simple satisfacción de las necesidades. Es un fenómeno humano que posiblemente marque un punto de inflexión en nuestra evolución como especie. La filosofía no puede evitar pensar en la tecnología, dialogar con ella, si quiere entender la esencia del hombre y del mundo.

Como todo lo humano, la técnica también presenta luces y sombras. En este punto parece necesario distinguir dos niveles de este diálogo con la tecnología, según se considere la esfera de lo macrosocial, la Historia con mayúscula o esa intrahistoria que constituye el ámbito de lo microsocia, la vivencia de lo cotidiano. Quizá debamos ir más allá de la visión tradicional sobre la sabiduría y capacidad de control que la tecnología trae a nuestras vidas. Esta capacidad es innegable cuando se considera en un nivel macrosocial. La tecnología más avanzada, ejemplificada en el armamento y las tecnologías de uso militar, impone la razón de la fuerza en las disputas internacionales, y en este mismo sentido la humanidad en su conjunto demuestra un poder imparable de transformación y adaptación a su hábitat natural, en una dialéctica ciega de lucha contra la Naturaleza. Sin embargo, si consideramos los términos de dicha *victoria* en el nivel de las biografías particulares de los ciudadanos de las últimas décadas, cabe preguntarse si la victoria de la tecnología es tan clara y definida. Es cierto que la vida actual, al menos para una parte significativa de la población en los países desarrollados, está llena de una serie de comodidades por las que el ser humano ha venido luchando durante siglos. Sin embargo, cabría preguntarse si somos más dueños de nuestra propia existencia de lo que lo eran los hombres de otras épocas, o los ciudadanos de sociedades menos *desarrolladas*. ¿Somos más sabios que antes, al contar

con más información que ninguna otra generación precedente? ¿Están nuestras vidas cargadas de mayor certidumbre, de más seguridad, de más condiciones de florecimiento personal?

Quizá se da aquí la paradoja de que la avalancha de información no es la solución para superar la ignorancia, justo lo contrario de lo que ocurre con otras necesidades humanas, que se sacian con una mayor afluencia de aquello de lo que se carece. Arthur C. Clarke defendía que cuanto más complejas y sofisticadas eran la ciencia y la tecnología, más tendían a confundirse con la magia. Con ello expresaba la posibilidad de que la simple posesión del conocimiento científico-técnico no garantice una dimensión humana más profunda, ni una ética que nos recomiende en qué dirección y con qué ritmo debe ser empleado (Bustamante, 2009b). La sobreabundancia de información también nos hace correr riesgos. Cuando busco en Google un término y me devuelve millones de referencias sobre el mismo, me siento como si a un hombre perdido en el desierto casi muerto de sed le enchufáramos con una manguera de alta presión.

Esta ambivalencia no se muestra solo en cuanto a la tecnología de la información. La tecnología se nos aparece como un sistema que engloba casi todos los aspectos de la vida cotidiana en nuestros días. No es posible concebir la tecnología como uno más de los múltiples subsistemas que componen la realidad social, sino que supone en conjunto un nivel cualitativamente nuevo en la relación del hombre con la naturaleza, caracterizado por la comprensión científica del mundo, el avance cualitativo en el control del entorno humano, la tecnologización de la vida y el riesgo de destrucción del medio ambiente o de autodestrucción humana. La tecnología es un fenómeno universal –lo que no significa que tenga que continuar el camino que ha llevado hasta nuestros días–, y la universalidad de su impacto no parece ser una consecuencia accidental. Por el contrario es, contemplada en su conjunto, una característica esencial del lugar que la humanidad ocupa en el orden natural.

9.2. La técnica como dimensión humana

El hombre trabaja la naturaleza, es decir, elabora patrones de transformación del mundo de acuerdo con distintos propósitos específicos. Este

trabajo sobre la naturaleza está mediatizado por diferentes tipos de herramientas. La tecnología no puede ser definida simplemente como un *sistema de instrumentos*, su uso y la relación funcional existente entre ellos y sus efectos. La tecnología aparece como el último paso en este proceso de transformación y construcción de la realidad y, por tanto, como determinante universal de la interacción entre el hombre y la naturaleza. La dinámica de artificialización del mundo es, en el fondo, la búsqueda de una eficacia totalizadora. Y esta búsqueda plantea nuevas cuestiones acerca de la relación entre la acción tecnológica-eficiente y la acción plenamente humana, dada la conexión aún por explorar entre eficiencia técnica y libertad humana. Si existe una sola forma eficaz de hacer una tarea, ¿en qué lugar queda la capacidad de elección y la diversidad cultural humanas? ¿Es siempre la mayor eficacia el camino más correcto?

La evolución de la tecnología ha maximizado así dos características que marcan a la tecnología moderna como mediadora entre la acción humana y la naturaleza: *racionalidad* y *artificialidad*. Supone una reordenación metódica y racional de la naturaleza a través de un patrón artificial, es decir, no extraído de la naturaleza misma, y frecuentemente en oposición frontal a ella. Esta transformación planificada manifiesta la voluntad de dominio del hombre frente a la realidad que le rodea, utilizando una imagen de la naturaleza reordenada según sus parámetros, como objeto de su volición.

Si bien existen estos riesgos asociados a una tecnología que supone una forma cualitativamente diferente de relación del hombre con la naturaleza, no debemos olvidar tres consideraciones a las que nos apunta F. Rapp (1981).

1. En primer lugar, a pesar de que lo técnico parece oponerse a lo natural, no puede ser nunca considerado como antinatural. La razón es obvia: todo lo que diseñe o produzca el hombre debe atenerse a las constricciones marcadas por las leyes naturales, a la legalidad que impera en el mundo físico. No hay ningún proceso técnico que pueda ir en contra o más allá de las propias leyes de la naturaleza, ya que estas son, por definición, inquebrantables.

Recordemos la frase de Bacon “solo obedeciéndola se doblega a la naturaleza” (*natura non nisi parendo vincitur*). Todo lo creado a través de procedimientos técnicos debe encontrarse en consonancia con procesos naturales, y por tanto la técnica no podría ser tachada de antinatural. Añadamos que el poder de la técnica contemporánea viene en gran medida del conocimiento que el ser humano está comenzando a desarrollar sobre la estructura íntima de la realidad, el descubrimiento de un universo a escala cuántica en el que el sentido común y la visión intuitiva pierden su capacidad explicativa, así como el dominio de los mecanismos intrínsecos biológicos, lo que permite el control de amplísimas facetas de la vida –incluyendo las terapias génicas y el diseño de vida a medida– a través de la biotecnología.

2. En segundo lugar, la técnica no es exclusiva del hombre. Ya se aprecia, en formas por supuesto muy primitivas, en otras especies. Hasta cierto punto podríamos decir que el hombre construye presas de acero y hormigón para producir energía eléctrica como los castores hacen las suyas con ramitas para capturar salmones. Los delfines utilizan esponjas para rascar el fondo marino en busca de comida sin dañarse el hocico, y los chimpancés introducen en los huecos de los troncos de los árboles varitas empapadas en miel para comerse las hormigas que se quedan atrapadas en tan pegajoso instrumento. En el plano humano la técnica cobra una dimensión diferente. Los animales evolucionan adaptándose al medio ambiente mediante variaciones genéticas favorables. El hombre evoluciona adaptando el ambiente a sus necesidades mediante el uso de la técnica. Rapp (1981) afirma no sin razón que, a efectos de intervención humana sobre el medio natural virgen, la azada es tan artificial como una central nuclear. Desde un punto de vista biológico, las intervenciones del ser humano sobre el mundo no son tan diferentes de la tecnología social de abejas y hormigas. Si no existiera este impulso de adaptación del medio a las necesidades humanas, el hombre nunca habría subsistido frente a especies competidoras que nos ganan en fuerza, velocidad o resistencia.

3. Por último, la discusión sobre el carácter artificial de lo técnico está sometida al devenir de la historia, a nuestra propia perspectiva ontológica. Para muchos de los que han aprendido a escribir en su infancia con pluma y tintero, es más humano, más cálido, recibir una carta manuscrita en un sobre perfumado que un correo electrónico proyectado con letra Arial en la pantalla de un ordenador personal, o un SMS lleno de esotéricas abreviaturas y sin haches ni acentos en el teléfono móvil. El trabajo del campesino se presenta en el imaginario social actual como una actividad más acorde con la naturaleza, contrapuesta al trabajo de un ingeniero informático que se dedica a diseñar juegos para consolas en tres dimensiones. Sin embargo, ambas tareas son esencialmente técnicas y, por tanto, artificiales. Al ser hijos de una cultura y un tiempo determinados, unas cosas nos parecen más naturales que otras. Solo por la razón de la costumbre. Las prácticas consideradas como alejadas de lo natural dejan de serlo cuando se incorporan a nuestra vida cotidiana. Por ello, tan artificial nos puede parecer en este momento una clase impartida por un profesor a través de una proyección holográfica como la lectura de un libro para un indígena de una tribu de cultura oral. Pensemos en las vacunas (intervención artificial del sistema inmunológico), la cirugía estética o la investigación con células-madre. La imagen de cada uno de estos procedimientos de alteración del cuerpo ha recibido a lo largo de la historia recientes consideraciones diferentes por parte de la bioética. Por tanto, quizá se podría sostener con fundamento que todo medio ambiente será tan natural –o antinatural– para el ser humano como cualquier otro. Cuando nos enfrentemos a tecnologías invisibles (nanotecnología) o que se incorporan en el propio cuerpo humano (terapias génicas, biotecnología), quizá el debate cobre otros términos, y tendremos que plantearnos hasta dónde el hombre podrá mantener el control sobre el significado y el alcance de esa transformación de la vida y del propio ser humano. En definitiva, quizá la diferencia entre lo natural y lo artificial vaya más allá de la percepción del propio ser humano y de su entorno cultural (Bustamante, 2011b). Por ello los que han nacido en la *Galaxia Gutenberg* se sienten a menudo extranjeros en la *Galaxia Turing*. Pero, como veremos, Internet es quizá un nuevo contexto

–una nueva *polis*– del pensamiento filosófico que crea sus propias formas de conocer; en términos de Pierre Lèvy, su propia *ecología del conocimiento*.

9.3. Internet y la transformación de la polis

La filosofía occidental nace en el seno de la polis griega. El pensar filosófico no es un pensar aislado, sino un pensar comunitario. Para Aristóteles, el hombre es un *animal político*. Pero la ciudad de la cibercultura, la ciudad transformada por Internet y otras tecnologías de la comunicación, ya no es más un concepto espacial: la Telépolis no es localizable en el espacio físico, no se caracteriza por *estar*; su esencia es fluir, comunicar, enlazar personas a través de lazos fuertes o débiles, físicos o virtuales. El concepto espacial de la polis queda superado por las redes sociales virtuales, cuyo crecimiento aleatorio o fractal, su acción política, obedece a procesos de deslocalización y relocalización. Más adelante retomaremos el problema.

Estas tecnologías han hecho del mundo un *panóptico* que ofrece una perfecta visibilidad, donde la existencia humana pierde su dimensión de privacidad y queda constantemente sometida a escrutinio, donde la vida cotidiana de las personas es transparente para sus congéneres. Las cámaras de vigilancia abarcan mucho más que los espacios privados que supuestamente monitorizan, y en sus pantallas y grabaciones esta privacidad se diluye en las vías públicas en un dudoso servicio a la colectividad. Sin embargo, esta nueva ciudad solo es aparentemente de cristal, pues muchos de sus procesos vitales y convivenciales tienen lugar en planos invisibles al escrutinio público. Parafraseando a Paul Eluard cuando afirmó que “hay otros mundos, pero están en este”, también hay un sinnúmero de ciudades en cada ciudad. Basta con observar los conflictos raciales de los últimos años en barrios de París o Londres. La aparente homogeneidad de nuestras ciudades no es más que un engaño de los sentidos, una simplificación que olvida que hoy en día se construyen las identidades de cada sujeto en relación a referencias culturales móviles, caleidoscópicas, no espaciales, cada vez más difíciles de congelar en una fotografía, en una simple descripción lineal.

Las nuevas polis son redes sociales, y como tales tienen un carácter no estático sino dinámico y procesual. Las redes sociales virtuales son la última expresión de la asimilación del ciberespacio como *locus* de la polis, pues integra nuevas formas de experimentar las diásporas y las migraciones, nuevas formas de comunicación y solidaridad, de acción política y revolucionaria. Las ciberciudades, entendidas como redes sociales virtuales, son nuevas formas de relación social. En este sentido, el estudio de las redes sociales virtuales desde la filosofía nos permite observar las nuevas formas de habitar la ciudad desde un punto de vista privilegiado.

La interacción entre Internet y filosofía nos ayuda a entender cómo se realizan los procesos de construcción de identidad. Ian Chambers (1994) utiliza la metáfora del *walkman* para explicar estos procesos en términos de los microrrelatos que lo componen. Las referencias estéticas de la persona que camina (*walk-man*), que está en movimiento, están en su dispositivo portátil de sonido (*walkman*). La música que escucha es un collage sonoro que redefine el entorno (*soundscape / landscape*) que define el territorio del cuerpo en la propia experiencia de su movimiento. Sin embargo, también lo desterritorializa, pues su identidad está en su walkman, en ese collage sonoro a través del cual compone su propia banda sonora (*soundtrack*), aquello que lo identifica y con lo que se identifica. Es una identidad mutable, portátil, en movimiento y, por tanto, diaspórica (Concorda, 2001). Este *mediascape* tiene así una dimensión de experiencia intensamente personal, y a la vez profundamente colectiva en relación con su entorno físico.

En una ciudad abierta y plural, alejada de las polis herméticas, monolíticas, encapsuladas en circuitos de convivencia restringidos, los solipsismos culturales que viven plegados sobre sí mismos se tornan cada vez más inviables. Herbert Marcuse defendía que la soledad se ha vuelto técnicamente imposible en nuestros tiempos. *Cosmopolitas domésticos* (personas que viven el mundo sin salir de sus lares, ciudadanos del ciberespacio, según la expresión de Javier Echeverría) y *hikikomori* comparten un mismo espacio virtual. El síndrome de los *hikikomori* es bien conocido en Japón: aislamiento físico e hipercomunicación tecnológica, donde *cerca* es el nuevo *lejos*. Son adolescentes para quienes el entretenimiento virtual sustituye a la comunicación presencial con su familia. La mediación

tecnológica evita la angustia del cara a cara. Son cerca de un millón y medio de jóvenes invisibles que redefinen el significado de la agorafobia.

Según Bauman, «las ciudades son lugares llenos de desconocidos que conviven en estrecha proximidad». Sin embargo, este fenómeno muy anterior a la modernidad se ha acentuado en nuestras megalópolis. Ya los antiguos mostraban un escepticismo y un miedo hacia el espacio público que queda reflejado en la descripción de los atenienses atribuida a Ciro el Grande, rey de Persia, en su *Ciropedia*: “No siento ninguna simpatía por unos hombres que construyen en el centro de sus ciudades un espacio vacío al que acuden para mentirse y estafarse entre sí”. Ciro se queja del ágora, del espacio público, pero este espacio vacío de relación se ha hecho ubicuo, ya que en nuestras ciudades se rompe la categoría tradicional de espacio público por varios costados diferentes. En primer lugar, el ágora como lugar de encuentro y expresión de la polis, de un sentimiento de colectividad, frente a la celda del monje donde se reza apartado del mundanal ruido, de los azares de la vida social. Frente al ágora, la celda de clausura perdía capacidad de comunicación, pero ganaba capacidad de abstracción y reflexión. Hasta hace muy poco, la moderna gran plaza pública ha sido efectivamente un lugar de anonimato, de incomunicación, de desencuentro, mientras que la celda de clausura se ha transformado en un *cibercafé*: desde ella el monje-internauta se abre al mundo. Sin embargo, los últimos acontecimientos en Egipto, con millares de jóvenes convocados a través de Internet pero físicamente presentes en la plaza Tahir, han hecho caer una de las dictaduras más sólidas y duraderas, la del presidente Hosni Mubarak. Lo mismo ha pasado en Túnez, y Siria y Yemen se encuentran también en el punto de mira. El Movimiento del 15-M tiene también su *topos* icónico en la Puerta del Sol de Madrid como lugar de encuentro y de recuperación de una democracia realmente participativa. El movimiento de los *Indignados* ha traspasado fronteras, y comienza a extenderse viralmente incluso por las grandes capitales de Estados Unidos. Lugares públicos y privados, físicos y virtuales, se superponen, y una ciudad isotópica donde cualquier lugar es intercambiable a efectos de comunicación, quiebra los viejos privilegios, las formas tradicionales de poder. Por ello no se puede comprender la polis sin referencia a la cibercultura que la permea (Bustamante, 2009: 2).

9.4. Internet y ética: hacia un paradigma de ciudadanía digital

La llegada de Internet ha alterado la gramática del poder, como podemos ver en el ya citado movimiento de los *Indignados* y en esa ola de democratización que recorre el Magreb y Oriente Medio. Internet está ejerciendo tal presión sobre los límites del actual modelo de democracia representativa que con ello está creando la necesidad de desarrollar un paradigma de ciudadanía digital. Esta potenciación del concepto clásico de ciudadanía se basa en la apropiación social de la tecnología, el impacto de las tecnologías sobre la democracia, los derechos humanos de cuarta generación, las políticas de inclusión digital y el desarrollo de la gobernanza electrónica. Por otro lado, las éticas jerárquicas clásicas parecen insuficientes para responder a los retos de las sociedades interculturales actuales. Quizá este concepto de ciudadanía digital debe sustentarse sobre un paradigma ético de carácter reticular, adecuado a sociedades interculturales pluralistas cuyos sistemas cooperativos no se apoyan en una concepción del bien unificada ni en valores trascendentales asumidos por todos.

En una sociedad multicultural no tiene por qué haber necesariamente un acuerdo sobre el concepto de Bien. Eso quiere decir que será muy difícil encontrar una ética jerárquica que sea aceptada por todos. Quizá será más interesante recorrer un camino alternativo, postulando un conjunto de valores a partir de principios muy genéricos que sean un común denominador y que permitan la concepción de una sociedad justa en función de la justicia de los procedimientos que la conformen. Contextualizar la ética en la sociedad globalizada supone hablar de calidad de vida y de acceso a mejores condiciones para diseñar y realizar nuestras propias vidas, reconociendo en ellas algo mucho más digno que la simple existencia biológica, y ello resulta imposible sin hablar de la tecnología en general, y de Internet en particular. Introducir la tecnología en este contexto ético, e introducir la ética en un contexto técnico, significa atender a la necesidad de traducir el discurso filosófico en términos que puedan también abarcar a la ciencia y a la tecnología como elementos que modifican el concepto de espacio en el que se manifiestan, profundizan y desarrollan los derechos humanos.

Este camino de reflexión aporta un modelo que puede dar respuesta a diferentes problemas éticos y axiológicos de responsabilidad, solidaridad,

equidad, interculturalidad y sostenibilidad. Existe una responsabilidad derivada de esta situación: todas aquellas personas de las que tenemos noticia y en las que podemos influir son seres humanos con los que tenemos responsabilidades. Esta es la raíz de la ética cosmopolita en un mundo global y complejo. Por tanto, la idea de moralidad en un mundo global y conectado ha de basarse en este cosmopolitismo responsable.

En un entorno clásico donde los seres humanos interactúan presencialmente, la ética puede aprovechar los modelos clásicos basados en la presencia y en conjuntos de valores compartidos, elementos esenciales para entender el concepto de ciudadanía. Cuando se ejerce una acción política a través de Internet, ni la condición de ciudadano tiene por qué estar basada en la compartición de un espacio físico común, ni las interacciones humanas tienen la presencia como condición necesaria de posibilidad. No sirve ya una ética-política que nos diga cómo debemos tratar a nuestro *prójimo/vecino*. Las distancias se anulan y el ciberespacio se convierte en un nuevo terreno de interacción.

A lo largo de la historia, el concepto de ciudadanía ha estado vinculado al concepto espacial de territorio compartido. Aristóteles afirmaba que las fronteras de la polis están delimitadas por alcance de la voz de los ciudadanos, pues la esencia de la política es el diálogo democrático que se manifestaba en el ágora como punto de encuentro. No hay comunidad donde no haya posibilidad de diálogo. Otros ejemplos aparecen a lo largo de la historia. Los estados nacionales surgen en Europa a partir de procesos de unificación política potenciados por la palanca de las tecnologías de comunicación de la época, como el ferrocarril. Nadie tenía conciencia de ser italiano cuando el trayecto de Venecia a Nápoles tenía que recorrerse arduamente a pie o a caballo. Se era veneciano o napolitano, pero no italiano. En el momento en el que el ferrocarril acorta las distancias entre ciudades, la conciencia nacional comienza a tomar carta de naturaleza. El mundo se reduce cuando el tiempo se acorta. Y esa transformación del tiempo en espacio es mucho más radical en nuestros días, creando las condiciones para una sociedad-red globalizada (Bustamante, 2010b).

Internet crea de esta forma una sociedad-red que rompe las jerarquías y los muros de la antigua *polis*. Marshall McLuhan acuñó el término *aldeia global* para hacer referencia a esa nueva polis en la que el diálogo se hace universal. Gracias a Internet y a las tecnologías que registran la in-

formación que fluye a través de ella, muy pocos acontecimientos quedan hoy en día ocultos al escrutinio de la opinión pública mundial. Las telecomunicaciones permiten ese diálogo en el que aparece la figura del *prosumidor*, productor y consumidor al mismo tiempo, del conocimiento que fluye por la Red. Si la voz de los ciudadanos se extiende más allá de las fronteras de la polis, no hay razón alguna para mantener unas murallas que los flujos digitales atraviesan con la misma facilidad que los fantasmas atraviesan los muros de los castillos escoceses. También se produce una transformación cualitativa causada por la proliferación del conocimiento periférico dentro de la Red, generado por los usuarios de Internet, no por los especialistas. Más allá de McLuhan, el fenómeno más relevante no es ya la posibilidad de que todo el mundo pueda enterarse de lo que ocurre al otro lado del planeta. Lo novedoso es que los acontecimientos ocurren, tienen lugar, en *tiempo real*. El hecho de que se propague instantáneamente la información sobre lo que está ocurriendo convierte a los receptores en protagonistas. Como tales, cobran un papel a la hora de definir o modificar el curso de los acontecimientos.

La filosofía nos indica el camino para dotar de significado a los procesos de transformación del conocimiento experto, la descentralización del saber y la potenciación de la ciudadanía que se genera a partir de Internet. Las redes digitales demuestran día a día la relevancia de la Ley de Metcalfe, según la cual el valor del contenido de una red aumenta con el cuadrado del número de participantes. Es a partir de una masa crítica de conocimiento compartido donde se produce esta transformación de la cantidad en calidad. También se aplica en este caso la *Ley de rendimientos crecientes de adopción*, de Brian Arthur (1989): cuanto mayor es el número de participantes en las comunidades virtuales, mayor es la utilidad de la herramienta para cada uno de ellos, y mayor utilidad práctica y relevancia científica tiene la información creada a partir de esa interacción. Sin embargo, la inexistencia de un concepto de bien unificado o de un conjunto de valores homogéneamente compartido dificulta la aplicabilidad de un paradigma ético jerárquico y monocéntrico.

Por último, no debemos ceñirnos al valor del conocimiento compartido. Como afirma P. Jollivet (2004), estamos hablando de procesos más profundos, que conciernen a la socialización de los procesos de innovación. La participación en las redes digitales es un ejercicio creativo de

ciudadanía digital. La adopción de las prácticas de procomún en la red transforma tanto al que las adopta como al medio utilizado y al contenido de la Red. Nada queda igual que antes. El mismo papel que uno puede jugar al recuperar el control sobre su propio cuerpo y los procesos que en él se producen puede aplicarse a otros campos del ejercicio de la ciudadanía. Los rendimientos de uso son, como bien defiende Jollivet, radicalmente crecientes, pues son la expresión de la capacidad de innovación del trabajo cooperativo voluntario. La extensión a todas las áreas de la vida de estas prácticas comunicativas supone, en definitiva, caminar hacia la recuperación para el individuo de la esfera del *biopoder* (Bustamante, 2010b). El poder comunicacional no debe ser considerado como una simple modulación del poder político o financiero. Entronca con el concepto de biopoder en M. Foucault, un poder que se expresa en múltiples dimensiones, de las cuales la política es tan solo una entre varias otras. Además, es un poder que tiene una profunda fuerza metafórica, pues se constituye como modelo para entender tanto la praxis social y los procesos macrosociales como las relaciones de dominación presentes a nivel microsociales. Es la llamada *microfísica del poder*, un conjunto omnicompreensivo de prácticas cotidianas donde se expresa el poder en todas sus variedades. Poder y saber se juntan allí donde aparecen las prácticas humanas. El biopoder tecnológico sustituye al poder soberano premoderno. El conocimiento que el tratamiento automático de la información y las telecomunicaciones extienden por el mundo no es una herramienta de descripción de la realidad, sino de construcción de la misma. A través de dicho conocimiento, cada vez menos centralizado y más periférico, más *procomún*, se estructuran movimientos revolucionarios, nuevos paradigmas éticos y nuevas formas de ejercer poder sobre uno mismo y sobre los demás. Esta es una de las facetas que muestran la relación que existe entre las redes digitales, la ciudadanía digital, Internet y la propia filosofía.

9.5. El papel de Internet en la configuración de la cultura global y la construcción de la identidad

Nadie duda ya del impacto que Internet está comenzando a tener en la configuración de la cultura global del siglo XXI. Internet pone en jaque el concepto de territorialidad, pues las comunidades que nacen en su seno,

las llamadas *redes virtuales*, no tienen como elemento de unión un espacio físico, una etnia o un idioma compartidos. Cuestiona los modelos económicos vigentes, pues en ella los bienes digitales tienen valor no en función de su escasez –según los dictados de la ley de la oferta y la demanda–, sino de su omnipresencia. Las *comunidades de intercambio* y su pugna en pro del conocimiento libre ponen en tela de juicio los conceptos tradicionales de propiedad intelectual, de control de la información, de copia y reproducción. A partir de estas comunidades virtuales y de los usos de Internet no propuestos por el sistema sino generados por los propios usuarios, se ha extendido una metáfora de solidaridad, libre colaboración y sinergia frente a competencia, que transforman el concepto de negocio, cuestionando la separación tradicional de los papeles de productor y consumidor. Todo lo que es digital puede existir en Internet, y la digitalización homogeniza todo tipo de datos: música, películas, textos, etc. Todo ello está ya creando un nuevo paradigma ético propugnado desde el *Movimiento de Software Libre*, donde la sinergia se opone a la competencia, y donde la escasez de un bien no lo hace más valioso, sino al contrario.

Es verdad que el valor de los bienes está tradicionalmente basado en su escasez y en su demanda. Sin embargo, aquí la lógica es bien diferente: Internet es valiosa porque cientos de millones de personas tienen acceso a ella, y la utilidad total de los contenidos compartidos que circulan por Internet aumenta geométricamente según la ya citada *Ley de Metcalfe*. Si fueran pocos los usuarios, también serían escasos los contenidos de la misma y, por ende, su valor. Paradójicamente, mi correo electrónico es valioso porque otros muchos también lo tienen. Si fuera el único que disfrutase de dicho servicio, no podría enviar un mensaje a nadie, ni tampoco recibirlo. Al contrario de lo que ocurre con los bienes de consumo tradicionales, la riqueza basada en la información no se consume, no se agota. Se automultiplica al compartirse, sin que pierda valor por ello. Cuantos más miembros de la comunidad virtual acceden a un servicio, mayor es el valor del mismo para todos. En definitiva, según el viejo lema hindú, la verdadera riqueza nace del acto de compartir: “todo lo que no se da, se pierde” (Bustamante, 2004: 46).

Al apropiarnos de estas posibilidades, la cultura popular ha encontrado en Internet un campo fértil en el que florecer. Además de las redes

sociales virtuales y las comunidades de intercambio, *Blogs* y *videoblogs*, páginas personales, expresiones artísticas de la Web 2.0 conviven con un mundo oscuro cargado de materiales inadecuados o incluso ilegales. La propia ambivalencia de Internet muestra su vitalidad: el mundo virtual no es mejor ni peor que el mundo físico, sino un espejo de la sociedad, de nuestra realidad y, sobre todo, de nuestros sueños. Internet tiene, a pesar de sus riesgos, la potencialidad de convertirse en una de las estructuras sociales más democráticas y participativas que las nuevas tecnologías de la comunicación hayan traído a un mundo globalizado, un entorno estratégico para la promoción de los Derechos Humanos. Por el hecho de proporcionar una cobertura de comunicación barata, horizontal y de ámbito global, el ejercicio de las libertades de pensamiento, credo y expresión cobra aquí una relevancia que no aparece en los medios tradicionales de comunicación. A través de estos medios solo los grupos de la comunicación y aquellos que componen los variados mecanismos del poder social tienen la posibilidad real de hacer oír su voz. Por el contrario, en Internet muy pocos medios son suficientes para comunicar una idea, para hacerla llegar a todos los rincones del globo. Cualquiera puede crear su propio *blog*, participar activamente en foros de discusión, enviar y recibir mensajes de correo electrónico a un coste prácticamente nulo. En la red, cualquier ciudadano se convierte en emisor y receptor al mismo tiempo, y a un coste ínfimo.

Junto con las nuevas posibilidades también surgen nuevos valores, y el individuo se encuentra, quizá por primera vez en la historia, una tecnología que no solamente no favorece el *statu quo*, sino que potencia las propias capacidades individuales y equilibra en gran medida el poder de los ciudadanos frente a los sectores organizados de la sociedad. La aparición del *software libre* es la punta de lanza de un nuevo paradigma ético en el que los programas responden a una estructura de código abierto que todos pueden ver, manipular, perfeccionar y compartir, en el que el concepto de derechos de autor da paso a un sistema basado en el conocimiento como bien común (Bustamante, 2001).

En cuanto al impacto político, el *internauta* va mucho más allá de la figura del *Homo Videns* de Giovanni Sartori (1988), quien defendía que el hombre que piensa (*homo sapiens*) ha sido sustituido por el *hombre que ve la televisión*. El internauta no es el hombre alienado y pasivizado

frente la construcción de imágenes desgajadas de la realidad que produce la televisión, sino un sujeto que navega, que aprende, mediante ensayo y error las posibilidades de expansión de su capacidad de acción en los diferentes ámbitos de su vida, incluyendo la participación activa en los asuntos públicos. Me remito al caso del uso de los teléfonos móviles tras los atentados en Madrid del 11 de marzo de 2004 y al caso de la última elección presidencial norteamericana. Internet ha tenido un papel muy relevante en la elección de Barack Obama. Por primera vez, contradiciendo los resultados de los estudios de Mark L. Kornbluh (2000) y Robert Putman (2000), que mostraban un descenso constante de la participación ciudadana en los asuntos públicos desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, el uso intensivo de las redes virtuales por parte del equipo del candidato demócrata y de las bases de su partido ayudó a un aumento notable de la participación popular. Quizá es un caso aislado, o quizá están surgiendo nuevas formas de compromiso ciudadano en los asuntos públicos desencadenadas por una apropiación social de la tecnología.

9.6. El conocimiento libre y colaborativo

Internet ha promovido también la libertad de pensamiento a través de la llamada *blogosfera*: blogs, videoblogs y bitácoras se convierten en los modernos *dazibaos*, esos textos en forma de carteles caligrafiados que los ciudadanos chinos acostumbraban a poner en los muros de la Ciudad Prohibida en Pekín. Ahora el tablón de anuncios tiene una dimensión global, y el acceso al mismo un coste ínfimo. Antes, la libertad de expresión estaba limitada a aquellos que tenían los contactos o el poder necesarios para difundir sus ideas y creencias a través de los medios de comunicación de masas. Hoy en día, los poderes establecidos tiemblan ante la posibilidad de que cualquier ciudadano pueda hacer oír su voz. En el metro de Tokio, los jóvenes escriben novelas utilizando sus teléfonos móviles, mientras que colectivos virtuales escriben sus textos aprovechando herramientas colaborativas (*groupware*). Algunas de estas obras, como *217 Babel St.*, se han convertido ya en iconos de la cibercultura. Se trata de un proyecto iniciado por el periodista William Shaw y compartido por tres autores más. La acción se desarrolla en un edificio de apartamentos. Cada escritor plantea historias independientes que nacen en cada

uno de los apartamentos, y que después se van entrelazando de forma hipertextual, al modo de *Rayuela*, de Julio Cortázar.

La revolución que ya está en marcha es similar en naturaleza a la invención de la imprenta de tipos móviles, pero sin duda mayor en magnitud. Antes de la imprenta, el acceso a los libros era enormemente limitado, dado el coste en términos de tiempo y esfuerzo que requería escribir e iluminar ejemplar por ejemplar. Con la imprenta dicho coste se redujo muchísimo y fue el detonante del nacimiento de una verdadera cultura popular en Occidente.

La ya citada *Galaxia Gutenberg* ha sido, durante varios siglos, la *ecología del conocimiento* en la que se ha desarrollado nuestro pensamiento filosófico. Pero la cultura no es un elemento estático, ni evoluciona independientemente de la tecnología. Ahora, la Galaxia Gutenberg ha dejado el paso a toda una constelación de técnicas, procedimientos y dispositivos que han transformado la forma de conocer y de percibir. En el caso de los libros, la edición electrónica está transformando el concepto de texto escrito con una velocidad extraordinaria. Una de ellas ha sido el salto del texto al hipertexto. Theodor Nelson inventa el término para referirse a un programa desarrollado para organizar datos e informaciones que no responde a un esquema de lectura lineal. Es una red en la que cada conocimiento está unido a los demás por conexiones en forma de estrella. La idea original del hipertexto se debe a Vannevar Bush, quien en 1945 publicó un célebre artículo titulado “As We May Think”, en el que proponía un dispositivo llamado Memex. Dicho dispositivo suponía manejar una base de datos de la misma manera en que el cerebro establece relaciones entre ideas. A pesar de que el hipertexto es una forma de texto y nos remite por tanto al universo de la escritura, su centralidad para la cibercultura es la misma que la de la imprenta para la cultura occidental moderna. Dada su estructura reticular y no lineal, favorece una actitud activa, exploratoria, lúdica, frente a la lectura lineal tradicional. Es cierto que para algunos los enlaces hipertextuales de las páginas webs son una oportunidad para saltar de un tema a otro sin profundizar en ninguno. Pero lo mismo decían aquellos que solo permitían que las bibliotecas almacenaran libros con el *nihil obstat* para conservar la pureza de nuestra moral. No hay *conocimiento libre* sin estructura reticular, a pesar de que ello exija una mayor capacidad de concentración y un criterio de selección más agudo.

La savia que alimenta la web ciudadana, conocida también como Web 2.0, es precisamente *conocimiento libre*, aquel que puede ser utilizado y transmitido sin restricciones es, en su versión clásica, bien común, un *comunal*. En su versión moderna, hace referencia a un movimiento cultural inspirado en los principios del *software libre*, las comunidades virtuales de intercambio y los modelos de creación colaborativa, como es el caso de la Wikipedia. El deseo de poner al alcance de todos el conocimiento adquirido por la humanidad ha sido un sueño y una utopía que ha marcado profundamente nuestra tradición cultural. La Wikipedia es el paradigma actual del conocimiento libre, y es una consecuencia del proyecto de la *Encyclopédie* de la Ilustración. La Wikipedia es sobre todo un proyecto colaborativo e interactivo en continuo progreso. Cualquiera puede ampliar o enmendar sus textos en cualquier momento. Este es el elemento diferenciador que hace de este proyecto un nuevo hito en la historia del saber humano. El conocimiento tácito de la comunidad, que por definición tiene una dimensión y posibilidades mucho mayores que las de un individuo, confiere a las obras una calidad difícilmente alcanzable por un esfuerzo individual.

La democratización de la *producción creativa* es pues una de las posibilidades que abre Internet, para llegar a una sociedad en la que todos seamos potenciales autores y lectores, creando las «conexiones neuronales» necesarias en la comunidad para avivar el conocimiento tácito común. La consecuencia de ello es una sociedad más libre, más independiente, con capacidad multiplicada de innovación y creatividad, en condiciones que facilitan el ejercicio crítico, la emancipación real de los individuos. En el plano de la convivencia, una anhelada democracia más participativa aparece en el horizonte en este contexto cultural de personas habituadas a la interacción social constructiva. La verdadera *igualdad de género*, la eliminación de las diferencias sociales y económicas entre regiones, la preservación y asimilación de la cultura vernácula... la libertad de conocimiento dota a la sociedad del equipamiento necesario para conseguir aquellos fines que son obvios en un contexto informado.

Andoni Alonso (Alonso y Bustamante, 2009) defiende también que el conocimiento digital se genera a partir de un enorme número de *micro-contribuciones*, se distribuye por la idea de la recombinación, de la derivación, de la obra continua, ilimitada, fundamentalmente abierta. Maneja

y transforma bajo las mismas reglas la novedad y la reconfiguración. Cultiva la colaboración, la construcción comunal del conocimiento y el compartir tal como lo enuncia el ideal científico. La ciencia no habría avanzado si no hubiera sido ella misma comunal, abierta, acumulativa y recombinatoria. En el texto *Distúrbio Eletrônico* recogido por Sergio Amadeu, el *Critical Art Emsemble* proclama:

Dejemos que las nociones románticas de la originalidad, genialidad y autoría permanezcan, pero como elementos para la producción cultural sin ningún privilegio especial sobre los otros elementos igualmente útiles. Es la hora de usar la metodología de la recombinación para enfrentar la tecnología de nuestro tiempo (Amadeu, 2007).

La libertad para el conocimiento, la transparencia para los códigos que intermedian la comunicación humana, la creación sin trabas, la superación de la mercantilización totalitaria de la cultura, las posibilidades simuladoras y emancipadoras del ciberespacio son fundamentos que debemos defender si queremos un mundo de riqueza de la diversidad. Una cibercultura superadora de un concepto estrecho de Ilustración depende de la libertad del conocimiento y de la creación, y todo ello no será posible si no van de la mano Internet y la filosofía.

Bibliografía

- Alonso, A. y Bustamante, J. (2009): “Conocimiento libre”, en Román Reyes (ed.), *Diccionario crítico de Ciencias Sociales: Terminología Científico-Social*. Madrid, Plaza y Valdés. Volumen 3.
- Amadeu S. *et al.* (2007): *Diversidad digital y cultura. Documento-Base*. Consultado en <http://wikipos.facasper.com.br/index.php/DOCU-MENTO-BASE,05/07/2007>.
- Aristóteles, *Metafísica*, (1970): [edición trilingüe, griego, latín, español; traducción española de Valentín García Yebra]. Gredos. Madrid.
- Aristóteles, *Metafísica*, (2006): [traducción, introducción y notas de Tomás Calvo]. Gredos. Madrid.
- Arthur, B. (1989): “Competing Technologies, Increasing Returns and Lock-in by Historical Events”. *Economic Journal*, v. 99, núm. , págs. 116-131.
- Bonitz, H. (1955): *Index Aristotelicus*. Graz. Akademische Druck.
- Bustamante, J. (1993): *Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada?* Madrid: Gaia.
- (2001): Hacia la cuarta generación de derechos humanos. Revista electrónica *CTS+I*. Núm. 1, nov. Organización de Estados Iberoamericanos.
- (2004a): “Qué puede esperar la democracia de Internet? Una reflexión sobre la crítica de Langdon Winner al poder político transformador de la tecnología”. *Argumentos de Razón Técnica*, septiembre, 10-48.
- (2009): Prefacio al libro PEREIRA, Paula C. (ed.), *Cidade A filosofia e a cidade*. Campo das letras editores, Oporto.
- (2009b): “Internet; un motor de creación de metáforas”. *Crítica*, nº. 959, Enero–Febrero 2009, págs. 16-22.
- (2010a): “Tide-Like Diasporas in Brazil: From Slavery to Okkut”, en Andoni Alonso y Pedro J. Oiarzabal (eds.), *Diasporas in the New Media Age: Identity, Politics and Community*. University of Nevada Press.

- (2010b): “Communicative Power, digital Ecosystems and Digital Citizenship” en Amadeu, A. y Santana B. (eds.), *Cidadania e redes digitais*. São Paulo, Libero.
- (2011a): “Development of a Netlike (Reticular Ethics as a Paradigm for Digital Citizenship in a Multi-Cultural Society”, in *Nomads*, vol. 1 no. 2.
- (2011b): “La evolución del concepto de naturaleza en la filosofía de la tecnología”. En prensa.
- Contador, A. (2001): “A música e o processo de identificação dos jovens negros portugueses”. *Sociologia*, September, nº.36, págs. 109-120.
- Chambers, I. (1994): *Migrancy, Culture, Identity*, Londres, Routledge.
- Ferrater Mora, J. (2004): *Diccionario de Filosofía* [nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep-María Terricabras; supervisión de la profesora Priscilla Cohn Ferrater Mora]. Barcelona, Ariel.
- García Norro, J-J. y Rodríguez, R., (eds.) (2007): *Cómo se comenta un texto filosófico*. Síntesis. Madrid.
- Heidegger, M. (2009): *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid. Síntesis.
- Horkheimer, M. (1966): “La filosofía como crítica de la cultura”, en Adorno y Horkheimer (1966), *Sociológica*. Taurus, Madrid.
- Jaeger, W. (1993): *Aristóteles: base para la historia de su desarrollo intelectual*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.
- Jollivet, P. (2004). “Anexo 2: “Los rendimientos crecientes”, en Y. Moulier Boutang et al., *Capitalismo cognitivo: propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Kant, I (2010): *Crítica de la razón pura*. [trad. esp. de Pedro Riba]. Madrid. Taurus.
- Kant, I (2003): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid. Encuentro.
- Kornbluh M. (2000): *Why America Stopped Voting: the decline of democracy and the Emergence of Modern American Politics*, NYU Press, Nueva York.
- Lévi-Strauss, C. (1950): «Introduction» en Mauss, M. *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris.
- Lyotard, J. -F. (1989): *¿Por qué filosofar?* Paidós, Barcelona.
- Ortega y Gasset, J. (1982): *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Alianza, edición original de 1939.
- , *Ensimismamiento y alteración* (1961): en Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, vol. V. Madrid: Revista de Occidente, edición original de 1939.
- Putnam, R. (2000): *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, Nueva York.
- Rapp, F. (1981): *Filosofía analítica de la técnica*. Barcelona, Laia.
- Reale, G. (2003): *Guía de lectura de la “metafísica” de Aristóteles*. Barcelona. Herder.

Bibliografía

- Rovira, R. (2010): “Kant y el árbol lógico de las ciencias filosóficas”, en García de Leániz I. (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*. Ediciones Encuentro. Madrid.
- Sartori, G. (1998): *Homo Videns. La sociedad teledirigida*. Madrid, Taurus.

Sugerencias para nuevas lecturas

- Barzun, J. (1991): *Begin here. The Forgotten Conditions for Teaching and Learning*. University of Chicago Press. Chicago.
- Barzun, J. (2001): *Simple and Direct: A Rhetoric for Writers*. 4th ed, Harper Perennial, New York.
- Bynagle, H. (2006): *Philosophy. A guide to referente literature*. 3rd. ed.
- Eco, U. (1992): *Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura*. Barcelona, Gedisa.
- Guillon, J (1981): *El trabajo intelectual. Consejos a los que estudian y a los que escriben*. Rialp. Madrid.
- Hoffman, E. (1997): *Guidebook for Publishing Philosophy*. Bowling Green State Univ Philosophy. Ohio.
- Izuzquiza, I. (1989): *Guía para el estudio de la filosofía. Referencias y métodos*, Anthropos. Barcelona.
- Montolío, E. (2002): *Manual práctico de escritura académica*. Ariel, Barcelona.
- Muñoz-Alonso, G. (2008): “Identificación de fuentes digitales en la investigación filosófica”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 25, 171-186.
- Muñoz-Alonso, G. (2011): *Estructura, metodología y escritura del Trabajo de Fin de Máster*. Escolar y Mayo, Madrid.
- Rivera, J. (1994): “Cuestiones metodológicas en la investigación filosófica”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 11, 9-52.

