

---

**I. Cuestiones preambulares [1-21]**

**II. Ontología**

- §1. [Materialismo ontológico \[22-95\]](#)
- §2. [Dialéctica \[96-107\]](#)
- §3. [Finalidad \[108-120\]](#)
- §4. [Causalidad \[121-144\]](#)
- §5. [Existencia, Posibilidad, Necesidad \[145-151\]](#)

**III. Gnoseología (Teoría de la ciencia)**

- §1. [Doctrina de las categorías y Teoría filosófica \(gnoseológica\) de la ciencia \[152-167\]](#)
- §2. [Teoría filosófica \(gnoseológica\) de la ciencia \[168-232\]](#)

**IV. Antropología y Filosofía de la Historia**

- §1. [Antropología](#)
  - 1. [Cuestiones proemiales \[233-277\]](#)
  - 2. [Individuo y Persona \[278-313\]](#)
  - 3. [Libertad \[314-335\]](#)
  - 4. [Sentido de la vida y religación \[336-350\]](#)
  - 5. [Filosofía de la religión \[351-372\]](#)
  - 6. [Fetichismo, Magia y Religión \[373-384\]](#)
  - 7. [Agnosticismo \[385-400\]](#)
  - 8. [Filosofía de la cultura \[401-435\]](#)
- §2. [Filosofía de la Historia \[436-443\]](#)

**V. Ética y moral**

- §1. [Ética y moral \[444-480\]](#)
- §2. [Derechos humanos \[481-488\]](#)
- §3. [Muerte, fallecimiento, eutanasia \[489-506\]](#)
- §4. [Bioética \[507-538\]](#)
- §5. [Tolerancia \[539-552\]](#)

**VI. Filosofía política**

- §1. [Parte ontológica \[553-608\]](#)
- §2. [Estado de derecho \[609-638\]](#)
- §3. [Democracia \[639-646\]](#)

**VII. Estética y Filosofía del arte**

- §1. [Estética \[647-649\]](#)
  - §2. [Filosofía del arte \[650-664\]](#)
-

El lector tiene en sus manos una *Summa Philosophica* en sentido clásico, sólo que esta vez, pese a quien pese, escrita y pensada en español.

## Indice sistemático

### I. Cuestiones preambulares

- [1] Materialismo filosófico
- [2] Materialismo metodológico como materialismo operatorio
- [3] Filosofía / Ciencia
- [4] Metafísica
- [5] Filosofía como saber de «segundo grado»
- [6] Filosofía administrada / Filosofía inadministrada
- [7] Filosofía administrada por la Universidad / Filosofía administrada por los Institutos de Enseñanza Secundaria
- [8] Filosofía (acepciones de)
- [9] Filosofía «exenta» respecto del «presente»
- [10] Filosofía (exenta) dogmática o escolástica
- [11] Filosofía (exenta) histórica o etnológica
- [12] Filosofía «implantada» o «inmersa» respecto del presente
- [13] Filosofía inmersa y adjetiva
- [14] Filosofía espontánea de los científicos
- [15] Filosofía genitiva
- [16] Filosofía inmersa y crítico-sistemática
- [17] Filosofía en sentido lato / Filosofía en sentido estricto
- [18] Verdadera filosofía / Filosofía verdadera
- [19] Filosofías centradas / Filosofías no centradas (o sistemáticas)
- [20] Historia filológica / Historia filosófica de la Filosofía
- [21] Teología (nematología) / Ciencia / Filosofía de la Religión

### II. Ontología

#### §1. Materialismo ontológico

- [22] Materialismo ontológico
- [23] Holótico
- [24] Totalidades atributivas o nematológicas (T) / Totalidades distributivas o diaiológicas (S) / Totalidades mixtas o isoméricas.
- [25] Totalidades centradas / Totalidades no centradas
- [26] Totalidades diatéticas / Totalidades adiatéticas
- [27] Metafinito
- [28] Partes formales / Partes materiales
- [29] Partes determinantes / Partes integrantes / Partes constituyentes
- [30] Clases / participaciones
- [31] Géneros / determinaciones
- [32] Complejos / integrantes
- [33] Complejos determinados / determinantes
- [34] Diamérico
- [35] Metamérico
- [36] Isológico / Sinalógico
- [37] Sinecoide
- [38] Postulado de corporeidad holótica: totatio / partitio / disociabilidad / separabilidad
- [39] Postulado de corporeidad holótica / Postulado corporeísta ontológico / Idea de sínolon
- [40] Sínolon (Idea y ejemplos de)
- [41] Postulado de multiplicidad holótica / Postulado holótico monista
- [42] Todos absolutos / Todos efectivos
- [43] Todo absoluto ilimitado / Todo absoluto limitado
- [44] Todo absoluto ilimitado (o externo)
- [45] Todo absoluto limitado (o interno)
- [46] Todo efectivo

- [47] Postulado de recursividad holótica
- [48] Totatio / Partitio (desde el punto de vista del Postulado de recursividad holótica)
- [49] Tipos de totalización
- [50] Totalización sistática / Totalización sistemática / Sujeto operatorio corpóreo / Sujeto metafísico incorpóreo
- [51] Totalización homeomérica / Totalización holomérica
- [52] Sinexión
- [53] Conceptos conjugados
- [54] Symploké
- [55] Dairológico / Nematológico
- [56] Esencia genérica (teoría de la): Núcleo / Cuerpo / Curso
- [57] Géneros anteriores / Géneros posteriores
- [58] Género / Individuo / Especie
- [59] Géneros anteriores
- [60] Géneros posteriores
- [61] Propiedades (subgenéricas, cogenéricas, transgenéricas) / Género y Especie
- [62] Ecualización (de especies disyuntivas en un género)
- [63] Disociación y Separación esencial de los Géneros
- [64] Materia en sentido mundano
- [65] Materia determinada (ontológico-especial) y sus atributos: Multiplicidad y Codeterminación
- [66] Espíritu (concepto filosófico de) / Formas puras o separadas
- [67] Materia indeterminada, pura o transcendental
- [68] Cuerpo (Idea de) / Materialismo filosófico / Materialismo corporeísta / Sujeto operatorio como sujeto corpóreo
- [69] Naturaleza (acepciones)
- [70] Naturaleza en sentido particular (ns) / Naturaleza en sentido global, cósmico o universal (N)
- [71] Naturaleza (N) / Naturalezas (ns) desde el punto de vista de las relaciones «todo» a «partes»
- [72] Ontología especial y Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad
- [73] Primer Género de Materialidad ( $M_1$ )
- [74] Segundo Género de Materialidad ( $M_2$ )
- [75] Tercer Género de Materialidad ( $M_3$ )
- [76] Formalismo ontológico
- [77] Formalismo ontológico primario o primogenérico
- [78] Formalismo ontológico secundario o secundogenérico
- [79] Formalismo ontológico terciario o terciogenérico
- [80] Formalismos ontológicos bigenéricos
- [81] Ontología (especial) abstracta / Ontología (especial) morfológica
- [82] Materia en sentido ontológico-general (M)
- [83] Ego transcendental
- [84] Materia / Forma
- [85] Forma en sentido materialista (Relación de conformación)
- [86] Materialismo formalista
- [87] Ontología y Epistemología / Realismo e Idealismo / Sujeto y Objeto
- [88] Hiperrealismo ontológico / Sujeto y Objeto
- [89] Kenosis
- [90] Nódulo: Entorno, dintorno, contorno (de un)
- [91] Transformaciones de estructuras materiales (reales y formales)
- [92] Emergencia positiva
- [93] Reducción
- [94] Anamórfosis (diaméricas y metaméricas)
- [95] Evolución y sus límites

## §2. Dialéctica

- [96] Dialéctica (acepciones)
- [97] Dialéctica (en sentido «fuerte») / Contradicción lógica
- [98] Concepciones filosóficas de la dialéctica
- [99] Dialéctica de la Naturaleza (Materia) / Dialéctica del Espíritu (Mente)
- [100] Modos generalísimos de resolución de contradicciones dialécticas
- [101] Modo estructural de contradicción dialéctica
- [102] Modo procesual de contradicción dialéctica
- [103] Criterios para una taxonomía de las figuras de la dialéctica procesual
- [104] Metábasis
- [105] Anástasis
- [106] Catábasis
- [107] Catástasis

### §3. Finalidad

- [108] Finalidad (según la Ontología materialista)
- [109] Idea generalísima de fin
- [110] Criterios para clasificar modos o flexiones de la Idea de Fin
- [111] Modos dimensionales de la Idea de Fin
- [112] Fin procesual
- [113] Fin configuracional
- [114] Modos entitativos de la idea de Fin
- [115] Fin constitutivo
- [116] Fin constitutivo / Causa sui
- [117] Fin consuntivo
- [118] Modos fundamentales de la Idea de Fin
- [119] Finalidad lógica
- [120] Finalidad proléptica

### §4. Causalidad

- [121] Causalidad (planteamiento de la cuestión)
- [122] Causalidad y Filosofía
- [123] Criterios para una Teoría de teorías de la Causalidad
- [124] Teoría de teorías de la Causalidad en función del primer criterio
- [125] Teoría de teorías de la Causalidad en función del segundo criterio
- [126] Teoría de teorías de la Causalidad en función del tercer criterio
- [127] Causa sui
- [128] Teoría de teorías de la Causalidad en función del cuarto criterio
- [129] Campo de la relación causal (planteamiento de la cuestión)
- [130] Causalidad / Sistemas práctico-materiales finitos
- [131] Causalidad / Sistemas práctico-materiales / Datos problemáticos o «flotantes»
- [132] Causas / Razones / Sistemas práctico-materiales
- [133] Causas / Razones / Datos problemáticos o «flotantes»
- [134] Campo de las relaciones causales (restricción del)
- [135] Formato lógico de la relación causal
- [136] Efecto (concepto de) / Esquema material procesual de identidad
- [137] Efecto / Determinante causal / Esquema material de identidad
- [138] Razones determinantes y resultados / Causas y efectos
- [139] Causalidad finita / Causalidad infinita
- [140] Fórmula factorial del núcleo no binario de la relación causal
- [141] Desarrollo de la relación causal
- [142] Modos de desarrollo de la Idea de Causalidad según el primer

- criterio
- [143] Modos de desarrollo de la Causalidad según el segundo criterio: la Idea de Influencia
- [144] Causalidad en las ciencias

#### §5. Existencia, Posibilidad, Necesidad

- [145] Existencia / Posibilidad / Necesidad
- [146] Posibilidad / Necesidad
- [147] Existencia
- [148] Existencia «positiva» o Co-existencia
- [149] Co-existencia desde la perspectiva de la estructura
- [150] Co-existencia desde la perspectiva de la génesis
- [151] Existencia absoluta como concepto límite

### III. Gnoseología (Teoría de la ciencia)

#### §1. Doctrina de las categorías y Teoría filosófica (gnoseológica) de la ciencia

- [152] Categorías / Conceptos / Ideas
- [153] Doctrina de las categorías (desde la perspectiva del materialismo filosófico)
- [154] Categorías / Predicación / Clasificación / Ciencias
- [155] Categorías / Clases / Sujetos operatorios / Ciencias
- [156] Categoría como Idea / Conceptos categoriológicos
- [157] Génesis no lingüística de las categorías aristotélicas
- [158] Génesis procesal de las categorías aristotélicas
- [159] Categorías aristotélicas y su carácter trascendental-positivo
- [160] Teoría de la ciencia / Doctrina de las categorías / Teoría de los todos y las partes
- [161] Postulados para una teoría holótica desde una perspectiva gnoseológica
- [162] Momentos formales / Momentos materiales de las categorías
- [163] Categorías diaiológicas o distributivas ( $\mathfrak{D}$ ) / Categorías nematológicas o atributivas (T) / Categorías holotéticas / Categorías merotéticas
- [164] Ordenes de categorías / Sistemas de sistemas de categorías / Categorías de sistemas de categorías
- [165] Categorías del hacer / Categorías del ser
- [166] Conexión entre el orden de categorías del hacer y el orden de categorías del ser
- [167] Categorías ontológicas / Categorías gnoseológicas

#### §2. Teoría filosófica (gnoseológica) de la ciencia

- [168] Materialismo gnoseológico
- [169] Ciencia (acepciones de)
- [170] Gnoseología
- [171] Gnoseología general
- [172] Gnoseología especial
- [173] Gnoseología y Epistemología
- [174] Gnoseología / Disciplinas en general
- [175] Constitución de una disciplina según la TCC
- [176] Cuerpo de la ciencia
- [177] Técnica / Tecnología
- [178] Descubrimientos (tipología de los)
- [179] Descubrimientos neutros positivos (o «neutros», a secas)
- [180] Descubrimientos negativos
- [181] Descubrimientos nulos o absorbentes
- [182] Descubrimientos particulares (positivos y negativos)

- [183] Apotético / Paratético
- [184] Materia / Forma (en las ciencias)
- [185] Descripcionismo gnoseológico
- [186] Teoreticismo gnoseológico
- [187] Adecuacionismo gnoseológico
- [188] Circularismo gnoseológico
- [189] Ciencia según el materialismo gnoseológico
- [190] Espacio gnoseológico y sus figuras o sectores
- [191] Términos
- [192] Operaciones
- [193] Aspectos y propiedades de las operaciones
- [194] Operaciones autoformantes / Operaciones heteroformantes
- [195] Relaciones
- [196] Referenciales
- [197] Fenómenos
- [198] Esencial
- [199] Autologismos
- [200] Dialogismos
- [201] Normas
- [202] Figuras del espacio gnoseológico / Objetividad de una construcción científica
- [203] Cierre operatorio
- [204] Cierre objetual
- [205] Cierre proposicional
- [206] Cierre categorial
- [207] Estatuto científico de los procesos constructivos cerrados (objetuales y proposicionales): Teorema de Pitágoras como relación de identidad sintética
- [208] Identidad como idea oscura
- [209] Identidad analítica: análisis / síntesis
- [210] Identidad analítica / Identidad sintética / Juicios analíticos / Juicios sintéticos
- [211] Identidad / Unidad / Igualdad
- [212] Identidad fenoménica (Unidad) / Isología / Sinalogía
- [213] Identidad esencial / Identidad sustancial
- [214] Identidad sintética esquemática / Identidad sintética sistemática / Verdad científica
- [215] Identidad sintética esquemática (o «esquema de identidad» o «identidad configuracional» o «configuraciones»)
- [216] Identidad sintética sistemática (o «identidad proposicional»)
- [217] Verdad (científica) como identidad sintética sistemática: un ejemplo / Neutralización de las operaciones
- [218] Identidad pragmática (autológica, dialógica, normativa) / Universal noético
- [219] Principios gnoseológicos: Principios sintácticos / Principios pragmáticos
- [220] Principios y Reglas desde el punto de vista gnoseológico
- [221] Contextos determinados / Contextos determinantes
- [222] Modos gnoseológicos
- [223] Definición
- [224] Modelo
- [225] Clasificación
- [226] Demostración
- [227] Clasificación de las ciencias propuesta por la TCC
- [228] Situaciones a / Situaciones b (del campo semántico de las ciencias)
- [229] Progressus / Regressus
- [230] Metodologías b-operatorias / Metodologías a-operatorias
- [231] Metodologías a-operatorias (estados límite e intermedios)
- [232] Metodologías b-operatorias (estados límite e intermedios)

#### IV. Antropología y Filosofía de la Historia

## §1. Antropología

### 1. Cuestiones proemiales

- [233] Anamnesis
- [234] Prolepsis
- [235] Normas / Rutinas
- [236] Praxis
- [237] Emic / Etic
- [238] Planes y Programas
- [239] Antiguo
- [240] Arcaico
- [241] Basal
- [242] Barbarie / Civilización
- [243] Material antropológico
- [244] Espacio antropológico
- [245] Eje circular del espacio antropológico
- [246] Eje radial del espacio antropológico
- [247] Eje angular del espacio antropológico
- [248] Determinaciones Í / Determinaciones p (del material antropológico)
- [249] Ceremonia
- [250] Momento constitutivo de las ceremonias
- [251] Momento distintivo de las ceremonias
- [252] Momento variacional de las ceremonias
- [253] Momento contextual de las ceremonias
- [254] Clases de ceremonias según su modo constitutivo
- [255] Clases de ceremonias según su modo distintivo
- [256] Clases de ceremonias según su modo variacional
- [257] Clases de ceremonias según su modo contextual
- [258] Ceremonias / Ritos
- [259] Antropología médica
- [260] Antropología biológica
- [261] Antropología cultural
- [262] Antropologías categoriales / Antropología general
- [263] Antropología general / Antropología filosófica
- [264] Antropología predicativa
- [265] Idea antropológica / Idea histórica del material antropológico
- [266] Antropología filosófica / Filosofía de la Historia
- [267] Relaciones entre las Ideas antropológica e histórica del material antropológico
- [268] Idea antropológica / Idea histórica (del material antropológico) como Ideas correlativas
- [269] Idea antropológica / Idea histórica (del material antropológico) como Ideas disociadas
- [270] Idea antropológica del material antropológico
- [271] Idea histórica del material antropológico
- [272] Manifestaciones del conflicto dialéctico entre la Idea antropológica y la Idea histórica del material antropológico
- [273] Antropología filosófica / Filosofía de la Historia
- [274] Idea antropológica / Idea histórica como modos dialécticamente opuestos de configurar el material antropológico
- [275] Historia de la Antropología
- [276] Folklore como concepto ontológico / Folklore como concepto gnoseológico
- [277] Folklore desde el materialismo filosófico

### 2. Individuo y Persona

- [278] Persona / Persona humana / Hombre
- [279] Persona humana: planteamiento filosófico

- [280] Ideas angulares / Ideas circulares de persona
- [281] Ideas antrópicas / Ideas anantrópicas de persona
- [282] Ideas ahistóricas (o atemporales) / Ideas históricas (o evolutivas) de persona
- [283] Ideas de persona de formato atributivo / Ideas de persona de formato distributivo
- [284] Tabla de los dieciséis tipos de ideas de persona resultantes de los criterios propuestos
- [285] Ideas de persona con significado crítico-filosófico en el presente
- [286] Teoría de teorías filosóficas de la persona humana
- [287] Teorías reduccionistas (de las *ideas* a *categorías*) de la Persona humana
- [288] Teorías metafísicas de la Persona humana
- [289] Teorías dialécticas de la Persona humana
- [290] Idea transcendental (positiva) de persona
- [291] Idea normativa de persona
- [292] Idea normativa de persona / Realidad de los individuos humanos (como conflicto dialéctico)
- [293] Individuo humano / Persona humana
- [294] Persona humana en el plano «filogenético» (constitución de la)
- [295] Persona humana en el plano «ontogenético» (constitución de la)
- [296] Creencias / Ideologías
- [297] Falsa conciencia / Ideologías / Conciencia: definiciones tautológicas, metafísicas y místicas
- [298] Teoría crítica / Teorías metafísicas / Teorías correlativistas en el análisis de la conciencia
- [299] Teorías metafísicas de la conciencia
- [300] Teorías correlativistas de la conciencia
- [301] Teoría crítica de la conciencia: Espistemología crítica / Epistemología psicológica
- [302] Conciencia (concepto de) en función de la Teoría (o Epistemología) crítica propuesta
- [303] Falsa conciencia / Conciencia
- [304] Ortograma / Falsa conciencia
- [305] Alienación personal (concepto positivo-categorial)
- [306] Alienación personal (concepto filosófico: teológico y metafísico)
- [307] Alienación personal / Alienación genérica (según el materialismo filosófico)
- [308] Individuo flotante
- [309] Hetería soteriológica (concepto de)
- [310] Hetería soteriológica en función de sus objetivos prolépticos
- [311] Hetería soteriológica / Individuo flotante
- [312] Hetería soteriológica / Familia / Estado
- [313] Sistema dogmático de una hetería soteriológica

### 3. Libertad

- [314] Libertad de
- [315] Libertad para
- [316] Libre arbitrio
- [317] Libertad en las ciencias positivas
- [318] Libertad como Idea filosófica
- [319] Libertad de / libertad para
- [320] Libertad de / libertad para (en el plano del «ser»)
- [321] Libertad de / libertad para (en el plano del «conocer»)
- [322] Libertad como «libre arbitrio en la elección» (crítica a)
- [323] Libertad de elección no es una ilusión
- [324] Libertad personal / Causalidad



- [325] Libertad / Causalidad / Arrepentimiento / Culpa
- [326] Libertad personal / Error
- [327] Libertad personal como poder enfrentado a otros poderes
- [328] Idea dialéctica de Libertad
- [329] Idea de libertad según el modo dialéctico progresivo
- [330] Idea de libertad según el modo dialéctico regresivo
- [331] Libertad humana como primer analogado de la idea de libertad
- [332] Tipología de concepciones filosóficas de libertad
- [333] Libertad humana tiene como horizonte propio el «horizonte circular»
- [334] Libertad según el modelo dialéctico regresivo: la perspectiva del materialismo filosófico
- [335] Libertad según el modelo dialéctico progresivo: la perspectiva del materialismo filosófico

#### 4. *Sentido de la vida y religación*

- [336] Vida orgánica (biológica) / Vida humana (biográfica o política)
- [337] Vida humana: definición operacional
- [338] Sentido de la vida humana en cuanto vida personal
- [339] Sentido de la vida global de una persona
- [340] Sentido de la vida como proceso interno a la vida
- [341] Sentido de la vida / Religación
- [342] Religación genérica / Religación estricta
- [343] Religación / Religión
- [344] Crítica a la reducción de la idea de Religación a la de Religión
- [345] Teoría de los cuatro géneros de religación
- [346] Religación de primer género (religación cultural)
- [347] Religación de segundo género (religación personal)
- [348] Religación de tercer género (religación cósmica)
- [349] Religación de cuarto género (religación religiosa)
- [350] Teoría de teorías de la religión en función de los cuatro géneros de religación

#### 5. *Filosofía de la religión*

- [351] Materialismo religioso
- [352] Numen (núcleo esencial de la religión)
- [353] Numen (definición fenomenológica)
- [354] Númenes (clasificación)
- [355] Númenes equívocos
- [356] Númenes análogos
- [357] Númenes mixtos
- [358] Númenes reales
- [359] Verdaderas filosofías de la religión en sentido materialista
- [360] Filosofía circular de la religión
- [361] Filosofía angular (zoomórfica) de la religión
- [362] Númenes humanos / Númenes zoomorfos (Rechazo de la tesis circular)
- [363] Curso esencial de la religión
- [364] Religión natural o Fase de la religión natural
- [365] Religión primaria o Fase primaria de la religión
- [366] Religión secundaria o Fase secundaria de la religión
- [367] Religión terciaria o Fase terciaria de la religión
- [368] Inversión teológica
- [369] Cuerpo esencial de la religión
- [370] Cuerpo de la religión primaria
- [371] Cuerpo de la religión secundaria
- [372] Cuerpo de la religión terciaria

## 6. Fetichismo, Magia y Religión

- [373] Fetichismo / Religión (planteamiento de la cuestión)
- [374] Religión / Fetichismo / Magia (a propósito de Frazer)
- [375] Tecnologías a-operatorias / Tecnologías b-operatorias / Magia / Religión / Causalidad
- [376] Magia / Teoría de la esencia
- [377] Magia / Religión (criterio de distinción)
- [378] Núcleo de la magia / Cuerpo de la religión / Cuerpo de la ciencia
- [379] Criterios para un sistema de alternativas básicas sobre el fetichismo: Fetiches sustanciales / Fetiches habitáculos / Fetiches originarios / Fetiches derivados / Fetiches absolutos / Fetiches instrumentales
- [380] Tabla de alternativas básicas sobre el fetichismo
- [381] Teoría de teorías clásicas del fetichismo
- [382] Fetiche como proceso lógico ligado a la constitución de los objetos por segregación o hipóstasis
- [383] Fetichismo / Religión
- [384] Fetichismo y Religión en las sociedades actuales

## 7. Agnosticismo

- [385] Agnosticismo y Escepticismo
- [386] Agnosticismo como concepto oscurantista y confusionario
- [387] Gnosticismo: conceptos sistemáticos
- [388] Gnosticismo esotérico o estricto
- [389] Gnosticismo esotérico «asertivo» / Gnosticismo esotérico «exclusivo»
- [390] Gnosticismo filosófico o filosófico-teológico
- [391] Agnosticismo / Gnosticismo / Antignosticismo
- [392] Antignosticismo esotérico
- [393] Antignosticismo filosófico-teológico: escepticismo y ateísmo
- [394] Agnosticismo / Antignosticismo
- [395] Agnosticismo esotérico en su «forma negativa»
- [396] Agnosticismo esotérico en su «forma positiva»
- [397] Agnosticismo filosófico-teológico (formas positiva y negativa)
- [398] Agnosticismo positivista y su validez funcional
- [399] Agnosticismo positivista como «criticismo» inmaduro
- [400] Agnosticismo / Materialismo filosófico

## 8. Filosofía de la cultura

- [401] Cultura subjetiva
- [402] Cultura subjetual (intrasomática)
- [403] Origen tecnológico de la idea de cultura subjetiva o subjetual
- [404] Cultura objetiva (objetual)
- [405] Cultura intersubjetiva (intersomática o social)
- [406] Cultura en sentido antropológico
- [407] Cultura circunscrita
- [408] Cultura compleja instrumental
- [409] Cultura / Civilización
- [410] Base / Superestructura
- [411] Filosofías de la cultura subjetiva
- [412] Idea moderna (metafísica y objetiva) de cultura
- [413] Idea metafísica de Cultura (características)
- [414] Idea objetiva de Cultura como totalización (operatoria) de las obras conformadas a través de las acciones humanas: Naturaleza / Cultura
- [415] Cultura en el plano ontológico
- [416] Cultura en el plano gnoseológico
- [417] Concepciones ontológicas de la Cultura

- [418] Concepciones gnoseológicas de la Cultura
- [419] Teoría de teorías según el modo de entender la unidad de las partes atributivas de la Cultura como «todo complejo»
- [420] Génesis histórica de la idea moderna (objetiva) de Cultura: Reino de la Gracia / Reino de la Cultura
- [421] Naciones canónicas / Naciones continentales / Naciones regionales o étnicas
- [422] Cultura nacional / Nación en sentido político / Pueblo de Dios
- [423] Identidad cultural
- [424] Identidad cultural como mito ideológico
- [425] Identidad cultural como «megarismo»: Relativismo cultural
- [426] Culturas objetivas como sistemas morfodinámicos
- [427] Tablas de categorías culturales / Teoría del espacio antropológico
- [428] Tabla de categorías culturales propuesta por el materialismo filosófico
- [429] Categorías de la cultura extrasomática en función de los criterios propuestos
- [430] Mesa como ejemplo de «hermenéutica cultural» de un contenido extrasomático
- [431] Libro como ejemplo de «hermenéutica cultural» de un contenido extrasomático
- [432] «Ley de desarrollo inverso» de la evolución cultural
- [433] Corolarios a la ley del desarrollo inverso de la dinámica cultural
- [434] Cultura universal como mito
- [435] Cultura compleja instrumental como cultura universal

## §2. Filosofía de la Historia

- [436] Teoría de las ciencias históricas
- [437] Reliquias
- [438] Pasado / Presente / Futuro
- [439] Reliquias y Relatos
- [440] Idea de Historia y sus determinaciones
- [441] Determinaciones de la idea de Historia como predicable de sujetos humanos
- [442] Determinaciones de la idea de Historia en función de la amplitud atribuida a su sujeto (el hombre)
- [443] Determinaciones de la idea de Historia en función de la estructura holótica atribuida al predicado («historia»)

## V. Ética y moral

### §1. Ética y moral

- [444] Moralidad mundana en sentido lato
- [445] Conocimiento científico (gnoseológico) de la moralidad
- [446] Conocimiento filosófico de la moralidad
- [447] Cuestiones fenomenológico-hermenéuticas de la moral
- [448] Cuestiones de fundamentación de la moral
- [449] Cuestiones fenomenológico-críticas de la moral
- [450] Cuestiones de axiomática moral
- [451] Formalismo / Materialismo en filosofía moral
- [452] Positivismo moral o ético
- [453] Materialismo moral o ético
- [454] Materialismo moral primogenérico
- [455] Materialismo moral segundogenérico
- [456] Materialismo moral terciogenérico
- [457] Crítica al materialismo moral en cualquiera de sus formas
- [458] Formalismo ético o moral
- [459] Crítica al formalismo ético o moral

- [460] Transcendental (acepción positiva)
- [461] Materialismo formalista transcendental como fundamento de la moral
- [462] Sujetos morales
- [463] Moralidad desde la perspectiva del materialismo transcendental
- [464] Principio fundamental o sindéresis de la ética o moral según el materialismo filosófico
- [465] Principio fundamental de la sindéresis aplicado al contexto distributivo
- [466] Principio fundamental de la sindéresis aplicado al contexto atributivo
- [467] Etica / Moral
- [468] Deberes éticos: Fortaleza, Firmeza y Generosidad
- [469] Relativismo ético (crítica)
- [470] Obligaciones morales (sistema de las)
- [471] Relativismo moral (crítica)
- [472] Normas éticas / Normas morales
- [473] Principio fundamental de la moralidad: la justicia
- [474] Eutanasia / Pena de muerte
- [475] Fuerza de obligar (o impulso) de las normas éticas y morales
- [476] Fuerza de obligar (o impulso) de las normas éticas
- [477] Fuerza de obligar (o impulso) de las normas morales
- [478] Fuerza de obligar (o impulso) de las normas jurídicas
- [479] Etica y moral son antinómicas
- [480] Etica / Moral / Derecho

## §2. Derechos humanos

- [481] Etica y Moral / Derechos humanos
- [482] Criterios para una teoría de teorías sobre los derechos humanos
- [483] Primer grupo de criterios para una Teoría de teorías de los derechos humanos
- [484] Segundo grupo de criterios para una teoría de teorías de los derechos humanos
- [485] Tabla analítica de concepciones de los derechos humanos
- [486] Fundamento material / Fundamento formal de los derechos humanos
- [487] Universalidad de los fundamentos (materiales y formales) de los Derechos humanos
- [488] Derechos del hombre / Derechos del ciudadano

## §3. Muerte, fallecimiento, eutanasia

- [489] Muerte dulce
- [490] Eutanasia en el contexto procesual no operatorio
- [491] Eutanasia en el contexto procesual operatorio
- [492] Eutanasia médica
- [493] Eutanasia no-médica
- [494] Eutanasia / Vida y Muerte / Bien y Mal
- [495] Vida (reducción positiva del concepto de)
- [496] Muerte (reducción positiva del concepto de)
- [497] Muerte tomando como *terminus a quo* al individuo corpóreo
- [498] Muerte tomando como *terminus ad quem* al cadáver
- [499] Muerte (del individuo) / Fallecimiento (de la persona)
- [500] Testamento vital / Muerte y Fallecimiento
- [501] Muerte de la persona (peculiaridad de la)
- [502] Muerte de la persona como «tonalidad sombría»
- [503] Eutanasia como fallecimiento
- [504] Eutanasia como problema ético
- [505] Eutanasia desde un punto de vista moral

- [506] Eutanasia desde un punto de vista jurídico

#### §4. Bioética

- [507] Bioética / Etica y Moral
- [508] Bioética como sistema doctrinal / Bioética materialista
- [509] Presupuestos gnoseológicos de partida para una bioética materialista
- [510] Principios y reglas de la bioética
- [511] Principio fundamental de la bioética materialista derivado de la consideración de los términos elementales del campo de la bioética: Principio de autodeterminación o Principio de circularidad causal del sujeto humano operatorio
- [512] Principio de autodeterminación de la bioética materialista / Principio de autonomía / Individuo humano
- [513] Principio fundamental de la bioética materialista derivado de la consideración de las partes formales de los individuos humanos entendidos como los términos del campo de la bioética
- [514] Reglas de la bioética materialista determinadas en función de la consideración de los individuos humanos entendidos como términos elementales del campo de la bioética
- [515] Principio fundamental de la bioética materialista atendiendo a la multiplicidad de los individuos humanos entendidos como términos elementales del campo de la bioética
- [516] Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a la multiplicidad de las partes formales de los individuos humanos entendidos como términos elementales del campo de la bioética
- [517] Principios y reglas de las relaciones según la bioética materialista
- [518] Principio fundamental de la bioética materialista atendiendo a las relaciones de los términos humanos individuales con otros individuos: Principio de grupalidad
- [519] Principio fundamental de la bioética materialista atendiendo a la relación entre el individuo humano y el grupo de referencia: Principio de co-determinación
- [520] Reglas de la bioética materialista determinadas en función de la consideración de las relaciones entre los individuos humanos
- [521] Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las relaciones de las partes formales de los cuerpos humanos con los individuos humanos mismos
- [522] Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las relaciones de los individuos humanos con otras partes no humanas de la biosfera: Principio antrópico bioético
- [523] Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las operaciones ejercidas a escala intraindividual
- [524] Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las operaciones ejercidas a escala interindividual: Principio de reproducción conservadora
- [525] Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las operaciones ejercidas a escala grupal
- [526] Principio y regla fundamentales de la bioética materialista atendiendo a las operaciones ejercidas sobre vivientes no humanos: Principio de maleficencia
- [527] Bioética y Aborto
- [528] Principios bioéticos aplicables al aborto: Principios distributivos / Principios atributivos
- [529] Bioética materialista y Aborto / Firmeza y Generosidad
- [530] Bioética y Hermanos siameses
- [531] Hermanos siameses / Individualidad humana elemental o canónica / Regla de coordinación biunívoca entre persona humana e individuo corpóreo
- [532] Individuo humano canónico o elemental como totalidad centrada en torno a un cerebro / Principio de codeterminación circular del individuo canónico / Autodeterminación personal y sus

campos de aplicación

- [533] Separabilidad funcional de los individuos humanos
- [534] Individuos humanos canónicos e Individuos siameses / Hermanos siameses y Siameses profundos o aberrantes (bicípites o bicéfalos) / Siameses como imposibilidad antropológica (histórica)
- [535] Siameses como contradicciones (aberraciones) naturales o biológicas / Siameses como contradicciones (aberraciones) antropológicas o históricas
- [536] Siameses y Medicina / Firmeza y Generosidad
- [537] Siameses y Grupo social (sistema de relaciones posibles)
- [538] Siameses y Bioética materialista / Siameses y Bioética médica

## §5. Tolerancia

- [539] Tolerancia / Libertad personal
- [540] Tolerancia / Intolerancia
- [541] Tolerancia en los clásicos
- [542] Historia de la Tolerancia / Historia del concepto de Tolerancia
- [543] Criterios para una Historia «sistemática» del concepto de Tolerancia
- [544] Concepto antiguo de Tolerancia
- [545] Concepto cristiano-escolástico de Tolerancia
- [546] Concepto moderno («anticristiano») de Tolerancia
- [547] Crítica al concepto moderno de Tolerancia
- [548] Idea funcional-formal de Tolerancia
- [549] Tolerancia como concepto moral
- [550] Parámetros para que la Tolerancia alcance significado moral
- [551] Tolerancia «negativa»
- [552] Tolerancia «positiva»

## VI. Filosofía política

### §1. Parte ontológica

- [553] Sociedad natural / Sociedad política
- [554] Sociedad natural humana
- [555] Sociedad natural humana (como infraestructura convergente) / Sociedad política
- [556] Filarquía / Sociedad natural humana
- [557] Sociedad natural humana como género generador de la sociedad política
- [558] Desestructuración de la infraestructura de una sociedad natural humana
- [559] Modos de desestructuración formal de una sociedad natural humana
- [560] Desestructuración / Reestructuración de una sociedad natural humana
- [561] Reestructuración de una sociedad natural humana / Núcleo esencial de la sociedad política: poder político y eutaxia
- [562] Núcleo esencial de la sociedad política (definición)
- [563] Eutaxia en sentido político
- [564] Poder etológico / Poder fisiológico / Poder político
- [565] Anamorfosis del poder etológico en el poder político
- [566] Verdadera política / Falsa política / Política verdadera / Política falsa
- [567] Política real / Política aparente / Sociedad política fenoménica
- [568] Política recta / Política errónea
- [569] Curso (esencial) de la sociedad política
- [570] Estado / Curso (esencial) de la sociedad política
- [571] Fase primaria (protoestatal) del curso de la sociedad política
- [572] Modos de las sociedades políticas primarias: Uniarquías y Protoestados

- [573] Fase secundaria (estatal) del curso de la sociedad política
- [574] Estado (génesis)
- [575] Fase terciaria (post-estatal) del curso de la sociedad política
- [576] Sociedad post-estatal en sentido total (global o absoluto)
- [577] Sociedad post-estatal en sentido «correlativo»
- [578] Estados nacionales / Sociedad Universal / Idea de Presente
- [579] Sociedades políticas del presente / Totalidades atributivas, distributivas e isoméricas
- [580] Aislacionismo / Ejemplarismo / Imperialismo depredador / Imperialismo generador
- [581] Aislacionismo
- [582] Ejemplarismo
- [583] Imperialismo depredador
- [584] Imperialismo generador
- [585] España como Imperio generador / España como problema filosófico
- [586] Tabla de situaciones susceptibles de ser ocupadas por las sociedades políticas orientadas según los tipos de normas fundamentales
- [587] Cuerpo (esencial) de la sociedad política
- [588] Morfología general del sistema político
- [589] Teoría sintáctica del poder político
- [590] Poder determinativo (del poder político)
- [591] Poder estructural (del poder político)
- [592] Poder operativo (del poder político)
- [593] Capas del cuerpo de la sociedad política
- [594] Capa conjuntiva del cuerpo de la sociedad política
- [595] Capa basal del cuerpo de la sociedad política
- [596] Capa cortical del cuerpo de la sociedad política
- [597] Ramas y Capas del poder político
- [598] Poder ejecutivo
- [599] Poder legislativo
- [600] Poder judicial
- [601] Poder gestor
- [602] Poder planificador
- [603] Poder redistribuidor
- [604] Poder militar
- [605] Poder federativo
- [606] Poder diplomático
- [607] Tipología de las sociedades políticas
- [608] Teoría de teorías políticas

## §2. Estado de derecho

- [609] Estado de derecho / Separación de poderes
- [610] Génesis histórica de la idea de Estado de derecho
- [611] Concepción «estándar» de la doctrina del Estado de derecho
- [612] Crítica a la concepción «estándar» de la doctrina del Estado de derecho
- [613] Estado de derecho como totalitarismo jurídico
- [614] Estado de derecho como doctrina ideológica
- [615] Estado de derecho y su constitución efectiva
- [616] Teoría jurídica del Estado de derecho como reduccionismo jurídico
- [617] Idea genérica de un Estado de derecho
- [618] Desarrollo de la idea genérica de un Estado de derecho
- [619] Teoría de la Sociedad política / Partes determinantes / Partes integrantes
- [620] Separación de poderes / Partes determinantes / Partes integrantes
- [621] Separación de poderes: Diversificación / Dispersión / Disociación

- [622] Independencia / Diversificación / Dispersión / Disociación del poder judicial
- [623] Tablero combinario de 142 combinaciones implícitas en la doctrina de la Separación de poderes de Montesquieu
- [624] Tablero combinatorio de Montesquieu con 27 disposiciones implícitas desde la perspectiva de las partes determinantes...
- [625] Tablero combinatorio de Montesquieu con 115 disposiciones implícitas desde la perspectiva de las partes morfológicas...
- [626] Tablero combinatorio / Doctrina de Montesquieu
- [627] Ejemplos referidos al desarrollo de partes determinantes (desarrolladas por las partes morfológicas) del Tablero combinatorio de Montesquieu
- [628] Ejemplos referidos al desarrollo de las partes integrantes (desarrolladas por las partes determinantes) del Tablero combinatorio de Montesquieu
- [629] Verdaderas sociedades políticas
- [630] Principios y criterios para seleccionar «verdaderas» sociedades políticas
- [631] Clasificación de las disposiciones expresadas en las tablas combinatorias de Montesquieu en función de los principios y criterios expuestos
- [632] Independencia de los poderes y sus modulaciones
- [633] Estado Democrático de Derecho como expresión ideológica
- [634] Definición lógica de Estado de derecho (Estado-u)
- [635] Estado de derecho / Estado democrático de derecho
- [636] Constitución española de 1978 / Doctrina de los tres poderes de Montesquieu
- [637] Independencia del poder judicial como falsa conciencia
- [638] Poder judicial / Poder ejecutivo: Carácter metafísico de la tesis de la independencia del poder judicial

### §3. Democracia

- [639] Democracia como sistema político / Democracia como ideología
- [640] Mayorías y Minorías democráticas / Consenso y Acuerdo
- [641] Consenso democrático / Acuerdo democrático
- [642] Ideologías democráticas (clasificación)
- [643] Ideologías democráticas vinculadas a la idea de sociedad política
- [644] Ideologías democráticas vinculadas a los principios de la Gran Revolución
- [645] Democracia como ideología y como metafísica
- [646] Democracia y Aristocracia como conceptos operatorios

## VII. Estética y Filosofía del arte

### §1. Estética

- [647] Bellas artes / Artes útiles / Artes cultas / Artes poéticas o sustantivas
- [648] Arte sustantivo o poético
- [649] Estética

### §2. Filosofía del arte

- [650] Filosofía del arte
- [651] Disciplinas artísticas / Ideas estéticas
- [652] Clasificación de concepciones de la obra de Arte
- [653] Subjetivismo estético
- [654] Subjetivismo estético («expresivista») psicológico
- [655] Subjetivismo estético («expresivista») sociológico



- [\[656\]](#) Objetivismo estético
- [\[657\]](#) Clasificación de las concepciones objetivistas
- [\[658\]](#) Naturalismo estético
- [\[659\]](#) Naturalismo estético / Materialismo filosófico
- [\[660\]](#) Creacionismo o artificialismo estético
- [\[661\]](#) Eclecticismo estético
- [\[662\]](#) Materialismo filosófico como objetivismo estético
- [\[663\]](#) Sobre los límites de las artes: Arquitectura y Escultura
- [\[664\]](#) Fetichismo en el arte

---

[<<<](#) [>>>](#)

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[1]

## Materialismo filosófico

Las líneas más importantes del materialismo filosófico, determinadas en función del *espacio antropológico* [244] (en tanto este espacio abarca al «mundo íntegramente conceptualizado» de nuestro presente) pueden trazarse siguiendo los tres ejes que organizan ese espacio, a saber, el *eje radial* [246], el *eje circular* [245] y el *eje angular*. [247]

Desde el *eje radial* el materialismo filosófico se nos presenta como un *materialismo cosmológico*, en tanto que él constituye la *crítica* (principalmente) a la visión del mundo en cuanto efecto contingente de un Dios creador que poseyera a su vez la providencia y el gobierno del mundo (el materialismo cósmico incluye también una concepción materialista de las ciencias categoriales, es decir, un *materialismo gnoseológico* [168]).

Desde el *eje circular*, se aproxima, hasta confundirse con él, con el materialismo histórico, al menos en la medida en que este materialismo constituye la *crítica* de todo idealismo histórico y de su intento de explicar la historia humana en función de una «conciencia autónoma» desde la cual estuviese planeándose el curso global de la humanidad.

Desde el *eje angular*, toma la forma de un *materialismo religioso* [351] que se enfrenta *críticamente* con el espiritualismo (que concibe a los dioses, a los espíritus, a las almas y a los númenes, en general, como incorpóreos), propugnando la naturaleza corpórea y real (no alucinatoria o mental) de los sujetos numinosos que han rodeado a los hombres durante milenios (el materialismo religioso identifica esos sujetos numinosos corpóreos con los animales y se guía por el siguiente principio: «el hombre no hizo a los dioses a imagen y semejanza de los hombres, sino a imagen y semejanza de los animales»).

El materialismo filosófico incluye también la *crítica* a la identificación del espacio antropológico con la *omnitud rerum*, y esta crítica abre el camino de *regressus* [229] hacia la materia ontológico general [22, 82]. {QF2 83-84}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)



Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[2]

## Materialismo metodológico como materialismo operatorio

El materialismo metodológico es el ejercicio mismo del racionalismo materialista en cada curso de los análisis, construcciones o debates de carácter científico o filosófico, sin necesidad de que en estos cursos el materialismo se aparezca «representado», o incluso aparezca representado con fórmulas espiritualistas. El racionalismo materialista se moldea sobre operaciones tecnológicas («quirúrgicas») o prácticas concretas cuyo curso sólo puede seguir adelante cuando los materiales respectivos encuentran una concatenación objetiva.

La característica fundamental del materialismo metodológico consiste en «poner el pie» en los materiales, inicialmente corpóreos, que están implicados en la cuestión debatida; y esta característica es deducible de la naturaleza operatoria de todo proceder racional, por un lado, y de la naturaleza corpórea de toda operación en cuanto vinculada al sujeto operatorio. [68]

El materialismo metodológico, por consiguiente, puede definirse como una incesante reacción a las tendencias formalistas [76-80] a tratar las cuestiones discutidas manteniéndonos al margen de los materiales del referencia; sin embargo, esta definición del materialismo metodológico ha de entenderse como meramente indicativa, puesto que al estar concatenados los materiales de modo indefinido no es posible *a priori* establecer los límites de cada círculo de materialidad pertinente. [65, 72-75, 81]

Por ejemplo, no procede de acuerdo con el materialismo metodológico quien, en Geometría, intenta definir una circunferencia a partir de puntos y rectas, dejando de lado, o desdeñando, la consideración de los cuerpos redondeados (siendo infinitos los puntos y segmentos de rectas que se necesitan para definir la circunferencia, ningún formalismo podría conducir a tal concepto). No procede según el método materialista quien se dispone a analizar la Idea de Historia regresando a la supuesta estructura del «ser histórico», dejando de lado la consideración de materiales históricos concretos, tales como documentos, secuencias de reliquias, &c. [436-443]

No procede, de acuerdo con el materialismo metodológico, en la teoría de la evolución, quien se desentiende de la consideración precisa de las líneas de derivación de los diversos organismos y se mantiene en el terreno de las grandes líneas formales de la Idea de Evolución. [95] Ni procede de acuerdo con el método materialista quien en el momento de tratar de los problemas relativos a la vida orgánica quiere mantenerse en el terreno de las categorías físico-químicas (quarks, átomos, iones, moléculas de carbono...) tratando, como si fueran entidades que se agotan en el recinto de sus respectivas categorías, de desentenderse de las conexiones que estos elementos físico-químicos tienen con los materiales biológicos de la experiencia operatoria de la que proceden. No procede de acuerdo con el método materialista quien pretende, en filosofía moral, definir la virtud, o el bien en general, en función de una «forma de la ley», sin comenzar «reuniendo» materiales antropológicos, psicológicos o sociológicos a través de los cuales las ideas éticas o morales se muestran «en ejercicio». [444-480] No procede según el método materialista quien se propone el análisis del razonamiento o del «pensamiento» manteniéndose en el terreno de la conciencia subjetiva, o de las fórmulas lógico-formales, desconectadas de los datos corpóreos [296-313]; ni procede según el materialismo metodológico quien se empeña en analizar la estructura o mecanismo de una máquina de calcular, o de un motor de inferencias, ateniéndose únicamente al *software* y dejando de lado los materiales electromagnéticos, moleculares, &c. que constituyen el *hardware*. {E / →PrTr 7-34}

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

**Indice**

[alfabético](#)

[sistemático](#)

---

[<<< • >>>](#)

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético · sistemático](#)

---

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[3]

## Filosofía / Ciencia

El problema de las relaciones entre ciencia y filosofía lo entendemos como una *ampliación* (por *regressus* [229]) del problema de las relaciones que cada ciencia positiva mantiene con las otras ciencias, así como con la realidad que envuelve a todas ellas, limitando sus respectivos «radios de acción». Carece de sentido hablar, en abstracto, de las «relaciones entre ciencia y filosofía», porque éstas serán entendidas de diferente modo según lo que se entienda por ciencia y por filosofía. La cuestión de las relaciones entre la ciencia y la filosofía forma parte de la cuestión de las relaciones entre la filosofía (gnoseológica) de la ciencia [168-232] y la filosofía en general (incluyendo a la filosofía en cuanto concepción del mundo, en cuanto Ontología, y a la peri-filosofía o meta-filosofía). Mantenemos la suposición según la cual la filosofía de la ciencia implica, preferencialmente al menos, un cierto tipo de filosofía (de ontología y de metafilosofía).

El materialismo filosófico desarrolla una teoría de la ciencia, la teoría del cierre categorial, que no puede ser entendida como una concepción exenta, compatible con cualquier tipo de ontología o de metafilosofía. Se comprenderá la incompatibilidad del materialismo gnoseológico con el escepticismo científico y, por tanto, con el escepticismo en general. El materialismo reconoce a las ciencias su contribución insustituible en el proceso de establecimiento de verdades racionales, apodícticas y necesarias, como tales verdades, en el ámbito de los contextos objetivos, incluso de aquellos que son cambiantes, que las determinan. En este sentido, carecen de todo fundamento (salvo el de interés ideológico) las afirmaciones según las cuales la ciencia se mantiene en un plano neutral y paralelo al plano de la fe teológico-religiosa con el cual, por tanto, y en virtud de ese paralelismo, no podrá nunca converger. El conflicto fundamental entre las «religiones superiores» y la «razón» no se libra, en todo caso, en el campo de batalla de las ciencias positivas, sino en el campo de batalla de la filosofía. Aquí se encuentran los lugares ocupados por el razonamiento filosófico (la existencia de Dios, la inmortalidad del alma humana, que las iglesias ya no pueden ceder).

El materialismo, apoyado en el pluralismo de los círculos categoriales mutuamente irreductibles que resultan determinados por las diferentes ciencias efectivas [152-167], puede defender la tesis del carácter finito y limitado (= no exhaustivo) de las construcciones científicas sin necesidad de apelar a instancias exteriores a las mismas, sino del análisis de las ciencias consideradas en sus relaciones dialécticas mutuas. (En esto se diferencia del agnosticismo. [385-400]) Ninguna ciencia tiene que «agotar» su propio campo, ni tiene por qué hacerlo, para alcanzar conexiones necesarias en el ámbito de sus *contextos determinantes* [221]. La pluralidad de categorías que el materialismo reconoce en el terreno *gnoseológico* se corresponde con el pluralismo materialista en el terreno *ontológico*. Los contenidos de los campos materiales que constituye el *cuero* de las ciencias [176] son los mismos contenidos del Mundo-entorno organizado por los hombres: el materialismo rechaza la distinción entre «objeto de conocimiento» y «objeto conocido» [87-88].

Pero dado que los objetos conocidos por las ciencias no «agotan» la materia conceptualizada en los contextos determinantes, se comprende cómo las relaciones entre los diferentes conceptos científicos (sobre todo, entre los conceptos tallados en diferentes categorías) habrán de rebasar cualquier horizonte categorial, determinándose en forma de Ideas objetivas tales como la Idea de Causa, la Idea de Estructura, la Idea de Dios, la Idea de Tiempo, la Idea de Finalidad, la Idea de Libertad, la Idea de Cultura, la Idea de Hombre... y la Idea de Ciencia).

La filosofía (la filosofía del materialismo filosófico) podría definirse *como la*

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

**Índice**

[alfabético](#)

[sistemático](#)

*disciplina constituida para el tratamiento de las Ideas y de las conexiones sistemáticas entre ellas.* Ideas que, en tanto brotan de las conceptualizaciones de los procesos del mundo (de un mundo que, en la actualidad, y precisamente por la acción del desarrollo tecnológico y científico, se nos ofrece como una realidad *conceptualizada* en prácticamente todas sus partes, sin regiones vírgenes mantenidas al margen de cualquier género de conceptualización mecánica, zoológica, bioquímica, etológica, &c.), no son subjetivas, ni son eternas, aunque son Ideas objetivas [152]. La Idea de Dios, por ejemplo, no tiene más de 3.000 años de antigüedad, y la Idea de Cultura objetiva no tiene más de 200 años. Y como, en nuestros días, la mayor parte de las *Ideas* se van configurando a través de los *conceptos* tallados por las ciencias positivas, el materialismo filosófico no puede aceptar la concepción de la filosofía como «madre de las ciencias». La filosofía *académica* -es decir, la filosofía de tradición platónica- no antecede a las ciencias, sino que presupone las ciencias ya en marcha («nadie entre aquí sin saber geometría»). Tampoco puede aceptar la concepción de la filosofía como una «ciencia primera», como una «reina de las ciencias». La filosofía no es una ciencia, porque las Ideas, en su *symploké* [54], no constituyen una «categoría de categorías» susceptible de ser reconstruida como un dominio cerrado. En entendimiento de la filosofía como «geometría de Ideas» es sólo una norma regulativa del racionalismo materialista y no debiera ser interpretado como denominación de una supuesta construcción efectiva. {QC 101, 108-112 / → TCC 425-646}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético · sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[4]

## Metafísica

Denominamos así a toda construcción sistemática doctrinal, a toda idea, &c., que, partiendo, sin duda, de un fundamento empírico lo transforma en una dirección, preferentemente sustancialista, tal que la unidad abstracta (es decir, «no-dramatizada», como ocurre en el caso de las construcciones mitológicas) así obtenida queda situada en lugares que están más allá de toda posibilidad de retorno racional al mundo de los fenómenos (ejemplos de ideas metafísicas, en este sentido, son: Alma, Dios, Mundo como realidad total, Materia en el sentido del monismo, Espíritu Absoluto, Entendimiento Agente, Nada, &c.). {TCC 1434}

---

[<<< • >>>](#)

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

### Índice

[alfabético](#)  
[sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[5]

## Filosofía como saber de «segundo grado»

El saber filosófico no es un saber doxográfico, un saber pretérito, un saber acerca de las obras de Platón, de Aristóteles, de Hegel o de Husserl [11].

Es un saber acerca del presente y desde el presente [12]. La filosofía es un saber de segundo grado, que presupone, por tanto, otros saberes previos, «de primer grado» (saberes técnicos, políticos, matemáticos, biológicos...). La filosofía, en su sentido estricto, no es «la madre de las ciencias»; la filosofía presupone un estado de las ciencias y de las técnicas suficientemente maduro para que pueda comenzar a constituirse como disciplina definida. Por ello las Ideas de las que se ocupa la filosofía, ideas que brotan precisamente de la confrontación de los más diversos conceptos técnicos, políticos o científicos, a partir de un cierto grado de desarrollo, son más abundantes a medida que se produce ese desarrollo [152].

Como saber de segundo grado la filosofía no se asignará a un campo categorial cerrado, como el de las Matemáticas o el de la Física. Pues el «campo de la filosofía» está dado en función de los otros, de sus analogías o de sus contradicciones. Y las líneas identificables que las analogías o las contradicciones entre las ciencias y otros contenidos de la cultura perfilan, las llamamos Ideas. En función de esta concepción de la filosofía, la metáfora fundacional expuesta en el *Teeteto* platónico, en virtud de la cual la filosofía es presentada como *mayerutica*, puede comenzar a interpretarse en un sentido *objetivo* y no sólo en el sentido *subjetivo* (pragmático pedagógico) tradicional. «El oficio de comadrón, tal como yo lo ejerzo (dice Sócrates) se parece al de las comadronas pero difiere de él... en que preside el momento de dar a luz, no los cuerpos, sino las Ideas... Dios ha dispuesto que sea mi deber ayudar a dar a luz a los demás y al mismo tiempo me prohíbe producir nada por mí mismo...» Aplicaremos estas analogías no tanto a los individuos (necesitados de «ayuda pedagógica» para «dar a luz» sus pensamientos) sino a las propias técnicas y ciencias que en sus propios dominios (en sus categorías) tallan *conceptos* rigurosos de los cuales podrán desprenderse las Ideas.

La filosofía se nos muestra entonces no ya tanto como una actividad orientada a contemplar un mundo distinto del mundo real conceptualizado (en nuestro presente, en todas sus partes, está conceptualizado por la técnica o por la ciencia, porque no quedan propiamente «tierras vírgenes» de conceptos) sino a desprender las Ideas de los conceptos pues ella no puede engendrar Ideas que no broten de conceptos categoriales o tecnológicos. Y, sin embargo, los *conceptos* «preñados de Ideas» necesitan de la ayuda de un arte característico para darlas a luz y este arte es la filosofía. Evitaremos, de este modo, esas fórmulas utópicas que pretenden definir la filosofía a través de conceptos, en el fondo, psicológicos, tales como «filosofía es el amor al saber», o la «investigación de las causas primeras», o el «planteamiento de los interrogantes de la existencia». En su lugar, diremos: filosofía es «enfrentamiento con las Ideas y con las relaciones sistemáticas entre las mismas». Pero sin necesidad de suponer que las Ideas constituyen un mundo organizado, compacto. Las ideas son de muy diversos rangos, aparecen en tiempo y niveles diferentes; tampoco están desligadas enteramente, ni entrelazadas todas con todas (la idea de Dios no es una idea eterna, sino que aparece en una fecha más o menos determinada de la historia; la idea de Progreso o la idea de Cultura tampoco son ideas eternas: son ideas modernas, con no más de un par de siglos de vida). Su ritmo de transformación suele ser más lento que el ritmo de transformación de las realidades científicas, políticas o culturales de las que surgieron; pero no cabe sustantivarlas.

«La filosofía», por tanto, no tiene un contenido susceptible de ser explotado o descubierto en sí mismo y por sí mismo, ni siquiera de ser «creado», por analogía a lo que se conoce como «creación musical»: la filosofía está sólo en función de las realidades del presente, es actividad «de segundo grado»

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

**Índice**

[alfabético](#)

[sistemático](#)



y no tiene mayor sentido, por tanto, buscar una «filosofía auténtica» como si pudiera ésta encontrarse en algún lugar determinado. Lo que ocurre es que, por ejemplo, nos hemos encontrado con las contradicciones entre una ley física y una ley matemática: «no busco 'la filosofía' -tendría que decir-sino que me encuentre ante contradicciones entre ideas o situaciones; y, desde aquí, lo que busco son los mecanismos según los cuales se ha producido esa contradicción, sus analogías con otras, &c.»; y a este proceso llamamos filosofía.

Ahora bien, la respuesta a la pregunta *¿qué es la filosofía?* sólo puede llevarse a efecto impugnando otras respuestas que, junto con la propuesta, constituya un *sistema* de respuestas posibles; porque el saber filosófico es siempre (y en esto se parece al saber político) un *saber contra alguien*, un saber dibujado frente a otros pretendidos saberes. {QF2 13-14, 45-47}

---

[<<< • >>>](#)

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético · sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[6]

## Filosofía administrada / Filosofía inadministrada

Platón fue el fundador de la Academia y, con ella, de un método característico de filosofar: el método dialéctico. Platón, en la Academia, *instituyó* el método formal de proceder de una filosofía que, hasta entonces, se había manifestado «informalmente» en la plaza pública, como «filosofía mundana». Sócrates es la encarnación más pura de este modo «mundano» de filosofar. Esta misma filosofía mundana inspira, desde su propio ejercicio, la conveniencia de crear instituciones (o de reutilizar instituciones ya establecidas, incluyendo aquí la casa de Calias) como espacios capaces de favorecer y desarrollar su propia vida. La «institucionalización» de la filosofía abriría una dialéctica en virtud de la cual la «conveniencia» llevaría aparejada una «inconveniencia» de alcance muy diverso y, en el límite, la *de-generación* de la filosofía, a partir precisamente del cierre «sobre sí misma» (o, lo que es lo mismo, a partir de su alejamiento de la filosofía mundana del presente). A este «cierre sobre sí misma» podrá llegar de muchas maneras: 1) Por el dogmatismo. 2) Por el engolfamiento en su propia tradición histórica. Estas dos vías permitirán hacer creer a la filosofía institucionalizada que ella, viviendo *exenta* del presente que la envuelve, puede alimentarse de sí misma.

En Alejandría, en Roma, en el Imperio de Oriente (sin perjuicio del paréntesis abierto por Justiniano) y, desde luego, en el ámbito de la Iglesia católica o del Islam, la filosofía fue institucionalizándose en formas cada vez más rígidas, como filosofía escolástica: alcanzó la situación de una «filosofía administrada» por las instituciones privadas, las públicas o las eclesiásticas. A diferencia del filosofar mundano (a partir de la política, la ciencia, la medicina, del ejercicio de la abogacía, &c.), la filosofía fue «sometida» a una organización sistemática, a una «programación», a una *ratio studiorum*. La filosofía administrada habrá contribuido decisivamente a alcanzar el rigor y la precisión en los análisis de las ideas que la historia nos ha arrojado, y que son inalcanzables en su vida mundana. Pero, simultáneamente, la tendencia a aislarse de la filosofía mundana del presente (que es siempre fuente suya) y a acogerse a los intereses de la «Administración» que la ha incorporado a sus fines propios, orientará su evolución hacia formas anquilosadas y la convertirá en vehículo meramente ideológico (aun cuando tampoco se reduzca a este servicio). No puede olvidarse que ni Bacon, ni Descartes, ni Espinosa, ni Leibniz, fueron «filósofos universitarios». La misma dialéctica que determinó la constitución de la filosofía como «filosofía administrada» determina también la tendencia a una diversificación de la filosofía, en este régimen, en dos direcciones: la que conduce a su «ensimismamiento» en el conjunto de la sociedad que la sostiene y la que conduce a su «apertura» constante hacia esa misma sociedad. Aquélla es la que cree poder nutrirse de su propia sustancia, de sus principios o de su historia. Ésta actuará, en cambio, con la voz dirigida, desde el principio, hacia el público que la rodea. Las formas sociológicas e históricas en las que se manifiestan estas dos direcciones de la «filosofía administrada» son muy diversas; sólo tomaremos en cuenta aquí las formas hoy más significativas: la Universidad y las Instituciones (o Institutos) de Enseñanza Secundaria. Por estructura la filosofía administrada por la Universidad *tiende* a «ensimismarse», mientras la filosofía administrada por las Instituciones Secundarias, *tiende* a «abrirse». {SV 8-10 / → QF2 15-92}

---

<<< • >>>

Diccionario filosófico  
alfabético · sistemático

[Prólogo](#)  
[Al lector](#)  
[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)  
· [Ontología](#)  
· [Gnoseología](#)  
· [Antropología](#)  
· [Ética y moral](#)  
· [Política](#)  
· [Estética](#)

**Índice**  
[alfabético](#)  
[sistemático](#)



Pelayo García Sierra  
**Diccionario filosófico**  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[7]

## Filosofía administrada por la Universidad / Filosofía administrada por los Institutos de Enseñanza Secundaria

Son dos formas en las que se manifiesta la filosofía administrada. La *filosofía universitaria* tiende a ser una filosofía «de profesores para profesores». Y ello es debido a que el público que acude a sus aulas es, en su inmensa mayoría, un público formado por futuros profesores que, aun cuando no vayan a dedicarse a la Universidad, sin embargo está formándose en un ambiente en el cual las exposiciones, los análisis, los debates, las publicaciones, se mantienen en el círculo de los profesores de filosofía que conviven con otros profesores de filosofía. Esta situación es la que hace posible el cultivo, cada vez más refinado, de un saber de *especialistas*, que es, o tiene que ser, eminentemente doxográfico-filológico, precisamente para que el «ensimismamiento» pueda mantenerse y alimentarse con las realizaciones propias (que, de otro modo, desde luego, no se producirían). La *filosofía administrada por los Institutos* (de nivel secundario) tiende a «abrirse» a la sociedad. Se dirige a un público en principio no definido profesionalmente. El público de los Institutos representa en realidad «a toda la nación», simbolizada en los jóvenes que todavía no se han profesionalizado. En el Instituto el «profesor de filosofía» no puede vivir *ensimismado* en el círculo de los profesores de filosofía, sino que se ve obligado a con-vivir con profesores de otras disciplinas científicas o literarias. Y sus alumnos no son futuros profesores de filosofía, sino futuros electricistas, sacerdotes, médicos, políticos, aviadores, militares, empresarios... o desempleados.

A la hora de establecer las diferencias entre estas dos formas de la filosofía administrada subrayamos dos peligros:

1) Utilizar la distinción entre los conceptos de filosofía académica y filosofía mundana para expresar la diferencia, como si la «filosofía universitaria» fuese la filosofía académica, mientras que la «filosofía abierta» debiera entenderse como una filosofía mundana. No hay ninguna razón para que la «filosofía abierta» no sea, y no deba ser también, filosofía académica.

2) Utilizar la distinción, común en la «administración de las disciplinas científicas», entre un nivel universitario (el propiamente científico, al menos en teoría) y un nivel medio (en el que la ciencia deja paso a la divulgación y, a lo sumo, a la formación de futuros investigadores).

Es frecuente sobrentender que la filosofía universitaria representa el «nivel superior» (auténticamente filosófico o, acaso, incluso científico) mientras que a la filosofía del Instituto le corresponderá sólo el nivel propio de la divulgación de los estudios superiores. El profesor de instituto que se guíe por este modo de entender verá sus tareas en la enseñanza media como una simple pérdida de tiempo: su «vocación» o «misión» de filósofo no tiene nada que ver, pensará, con la «cura de almas adolescentes», sino con la «investigación»; y ésta ha de hacerla en la Universidad o, por lo menos, fuera del Instituto. Es necesario destruir por completo semejantes esquemas confusionarios.

La filosofía no es ciencia: no cabe distinguir en ella un nivel de «investigación» y un nivel de «divulgación». Cuando se hace «ciencia» es precisamente cuando deja de ser filosofía, convirtiéndose en filología o en doxografía (especialidad, por otro lado, imprescindible). Y deja de ser filosofía en virtud de su alejamiento de las fuentes mundanas, elementales; alejamiento simultáneo al proceso de composición o análisis de unas ideas o sistemas, dadas por la tradición, con otras ideas o sistemas. Pero ocurre que la filosofía no puede jamás alejarse de sus «elementos», de los orígenes que alientan siempre en su «presente». A estos elementos regresa una y otra vez la filosofía mundana que desde el presente percibe

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

**Índice**

[alfabético](#)

[sistemático](#)

el proceso de constitución de Ideas «originales» actuales (es decir, determinadas por el presente, sean nuevas, sean idénticas a otras Ideas del pretérito). Y, en régimen de filosofía administrada, la situación más favorable para este *regressus* [229] a los elementos es la situación en la que, por institución, ella se orienta hacia la «nación», y no hacia los otros profesores de filosofía. Porque los principiantes que tiene delante el profesor de filosofía son los que le obligan a él a regresar a los elementos, y, por tanto, a filosofar en el sentido más genuino. Al «formar» el juicio de los jóvenes, reforma sus propios juicios filosóficos, los cambia o los corrobora. Otra cosa es que pueda llevar adelante una misión de semejante importancia; más fácil es atribuirse la misión de divulgador de unos saberes especializados. {SV 10-12}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[8]

## Filosofía (acepciones de)

Es preciso establecer determinadas clasificaciones de acepciones de filosofía concebidas del tal modo que, en virtud de su misma forma, nos proporcionen la seguridad de que «cubren el campo», de que son exhaustivas, aun cuando no lo agoten. El criterio principal al que nos atenderemos será el que tenga en cuenta las relaciones de la filosofía con otros contenidos del presente «en marcha» (social, tecnológico, político, científico, &c.). En función de este criterio pondremos a un lado las acepciones susceptibles de ser incluidas en un tipo caracterizado por concebir a la filosofía como un «saber», «actividad», «institución», «disciplina», &c., *exenta* respecto de ese presente; y las que puedan ser incluidas en un tipo caracterizado por concebir la filosofía como dependiente, *inmersa o implantada* en ese presente. {[QF2](#) 28-29, 31}

---

[<<< • >>>](#)

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

[Prólogo](#)  
[Al lector](#)  
[Abreviaturas](#)

- [Preambulares](#)
- [Ontología](#)
- [Gnoseología](#)
- [Antropología](#)
- [Ética y moral](#)
- [Política](#)
- [Estética](#)

**Índice**  
[alfabético](#)  
[sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[9]

## Filosofía «exenta» respecto del «presente»

Primer grupo de maneras de entender la filosofía según el cual ésta se concibe desde una perspectiva exenta, por respecto de los contenidos considerados efímeros del presente tecnológico, social, cultural, científico, político, &c. Este modo de entender la filosofía no debe identificarse con el modelo más radical, a saber, la concepción de la filosofía como *fuga saeculi* (Plotino). Sin embargo, comprende a las concepciones de la filosofía que la conciben:

1º) Como sabiduría que excluye «la vuelta a la caverna» y espera, desde su sabiduría «exenta», hacer posible el enjuiciamiento crítico y sereno del presente en el que se ejercita.

2º) Como praxis o ejercicio orientado a prescindir de toda doctrina, en beneficio de una «visión intuitiva» de la «realidad última».

3º) Como un saber «de primer grado», referido a su supuesta sustancialidad, que permitiera alimentar ese saber en cuanto exento respecto de un presente que permaneciese «por debajo»; un saber de primer grado que oponemos a la concepción de la filosofía como saber de segundo grado (por respecto de ese presente social, científico, &c., respecto del cual se definirían las cuestiones filosóficas).

El *regressus* del presente, que ponemos como condición de una filosofía exenta, puede tener lugar de dos maneras: según el *modo dogmático o escolástico*, y según el *modo histórico* (y, por ampliación, el *etnológico*).

{[QF2](#) 32-33}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[10]

## Filosofía (exenta) dogmática o escolástica

Primer modo de entender la filosofía exenta respecto del presente. Nos sitúa intencionalmente en un mundo intemporal, incluso eterno, que contiene a Ideas supuestamente eternas tales como Ser, Acto Puro, Persona, Dios, Justicia, Verdad, Conocimiento, &c., el mundo de los primeros principios y de las primeras causas. La filosofía exenta cobrará el aspecto de un saber (no sólo de un amor al saber) que podrá tomar la forma de un cuerpo de doctrina enseñable y transmisible. La filosofía exenta tenderá a tomar la forma de una filosofía escolástica, así como recíprocamente, una filosofía que haya tomado la forma escolástica tenderá a autoconcebirse como filosofía sustantiva, exenta y eterna. La filosofía será puesta «más allá» de la Cultura, será considerada *praetercultural*: no será vista como una forma cultural más entre las formas históricas; ya no sería, por sí misma, un contenido cultural, y ni siquiera podría considerarse como un contenido natural. La filosofía exenta escolástica no excluye el reconocimiento de una necesidad pedagógica, psicológica, propedéutica y aún política, de partir del presente, que se entenderá como el conjunto de las apariencias o de los fenómenos. Ejemplos: la filosofía tomista (en un sentido amplio, que incluye, por ejemplo, al suarismo); la filosofía cartesiana, en tanto que cree haber alcanzado el primer principio incommovible a partir del cual puede derivarse todo saber posterior, el *cogito, ergo sum*; la filosofía neokantiana, el «sistema de filosofía» de los krausistas españoles y el *Diamat*. {[QF2](#) 33-34}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)



[11]

## Filosofía (exenta) histórica o etnológica

Segundo modo de entender la filosofía exenta respecto del presente. Remite (intencionalmente) a un mundo pretérito (histórico o prehistórico, que algunos extienden hasta «nuestros contemporáneos primitivos»), que alberga los pensamientos filosóficos que han sido formulados y que han quedado incorporados bien sea al «presente etnológico» bien sea al «pretérito histórico». Un pretérito que se nos ofrece, además, como plataforma privilegiada para mirar críticamente desde su lejanía a nuestro presente social, cultural, político, científico, &c. La misión de la filosofía se definirá entonces, en función de ese manantial, como interpretación, desvelamiento y retorno incesante a supuestas verdades arcanas que habrían sido ya pronunciadas (por Parménides, por los presocráticos...) llegando a afirmar que todo lo que vino después (Platón y Aristóteles incluidos) no fue sino el resultado de una maniobra encaminada a producir el «encubrimiento del Ser».

La labor del filósofo del presente consistiría (según este segundo modo de concebir a la filosofía) en aprender a escuchar los mensajes de una «revelación sapiencial» que ya habrían sido proferidos. Aunque no siempre será necesario ir tan lejos: otros se aplicarán a la escucha de Böhme, Hölderlin, Nietzsche, Wittgenstein o María Zambrano, y cifrarán su misión en la hermenéutica, cada vez más «profunda», de esos mensajes sapienciales. La forma ordinaria de concebir la «sustantividad del pretérito» no consiste tanto en otorgar a un pensador, a una escuela o a una época la dignidad propia de una fuente de sabiduría, cuanto en extender esta consideración al conjunto de los «pensadores» que aparezcan concatenados en una tradición histórica de longitud suficiente y de continuidad probada. La sustancia de esta filosofía exenta está ahora asegurada por la consistencia misma de su tradición; que se manifiesta en la filosofía de origen helénico, en la concatenación recurrente de referencias expresadas en las citas de los textos de unos filósofos a los textos de quienes les precedieron.

El entendimiento de la Historia de la filosofía como la sustancia misma exenta de la filosofía, propicia el tratamiento de la Historia de la filosofía como una «historia filosófica» (es decir, no meramente filológica, ni tampoco concebida como historia de los filósofos), ya sea de índole escéptica (la Historia de la filosofía es la exposición de la *diafonia ton doxon*), ya sea de índole progresista (la Historia de la filosofía hecha desde ella misma), ya sea de índole pragmático- sistemática (la Historia de la filosofía como repertorio completo de las posibilidades abiertas por el entendimiento humano entre las cuales tenemos que elegir), o sencillamente nos pone en presencia de las *constantes* del pensamiento humano (de la *philosophia perennis* en el sentido de Leibniz, presente, a su modo, en grandes historiadores de la filosofía, como Windelband o Brehier). La «sustancia de la filosofía» se identifica ahora con la «Historia de la filosofía». El saber filosófico vendrá a entenderse como un saber histórico, que no tiene por qué haber perdido actualidad. La sustancia histórica de la filosofía (que suele oponerse a la filosofía sistemática, considerada por aquélla como un contenido histórico más o como un episodio meramente ideológico), constituye la materia más compacta de los saberes profesionales del cuerpo de profesores de filosofía. En su estado más puro, es decir, cuando la «sustancia histórica» no está, a su vez, asimilada a un sistema, ni quiere asimilarse a ninguno (tomando la forma de una historia filosófica de la filosofía), entonces, la filosofía se convierte en filología o incluso en doxografía.

Pero hay otra manera de interpretar la concepción de la filosofía como un *regressus* hacia una sabiduría ya dada: la que se vuelve hacia el «pretérito histórico», hacia el pensamiento salvaje o, sencillamente, hacia el «presente etnológico», en el que flotan las concepciones del mundo propias de otras sociedades o culturas distintas de las del área de difusión

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

**Índice**

[alfabético](#)

[sistemático](#)

helénica. La «filosofía etnológica», en nombre del relativismo cultural, podrá acusar de «eurocéntrica» a la concepción histórica tradicional. {[QF2 34-37](#)}

---

[<<< • >>>](#)

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético · sistemático](#)

---

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[12]

## Filosofía «implantada» o «inmersa» respecto del presente

Segundo grupo de maneras de entender la filosofía caracterizado por su tendencia a considerar la filosofía como *implantada* o *inmersa* (= no exenta) en el presente práctico (social, político, científico, &c.) como ámbito propio suyo, y no ya sólo en su momento inicial (por ejemplo, en la fase de educación, de aprendizaje) sino también en su fase madura. La filosofía jamás pretenderá proceder como si hubiera logrado saltar más allá o por encima del presente, poniendo el pie en el fondo último de la realidad (tanto si ésta se identifica con los quarks como si se identifica con las personas de la Santísima Trinidad). Se comportará como si, desde el presente, se estuvieran explorando todas las Ideas que logran hacerse visibles. Mientras las concepciones exentas de la filosofía tenderían a considerar el presente desde el pretérito, o desde lo eterno, las concepciones «implantadas» tenderían a considerar el pretérito, o lo eterno, desde el presente y tienden a ver la filosofía como un saber de segundo grado, un saber crítico de saberes (del presente), frente al saber de primer grado más probablemente pretendido por las concepciones incluidas en el tipo exento.

La concepción de la filosofía como actividad inmersa en el presente puede encarnarse en tipos diferentes y enfrentados que se agrupan en torno a estos dos modos: como *filosofía adjetiva* y como *filosofía crítica*.

{[QF2 37](#) / → [BS08 60-73](#) / → [BS20 55-72](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)



Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[13]

## Filosofía inmersa y adjetiva

Modo de entender la inmersión o implantación de la filosofía en el presente en un sentido radical: no sólo como un saber de segundo grado, sino, a la vez, como un saber adjetivo, enteramente inmerso en los saberes mundanos del presente y determinado por ellos. Este modo, se combina bien con las tendencias a considerar a la filosofía como parte de la cultura del presente, puesto que una filosofía que se identifica con la misma supuesta cultura del presente será a la vez entendida, con toda probabilidad, como una filosofía adjetiva, como un epifenómeno o un pleonasma de esa cultura de referencia (la filosofía de los bantúes se expresa en el modo de tocar sus tambores, venía a decir el padre Tempel).

Las dos versiones más interesantes de este modo inmerso y adjetivo de ver a la filosofía son:

la *[filosofía espontánea de los científicos](#)*  
y la *[concepción genitiva de la filosofía](#)*.

{[QF2](#) 38, 41}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)



Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[14]

## Filosofía espontánea de los científicos

Versión de la *filosofía inmersa y adjetiva* de la filosofía. Según esta concepción la filosofía carecerá de sustancia propia; su cometido es recoger los resultados arrojados por las ciencias categoriales, esclarecerlos, confrontarlos, a veces incluso coordinar sus principios o resultados. Ejemplos: el positivismo de Comte y el neopositivismo de Schlick. En nuestro días el género literario cultivado por físicos (aunque también por biólogos) en sus «obras de síntesis» constituye uno de los más notables *sucedáneos* de la filosofía. La «visión científica del mundo» propuesta por un científico en cuanto tal, es decir, desde la perspectiva de sus categorías científicas (otra cosa es que el científico se sitúe en la perspectiva del filósofo) es siempre un sucedáneo de la filosofía. Pues al científico (en cuanto matemático, en cuanto físico...), no le corresponde formular «visiones del mundo», sino «visiones de su campo». Y cuando pretende aplicar los conceptos categoriales, por rigurosos que sean en el ámbito de su esfera, a otros contextos, los distorsionará y tergiversará las ideas correspondientes. Las «visiones científicas» del mundo suelen no ser otra cosa sino reexposiciones de concepciones arcaicas disimuladas con una vestidura científica o técnica y apoyadas en el prestigio de los científicos. {[QF2 38-40](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[15]

## Filosofía genitiva

Versión mundana de la concepción *inmersa y adjetiva* de la filosofía. Tiende a entender a la filosofía como una «secreción espontánea» de las diferentes actividades propias de la vida práctica «mundana» del presente («filosofía del Departamento de Estado», «filosofía de los créditos bancarios a largo plazo», &c.). La llamamos genitiva dada la utilización del genitivo subjetivo por quienes la proclaman.

Ahora la filosofía se nos manifiesta como la formulación de la conciencia o reflexión crítica de quienes, teniendo que tomar una decisión práctica (frente a otras alternativas) o adoptar una estrategia (frente a terceras), advierten que su decisión no puede simplemente justificarse o fundarse en motivos «técnicos» (diríamos: categoriales), puesto que requiere la consideración de muy diversos motivos categoriales («interdisciplinares») y de presupuestos políticos, morales, &c. con los cuales además es preciso entrar en compromiso desde el momento en que la decisión a adoptar es vivida como una decisión necesaria. Es una filosofía mundana y, por ello, no hay que confundirla con la «filosofía centrada». {[QF2](#) 41-42}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

[Prólogo](#)  
[Al lector](#)  
[Abreviaturas](#)

- [Preambulares](#)
- [Ontología](#)
- [Gnoseología](#)
- [Antropología](#)
- [Ética y moral](#)
- [Política](#)
- [Estética](#)

**Índice**  
[alfabético](#)  
[sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[16]

## Filosofía inmersa y crítico-sistemática

Comprende aquellas concepciones inmersas o implantadas de la filosofía que, sin embargo, propugnan una sustantividad o sistematicidad «actualista» de la filosofía, cuyo contenido sólo podría ser dialéctico, es decir, aquel que puede constituirse en el enfrentamiento entre las diferentes formas de organización del presente. (Tomamos «crítica» no en el sentido que le dio Kant, sino en el que el término tiene en el español, muy anterior a Kant, tal como aparece por ejemplo en la obra principal de Feijoo, *Teatro crítico universal*. Entendemos la crítica, considerada en su estructura lógica, como una operación que tiene que ver con la clasificación, en tanto incluye la discriminación, la distinción y la comparación [222, 225].) Pero, quien proclama su voluntad «crítica» habla en hueco si no manifiesta los «parámetros» desde los cuales se dispone a ejercitar las operaciones críticas de clasificación. Como «parámetros» de la filosofía crítica consideraremos a ciertas evidencias racionales, concretas, *materiales*, dadas en el presente, ante las cuales suponemos que es preciso *tomar partido* y partido positivo, a saber: un conjunto (indeterminado) de evidencias de naturaleza científica positiva y un conjunto (indeterminado) de evidencias de naturaleza moral y ética. Quien no comparta esas evidencias (por fideísmo, por escepticismo o por ignorancia) no tendrá nada que ver con el racionalismo crítico en el sentido en que utilizamos aquí este concepto. La filosofía crítica no parte tanto de la ignorancia o de la duda universal, cuanto de saberes firmes, históricamente alcanzados, por modestos que ellos sean, saberes que tienen que ver con las matemáticas, con muchas partes de la física o de la biología, o con la «moral universal»; evidencias que implican la crítica al relativismo cultural [425] y que piden una validez para todos los hombres y para todas las culturas. Existen normas absolutamente universales, por ejemplo todas las que tienen que ver con la virtud de la *generosidad*, tal como la definió Espinosa [460-480]. La filosofía crítica de la que hablamos es, ante todo, crítica de la filosofía exenta; es decir, crítica de la filosofía entendida como filosofía dogmática o como filosofía histórica. Además, consideraremos este modo crítico de entender la filosofía como el núcleo originario de lo que llamamos «filosofía en sentido estricto». Este es el modo en el que la filosofía se ofrece en los *Diálogos* de Platón: una filosofía que se ejercita, por su método, en la crítica de otras alternativas o hipótesis disponibles en el presente. Esta es la razón por la cual diremos que la filosofía crítica ha de ser sistemática, puesto que ha de ofrecer, en cada caso, el sistema total de alternativas, reales, no verbales o vacías, entre las cuales pueda «elegirse» apagógicamente. La filosofía crítica aparece como crítica a las construcciones científicas categoriales, que son construcciones cerradas dentro de su categoría.

Conviene constatar, no obstante, que esta concepción de la filosofía no se vuelve de espaldas a la filosofía pretérita; entre otros motivos, porque considerará que el pretérito es parte del presente: las obras de Platón o de Aristóteles figuran en los anaqueles al lado de las obras de Darwin o de Einstein. Pero lo más importante es constatar que no existe *consensus omnium*, ni siquiera entre quienes estuvieran dispuestos a suscribir la idea de una filosofía crítica, acerca de las líneas doctrinales que habrían de serle asignadas. Unas veces se entenderá como filosofía crítica un espiritualismo onto-teológico «racional» (que considerará poseer la crítica no sólo de la mitología correspondiente, sino también del materialismo o del ateísmo, &c.); otras veces la filosofía crítica irá asociada al materialismo (que implica el ateísmo, &c.); otras, se entenderá como filosofía crítica el «humanismo hermenéutico»; y otras, se considerará que el único correlato doctrinal de la filosofía crítica es el agnosticismo o el escepticismo.

El problema fundamental se nos plantea cuando advertimos que estas diversas autodenominadas «filosofías críticas» son incompatibles entre sí y que no es posible tratarlas a todas ellas como alternativas equivalentes de un género común, y cuando reconocemos que es necesario *tomar partido*

por alguna (aun arriesgándose a ser descalificados por «dogmáticos»). Concediendo que la filosofía crítica procede del presente (de un ámbito en el que figurarán no sólo las ciencias positivas, sino también las instituciones políticas, lingüísticas o religiosas) y que debe volver incesantemente al presente, la cuestión es la de qué grado de trituración del presente puede exigírsele a una filosofía para que pueda ser considerada como crítica y no como una mera «ideología de reconciliación» con el presente, o de «condenación (apocalíptica o ética) del presente». ¿Podrá seguir llamándose crítica a una filosofía que no llega a romper con sus «fuentes reveladas, autorreconocidas como superracionales? ¿No cabe exigir, en particular, como cuestión de principio, a una filosofía crítica, que no acepte ningún principio que se automanifieste como una revelación sobrehumana? Por nuestra parte, así lo postulamos.

La principal objeción con la que se enfrenta una filosofía crítica es el relativismo cultural. La respuesta al relativismo cultural sólo puede venir de la consideración misma (partidista) de la *materia* de la filosofía crítica que se considere inmersa en el presente. Si en la materia de este presente se encuentran contenidos «universales», es decir, no circunscribibles a una cultura o a una sociedad determinada, sino transcendentales (en sentido positivo) [460] a todas ellas, entonces la filosofía, a la vez que inmersa en una cultura que «toma partido» por tales contenidos, dejará de ser relativa a ella para poder presentarse, desde ella, como transcendental (y, en este sentido, praetercultural). Nos parece posible citar por lo menos dos «materias» sin las cuales la filosofía crítica no podría resistir el empuje del relativismo cultural: las *ciencias positivas categoriales* y la *moral y la ética universales*.

A la filosofía crítica no podemos asignarle un contenido doctrinal preciso: en principio podría ser idealista o materialista, aristocrática o democrática. Tendría, eso sí, que mantenerse en contacto con las ciencias positivas del presente. Sobre todo tendría que proponerse, como objetivo inmediato, la trituración de los mitos oscurantistas que acompañan a las otras formas de filosofía. Las funciones catárticas de la filosofía crítica son, desde luego, imprescindibles. Existen varias filosofías que pretenden presentarse como críticas, pero que dejarán de serlo (para convertirse en escolásticas) en el momento en que se ofrezcan como doctrinas absolutas, hipostasiadas. Una filosofía crítica no es una alternativa que se presenta entre otras varias posibles, ofreciéndose en actitud «tolerante» al gusto del público, sino que es una alternativa *que se ofrece frente a otras*. {QF2 43-45, 47-49, 70-71}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)



[17]

## Filosofía en sentido lato / Filosofía en sentido estricto

A) Filosofía en *sentido lato* o *Weltanschauung*. Se dirá que toda formación social que ha rebasado los límites del salvajismo necesita de una filosofía - de una concepción del mundo que intenta ser coherente y totalizadora. Hablaremos así de la filosofía hindú, de la filosofía de los aztecas o de los bechuanas.

B) En su acepción *estricta*, la Idea de filosofía restringe la extensión y con ella el sentido que conviene a la acepción *lata*. Ahora, la Filosofía es, ante todo, como las Matemáticas, una institución de tradición helénica, una formación cultural del «área de difusión helénica». Esta tradición comporta, entre otras cosas, un vocabulario característico: *Categoría*, *Sustancia*, *Causa*, *Cosmos*, *Lógica*, *Organismo*, *Dialéctica*, &c. Todo es *Weltanschauung*, pero sólo cuando opera con las Ideas de *Dialéctica*, *Categoría*, *Causa*, &c., es Filosofía en sentido estricto.

La diferencia entre el sentido *lato* y el sentido *estricto* de la Filosofía es muy importante. El sentido *lato* es un concepto sobre todo sociológico y agradece la perspectiva «evolucionista» (en el sentido etnológico de este vocablo): una filosofía brota de una cultura y el desarrollo de esta filosofía será paralelo en los diversos círculos culturales. En cambio, el concepto estricto de Filosofía incluye una perspectiva «difusionista». Desde la perspectiva evolucionista se propendería a interpretar a la filosofía árabe, o a la filosofía alemana, como «floraciones» (superestructuras) espontáneas de «sociedades» que han alcanzado un cierto nivel de desarrollo, una cierta coyuntura en la lucha de clases. Sin negar lo anterior, desde la perspectiva difusionista -la perspectiva en la que aparece la Filosofía en sentido estricto- conoceremos que la filosofía árabe dió comienzo a consecuencia de la influencia griega, canalizada ante todo por los maestros nestorianos (historia del médico Churchis) y por los filósofos de la escuela de Atenas que, expulsados por Justiniano, se habían acogido a Cosroes; conoceremos que la Filosofía clásica alemana no es tan sólo la expresión de «la burguesía aplastada en Westfalia», sino que es inexplicable al margen de la tradición escolástica que, a su vez, sólo existió a partir de las traducciones de Platón, de Aristóteles... que le fueron suministradas, en principio, por los propios árabes, por ejemplo por la Escuela de Traductores de Toledo.

Entendida la filosofía como saber de «segundo grado», queda sobreentendido que la filosofía (en el sentido *estricto*) tendría que reconocer como antecedentes suyos a los «mapas del mundo» constituidos por las cosmogonías o mitologías primitivas (mal llamadas «religiosas»), es decir, a esas formas que los antropólogos o etnólogos llaman precisamente «filosofía» (ahora en sentido *lato*) o *Weltanschauung* de una sociedad dada. Queda sobreentendido que esta «filosofía en sentido lato» (o antropológico) había que verla como una filosofía «racional» -no como una construcción de una «mentalidad pre-lógica»-, aunque esta racionalidad se mantuviese en un estadio metafísico. Una transformación que sólo puede entenderse a partir no de una filosofía (en sentido antropológico) aislada, sino a partir de la confluencia de varias «concepciones del mundo» adscritas a sociedades o culturas diferentes que hubiesen entrado en contacto, generalmente conflictivo, y, por tanto, en confrontación y trituración mutua. Esta confluencia regular sólo podría tener lugar a partir del nivel histórico definido por la Ciudad o por el Estado. Habría que pensar en Ciudades-Estado muy peculiares, por ejemplo, aquéllas que, por su condición de colonias de una ciudad fundadora (de una *polis*), pudieran quedar desarraigadas (relativamente al menos) del tronco de sus creencias originarias, a la par que enfrentadas a las culturas orientales con las que tenían que convivir y ante las cuales tenían que definirse de modo global (*totalizador*). En estas ciudades pudo desarrollarse un género de *logos* crítico, vinculado a un individualismo

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

Indice

[alfabético](#)

[sistemático](#)

corpóreo operatorio, que tiene que ver con las constituciones democráticas y con construcciones aritméticas y geométricas, así como también con las «representaciones gráficas» del mundo geográfico (el primer *mapa mundi* se atribuye a Anaximandro de Mileto).

Lo decisivo es tener presente que la «escala» de la individualidad operatoria, que asociamos a la razón crítica, no se nos aparece desde un horizonte metafísico poblado de sustancias individuales, sino desde un horizonte social y cultural propio de hombres que desarrollan una racionalidad crítica precisamente por atenerse a esta escala individual (es decir, una racionalidad que necesita pruebas positivas, en las cuales el individuo ha de ser sustituible, «democrático»). Una racionalidad que ha de constituirse a partir de creencias heredadas (supraindividuales); no es a partir de su individualidad corpórea por lo que los hombres desarrollan sin más, «naturalmente», su racionalidad crítica (lo que no quiere decir que la racionalidad crítica pueda llevarse adelante al margen de la individualidad corpórea). El desarrollo de la racionalidad crítica no es un proceso individual («ontogenético»), sino histórico («filogenético»). En particular, será la «reconstrucción geométrica» de los grandes mitos cosmogónicos mediterráneos lo que conducirá a las metafísicas presocráticas. Y de la confrontación de estas metafísicas tan diversas que pudo tener lugar en la Atenas victoriosa de los persas, en la Atenas de la sofística, saldría la filosofía en sentido estricto, que es la filosofía *académica*, en su sentido histórico preciso, la filosofía del círculo de Platón. La filosofía, en su sentido estricto, es un *género plotiniano* (no *porfiriano*) con *especies* muy variadas. Hasta el punto de que, entre las transformaciones descendientes de este tronco, tendremos que contar con especies *de-generadas*, con la *falsa filosofía*. Por ejemplo, la filosofía analítica en nuestros días.

{[MP](#) 13-14 / [QF2](#) 97-99}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[18]

## Verdadera filosofía / Filosofía verdadera

Esta distinción tiene que ver con la que se establece, en álgebra, entre *verdaderas fórmulas* (las que cumplen las reglas sintácticas de construcción) y *falsas fórmulas*. Una verdadera fórmula puede ser una fórmula falsa: « $3+5=9$ » es una verdadera fórmula, pero es falsa aritméticamente; « $3+\text{raíz cuadrada}=9$ » es una falsa fórmula, una pseudofórmula o un sinsentido. Una filosofía que carezca de una doctrina firme, pongamos por caso, sobre la Libertad, sobre las Religiones, sobre la Cultura, sobre la Ciencia, sobre el Estado, sobre el Hombre, sobre la Pena de Muerte, sobre Dios, &c. no puede ser llamada *verdadera filosofía* (sin que con esto queramos decir que la filosofía que proponga doctrinas firmes sobre estos puntos u otros similares sea una *filosofía verdadera*).

El momento mismo de constitución de la verdadera filosofía -que, según nuestros presupuestos, es el momento preciso de cristalización de la «filosofía académica»- es el momento de la sistematización del método filosófico. Platón lo formuló en su célebre pasaje de *La República* (VII,532a) como la estructura de un proceso que, partiendo necesariamente de los *fenómenos* (y bajo el concepto de *fenómenos* hay que incluir no solamente a las imágenes y percepciones, sino también a las creencias, contenido de la *pistis*) va regresando hacia las *esencias* (*regressus*) para después volver de nuevo a los *fenómenos* (*progressus*) en un movimiento circular [229, 197-198, 211-218].

La vuelta a los fenómenos equivale a una racionalización de los mismos, pero no a su agotamiento: nuevos contenidos descubiertos en ellos mediante el *progressus* impulsarán un movimiento, también nuevo, de *regressus*. La estructura del método filosófico, así entendido, es, por lo demás, paralela a la estructura del método científico (el de los astrónomos, el de los matemáticos) y este paralelismo explica, por sí sólo, la tendencia inveterada a hacer de la filosofía una ciencia entre las otras (aun atribuyéndole un rango distinto, superior o inferior, o ambas cosas a la vez, según las perspectivas). La distinción entre el método científico (el matemático, el físico) y el filosófico es así una de las cuestiones abiertas por el platonismo.

Por nuestra parte, hemos intentado formular un criterio de distinción (redefiniendo términos platónicos y kantianos pertinentes), que pudiera ser satisfactorio tanto para dar cuenta de la estructura de las ciencias como de la filosofía, asignando a las ciencias el reino de las *categorías*, y a la filosofía el reino de las *Ideas* (en su sentido *objetivo, terciogenérico*, y no en su sentido *subjetivo, secundogenérico*) [5]. Pero de tal suerte que una ciencia categorial no aparezca entendida como conjunto de proposiciones meramente hipotéticas, ni como pura descripción fenoménica, sino como una actividad *esencial* que establece conexiones necesarias, *verdades* (identidades sintéticas) mediante el proceso de un *cierre categorial* [206]. Y la filosofía se nos dará como una actividad orientada a desentrañar las Ideas que se abren camino a través del desarrollo de las mismas categorías, una actividad que, en cierto modo, presupone a las ciencias («nadie entre en la Academia sin saber Geometría») en lugar de antecederlas (la filosofía no es «la madre de las ciencias»). Pero regresando a su vez, a partir de las categorías, a ciertas Ideas presentes en ellas y trabadas entre sí en una *symploké* [54] que no es precisamente formulable siempre en la figura de un *cierre*. No obstante, esto no excluye que en las llamadas «disciplinas filosóficas» (Antropología, Filosofía natural, Filosofía moral, &c.) puedan advertirse configuraciones o «círculos de Ideas» análogos (*regressus/progressus*) a los círculos cerrados constitutivos de las «disciplinas científicas». Pero la unidad sistemática de aquéllas disciplinas no puede ser asimilada a la unidad de éstas, entre otros motivos porque los nexos entre las Ideas son mucho más heterogéneos que los nexos que median entre los contenidos centrales de una *categoría* científica (Geometría, Termodinámica, &c.).

- [Prólogo](#)
- [Al lector](#)
- [Abreviaturas](#)
  
- [Preambulares](#)
- [Ontología](#)
- [Gnoseología](#)
- [Antropología](#)
- [Ética y moral](#)
- [Política](#)
- [Estética](#)

- Indice
- [alfabético](#)
  - [sistemático](#)

[<<< • >>>](#)

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético · sistemático](#)

---

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[19]

## Filosofías centradas / Filosofías no centradas (o sistemáticas)

Las partes o regiones de la filosofía se estructuran por lo menos según dos órdenes diversos de división (que se entrecruzan mutuamente) y que necesitan ser designados con nombres distintos: los llamaremos de orden *centrado* (supuesto que tomemos como centros virtuales de las doctrinas filosóficas a ciertos nódulos muy próximos, en escala, a morfologías o instituciones del mundo práctico fenoménico, tales como Estado, Religión, Música, Ciencia, Lenguaje, Europa o Cúpula Celeste) y de orden *no-centrado*.

Las divisiones de la filosofía que incluimos en un orden «descentrado» son precisamente aquellas que, aunque procedan de núcleos o centros dados, rompen o abstraen esas configuraciones a las que nos hemos referido, «reabsorbiéndolas» en Ideas concatenadas sistemáticamente, según círculos característicos.

Éstos son muy escasos en número y, por tanto, las disciplinas filosóficas correspondientemente institucionalizadas son muy pocas: «Ontología», «Lógica», «Epistemología», «Ética», «Estética». En cuanto a las divisiones de la filosofía que habría que incluir en el orden de las filosofías «centradas» su número puede ser indefinido: tanto podemos hablar de una «Filosofía del Estado», como de una «Filosofía de la Música», o de la «Filosofía de la Coquetería». Hay que tener en cuenta, asimismo, que alguna materia que, en una época histórica dada, fue sólo un nódulo, ha podido consolidarse como si fuera Idea sistemática o recíprocamente: algunas Ideas pasarán a ser institucionalizadas como nódulos de una nueva sociedad. Lo que equivale a decir que, históricamente, los límites entre las divisiones «sistemáticas» y las divisiones «centradas» han de ser borrosos.

{[TCC 400-402](#) / → [FSA 33-61](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)



Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[20]

## Historia filológica / Historia filosófica de la Filosofía

Damos a esta distinción un alcance dialéctico. La conexión entre ambas es «dioscúrica». El filósofo que expone la Historia de la Filosofía adopta unas coordenadas sistemáticas desde las cuales intenta interpretar aquello que los textos nos dicen –y cuando polemiza con otros historiadores, no les objeta su sistematismo (si se quiere, su sectarismo) sino el contenido del mismo. Pero el filólogo que aplica sus métodos al material histórico-filosófico, propende a desconfiar de cualquier barrunto de coordinación sistemática, para atenerse «neutralmente» a lo que los propios textos puedan ofrecernos. Puede decirse que, en el fondo de esta voluntad de fidelidad a los textos –frente a toda «interpretación filosófica»– hay algo más que una voluntad de «objetividad»: hay una voluntad de disolución de la Filosofía, una voluntad de nivelarla a las otras formas de la cultura que se manifiestan también en la forma escrita. Esta nivelación «filológica» se refuerza con la nivelación sociologista que nivela también todos los textos en cuanto manifestaciones de la «cultura griega» y, entonces, la perspectiva filológica se convierte en el mejor aliado del reduccionismo sociologista, considerado ahora como el punto de vista más profundo.

Como criterio *positivo* para caracterizar a una Historia filológica respecto de una Historia filosófica de la filosofía utilizamos el siguiente: la Historia filológica de la Filosofía analiza los textos de una época dada desde el punto de vista de sus antecedentes (históricos o sociológicos, jurídicos o políticos): por ejemplo, analizará los textos de Platón desde Homero o Esquilo. La Historia filosófica de la filosofía, en cambio, considerará a los textos filosóficos de una época dada desde el punto de vista de su posterioridad, de una posterioridad tomada como referencia (por ejemplo, se considerarán los textos de Platón desde los textos de Kant). La filosofía griega, por ejemplo, no se ha constituido como una forma cultural que se acumula, sin más, a las restantes (como quiere Gorgias, o el autor del *Elogio de Helena*, cuando *acumula* el logos de los filósofos al logos de los astrónomos y al logos de los poetas), sino como una forma cultural que «reflexiona» sobre otras formas culturales, a las cuales toma como *materia*.

Por ello, la oposición de los filósofos a los poetas no es algo que extrínsecamente inyectemos a los textos, sino que está ya dada en los propios textos de los filósofos, que se oponen siempre a los teólogos o a los poetas (sea para destruirlos sea para asimilarlos, pero siempre en segundo grado). Por ello, el considerar esta oposición como un rasgo poco significativo, es ya adoptar una postura crítica de la propia filosofía griega; es no querer hacer una Historia de la Filosofía «desde dentro» sino «desde fuera», dando por supuesto que este «fuera» es, por ello mismo, más profundo. Pero, a veces, el «fuera» es superficial. La cuestión de fondo es ésta: o se toman los textos de los filósofos griegos como expresión de Ideas en las cuales aún estamos, de algún modo, precisamente en oposición a los restantes *materiales* textuales (poéticos, teológicos, incluso científicos) –y esto es la Historia de la Filosofía «desde dentro»– o se reducen, desde el principio, a su condición de expresiones ideológicas de la sociedad helénica, haciendo Historia de la Filosofía «desde fuera» (una Historia que se llamará «Historia del pensamiento», o de la Filosofía en sentido *lato*).

En cualquier caso, una Historia de la Filosofía «desde dentro» no es una Historia que pueda desinteresarse por el *material* de los poetas, teólogos, astrónomos o matemáticos. Este material, deberá seguir siendo considerado por la Historia interna de la Filosofía, pero justamente como material, como expresión del «ámbito». La posibilidad de la Historia filosófica de la Filosofía –una Historia de la Filosofía desde *dentro* de la Filosofía– subsiste siempre. Más aún: el filósofo podrá siempre hacer notar que ni el filólogo más estricto logra desprenderse del todo de coordenadas filosóficas, muchas veces implícitas y, por tanto, mucho más peligrosas o

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

Indice

[alfabético](#)

[sistemático](#)

inconscientes. Los pensamientos filosóficos –como los matemáticos o los físicos– no son meros pensamientos subjetivos, psicológicos, sino que nos remiten a una objetividad que los desborda y que, precisamente gracias a ellos, va cobrando forma en el curso de la historia posterior. De este modo es esa historia posterior la que arroja luz retrospectiva sobre los pensamientos precedentes. Ocurre que unos sistemas de coordenadas son más potentes que otros para recoger e interpretar el sentido de los textos que los filósofos establecen; ocurre también que la propia interpretación filosófica suele plantear, en su misma torpeza filológica, nuevas cuestiones a los filólogos y de este modo contribuye paradójicamente a enriquecer su propio campo de investigación. Pero el filólogo hará bien al querer volverse enseguida a los términos constatables fenomenológicamente, puesto que éste es su punto de vista. De hecho se comprueba que la Historia filológica de la Filosofía avanza mediante la crítica, destemplada muchas veces y muchas veces justa, de las interpretaciones de los filósofos; y la Historia filosófica sólo puede edificarse sobre los resultados que los filólogos establecen, exponiéndose otra vez a las críticas más refinadas de las nuevas generaciones. También conviene decir que no es legítimo que una Historia filológica de la Filosofía pueda nunca pensar en confundirse y menos aún en sustituir a una Historia filosófica de la Filosofía.

{[MP 7, 10-12](#) / → [MP 18-42](#)}

---

[<<< • >>>](#)

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[21]

## Teología (nematología) / Ciencia / Filosofía de la Religión

Los saberes sobre la religión son muy diversos y pueden clasificarse en tres grandes grupos:

(I) «*Saberes nematológicos*». Están organizados en torno a instituciones dadas (políticas, militares, tecnológicas, deportivas, &c.) y su objetivo es, no sólo establecer «proposicionalmente» las coordenadas de las «nebulosas ideológicas» [296-313] que acompañan a tales instituciones en función de otras «nebulosas» referidas a instituciones distintas (radio-televisión respecto de las «nebulosas» formadas con las Ideas de «Comunicación», «Cultura», «Información», «Libertad de expresión», «Aldea global», «Creatividad», &c.), sino también analizar y sistematizar los propios contenidos «proposicionales» de la nebulosa de referencia. Hablaríamos tanto de una «nematología olímpica», como de una «nematología militar» o de una «nematología política». Los saberes nematológicos (que son saberes ideológicos o mitológicos o filosóficos-mundanos y, en general, doctrinales) aunque no son identificables con las creencias y evidencias prácticas que constituyen el núcleo de cada nebulosa, tampoco pueden considerarse externos a tales nebulosas. Los saberes nematológicos pueden agruparse en dos clases:

(1) *Saberes nematológicos internos*. Se mantienen en la perspectiva de la «concauidad» de las creencias internas a la nebulosa: representan la *nematología positiva* y tienen por objeto la reexposición, analítica y sintética, de los contenidos de las creencias nucleares (nematología dogmática positiva, «filológica») o bien la exposición de esos contenidos desde perspectivas más amplias, utilizando instrumentos tomados de otras esferas distintas de la nebulosa de referencia (nematología sistemática o escolástica). Cabe establecer, dentro de la *nematología positiva* una «disciplina» que llamaríamos *Nematología fundamental*, organizada en la vía del *regressus*, a partir siempre de las creencias nucleares de referencia, hacia los *fundamentos* desde los cuales esas creencias nucleares parece que han podido (emic) constituirse. El problema que plantea la Teología dogmática es del mayor interés, por cuanto implica el análisis del sentido que puede tener una institución (Concilios, las llamadas fuentes sagradas, los escritos paulinos, &c.) inspirada por una *fides quaerens intellectum*. Partimos de la teología positiva, no como «ciencia de Dios» (que no lo es, salvo materialmente, puesto que formalmente es «ciencia de la Revelación») sino como nematología de la Iglesia romana (o bizantina, &c.) y, por analogía, la teología de los judíos o musulmanes, en tanto necesita, al parecer «una reexposición racional» de la revelación (supuesto que sea praeterracional o suprarracional). ¿Qué puede hacer la «razón» al penetrar en un mundo que se presenta al análisis como praeterracional, como praeterlógico o prelógico? Podemos agrupar la diversidad de respuestas en las tres categorías siguientes: a) Aquellas que entienden la Teología dogmática como desenvolvimiento o extracción, como *Teología ilativa*. Esta teoría de la Teología permite entender la función de la razón en la fe: es este un depósito infinito que nos es dado (depósito positivo), y que tenemos que tratar a nuestro modo, según el lema de la *fides quaerens intellectum*. La razón lo que haría es explicitar un manantial subterráneo para obtener conclusiones que eventualmente podrían ser incorporadas por la Iglesia, que podría elevarlas a la condición de dogmas de primer orden: Combinando el *fiat lux* del Génesis con la teoría del *big-bang*, muchos creyentes de hoy piensan haber alcanzado una mejor comprensión «racional» (teológica) del relato bíblico de la creación. b) Aquellas que entienden la Teología dogmática (sin que se excluya la interpretación anterior) como una re-exposición o transposición de un dogma (por ejemplo, el de la transubstanciación del pan y del vino) en un sistema racional previamente dado. Es el caso de la explicación-transposición del dogma de la Santísima Trinidad en la imagen del foco de luz (el Padre) que se refleja en un espejo (el Hijo) dando lugar a un rayo de

- [Prólogo](#)
- [Al lector](#)
- [Abreviaturas](#)
  
- [Preambulares](#)
- [Ontología](#)
- [Gnoseología](#)
- [Antropología](#)
- [Ética y moral](#)
- [Política](#)
- [Estética](#)

- Índice**
- [alfabético](#)
  - [sistemático](#)



retorno (el Espíritu Santo), que utiliza Fray Luis de Granada en la *Introducción al Símbolo de la Fe*. La reexposición tiene aquí un alcance de índole analógica, y podríamos hablar de *Teología analógica o transpositiva*.  
c) Aquellas que entienden la Teología dogmática en un sentido «estructural» o interno (*Teología dogmática estructural o interna*) y cuyo objetivo principal es la comparación entre diferentes dogmas del depósito revelado para describir sus simetrías, transformaciones, inversiones, &c. («en el dogma de la Santísima Trinidad tres personas forman una sola sustancia, mientras que en el dogma de la Encarnación tres naturalezas forman una sola persona», según el análisis del mismo Fray Luis de Granada).

(2) *Nematología preambular*. Saberes nematológicos que se mantienen en la perspectiva de la «convexidad» de las creencias nucleares («estructuralmente», sin perjuicio de que «genéticamente» hayan sido inspirados por la misma creencia nuclear), procediendo a partir de supuestos ajenos a las creencias nucleares de que se trate. La *Nematología preambular* se nos presenta como delimitando «desde fuera» el espacio que va a ser ocupado por la creencia nuclear. Cuando las instituciones de referencia (por ejemplo, la del bautismo) son las constitutivas de la religión terciaria positiva, la *Nematología* toma la forma de una Teología (dado que Dios, o los dioses, figuran entre los contenidos centrales de sus creencias) aunque, en principio, no toda «nematología religiosa» tendría que tomar la forma de una Teología. La distinción que hemos presentado entre la Nematología positiva y la preambular se concreta ahora como distinción entre *Teología positiva* y *Teología preambular* (que ya no será «interna» a la creencia, puesto que formalmente, al menos, se presentará como *ciencia* o como *filosofía*, es decir, como Antropología –o Historia o Cosmología– o como Teología natural); o bien, dentro de la Teología positiva, como *Teología dogmática*, frente a la *Teología escolástica*, y ambas frente a la *Teología fundamental*.

(II) «*Saberes científicos*», en sentido estricto en torno a la religión (nos referimos a la cuarta acepción del término ciencia [169]): Arqueología, Sociología, Etnología, Filología, Historia de las Religiones. El concepto de «ciencia» por el que nos guiamos deja fuera de su extensión a los cuerpos doctrinales que se autodenominan (utilizando la segunda acepción de ciencia) «ciencias teológicas» (la Teología dogmática, la Mariología, la Sindología, o la *Philosophical Theology*).

Si decimos que no hay una «ciencia de las religiones» no es porque supongamos que no haya ninguna sino porque reconocemos que hay muchas. Las relaciones entre las «ciencias de la religión» y las «religiones» mismas pueden ser, por lo menos, de estos dos tipos: Relaciones de neutralidad y relaciones de incompatibilidad.

(1) Relaciones de *neutralidad*: Hay muchas ciencias que pueden considerarse compatibles con las creencias dogmáticas. Estas ciencias (o partes de ciencias) podrían desempeñar funciones de «nematología preambular» y de «nematología positiva». No debe olvidarse que muchas ciencias (sobre todo las histórico filológicas y las sociológicas) han encontrado un entorno muy favorable para su desarrollo precisamente en el ámbito constituido por una «comunidad religiosa» o, simplemente, una confesión determinada.

(2) Relaciones de *incompatibilidad*: Una ciencia positiva implica determinadas coordenadas de racionalidad que la hacen incapaz de admitir cualquier tipo de contenido dogmático (la ciencia histórica no puede admitir la aparición real de Santiago Apóstol a Ramiro I en Clavijo en 844); recíprocamente, determinadas creencias dogmáticas son incompatibles hasta tal punto con la racionalidad científica que pueden bloquear su desarrollo mismo –el dogma de la Encarnación de la Segunda Persona en la virgen María impide la investigación histórico sociológica acerca del padre natural de Jesús de Nazaret y de sus hermanos de sangre (en el sentido de los «helvidianos»)–.

(III) «*Saberes*» constitutivos de la «*filosofía de la religión*». En la medida en

que la «naturaleza de la religión» se expresa precisamente a través de la filosofía de la religión habrá que concluir que el concepto mismo de «filosofía de la religión» no es independiente, o previo, a toda filosofía (o doctrina filosófica) de la religión dada, lo que equivale a decir que solamente desde una doctrina filosófica o filosofía de la religión determinada cabe dibujar un concepto interno de «filosofía de la religión» como disciplina. Con esto decimos también que una gran parte de las obras que hoy son consideradas como «filosofía de la religión» habría que clasificarlas, desde nuestras coordenadas, como «nematología preambular» (a veces, como mera apologética de, al menos, las «religiones proféticas postaxiales»). La «filosofía de la religión» sería un caso más de institucionalización de «filosofías centradas» en torno a *nódulos* tales como el Estado, el Lenguaje o el Arte («Filosofía del Estado», &c.). La cuestión relativa a la naturaleza de la «filosofía de la religión» la formulamos de este modo: «¿qué saberes sobre la religión (o qué saberes religiosos) es preciso presuponer para que la pregunta filosófica acerca de la religión pueda plantearse»? Nuestra respuesta es la siguiente (en función de las coordenadas de *El animal divino*): el «saber sebasmatóico» que prefigura la necesidad –o la posibilidad– de la constitución «institucionalizada» de una filosofía de la religión es el ateísmo relativo al Dios de las religiones terciarias [367]. El ateísmo terciario no debe confundirse con el ateísmo filosófico: un deísta, como Voltaire, es ateo terciario, pero no ateo filosófico. Sólo cuando se ha tenido *saber* o experiencia del alcance y volumen social, moral, histórico –digamos, *transcendental*– de una religión ecuménica organizada en torno a un Dios verdaderísimo (que no es meramente «el Dios de los filósofos», sino también el Dios vivo, numinoso, que se hace presente en el mundo, lo crea e incluso se *encarna* en él) que da cuenta, por revelación, de la esencia de la religión misma, y cuando se llega a perder la evidencia de que ese Dios verdaderísimo lo sea realmente (es decir: cuando se llega a saber que ese Dios autoexplicativo no existe, un saber que sólo puede alcanzarse cuando se den circunstancias sociales, políticas y personales adecuadas), entonces la pregunta filosófica (*id est*, no meramente política, o histórica o psicológica) por la religión se dibujará plenamente, como pregunta transcendental para el hombre.

*Según esto, lejos de ser paradójico que un ateo (terciario) se interese por la esencia de la religión, habrá que reconocer que sólo ese ateo podría interesarse propiamente por tal «esencia».* [351-372] Lo paradójico hubiese sido que el creyente terciario en el Dios verdaderísimo se hubiese formulado tal pregunta. Pero el ateísmo terciario presupone, desde luego, el desarrollo de las religiones terciarias hasta un punto crítico tal –determinado por las contradicciones entre las mismas religiones terciarias (judíos contra musulmanes, musulmanes contra judíos y cristianos, cristianos romanos y cristianos anglicanos entre sí)– que pueda comenzar su neutralización mutua, el deísmo o el ateísmo, pero acompañado, a la vez, del conocimiento o saber relativo al alcance históricamente «transcendental» de la religión (no ya sólo para la política o para la economía, sino también para «el hombre» en general). En *El animal divino* (parte I, capítulo 6) se presentó a la filosofía de Espinosa como el primer núcleo de cristalización reconocible de una auténtica filosofía de la religión. La llamada «teología filosófica», en cuanto contradistinta de la «teología natural», es tanto como filosofía de la religión, teología y, generalmente, nematología preambular. Esta «teología filosófica» puede considerarse como una filosofía no positiva de la religión; es sólo una filosofía metafísica aunque no fuera más que porque procede mediante la evacuación, casi total, del material de las religiones positivas, reteniendo sólo los momentos teológico-terciarios. Su paralelo sería una filosofía natural que, por decreto, evacuase todos los objetos del mundo físico y se atuviese únicamente, a lo sumo, al Espacio-tiempo vacío. Una filosofía de la religión que quiera mantenerse como *filosofía positiva* de la religión ha de ser una filosofía que se acerca a las religiones, ante todo, desde un plano fisicalista, aquel desde el cual los contenidos religiosos no son tanto «vivencias» o «experiencias anímicas o metafísicas» sino (para decirlo groseramente) *bultos*, sólo que «bultos» con significado religioso (bulto, de *vultus*, faz). Bultos, entidades corpóreas finitas, son en efecto los templos, los sacerdotes y hasta el *Corpus Christi* del sagrario católico. La filosofía positiva de la religión se ocupa de cosas positivas, es decir, de bultos portátiles: Dios ubicuo no es portátil. Pero la filosofía positiva no tiene por qué entenderse como sujeta a la disciplina positivista, en tanto pretende

determinar leyes a partir de los hechos fisicalistas.

{[AD2Esc](#) 1:319-326, 328-332, 334-335 /  
→ [CC](#) 97-104 / → [AD2](#) 35-106 / → [CC](#) 447-470 / → [CC](#) 41-114}

---

[<<< • >>>](#)

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético · sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[22]

## Materialismo ontológico

Doctrina ontológica que agrupa la totalidad de las realidades que constituyen el campo de variabilidad del mundo  $M_i$  en tres géneros de materialidad  $\{M_1, M_2, M_3\}$  [\[72-75\]](#) oponiéndose al reduccionismo ontológico de los distintos formalismos [\[76\]](#).

Por ejemplo, el *corporeísmo* que se basa en el privilegio de la realidad corpórea ( $M_1$ ) es, desde esta perspectiva, un *formalismo primario*; y el *psicologismo* y el *sociologismo*, que hacen del hombre (individual o colectivamente) «la medida de todas las cosas» son *formalismos secundarios* ( $M_2$ ); el *idealismo*, finalmente, que convierte a las Ideas en la única realidad efectiva y objetiva, a expensas de las entidades físicas y de los sujetos, constituye un *formalismo terciario* ( $M_3$ ).

Frente al reduccionismo mundanista, el *materialismo ontológico* postula la existencia una *Materia ontológico general* (M) plural e inconmensurable [\[82\]](#), que se constituye *regresivamente* a partir de la pluralidad mundana, tomando al *sujeto gnoseológico* (E) como principal valedor de su posibilidad [\[83\]](#). {SPK 455}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[23]

## Holótico

Correspondiente a la teoría de los todos y las partes. {[TCC 1427](#) / → [TCC 425-646](#) / → [FSA 33-61](#)}

---

[<<< • >>>](#)

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

[Prólogo](#)  
[Al lector](#)  
[Abreviaturas](#)

- [Preambulares](#)
- [Ontología](#)
- [Gnoseología](#)
- [Antropología](#)
- [Ética y moral](#)
- [Política](#)
- [Estética](#)

### Indice

[alfabético](#)  
[sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[24]

**Totalidades atributivas o nematológicas (T) /  
Totalidades distributivas o diaiológicas (Σ) /  
Totalidades mixtas o isoméricas**

Las *totalidades atributivas* son aquellas cuyas partes están referidas las unas a las otras, ya sea simultáneamente, ya sea sucesivamente –las conexiones atributivas no implican inseparabilidad (por ejemplo en el caso de las conexiones sinecoides [37]) o indestructibilidad–.

Las *totalidades distributivas* son aquellas cuyas partes se muestran independientes las unas de las otras en el momento de su participación en el todo [25-26, 91]. Cuadrado, respecto de las figuras cuadradas, es una totalidad distributiva (mientras que cuadrado, respecto de los dos triángulos constituidos por una de sus diagonales, es una totalidad atributiva).

Cuando el conjunto de partes distributivas, con relaciones establecidas de *isología* [36], se comportan como una estructura abstracta respecto de las relaciones *sinológicas* (que son relaciones de contacto, interacción, influencia, intercambio pacífico o polémico) que las partes pueden mantener (hasta el punto de dar lugar a una totalidad atributiva), hablaremos de *totalidades mixtas* o *isoméricas*. Podemos ejemplificar esta situación con los organismos: el organismo será una totalidad distributiva en cuanto sea considerado como conjunto de células isológicas, en la medida en que puedan abstraerse las relaciones de interacción mutuas (en teoría, la tecnología científica actual permitiría hoy aislar físicamente cada una de las células de un organismos); sin embargo, a la vez, las células de un organismo, sin perjuicio de su isología, mantienen diferencias específicas que permiten reorganizarlas en tejidos diversos, órganos, células nerviosas, conjuntivas, &c. Otro tanto ocurre con los Estados de la Sociedad Universal, y ello debido al carácter de las unidades políticas que la componen, a su territorialidad, que conlleva la necesidad de que cada unidad política esté vinculada a otras vecinas y esto de modo recurrente y circular (dada la esfericidad del planeta). De hecho se reagrupan en bloques, constelaciones (con astros y satélites), círculos tipo kula (como podría serlo la Unión Europea) que, aun definidos económicamente, tienen un reflejo político inmediato. {TCC 1401, 1441 / PTFPM / → TCC 506-514 / → TCC 884-889 / → FSA 33-61}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[25]

## Totalidades centradas / Totalidades no centradas

Un todo (sistema, organismo, clase...) podrá considerarse como *centrado* cuando su unidad se establezca en función de una de sus partes que, a su vez, podrá ser simple o compleja. Un todo (sistema, organismo, clase...) será considerado como *no centrado* cuando no quepa señalar una parte suya en función de la cual se constituye su unidad que no por no ser centrada deberá ser menos compacta. (No cabe confundir un todo no centrado con un todo des-centrado: el primero dice simplemente negación de parte central, mientras que el segundo dice sólo privación.) El círculo geométrico es un conjunto de puntos cuya unidad de totalización está definida en función de la relación que todos guardan a un punto llamado centro; un triángulo es un conjunto de puntos alineados en tres rectas diferentes cuya unidad de totalización no se define en función de ningún «punto privilegiado». La «función central» de una parte puede estar desempeñada, no sólo por una parte única (o dotada de unicidad), sino por dos partes correlativas cuyas relaciones mutuas sean indisociables [63]; por ello tres partes ya no pueden desempeñar la función central en el todo, en tanto que ellas definen relaciones disociables (de dos partes frente a la tercera). Una elipse puede considerarse como una totalidad centrada; también un dipolo (un imán) será una totalidad centrada. Una recta del plano es, en cambio, una totalidad no centrada.

La distinción entre totalidades centradas y no centradas afecta tanto a las totalidades atributivas (T) y como a las totalidades distributivas (Σ).

Es conocida la oposición entre dos concepciones clásicas del organismo viviente (un organismo viviente es una totalidad atributiva, T) a saber, la concepción hipocrática (que Aristóteles habría asumido) y la concepción galénica. Pero la concepción hipocrática del organismo se caracterizaría por utilizar el esquema de las totalidades centradas (según unos en torno al cerebro, según otros en torno al corazón), mientras que la concepción galénica se caracterizaría por utilizar el esquema de las totalidades no centradas (la visión del organismo como un entretrejimiento de «subsistemas» relativamente independientes y cuya unidad requiere, además, la acción de un principio exterior, representada a veces por el médico, en funciones de ingeniero).

También puede ponerse en correspondencia con la oposición general entre las totalidades centradas y las totalidades no centradas, la oposición que en el campo de la teoría política enfrenta a las monarquías y a las repúblicas. La teoría de la monarquía absoluta (al estilo de Filmer) concibe a la sociedad política como una totalidad centrada; la teoría de la república parlamentaria presupone un tipo de totalización no centrada.

Desde luego, la oposición entre totalidades centradas y no centradas también se hace presente fuera de los campos orgánicos o de los campos constituidos por organismos. Una estructura *arborescente* (tanto si es atribuida, en perspectiva genealógica, evolutiva, a multiplicidades de especies vivientes de organismos, como si es atribuida, también en perspectiva genealógica, a multiplicidades de lenguas habladas hoy en el planeta), implica también un tipo de totalización atributiva y centrada en torno a un protoorganismo o a una protolengua (el latín, respecto de los idiomas románicos, el indoeuropeo, en el supuesto de que se admitiese la construcción de esa hipotética protolengua) que desempeña el papel de parte central, aunque esté situada en el «borde originario» de la multiplicidad totalizada según el esquema «monogenista». Así también, una multiplicidad de procesos totalizados en función de su equifinalidad o convergencia en un objetivo último podrá considerarse también como totalización centrada. Las totalizaciones «poligenistas» (de organismos, de culturas, de lenguas) se corresponden, por tanto, con totalizaciones no centradas, como puedan serlo los «sistemas matriciales», los «sistemas reticulares» o los sistemas con múltiples centros (núcleos, ganglios,

[Prólogo](#)  
[Al lector](#)  
[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)  
· [Ontología](#)  
· [Gnoseología](#)  
· [Antropología](#)  
· [Ética y moral](#)  
· [Política](#)  
· [Estética](#)

**Índice**  
[alfabético](#)  
[sistemático](#)

nudos...) interconectados (lo que no excluye enteramente la existencia de ganglios o nudos dominantes en un área de la totalidad, o incluso en la integridad de su ámbito; en cuyo caso, la estructura del sistema reticular no centrado, pero con un nudo hegemónico, podrá considerarse como una aproximación hacia el tipo de estructuras centradas). El principio de *symploké* [54] desaprueba el entendimiento de la interconexión entre las partes de las totalidades centradas o no centradas, como interconexión «todas con todas».

El *Comos* de Aristóteles puede considerarse como el resultado de una totalización de los fenómenos naturales que utiliza el tipo de la totalización centrada. No cabe, por tanto, reducir la imagen aristotélica del mundo a la condición de una metáfora inspirada en la rueda de un carro, por la sencilla razón de que la propia rueda del carro es, a su vez, una totalización inspirada en el tipo de totalizaciones centradas. Se supone que el *Mundo* de Aristóteles es una totalidad finita que gira en torno a un lugar central, ocupado por la Tierra y que el Primer Motor, que suministra al Mundo la energía, no desempeña, sin embargo, el papel de parte central (que asumiría acaso al incorporarse a las concepciones cristianas). El *Cosmos* de Demócrito, en cambio, podría considerarse como una «totalización de los fenómenos naturales» resultante de la utilización del tipo de totalidades no centradas.

Las totalidades distributivas  $\mathfrak{S}$ , por ejemplo, una clase, pueden considerarse centradas cuando la clase se haya constituido a partir de un elemento considerado como elemento-representante o prototipo o como primer elemento: el conjunto de los números naturales definido por recurrencia a partir del primer número es un conjunto distributivo, pero centrado; el conjunto de las longitudes de cuerpos que miden un metro podría verse como un conjunto centrado a partir del metro-patrón, si bien la transitividad de las relaciones de longitud permite considerar a ese conjunto como no centrado; el conjunto de todos los hombres, tal como era concebido por la teoría del pecado original, del monogenismo, es un conjunto distributivo, pero centrado en torno a Adán. La clase de las figuras triangulares del plano como totalidad adiatética, es no centrada, porque cada elemento se constituye a partir de rectas que se cortan, sin que pueda señalarse un triángulo originario, germen de los demás.

La oposición entre totalidades centradas y no centradas, referida a un material  $k$  dado, no es necesariamente disyuntiva, cuando en  $k$  puedan distinguirse diferentes estratos o capas ( $k_1, k_2...$ ). Un material  $k$  totalizado de modo no centrado en  $k_1$  puede recibir una totalización centrada en  $k_2$ . {E / → FSA 33-61}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)



[26]

## Totalidades diatéticas / Totalidades adiatéticas

Hay muchos tipos de totalidades atributivas: agregados, estructuras, sistemas simples, sistemas complejos, organismos, &c. Unas y otras son totalidades [24, 91] que constan de múltiples partes (sin perjuicio de sus casos límites); pero además, para que estas totalidades se presenten como clases, deben tener sus partes repetidas (si bien la repetición no implica siempre acumulación atributiva). Tanto las clases distributivas como las atributivas constan de una connotación (acervo connotativo, constituido por notas, caracteres o marcadores tales como las 38 partes de la fructificación con sus cuatro caracteres variantes en Linneo, como rasgos tales como «celoma», «plantrisegmentado del cuerpo», «tipo de ADN mitocondrial», «Cromosoma Y») y de una extensión. Otra cosa es que, en las clases distributivas, los funtores de la Lógica de clases (las relaciones de pertenencia e inclusión, las operaciones de producto y reunión) puedan considerarse desde una perspectiva «extensionalista», pero no tanto porque puedan prescindir de la connotación, cuanto porque las relaciones y operaciones de la Lógica de clases valen para todas las connotaciones distributivas; ni tampoco el llamado «principio de extensionalidad» (dos clases o conjuntos se consideran la misma clase o conjunto cuando tienen los mismos elementos) significa que se hayan eliminado, en Lógica de clases, las connotaciones, sin las cuales no podrían ser definidas las clases de términos, sino sólo que estamos suponiendo que dos o más clases con los mismos elementos han de tener connotaciones idénticas o integrables en una única connotación. Por lo demás, existen «tramos comunes» en el tratamiento lógico de las clases distributivas y en el de las atributivas: los círculos de Euler se utilizan comúnmente para representar clases distributivas, pero los círculos y sus puntos-elementos son clases atributivas; con frecuencia se habla, en teoría de conjuntos, de la pertenencia de un punto  $x$  a un intervalo  $|AB|$  de recta (que es totalidad atributiva).

Lo característico de las clases distributivas -que, por lo demás, pueden ser uni-ádicas, di-ádicas (por ejemplo, la clase de los matrimonios monógamos) o  $n$ -ádicas- es precisamente la forma según la cual cada elemento participa de la connotación: una moneda de curso legal mantiene su valor aunque otras monedas de la serie se alteren o se destruyan; y lo mismo se diga de los subconjuntos de elementos, por ejemplo, las especies constituidas dentro del género o clase. El género «poliedro regular» se especifica distributivamente en las cinco especies de poliedros regulares, tales que cabrá hablar de una participación inmediata del género en cada especie con independencia de las demás especies (la especie dodecaedro puede ser concebida o moldeada independientemente de la especie hexaedro). Cuando en la connotación se hacen figurar, no ya una sola nota (o un complejo trabado de notas definicionales), sino complejos de notas (caracteres, marcadores, &c.) de muy diversos tipos categoremáticos (accidentes de segundo y quinto predicable, propios, &c.) la distinción del acervo, cuando se consideran los elementos de su extensión en su conjunto o en regiones suyas significativas, tendrá, en general, un carácter aleatorio que podrá ajustarse a la forma de la distribución normal gaussiana; lo que permite, recíprocamente, utilizar la forma normal de distribución del complejo connotativo distribuido en una *población* (como su subconjunto de individuos pertenecientes a una misma especie) como criterio de delimitación de poblaciones intraespecíficas, parciales o totales. Las especies distributivas son, en general, especies *adiatéticas* (relativamente las unas a las otras), sin perjuicio de la posibilidad de constituir, luego, sistemas de relaciones. Los sistemas de relaciones más característicos de las clases porfirianas son los «árboles lógicos» o predicamentos, que clasifican un dominio dado de elementos en especies, géneros, órdenes, &c. Las clases genéricas se subdividen, según su connotación, en géneros subalternos, ramificándose sucesivamente (como ocurre en las clasificaciones de Linneo), pudiéndose dar el caso de que en una rama determinada del árbol, una clase de rango  $k$ , no se subdivida como las otras de su rango. Esto da lugar a los llamados

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

**Índice**

[alfabético](#)

[sistemático](#)

taxones monotípicos (un taxón que sólo contiene a otros únicos de rango inferior inmediato: Linneo habría clasificado casi trescientos géneros formados por una sola especie); circunstancia que ha sido utilizada por algunos, como J.R. Gregg, para defender la tesis de la incompatibilidad de la Teoría de los conjuntos con el sistema taxonómico de Linneo (en virtud del «principio de extensionalidad» dos taxones con los mismos elementos deberían ser considerados como la misma clase). Sin embargo, la «paradoja de Gregg», como se la conoce, no conduce a la necesidad de hablar de una lógica linneana incompatible con la Teoría de conjuntos o con la Lógica de clases; es suficiente introducir la perspectiva intensional, y advertir que el «principio de extensionalidad», no las excluye, y que, por tanto, es posible que una misma multiplicidad esté desempeñando funciones de rango distinto (como ocurre cuando, en un ejército, el capitán que se hace cargo del puesto de coronel, muerto, junto con los demás capitanes, en el combate, desempeña a la vez el rango de coronel y el de capitán). Puede afirmarse que las clases o géneros porfirianos organizan a conjuntos de elementos en virtud de sus relaciones de igualdad (a veces se dice: semejanza) referida a algún parámetro  $k$  dado (igualdad en peso, en forma, en color, en volumen, en composición química).

Pero al lado o enfrente de las clases porfirianas tenemos que reconocer la efectividad de otras clases que venimos llamando «clases plotinianas», en atención a una proposición que Plotino (maestro precisamente de Porfirio) dejó enunciada en sus *Enneadas*: «Los heráclidas pertenecen al mismo género, no porque se asemejen entre sí, sino porque todos descienden de un mismo tronco.» Los géneros (o clases) plotinianos se caracterizarán, por tanto, porque sus especies ya no participan inmediatamente del género, reproduciéndolo «clónicamente», sino a través o por la mediación de otras especies; y otro tanto podría decirse, en principio, de los individuos [57-63]. Diremos que los géneros plotinianos son *diatéticos*, porque se «comunican» a las especies a través de otras especies del género, por lo que la connotación (o acervo connotativo) de los géneros plotinianos habrá de considerarse «insertada» en las «especies generadoras» (como connotación ajorismática). Pero la diátesis no ha de entenderse necesariamente como diátesis causal, porque también podemos hablar de diátesis representacional o morfológica, como las que tienen lugar en las transformaciones geométricas de índole proyectiva. Como ejemplo de género plotiniano, así definido, podemos poner a las diversas especies del género «curvas cónicas», en la medida en que partiendo de la elipse, por ejemplo, y por su mediación (es decir, por diátesis estructural y no causal) puedo construir la especie «circunferencia» o, por otro lado, las especies «hipérbola» o «par de rectas». Según esto, la elipse no solamente habrá de ser considerada como una especie más de curva cónica (al lado de la circunferencia o de la hipérbola, &c.), puesto que estará desempeñando los papeles de una especie genérica. (Esto dicho sin perjuicio de que la «ecuación de las cónicas»  $-Ay^2+Bxy+Cx^2+Dy+Ex+F=0$ —equivalga a una interpretación de su totalidad como «género porfiriano», dado que los coeficientes, en su valor 0, anula los monomios a que afectan y «dejan libres» a los demás.)

Y es absolutamente fundamental tener en cuenta que las clases distributivas y las clases atributivas, aunque puedan ser disociables en sus características lógicas, son inseparables [63], porque toda clase atributiva ha de presuponer siempre una clase distributiva, así como recíprocamente (la clase distributiva «poliedros regulares» presupone una clase atributiva de polígonos regulares «fundidos» por sus lados). No puedo construir la clase de curvas cónicas sin construir, previa o simultáneamente, las clases distributivas de las circunferencias, de las elipses, de las hipérbolas, &c. {E / → FSA 33-61}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)



Pelayo García Sierra  
**Diccionario filosófico**  
Biblioteca Filosofía en español

**[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)**  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[27]

## Metafinito

Límite al que se hace tender a ciertos tipos de totalidades atributivas [\[24\]](#) (no solamente cuando intervienen en cursos de construcciones metafísicas o míticas, sino también en cursos muy próximos a las ciencias biológicas, sociales o matemáticas) cuando sus partes se desarrollan (real o idealmente) como si fueran a «conmensurar» el todo, lo que comporta, simultáneamente, una aproximación (con la identidad como límite) de unas partes a otras y del todo con cada una de sus partes.

Las estructuras metafinitas pueden interpretarse como un modelo ideal útil para dar cuenta de muchas construcciones metafísicas (por ejemplo: la idea de «homeomería» de Anaxágoras, la idea de «mónada» de Leibniz, la idea neoplatónica de la «presencia del alma en el cuerpo: toda en todo y toda en cada una de sus partes») o teológicas (la idea de la trinidad divina); pero también biológicas (en cada célula, y particularmente en las germinales, está virtualmente presente el organismo entero), políticas o morales (cada persona es responsable en sus actos de todas las demás) y matemáticas (el concepto de «conjunto cardinal transfinito» se define precisamente como un todo que es igual, coordinable biunívocamente, con sus partes o subconjuntos, y estas entre sí) [\[38-40\]](#). {[TCC 1433-1434](#) / → [LEM 223-291](#) / → [CC 316-345](#)}

---

[<<< • >>>](#)

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[28]

## Partes formales / Partes materiales

Las partes formales son aquellas partes de un todo que conservan dependencia de la «figura total», de suerte que el todo (ya sea sustancialmente, ya sea esencialmente **[213]**) pueda ser reconstruido o al menos codeterminado por esas partes formales. Los fragmentos de un vaso de cuarzo que se ha roto y que conservan la forma del todo (no porque se le asemejen) son partes formales del vaso (que puede ser reconstruido «sustancialmente»). Las células germinales de un organismo, que contienen genes capaces de reproducirlo, son partes formales suyas.

Partes materiales, en cambio, son aquellas que no conservan la forma del todo: las moléculas de SiO<sub>2</sub> (anhídrido silícico) constitutivas del vaso, o las moléculas de carbono o fósforo constitutivas de los genes, son partes materiales de las totalidades respectivas.

{[TCC 1437](#) / → [EM 327-359](#) / → [TCC 99-110](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)



Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[29]

## Partes determinantes / Partes integrantes / Partes constituyentes

Las partes materiales (y, en alguna medida, en cuanto integrantes, las formales) pueden ser tanto partes determinantes (tales como cuadrilátero C, paralelogramo P, o equilátero E, determinantes de la figura total de un cuadrado Q) como partes integrantes (del todo integrado, tales como los triángulos  $t_1$  y  $t_2$  rectángulos isósceles cuya hipotenusa sea la diagonal del cuadrado).

La composición de las partes determinantes no es aditiva: tiene sentido escribir  $Q=t_1+t_2$ , pero no  $Q=P+C+E$ , fórmula que habrá que sustituir por  $Q=P\cap C\cap E$ .

Las partes integrantes son del mismo orden (dimensional, por ejemplo) que el todo; por ello los constituyentes (partes o momentos de diverso orden dimensional que el todo) no son partes integrantes (son constituyentes de Q sus lados y los puntos constitutivos de sus vértices) [\[38-40\]](#). {[TCC 1437](#) / → [TCC 535-537](#) / → [FSA 33-61](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[30]

## Clases / participaciones

Par de conceptos resultante del cruzamiento de dos distinciones, a saber, la que afecta a los *todos* (todos distributivos y todos atributivos) y la que afecta a las *partes* (partes integrantes y partes determinantes).

<u>Todos</u> <u>Partes</u>	<u>∑</u> <u>distributivos</u>	<u>T</u> <u>atributivos</u>
<u>i</u> <u>integrantes</u>	<u>Clases</u> <u>participaciones</u>	<u>Complejos</u> <u>integrantes</u>
<u>d</u> <u>determinantes</u>	<u>Géneros</u> <u>determinaciones</u>	<u>Complejos determinados</u> <u>determinantes</u>

Las «clases» son *todos distributivos* ( $\sum$ ) cuyas partes son tratadas como partes integrantes. A estas partes integrantes de los todos distributivos las llamamos *participaciones*. Por ejemplo: la clase o conjunto constituido por los veinte cuadrados que pueden formarse con ochenta segmentos de rectas dados (no necesariamente iguales entre sí). Este conjunto es una totalidad distributiva, puesto que cada figura, por sí misma, es un cuadrado (independientemente de las demás); sus partes son integrantes, puesto que cada cuadrado, respecto de los demás, se comporta como una *parte extra parte*. Cada cuadrado es una participación, o un lote, del todo lógico «cuadrado». {FSA 44-46 / → FSA 46-61}

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético · sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[31]

## Géneros / determinaciones

Par de conceptos resultante del cruzamiento de dos distinciones, a saber, la que afecta a los *todos* (todos distributivos y todos atributivos) y la que afecta a las *partes* (partes integrantes y partes determinantes).

<u>Todos</u> <u>Partes</u>	<u>∑</u> <u>distributivos</u>	<u>T</u> <u>atributivos</u>
<u>i</u> <u>integrantes</u>	<u>Clases</u> <u>participaciones</u>	<u>Complejos</u> <u>integrantes</u>
<u>d</u> <u>determinantes</u>	<u>Géneros</u> <u>determinaciones</u>	<u>Complejos determinados</u> <u>determinantes</u>

Los géneros los entendemos no al modo porfiriano (que los aproxima a las clases), sino como totalidades diaiológicas, pero en el momento en el cual éstas se establecen en función de sus partes determinantes, o determinaciones internas, en este caso, del todo. Por ejemplo: el género (dentro de los cuadrados geométricos) «cuadrado» (Q) por relación a sus diferentes determinaciones métricas, al margen de las cuales ningún cuadrado puede darse (cuadrados de un metro de lado, de diez metros, &c.) {[FSA 44-46](#) / → [FSA 46-61](#)}

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)



[32]

## Complejos / integrantes

Par de conceptos resultante del cruzamiento de dos distinciones, a saber, la que afecta a los *todos* (todos distributivos y todos atributivos) y la que afecta a las *partes* (partes integrantes y partes determinantes).

<u>Todos</u> <u>Partes</u>	<u>∑</u> <u>distributivos</u>	<u>T</u> <u>atributivos</u>
<u>i</u> <u>integrantes</u>	<u>Clases</u> <u>participaciones</u>	<u>Complejos</u> <u>integrantes</u>
<u>d</u> <u>determinantes</u>	<u>Géneros</u> <u>determinaciones</u>	<u>Complejos determinados</u> <u>determinantes</u>

Los complejos (integrados) los entendemos como totalidades atributivas (T) dadas en función de sus componentes integrantes. Por ejemplo, el cuadrado Q es un complejo compuesto por dos triángulos rectángulos adosados por su hipotenusa,  $t_1, t_2$ . {FSA 44-46 / → FSA 46-61}

<<< • >>>

Diccionario filosófico  
alfabético · sistemático

φñ

Pelayo García Sierra  
Diccionario filosófico  
Biblioteca Filosofía en español

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
Preguntas, dudas, sugerencias  
Sobre la edición en papel

[33]

## Complejos determinados / determinantes

Par de conceptos resultante del cruzamiento de dos distinciones, a saber, la que afecta a los *todos* (todos distributivos y todos atributivos) y la que afecta a las *partes* (partes integrantes y partes determinantes).

<u>Todos</u> <u>Partes</u>	<u>∑</u> <u>distributivos</u>	<u>T</u> <u>atributivos</u>
<u>i</u> <u>integrantes</u>	<u>Clases</u> <u>participaciones</u>	<u>Complejos</u> <u>integrantes</u>
<u>d</u> <u>determinantes</u>	<u>Géneros</u> <u>determinaciones</u>	<u>Complejos determinados</u> <u>determinantes</u>

Los complejos determinados los entendemos como totalidades atributivas T en función de sus partes determinantes, por ejemplo: el cuadrado Q como complejo constituido por los determinantes P (paralelogramo), R (rectángulo) y E (equilátero). {[FSA 44-46](#) / → [FSA 46-61](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)



Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[34]

## Diamérico

[de *día* = a través de, y *meros* = parte.] Dado un término o configuración definidos, diamérico es todo lo que concierne a la comparación, relación, cotejo, confrontación, inserción, coordinación, &c. de este término o configuración con otros términos o configuraciones de su mismo nivel holótico [94] (distributivo o atributivo [24]). Para un término o configuración dados es diamérico todo otro término o conjunto de términos que puedan considerarse como co-partes (atributivas o distributivas) respecto de términos o configuraciones de un nivel holótico diferente (superior o inferior), en cuyo caso hablaremos de composiciones, inserciones, &c. *metaméricas* [35]. La relación de un organismo con otros de su misma especie, o la de una célula con respecto a otra célula del mismo tejido es diamérica; la relación de un organismo individual con el continente en el que vive, o con las estructuras subatómicas que lo constituyen, es metamérica. {TCC 1401 / → BS02 88-93 / → TCC 58-59, 63, 91-92, 243-246}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

[Prólogo](#)  
[Al lector](#)  
[Abreviaturas](#)

- [Preambulares](#)
- [Ontología](#)
- [Gnoseología](#)
- [Antropología](#)
- [Ética y moral](#)
- [Política](#)
- [Estética](#)

**Índice**  
[alfabético](#)  
[sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[35]

## Metamérico

[de *meta* = más allá, y *meros* = parte.] Para un término o configuración dados es metamérica toda relación, comparación, inserción, &c. de este término o configuración con otros de superior (a veces inferior) nivel holótico (así como es diamérica la relación, comparación, inserción, &c. cuando va referida a otros términos o configuraciones del mismo nivel holótico) [\[94\]](#). En el análisis de los conceptos conjugados [\[53\]](#), la contraposición entre la perspectiva metamérica y la diamérica juega un papel principal. {[TCC](#) 1434 / → [BS02](#) 88-93 / → [TCC](#) 58-59, 61-96, 243-246}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

### Indice

[alfabético](#)  
[sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[36]

## Isológico / Sinalógico

La unidad isológica es un tipo de unidad entre términos que, por oposición no solamente a la diversidad heterogénea (a las relaciones *heterológicas*) sino también a la unidad *sinalógica*, se caracteriza por no precisar una proximidad, contigüidad o continuidad, entre los términos de referencia. Por ejemplo, la isología es una unidad entre términos que no necesitan formar parte de totalidades atributivas, sino que también tienden a ser distributivas **[24-26]**. La igualdad entre dos términos (que mantienen relaciones materiales *k* de simetría, transitividad y reflexividad) determinará entre ellas una unidad isológica (unidad que no podrá predicarse en abstracto, sino determinada a una materialidad *k*: igualdad en tamaño, igualdad en peso, &c.). También la semejanza (que no es transitiva) es isológica, como lo es la analogía, o la homogeneidad. La relación de adecuación es también isológica.

La unidad sinalógica [de *sinlage* = comercio, ajuntamiento] es la unidad entre términos que, aunque no sean isológicos *k*, mantienen un vínculo de continuidad, contigüidad (contacto), no solamente espacial o estático, sino también causal (de atracción o interacción mutua) que, por lo demás, habrá de probar: la «magia simpática» en el sentido de Frazer supone unidades sinalógicas, la mayor parte de las veces fantásticas. La unidad entre los huesos de un mismo esqueleto es sinalógica, la unidad entre los huesos homólogos de esqueletos diferentes de la misma especie es isológica (cuando abstraemos la unidad sinalógica de estirpe). La distinción entre unidades isológicas y sinalógicas no ha de entenderse en el sentido de la incompatibilidad: la unidad sinalógica entre los huesos de un mismo esqueleto no excluye la unidad isológica entre los huesos simétricos, &c. **[47, 211-212]**

{[TCC 1431-1432](#) / → [TCC 509-512](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
**[Diccionario filosófico](#)**  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[37]

## Sinecoide

[de *sineogmos*, *ou* = juntura, costura.] Conexión característica de un término *k* con un conjunto de términos  $\{a,b,c,d,\dots n\}$  cuando *k* debe ir vinculada necesariamente, pero alternativamente, a alguno o a varios de los términos del conjunto, pero no a ninguno de sus términos en particular (por lo cual la conexión sinecoide del término *k* no lo hace dependiente, sino «libre» respecto de un término dado, aunque dependa del conjunto). Un reostato puede ser analizado como un dispositivo en conexión sinecoide; los vínculos del individuo con otros individuos de su grupo social (sobre todo en sociedades complejas, por oposición a las sociedades con formas elementales de parentesco) suelen ser de tipo sinecoide **[63]**. {TCC 1440}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

[Prólogo](#)  
[Al lector](#)  
[Abreviaturas](#)

- [Preambulares](#)
- [Ontología](#)
- [Gnoseología](#)
- [Antropología](#)
- [Ética y moral](#)
- [Política](#)
- [Estética](#)

**Índice**  
[alfabético](#)  
[sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[38]

## Postulado de corporeidad holótica: totatio / partitio / dissociabilidad / separabilidad

Este postulado declara que la idea de totalidad, o si se quiere, las totalidades (y, por tanto, sus partes) son corpóreas; lo que significa que aquello que no sea corpóreo no podrá asumir (dentro de nuestra axiomática) los papeles de todo o de parte (sin que ello implique que cualquier entidad corpórea, de por sí, haya de tener que desempeñar papeles de todo o de parte).

El fundamento que atribuimos aquí al postulado de corporeidad holótica es de índole gnoseológica. Nos obligamos a mantenerlo cuando suponemos que todos y partes son figuras resultantes de operaciones específicas (aunque no se reduzcan a ellas) y cuando suponemos que las operaciones son «quirúrgicas» (en su sentido primitivo de operaciones genéricas manuales; sólo en la época helenística, «quirúrgico» se especializó para la medicina). Según esto, las operaciones podrán obtener resultados cuando se supongan actuando sobre un material fisicalista, corpóreo, tangible [68, 183, 196-198]. Por consiguiente, una *totatio* es, en el fondo, una operación (diferentes operaciones) sintética que consiste en aproximar o componer cuerpos; una *partitio* es una operación analítica que consiste en separar, dividir o repartir cuerpos [48]. En la medida en que las operaciones de *repartir* y *com-poner* sean mutuamente inversas, podemos dar cuenta de la razón en virtud de la cual un todo  $T$  repartido –es decir, que ha desaparecido como tal, al ser des-integrado– puede ser considerado tal: porque puede recomponerse, sea él mismo, sea un equivalente de su misma clase (es decir, por tanto, parte de un todo  $\mathfrak{S}$ ). Es la misma razón por la cual puede considerarse a algo un todo  $T_1$  respecto de partes aún no actualizadas, pero que tienen sus equivalentes en otro todo  $T_2$ , siendo  $T_1$  y  $T_2$  partes distributivas de un todo  $\mathfrak{S}$ . Esta constatación nos impone la necesidad de reconocer la presencia constante, en las operaciones, de *morfologías* de términos dadas «a escala quirúrgica», sin que por ello tengamos que limitar los términos operables a esta escala: La llamada «nanotecnología» se mueve a escala atómica, no manipulable [un nanómetro es una milmillonésima de metro; es sólo diez veces mayor que el amstrong: por ejemplo un átomo de aluminio alcanza el tercio de un nanómetro], pero las operaciones con estas magnitudes nanométricas se llevan a cabo desde términos dados a escala «quirúrgica» (como pueda serlo el tubo de cerámica piezoeléctrica).

Lo que precede nos obligará a reinterpretar, en cada caso, como «apariencias», las operaciones de composición y de división con términos «incorpóreos», es decir, por tanto, a reinterpretar los aparentes todos y partes incorpóreos que se nos presenten. Reinterpretación que puede seguir caminos muy diversos: desde la simple negación de su pertinencia (por ejemplo, Dios no tiene partes, ni el punto ni el instante son partes, pues no son corpóreos ni pueden componerse), hasta su reducción a un campo corpóreo que pueda serles asociado: una hora, como unidad de una multiplicidad de movimientos sucesivos, no será un todo en tanto no es corpórea; sin perjuicio de lo cual, podré aplicarle las categorías de todo y parte –por ejemplo media hora, un cuarto de hora– no ya directamente, sino a través del cuerpo del reloj por el que se desplazan las agujas (media hora será «media esfera» recorrida, tal como la percibe el reloj) o a través de su propio movimiento no totalizable.

El postulado de corporeidad holótica permite establecer criterios operatorios (no meramente metafísicos o intencionales) en la cuestión de la *distinción*. Nos atendremos al criterio de la *dissociabilidad* entre las partes, en tanto son *partes extra partes* del todo corpóreo, sin necesidad de exigir la separabilidad mutua de las partes [63]. La separabilidad puede reducirse a la condición de caso particular límite de la dissociabilidad. La

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

Indice

[alfabético](#)

[sistemático](#)

disociabilidad del término  $c$  en el contexto  $Q [a,b,c,d]$  es la capacidad (aptitud, virtualidad) que a  $c$  cabe atribuir como *terminus ad quem* de una acción o intervención –procedente del entorno de  $Q$  o del interior de  $Q$ – que modifique las circunstancias previas de  $c$  sin que determine una trascendencia uniforme a los demás términos del contexto (lo que equivale a decir que  $c$  puede tomar valores distintos en  $Q$  sin necesidad de una separación «física» o existencial de ellos). Es obvio que el máximo de disociabilidad es la sustituibilidad de  $c$  en  $Q$  por  $c'$ . La cuadrícula de una baldosa de dibujo cuadriculado es una parte del todo, aunque no esté separada, no ya porque sea una parte separable, o «parte en potencia» - puesto que entonces también la baldosa debía serlo en potencia, en cuanto todo, es decir, no sería baldosa- sino porque es disociable en operaciones tales como taladrar, pintar, &c.; una barra ferromagnética es un todo respecto de los dominios magnéticos que pueden considerarse partes suyas (partes microscópicas, pero con hasta  $10^{25}$  unidades) porque dentro de cada dominio los momentos de los electrones giratorios son paralelos entre sí (cuando la barra se imanta los dominios magnéticos desaparecen, sin que por ello la barra pierda su condición de totalidad, dado que sus átomos siguen siendo disociables).

Como corolario de este primer postulado de corporeidad podemos afirmar que el todo y las partes han de considerarse limitados (en su magnitud). Una parte infinitamente pequeña deja de ser parte (la suma de infinitésimos es un infinitésimo; una parte infinitamente pequeña es sólo un límite que tiende a cero). De donde se deduce que un Universo concebido como ilimitado (en sentido ampliativo o progresivo), aunque se suponga corpóreo, no puede ser tratado como un todo (si el Ser de Parménides es un todo es porque es corpóreo y finito; Aristóteles-Einstein postulan justamente la finitud del Universo físico a fin de atribuirle la función de todo respecto de sus partes). De lo anterior no se deduce que no pueda introducirse en los cuerpos la idea de un infinito (ampliativo, abstracto y puramente matemático) y, desde luego, la idea de un infinito regresivo acotado en un intervalo. Se comprende que la aplicación de la idea de todo al ser (al modo eleático) representa una aproximación hacia el monismo. Y aquí advertiremos también el motivo por el cual la teología tendería a retirarle a Dios el «nombre» de totalidad (aplicar a Dios la idea de totalidad nos pone en las proximidades del pan-teísmo). {TCC 515-518}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)



[39]

## Postulado de corporeidad holótica / Postulado corporeísta ontológico / Idea de sínolon

El fundamento gnoseológico atribuido al «postulado de corporeidad holótica» nos descarga de cualquier obligación (fundada supuestamente en motivos de coherencia) de adhesión a la metafísica propia del corporeísmo ontológico. Es preciso distinguir nítidamente entre el postulado corporeísta holótico y el eventual postulado corporeísta ontológico. No afirmamos que toda la realidad, ni siquiera toda la materia, sea corpórea, sino que la materia o realidad *conformada holóticamente* es corpórea (las conformaciones holóticas de los materiales secundogenéricos o terciogenéricos presuponen la corporeidad primogenérica). ¿Y cómo fundar esta distinción? Desde las posiciones ontológicas (metafísicas) de la ontoteología la respuesta es obvia: porque Dios y los ángeles existen, son entes reales, y no son totalidades, ni tampoco partes (sino, a lo sumo, componentes, contenidos o momentos del Universo). Pero cuando nos situamos fuera de las posiciones de la ontoteología, cuando nos situamos en las coordenadas del materialismo, ya no podemos alegar las entidades espirituales o divinas como referencias de entidades reales que, sin embargo, no tienen «estructura holótica» (tampoco sería pertinente alegar entidades irreales límites, como punto o instante). Tendremos que apelar a otras referencias (compatibles con el materialismo filosófico). A este efecto nos vemos obligados a introducir, como referencia auxiliar, la idea de *sínolon*, castellanizando el término aristotélico *σύνολον* (plural: «sinolones»). [40] {TCC 518-519}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[40]

## Sínolon (Idea y ejemplos de)

El «estatuto gnoseológico» de la Idea de *sínolon* podría compararse al que corresponde al concepto de «clase de un solo elemento», o bien al concepto de «clase vacía», o incluso al concepto de «punto» o de «instante» (en tanto estos conceptos implican un proceso de rectificación dialéctica de términos positivos previamente dados). El término *sínolon* es también una unidad, finita o infinita, que comprende conceptualmente al menos, en su génesis, una pluralidad de contenidos (momentos, constituyentes) pero que, en su estructura, no tienen razón de partes (ni actuales ni virtuales, ni potenciales). Decimos «comprende conceptualmente» (*quoad nos*) significando: sin perjuicio de que, intencionalmente, su unidad postule la rectificación dialéctica de la pluralidad, ofreciéndose *quoad se* como unidad de simplicidad (unidad a la que suponemos que sólo por vía de límite de un proceso dialéctico podemos llegar, a la manera como llegamos al concepto de «clase unitaria»). Por tanto, el sínolon o unidad sinolótica, aun siendo una unidad de multiplicidad, no se concebirá como una totalidad, puesto que no tiene partes integrantes (aunque tenga *contenidos, constituyentes* o *momentos*, o, incluso, *determinantes*) [28-29]. El sínolon no es un todo vacío o unitario (con una sola parte). Podría presentarse el sínolon como el límite al que tiende una totalidad en la que la interdependencia de las partes alcanzase un grado tal que la distinción entre ellas llegase a excluir toda posibilidad de disociación [63]. El sínolon podría, en este sentido, considerarse como un todo-límite sin partes (así como, inversamente, el punto o el instante podrían considerarse como partes-límite sin todo). Lo que equivale a decir que el sínolon ha dejado de ser un todo, como el punto o el instante habrán dejado de ser partes (de la línea).

El primer modelo de sínolon que proponemos es precisamente aquello que Aristóteles llamó *sínolon*, cuando se enfrentó con la necesidad de denominar el tipo de unidad *sui generis* que correspondía a su idea de la sustancia hilemórfica. La sustancia hilemórfica es un «compuesto» de materia ( $\mu\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\gamma\eta$ ) y forma ( $\mu\omicron\rho\epsilon\iota\omicron\varsigma$ ); pero no es un todo ( $\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu$ ) –menos aún es una suma o un total ( $\pi\acute{\alpha}\nu$ )–; de hecho, Aristóteles utilizó un término que, aunque derivado de  $\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu$ , no era propiamente el término originario, sino  $\sigma\upsilon\nu\text{-}\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu$ . Un término que, sin duda, estaba emparentado con «todo», pero según un parentesco que nos sitúa a distancias variables del original; en ningún caso, pueden los términos emparentados confundirse con el mismo término primitivo. Al insertar su proceder en nuestras coordenadas advertimos la posibilidad y aun la necesidad de no confundir en este contexto «sínolon» con «todo». Decimos «en este contexto» porque, en él, el parentesco del concepto con el  $\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu$  original podría haberse hecho tan lejano que cabría considerarlo perdido (como ocurre en los casos en los que la estructura, segrega la génesis: un buen ejemplo de ello es el actual concepto topológico de «bola», tan distanciado de su génesis, la esfera, que hay muchos ejemplos de bolas cuyo parentesco topológico con las «esferas» sólo será reconocido por los matemáticos. Lo que no implica que, en otro contexto, el parentesco de sínolon con  $\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu$  se mantenga vivo o más próximo. Tal ocurre en los casos en los que Aristóteles utiliza *sínolon* para designar al compuesto de materia segunda (por ejemplo bronce) y forma accidental (la forma de la estatua o la de la figura corpórea geométrica semejante a ella): aquí *sínolon* podría interpretarse como un todo, aunque ya con un matiz peculiar, porque la forma, aunque sea accidental, no es una parte de la estatua como pueda serlo las partes del bronce (si bien el bronce puede aún separarse de la forma de la estatua: *Metafísica* 1029a5). Pero en el compuesto sustancial hilemórfico, designado por Aristóteles como *sínolon*, la situación ya ha llegado al límite: ahora, la materia es materia prima (no segunda) y la forma es sustancial (no accidental). Ya no son partes; por consiguiente, tampoco *sínolon* podrá traducirse por «todo».

Por ello nos parece preferible utilizar el término *sínolon* como dotado de

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

Indice

[alfabético](#)

[sistemático](#)

suficiente autoridad para designar un tipo *sui generis* de unidad que, aunque sea un compuesto, no puede decirse que tenga partes; una unidad de la que Aristóteles nos estaría dando su propio paradigma. Una unidad de un compuesto (por su génesis, o bien, en el *ordo cognoscendi*) que excluye las partes (por estructura, o bien en el *ordo essendi*); exclusión que no podría quedar recogida manteniendo el término «todo», aunque sea en su expresión modificada de «todo concreto». No es correcto, a su vez, decir que las sustancias hilemórficas de Aristóteles están compuestas de partes (por ello, la sustancia no es ni «todo» ni «todo concreto») porque ni la materia prima ni la forma sustancial son propiamente partes (ni siquiera partes concretas) de la sustancia.

No son partes, si aplicamos el criterio que hemos propuesto, porque no son mutuamente dissociables (menos aún, separables). Ni la materia ni la forma pueden separarse o dissociarse de la sustancia, sin destruirse mutuamente (no sólo sin destruir a la sustancia). Tampoco, dentro de su *inseparabilidad existencial*, puede variar (dissociativamente) una de ellas de suerte que sus valores sean compositibles con diversos valores según los cuales pueda variar la otra (lo que constituiría una *separación esencial o dissociabilidad*). Por lo demás, la indisociabilidad característica de los componentes de la sustancia aristotélica alcanzará su grado más alto, como era de esperar, en las sustancias que Aristóteles consideró más genuinas, a saber, las sustancias de los astros. Pues mientras que las sustancias del mundo sublunar pueden experimentar «transformaciones sustanciales» y, en ellas, la materia aunque no se separa de la forma (puesto que al perder una forma debe quedar actualizada por otra: la materia prima es pura potencia) sin embargo, podría decirse, experimenta una cierta dissociación por su potencia de componerse con otras formas que la actualizan. Cabría, al menos, decir que la materia es «parte potencial», lo que no significa gran cosa cuando no admitimos que la parte potencial sea parte, salvo de un todo *potencial*, lo que no es el caso del sínolon *actual*. Pero en el caso de las sustancias perfectas, esta misma potencia habrá desaparecido: los astros no tienen potencia de transformarse en otras sustancias (su misma perfección sustancial implica la actualización de toda su potencia, es decir, excluye la potencialidad de sus partes). Los astros no tienen propiamente partes potenciales y, según algunos comentaristas, ni siquiera propiamente accidentes, porque son sustancias perfectas (aunque finitas) que ni siquiera tienen en potencia los accidentes cualitativos; lo que significa que la cantidad de los cuerpos celestes habría que verla (anticipando la idea cartesiana de sustancia material) más como un momento sustancial (indivisible, como la de los átomos) que como un momento accidental. En cualquier caso, también cada sustancia sublunar es un sínolon de pleno derecho, al menos en el intervalo de tiempo en el que dura o existe, puesto que entonces no admite más que una sola forma sustancial.

Hay otros muchos modelos que pueden ser candidatos para desempeñar el oficio de sínolon, tales como el Dios cristiano de Atanasio, El Dios niceno trinitario, el alma humana, las mónadas leibnicianas (o las «formas eucarísticas») y, en general, las «estructuras metafinitas» [27] cuyas partes, al interpenetrarse las unas en las otras, dejan de ser propiamente partes dissociables, para convertirse en momentos de un sínolon *sui generis*. Los átomos de Demócrito, en cambio, no son sinolones pues aunque no tienen partes separables tienen partes dissociables (un átomo de Demócrito puede contactar por un extremo, y no por el opuesto, con otro átomo, y ese extremo puede variar –calentarse, por ejemplo– con relativa independencia de las variaciones del otro extremo).

No hay que concluir, de los ejemplos anteriores, que sólo cabe pensar en modelos metafísicos de sínolon. Caben modelos de sínolon no exentos, ni sustanciales, ni ingénitos, ni imperecederos, sino insertos en otros procesos reales, brotando de ellos y terminándose en ellos, pero sin por esto dejar de desempeñar su papel «sinolótico». En el campo de la física de nuestros días, nos encontramos con multiplicidades cuya unidad se aproxima más a la unidad de un sínolon que a la de un todo: las funciones hamiltonianas; los fotones, tal como los concibió Bohr (a vueltas con la paradoja de Einstein-Rosen-Podolsky) sólo se hacen reales cuando interfieren con el polarizador; estarán en la onda como constituyentes, pero no como partes, lo que equivaldría a decir que la onda, por respecto a sus

fotones, e incluso el átomo de Bohr es antes un sínolon que un todo; los «agujeros negros de Kerr», &c.

Concluimos: en la medida, no ya de que *existan* sinolones, sino de que utilizamos las unidades sinolóticas para estructurar importantes regiones del mundo fenoménico (dejando en paz el mundo metafísico) podremos concluir que la conformación holótica de la realidad no es trascendental, por amplia que ella sea, puesto que (aun sin contar con la realidad amorfa) está «limitada» por lo menos, por las conformaciones sinolóticas. Y esto sin perjuicio de que se sostenga, por otro lado, el carácter derivativo de la conformación sinolótica respecto de la conformación holótica del mundo, al menos cuando nos mantenemos en una perspectiva racional y no metafísica. Desde unas coordenadas ontoteológicas, la «conformación sinolótica» podría ser presentada como originaria, porque originarios –respecto del mundo corpóreo– son los espíritus y Dios; pero desde coordenadas materialistas, la conformación holótica del mundo es la conformación primitiva (procedente de la tecnología) sin que deba por ello ser la única y final. {TCC 519-527}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético · sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[41]

## Postulado de multiplicidad holótica / Postulado holótico monista

El postulado de «multiplicidad holótica» tiene, como campo referencial fenoménico, la multiplicidad factual de totalidades, es decir, el hecho de que nos encontramos ante múltiples totalidades fenoménicas (en número indefinido). Totalidades que algunas veces, se dan bien diferenciadas al menos en sus límites fenoménicos -astros, organismos, guijarros- otras veces se nos ofrecen con límites más imprecisos -nebulosas, vegetales (como pueda serlo el hongo californiano que se extiende en 500 kilómetros cuadrados de superficie), unidades políticas territoriales-. Una imprecisión o borrosidad de límites tal que su totalización pudiera parecer simple convención extrínseca -lo que no significa que una tal convención tenga menos fuerza o sea inofensiva- («hasta aquí el territorio español, desde aquí el territorio francés»).

Ahora bien, el postulado de multiplicidad holótica sería superfluo (por redundante) si se limitase a «levantar acta» de esta situación factual fenoménica; cuando se postula algo es porque simultáneamente (suponemos) se está negando (o, saliendo al paso) otras proposiciones alternativas. En nuestro caso, la principal es la proposición de lo que podríamos llamar «postulado holótico monista», la tesis del holismo metafísico según la cual habría que ver las diversas totalidades fenoménicas como siendo, en realidad, *partes* de un todo real único (un todo real que, en principio, no tendría por qué identificarse con el todo universal llamado «universo» o «mundo»). Por respecto de este supuesto «todo único», las totalidades fenoménicas serían sólo apariencias; holóticamente, habría que conceptuarlas como partes y sus fronteras serían, en el fondo, siempre tan extrínsecas como las que nos deslindan las «totalidades fenoménicas» (de límites convencionales) antes aludidas; podríamos citar en este contexto a Parménides: «todas las cosas (*to panta*) son simples nombres (*onomestai ossa*) que los mortales pusieron». El postulado de multiplicidad holótica niega esa pretensión de unicidad holótica, comenzando por su versión más fuerte, a saber, la que identifica el todo único con el todo universal (sin duda, una versión del monismo de la sustancia, o un modo de formulación del monismo en términos holóticos). El postulado de multiplicidad holótica puede considerarse como una aplicación del principio platónico de la *symploké* [54]. El postulado comienza por negar al universo su condición de «todo» a fin de reconocer la posibilidad de las totalidades finitas limitadas cuya efectividad, por lo demás, habrá que demostrar en cada caso.

Las razones por las cuales nos adherimos al postulado de multiplicidad holótica son, inicialmente, de índole apagógica: el rechazo del postulado opuesto, por la consideración de sus consecuencias. En cualquier caso, -y éste es el motivo principal que nos mueve a presentar la tesis pluralista como postulado (y no como axioma o como teorema)- de lo que se trata es de reconocer, salvo acogerse al escepticismo, la necesidad, en el momento de llevar a cabo una visión filosófica de las ciencias, entre uno u otro y que las consecuencias (gnoseológicas: por ejemplo las relativas a la idea de una *mathesis universalis*) de la elección serían distintas. El postulado de multiplicidad entraña consecuencias gnoseológicas más aceptables, a nuestro juicio, que el postulado de unicidad.

Podríamos aducir también, como justificación de nuestro rechazo de unicidad holótica, el mismo postulado primero [38]. Si sólo conociésemos un único todo universal del cual las totalidades factuales fuesen partes (de suerte que la relación entre el todo universal y las totalidades factuales fuese análoga a la que media entre éstas y sus partes respectivas) se perdería la razón misma del todo (razón constituida sobre los todos factuales). En efecto, un todo es una multiplicidad limitada, delimitada entre otras multiplicidades que la envuelven o (para decirlo en lenguaje

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

Indice

[alfabético](#)

[sistemático](#)

gestáltico) que constituyen su fondo y con las cuales se combina, manteniendo su unidad. Pero el universo no es una totalidad originaria, puesto que él no está «rodeado por ningún otro cuerpo», no tiene límites (aunque fuese finito, en la hipótesis einsteiniana) y, por consiguiente, no puede desempeñar el papel que una totalidad limitada tiene respecto de sus propias partes. La idea del universo como «totalidad única de todas las totalidades» se explica, mejor que como idea primitiva (a partir de la cual pudieran con-formarse, como totalidades fenoménicas, sus partes) como una idea derivada, como el límite dialéctico (y vacío) de un proceso de reiteración de las relaciones holóticas (consideradas en el postulado tercero).

El postulado de multiplicidad holótica afirma la posibilidad de múltiples totalidades limitadas [\[42-46\]](#); pero no establece criterios sobre su facticidad. Supone que es gratuito e infundado admitir una única totalidad; postula, por tanto, que las totalidades son múltiples, pero que habrá que establecer en cada caso los criterios.

El postulado de multiplicidad holótica permite redefinir un todo como una configuración de fenómenos que mantiene su unidad holótica a través de la variación de las totalidades (también de la materia amorfa) que lo rodean. Una unidad que puede evolucionar y aún transformarse, manteniendo su identidad, y esto incluso en el caso de la totalidad orgánica del individuo vivo por respecto del propio cadáver. {[TCC 527-529](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[42]

## Todos absolutos / Todos efectivos

Desde la perspectiva del postulado de multiplicidad holótica [41] introducimos la distinción entre las totalidades constituidas por los que llamamos *todos efectivos* y las totalidades constituidas por los que llamamos *todos absolutos* [43-46]. Esta distinción no tiene el sentido de una oposición entre dos tipos holóticos que hubiera que situar en un mismo rango ontológico; tiene el sentido de la oposición entre un todo susceptible de ser situado entre los seres reales, como todo real (efectivo) y un todo utópico (imaginario, metafísico). Desde este punto de vista, la idea de un «todo efectivo» podría considerarse redundante, en el plano ontológico. Sin embargo, no por ello sería forzoso concluir que la idea de todo efectivo pueda conformarse de espaldas a la idea de un todo absoluto. Basta suponer que la idea de un todo absoluto se constituye regularmente a partir de un todo efectivo dado (aunque fuera ejercitativamente) como un aura o nebulosa por él inducida; esto supuesto, sería preciso disipar esta nebulosa (el «todo absoluto») para restituírnos al terreno firme del «núcleo holótico», del todo efectivo que, al representarse como tal, no incurre en redundancia. Si esto es así, podríamos comenzar, y aún sería conveniente hacerlo, por la idea del todo absoluto para después alcanzar críticamente la idea del todo efectivo. Ocurre aquí algo similar a lo que sucede con la idea de identidad: aun cuando llegemos a admitir que la idea de identidad propiamente dicha es la idea de *identidad sintética* -hasta el punto de que la determinación de «sintética» puede estimarse como redundante- sin embargo, y dado que la idea de una *identidad analítica* estaría envolviendo siempre y regularmente a cada identidad sintética sería preciso comenzar por representarse la identidad analítica a fin de alcanzar críticamente la idea misma de identidad sintética [208-218]. {TCC 529-530}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[43]

## Todo absoluto ilimitado / Todo absoluto limitado

La idea de *todo absoluto* puede declararse brevemente diciendo que, en ella, el *todo* se define por su oposición a la *nada* (y no a la parte, o a otras totalidades o entidades amorfas). La idea de un todo absoluto se nos ofrece en dos versiones opuestas, según que el todo absoluto se presente o bien como todo ilimitado, o bien como todo limitado. El *todo absoluto ilimitado* [44] es un todo en el que se han disuelto o soltado todas las relaciones a contextos externos; es un todo absoluto externo. Por el contrario, el *todo absoluto limitado* [45] es un todo en el que se han disuelto las relaciones a entidades no holóticas, no ya meramente externas, sino internas o circunscritas por la propia totalidad; cabría hablar, por ello, de «todo absoluto interno». {TCC 530-531}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

[Prólogo](#)  
[Al lector](#)  
[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)  
· [Ontología](#)  
· [Gnoseología](#)  
· [Antropología](#)  
· [Ética y moral](#)  
· [Política](#)  
· [Estética](#)

**Índice**  
[alfabético](#)  
[sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)



[44]

## Todo absoluto ilimitado (o externo)

El *todo absoluto ilimitado* es la *omnitudo rerum* como universo (en tanto es un todo atributivo omniabarcador, *complexum omnium substantiarum*) que no tiene otros límites sino la Nada, es decir, que no tiene límites externos. Es el todo único y universal. En la metafísica ontoteológica no es fácil admitir este «todo absoluto ilimitado», puesto que él debiera envolver a Dios y al Mundo (tanto Dios como el Mundo habrían de asumir la condición de «partes del Ser»). El todo absoluto ilimitado es una Idea que acompaña, más que a la metafísica ontoteológica, a la metafísica pan-teísta. Aun podría decirse más: es la idea de todo absoluto ilimitado la que conduce, cuando se admite a Dios, al panteísmo (es el caso del *Vedanta*).

Como alternativa de este modelo de todo absoluto ilimitado, constituido por el Universo pleno (*plerótico*) que consiste en la integridad de sus partes concatenadas cabría citar el concepto de Espacio absoluto vacío newtoniano, si bien (según se desprende de la 4ª carta, §9, de Clarke a Leibniz) Espacio vacío no es «Espacio vacío de toda cosa, sino sólo vacío de materia» (en el Espacio vacío está presente Dios y acaso otras instancias no materiales, ni susceptibles de ser objeto de nuestros sentidos); también el *vacuum formarum* de Leibniz, en cuanto posibilidad de las mónadas creadas y no creadas. {TCC 531}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[45]

## Todo absoluto limitado (o interno)

El *todo absoluto limitado* es una totalidad dada, desde luego, en un entorno (constituido por otras totalidades o por realidades amorfas, desde un punto de vista holótico) que lo limita sin perjuicio de lo cual esta totalidad se constituye como la unidad de la *integridad* de las multiplicidades contenidas en sus límites (cabría hablar de una *totatio in integrum*), sin faltar ninguna. De este modo, también podría decirse que el todo absoluto limitado «limita con la nada circunscrita en su recinto», precisamente porque habrá que conceder que la operación de «extracción de un Todo  $k$  dado de su entorno» arrastra a la integridad de sus contenidos. Cabría expresar esta operación por la fórmula:  $k-k=0$ , siempre que en esta fórmula aritmética el «0» se interprete como «nada», en el sentido ontológico, aunque esto es lo que se trata de demostrar. Recíprocamente, cuando procedemos, en casos concretos, suponiendo que al extraer todo lo que se contiene en un recinto no queda nada, es porque estamos utilizando la idea de todo absoluto. Las discusiones en torno a la posibilidad del vacío, que se reavivaron en el siglo XVII a propósito del vacío atmosférico (Torricelli, Descartes), no fueron, según esto, meras discusiones físicas: eran discusiones ontológicas, que giraban en torno a la tradición identificadora (la tradición de los atomistas) del vacío con el no ser. {TCC 531-532}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

### Indice

[alfabético](#)  
[sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[46]

## Todo efectivo

La Idea de *todo efectivo* puede definirse, muy brevemente, en función de la idea de todo absoluto, como la negación del todo absoluto, tanto del limitado como del ilimitado [42-45]. Un todo efectivo es, según esto, una totalidad que está delimitada, no sólo, desde luego, sobre su fondo exterior (una totalidad delimitada por su lugar, como superficie envolvente) sino también sobre un fondo interno (si fuera posible hablar así). Ilustremos este concepto con dos ejemplos. En primer lugar, el de una totalidad política, como pueda serlo la constituida por un Estado actual, sea España: es un Estado que forma parte de los Estados que se sientan en la Asamblea General de la ONU y también es un Estado europeo; por tanto, un Estado limitado por otros Estados, con fronteras relativamente bien definidas. Prescindamos, por simplicidad, de los recintos exteriores -insulares, africanos, embajadas, buques- adscritos y consideremos la expresión «toda España». Si tomamos esta expresión dando a «toda» el alcance de una totalidad absoluta (limitada) es porque suponemos que «extraída o aniquilada España» del concierto de los Estados de la Tierra, quedaría, en su lugar, un *vacío total*, un no ser. Conclusión evidentemente absurda, porque España, como totalidad, no está sólo limitada políticamente por sus fronteras exteriores («horizontales»), sino también por sus límites internos («verticales»): los límites de la columna atmosférica que se levanta sobre la piel del toro (si se prolongase indefinidamente invadiría los espacios estratosféricos comunes), y los límites de la columna de subsuelo (si se prolongase más de lo debido invadiría, no sólo áreas de antípodas, sino las zonas de intersección con los subsuelos de otros Estados colindantes). ¿Tenemos que retirar por ello el significado de la expresión «toda España», o el de «España en su totalidad»? Sería una decisión injustificada, porque basta abstenernos de interpretar «totalidad» en sentido absoluto, para determinar el alcance de su totalidad efectiva (por difícil que sea llevar a cabo técnicamente este propósito). Pero, en segundo lugar, la situación más interesante que podemos citar es, sin embargo, la constituida por el concepto de «Universo físico» considerado como un todo finito (como un continuo de cuatro dimensiones, ocupadas por una materialidad física cuyo «diámetro principal» es del orden de los treinta mil millones de años luz). Aun partiendo del supuesto de que este Universo se ajustase mejor al concepto de una totalidad absoluta limitada (por un no ser vacío) que al concepto de una totalidad absoluta ilimitada, ¿podríamos afirmar que él constituye el prototipo de un todo absoluto limitado, al menos en el momento en el que mediante operaciones *ad hoc* lo «eliminamos» o «extraemos»? (la operación «extracción» es operación practicada regresivamente por las cosmologías del *big bang*). ¿No estamos obligados a aplicar también a este Universo finito el concepto de todo efectivo, mejor que el concepto de todo absoluto? Dicho de otro modo: la extracción (mediante la teoría del *big bang* o de cualquier otra teoría pertinente) del Universo finito existente no tendría por qué entenderse como una «extracción total absoluta» que nos pusiera «delante de la Nada»; esta «extracción» (que, desde luego, no podrá entenderse como una extracción del contenido de un espacio que, tras la extracción, quedase vacío, puesto que el espacio vacío mismo desaparece en la extracción que se produciría en el «punto de singularidad») sería una extracción de materia corpórea totalizada; pero no tendría por qué ser interpretada como «extracción de toda realidad». Lo que equivale a decir que el Universo físico no es un todo absoluto. Y esto tiene, como consecuencia gnoseológica decisiva, que la Física no es la ciencia absoluta (o fundamental). Y ello sin necesidad de la hipótesis de la pluralidad de los mundos; sería suficiente la hipótesis del mundo único de Mauthner («y aún es una insolencia formar el plural de mundo como si hubiera más de uno»). En cualquier caso, la «extracción de materia» no nos conduce a la Nada, aunque nos conduzca, ya sea a una singularidad en la que el espacio-tiempo desaparece, ya sea a un «vacío cuántico». La Nada es, en efecto, una idea teológica, «construida desde Dios» («Nada» es término del romance castellano, procedente de la expresión latina *res nata*); pero ni la «singularidad cósmica inicial», ni el «vacío cuántico», están contruidos desde (o en función de) Dios, sino

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

**Indice**

[alfabético](#)

[sistemático](#)

desde (o en función de) el Mundo. En cierto modo, son ideas límite que excluyen la Idea de Nada teológica: el Universo de Minkowski, de curvatura nula, es el límite de un Universo en el que cada vez hay menor cantidad de masa gravitatoria; el «vacío cuántico» se parece más al Ser potencial puro aristotélico que a la Nada teológica; Prigogine viene a reconocerlo así: «El vacío cuántico es el contrario a la nada; lejos de ser pasivo e inerte contiene en potencia todas las partículas posibles» (I. Prigogine-I. Stengers, *Entre el tiempo y la eternidad*, Alianza, Madrid 1990, pág. 179).

La idea de todo efectivo (frente al todo absoluto limitado) puede ser reobtenida partiendo del concepto de «partes formales» (en cuanto contradistintas de las «partes materiales») [28]. Un todo efectivo podría ser redefinido como un todo en tanto nos sea dado en función de sus partes formales. Un todo, en tanto se da en función de sus partes formales (de partes formales suyas: «el carro no son las cien piezas»), es un todo efectivo y no un todo absoluto. Pues el todo efectivo, además de sus partes formales, se asienta sobre partes materiales de orden genérico, que no pueden considerarse suprimidas a partir del proceso de destrucción de las partes formales. Esto no significa que el todo formal pueda existir jorísmicamente respecto de sus partes materiales; sólo significa que diversas capas suyas pueden ser sustituidas por otras. {TCC 532-536}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[47]

## Postulado de recursividad holótica

Supuesta la multiplicidad de los todos a través de los cuales se nos muestran conformados los fenómenos, el hecho universal al que ahora nos referimos es el «hecho» de las relaciones de isología ( semejanza, igualdad, homología...) [36] entre los «términos holotéticos» y los «términos merotéticos» y entre estos términos entre sí. Es obvio que, en cualquier caso, la universalidad de la relación de isología entre los todos diversos y sus partes ha de entenderse en un sentido no conexo. De no entenderla así, habría que concluir que todos los términos del Universo son isológicos entre sí, es decir, que no hay diferencias morfológicas entre ellos.

Este «hecho lógico» que constatamos tiene gran alcance. Los «términos del Universo», totalizados en círculos de fenómenos, tienen diferentes morfológicas; sólo que las diferencias no se circunscriben a un solo término (o totalidad) respecto de los demás sino al conjunto de totalidades (o partes) respecto de otras. Una gaviota es una totalidad diferente, por su morfológica, de una roca o de un árbol; pero es isológica a otra gaviota de su especie y, en otro grado, a otra ave de su clase, o a otro vertebrado de su tipo, &c. En función de este «hecho lógico» establecemos el postulado de «recursividad limitada», como regla que nos mueve a esperar que, dada cualquier totalidad fenoménica (con sus partes), podremos reaplicar, de modo isológico, su morfológica, a otras totalidades fenoménicas, pero no a todas. El postulado de recursividad es un postulado que suponemos alternativo de otro que contemplase la posibilidad del «hecho lógico» de signo contrario, a saber, la *heterología* o heterogeneidad real de las formaciones holóticas de nuestro universo. La posición que, en nuestra tradición filosófica, se conoce como «nominalismo» -al menos en una de sus corrientes principales- se encuentra muy próxima a este alternativo postulado de heterología. Decimos «en una de sus corrientes» porque hay un «nominalismo atomista» o «agregacionista» que niega, desde luego, todo sentido no ya a los universales, sino también a las totalidades fenoménicas que tengan la pretensión de ser algo más que agregados efímeros o externos de fenómenos; pero hay también un nominalismo holista (asociado acaso políticamente al comunismo fraternalista, tipo Guillermo de Occam) que es más propenso a negar la realidad, no ya de las totalidades fenoménicas, pero sí la de sus partes, en beneficio de una continuidad (o unidad *sinológica*) de las mismas. En beneficio de una realidad holótica cuyos momentos, sin embargo, se postularían heterogéneos entre sí. Como ejemplos, cabría citar el «continuo heterogéneo» de Rickert, y, antes aún, la regla estoica: «no hay dos cosas iguales, no hay dos yerbas iguales» que Leibniz hizo suya a propósito del «principio de los indiscernibles.

Lo que nos concierne de toda esta complejísima cuestión ontológica son sus implicaciones gnoseológicas. En vano trataríamos de desentendernos de la cuestión ontológica de la isología -o de la isología, en su perspectiva ontológica- como característica de la realidad. Por otra parte, el alcance gnoseológico de esta cuestión se ha advertido desde el principio («académico») de nuestra tradición. La Escuela de Platón, que fue la primera que atribuyó al mundo una estructuración isológica (las cosas reales se nos dan enclasadas, a través de clases distributivas, diversas entre sí, y agrupadas, a su vez, en clases genéricas de primer orden, de segundo, &c.) moldeó también a la idea de la ciencia al asignarle, como misión principal, precisamente el conocimiento de los universales, la clasificación; recordemos aquí a Espeusipo, y al propio Aristóteles («la ciencia es de los universales»). El nominalismo, más que impugnar esta conexión entre la ciencia y los universales, puso en entredicho los posibles fundamentos jorísmicos del platonismo; pero el «hecho de la repetición» siguió considerándose como un proceso de significación central en la teoría de la ciencia. Kant distinguió entre el concepto de una «Naturaleza» (*Natur*) sometida a leyes causales, como un todo dinámico, pero que podía ser

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

**Índice**

[alfabético](#)

[sistemático](#)

heterogénea e irrepetida en todas y cada una de sus partes, y el concepto de Mundo (*Welt*), como conjunto matemático de los fenómenos, en el que hay especies y géneros (que implican repetición) producto de los «juicios reflexionantes». La repetición fue un tema central de la teoría de la ciencia de la época del positivismo (Comte, Stuart Mill, Windelband, Duhem). Gabriel Tarde ensayó un criterio interesante de clasificación de las ciencias fundado en una clasificación de los tipos de repetición (a partir de una supuesta «repetición universal», como dato ontológico originario): la *repetición mecánica* (ondulatoria, por ejemplo) constituiría los campos de las ciencias físicas; la *repetición reproductiva* daría lugar a las ciencias biológicas, mientras que la *repetición imitativa* constituiría las series de los fenómenos característicos de los que se ocupan las ciencias sociales.

Renunciamos aquí a enfrentarnos con la cuestión ontológica de la repetición, en su génesis; comenzamos por considerar a la repetición como un hecho no casual o aleatorio, sino constitutivo de la estructura del mundo de los fenómenos sobre el que giran las ciencias (sin perjuicio de las llamadas «ciencias idiográficas» o «ciencias de lo irrepitable»). No diremos que sólo un azar dio origen a la repetición, puesto que pudiera haber ocurrido que las cosas del mundo fuesen todas ellas diferentes. Decimos también que este «hecho», si se acepta, hay que aceptarlo partiendo *in medias res* de morfologías determinadas -estructuras cristalinas, moléculas de helio, células- para poder dar cuenta de morfologías aislógicas entre sí; sería imposible, a partir de un *migma* amorfo primordial -como el de la materia del *big bang* antes de su «inflación», o como, en Geometría, el partir del «espacio fibrado»- pretender construir estructuras aislógicas ulteriores o bien «figuras» geométricas. Lo que haremos, al enfocar el «hecho trascendental» de la repetición universal desde la perspectiva holótica, es insertar este hecho (la repetición universal) en marcos holóticos, es decir, interpretar la repetición desde el punto de vista de la *totatio* (la aproximación operatoria cobra, en un marco holótico, la forma de *totatio*) y de la *partitio* (la separación es ahora *partitio*, re-parto). Dicho de otro modo: interpretaremos la *totatio* y la *partitio* sobre el fondo de la «repetición universal». {[TCC 537-541](#) / → [TCC 147-191](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[48]

## Totatio / Partitio (desde el punto de vista del Postulado de recursividad holótica)

Tanto la *totatio* como la *partitio* [38], pueden considerarse, en muchos casos, como momentos del desarrollo del todo: la *totatio* como desarrollo por integración o agregación de partes; la *partitio* como desarrollo por diferenciación de un todo indiviso en partes que se mantienen en los límites de su unidad. Desde esta perspectiva, la *totatio*, en cuanto operación o familia de operaciones, estará sometida al postulado de repetición [47], y se nos dará como una operación recursiva; lo mismo diremos de la *partitio* (las operaciones, en tanto son procesos del mundo real, no tendrían por qué quedar al margen de esa supuesta «ley de repetición universal»). Dada una totalización material, postularemos la actuación de un proceso de reiteración de las operaciones de totalización y de partición, tanto en un sentido isológico como sinalógico [36]. No pretendemos con ello sugerir que, en la génesis de la repetición, estén las operaciones de *totatio* y *partitio*. Tan sólo queremos vincular la *totatio* y la *partitio* al «hecho» de la repetición universal. Pero la recurrencia de una partición (la división en dos que se reitera dando lugar a cuatro miembros, &c.) o la de una totalización (la agregación de dos átomos en una molécula, de dos moléculas en un cuerpo simple, &c.) son procesos que pueden ser llevados a efecto bien sea en una línea material (con estructuras que den lugar a partes o todos efectivos [46]) o bien en una línea formal (es decir, «girando sobre el vacío», o ejerciéndose sobre un material distinto del originario, como cuando la pantalla del ordenador sigue construyendo figuras que simulan formas cristalinas más allá de los límites que la cristalografía impone a los cristales). La «repetición distributiva» (la repetición de las monedas de un mismo cuño, o la repetición de células de una determinada morfología por división sucesiva) es, en general, internamente indefinida y sus limitaciones proceden del material y de la estabilidad (o regenerabilidad) del patrón (y esta es la razón por la cual la «cantidad» lógica –todos, algunos, ninguno– no puede confundirse con la cantidad aritmética). El interés principal hay que ponerlo en los procesos de repetición sinalógica, ya tenga ésta la forma de una *partitio* (la división del cigoto en partes repetitivas –morula, gastrula, &c.– pero que mantiene la unidad del todo) ya tenga la forma de una *totatio* (la composición o incorporación de moléculas que se agregan al núcleo de cristalización). Ante todo, hay que tener en cuenta que la *totatio* o la *partitio* no tienen por qué hacerse consistir en procesos dados en una «línea pura», salvo en la apariencia. En realidad, cabrá suponer que siempre se da la confluencia de dos o más líneas puras de repetición que determinan resultantes variables, no repetitivas. En todo caso, los procesos recursivos tienen límites internos: los todos que van apareciendo alcanzan pronto sus límites internos de crecimiento: la masa viviente que se organiza, según la forma «totalizadora» de una esfera protoplásmica, en una célula va aumentando de tamaño hasta alcanzar un límite máximo en torno a las 30m de radio; este límite no es un límite caprichoso o aleatorio, misterioso, estético o teleológico (por ejemplo, en función de organismos multicelulares ulteriores). Pero si no lo es, la razón habrá que ir a buscarla a sus partes, a sus componentes, a la relación entre su volumen, que crece sinalógicamente más deprisa que la superficie a través de la cual habrán de ser eliminados los desechos del metabolismo (sólo por la escisión «distributiva» de la masa protoplásmica en otras totalidades será posible su desarrollo en la forma de una totalidad distributiva). Asimismo, la partición tiene sus límites, y así como el límite infinito de un todo real es utópico, así lo es el límite de la división en partes (a pesar del pasaje de los *Upanishad* en el que se nos relata la conversación de Svataketu con su hijo: «–Tráeme un higo. –¡Pártelo! –¿Qué ves ahí? –Gran número de granos pequeños. –Pártelos. –¿Qué ves ahí?... –Nada, señor).

Conviene advertir que las operaciones de *totatio* y *partitio* (aun entendidas como procesos dados en el fondo de la «repetición universal») no tienen por qué conducir siempre a formaciones repetitivas («nomotéticas»); pueden conducir a formaciones no repetitivas («idiotéticas»,

[Prólogo](#)  
[Al lector](#)  
[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)  
· [Ontología](#)  
· [Gnoseología](#)  
· [Antropología](#)  
· [Ética y moral](#)  
· [Política](#)  
· [Estética](#)

Indice  
[alfabético](#)  
[sistemático](#)

singularidades), puesto que los resultantes de diversas líneas repetitivas no tienen por qué ser repetitivos, en función del criterio considerado. {[TCC 541-544](#)}

---

[<<< • >>>](#)

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético · sistemático](#)

---

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)



[49]

## Tipos de totalización

Entre la gran variedad de tipos morfológicos que el desarrollo de procesos de totalización instaure distinguiremos dos pares de tipos morfológicos, a saber, el par constituido por los tipos que denominamos *sistático* y *sistemático* de totalización/partición y el par constituido por los tipos *homeoméricos* y *holoméricos* de partición/totalización **[50-51, 211-218]**.  
{TCC 545}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

### Índice

[alfabético](#)  
[sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[50]

Totalización sistática /  
Totalización sistemática /  
Sujeto operatorio corpóreo /  
Sujeto metafísico incorpóreo

Llamaremos *sistáticas* (de *systasis* = *constitutio*) a totalidades (estructurales o procesuales) tales como

1. la configuración «estructural» geométrica «circunferencia» (cuya expresión analítica puede ser  $x^2+y^2=a^2$ ) o «elipse» ( $x^2/a^2+y^2/b^2=1$ )
2. la configuración «procesual» física «átomo de helio estable» con un número determinado  $A$  de nucleones ( $A=Z+N$ ),  ${}^2\text{He}^4$  (también es una totalidad sistática un isótopo del helio como  ${}^2\text{He}^3$ ).

Llamamos *sistemáticas* a totalidades tales como:

1. el sistema funcional de las cónicas (cuya expresión analítica puede ser:  $ax^2+by^2+cxy+dx+ey+f=0$ )
2. el sistema «matricial» resultante de totalizar todos los nucleidos naturales o especies nucleares (cuyo número se evalúa en unos 340, de los cuales 70 son radiactivos) en un sistema plano de coordenadas en cuyas abscisas se representen los números atómicos  $Z$  y en sus ordenadas el número  $N$  de neutrones.

Por lo demás, las totalidades *sistáticas* y las *sistemáticas* pueden desarrollarse entrelazadas en estructuras peculiares (como pueda serlo la estructura de un dado exaédrico, en tanto un dado no se reduce a su «soporte físico» constituido por un cubo de madera o de hueso).

Tanto las totalidades sistáticas como las sistemáticas son construcciones gnoseológicas, aunque acaso llevadas a cabo según diversos *modi sciendi* [222-226]. En los ejemplos propuestos, las totalidades sistáticas se ajustan, más bien, al modo de las definiciones o al de los modelos; las totalidades sistemáticas serían clasificaciones (la ecuación de las cónicas puede interpretarse como una clasificación de curvas -puesto que al poder anularse los coeficientes, las operaciones aritméticas de adición desempeñan el papel de operaciones lógicas de alternativa). Manteniéndonos en el ámbito de nuestro «postulado de corporeidad holótica» [38-39], nos inclinamos a poner la diferencia entre las totalidades sistáticas y las sistemáticas de suerte que las segundas puedan ser presentadas como efectos de una «recurrencia reflexiva» de las primeras, como resultados de un proceso de retotalización, a otro nivel, de las totalidades precedentes (partiendo de las sistáticas, como totalidades de primer orden). Las totalidades sistáticas (aunque sean terciogenéricas) quedarán referidas inmediatamente al plano fenoménico (las circunferencias a los «redondeles»; el átomo de uranio a «este mineral») - es decir, serán términos-, mientras que las sistemáticas (de primer grado al menos) habría que referirlas al plano terciogenérico de las relaciones, por tanto, no separables (no jorísmicas) [190, 211-218].

Todo esto sin perjuicio de que el nuevo nivel «reflexivo» pueda ser presentado a su vez, en diagramas análogos espaciales corpóreos (los puntos y las líneas). *Sólo que estos diagramas no los interpretaremos (y ésta es una tesis central de la teoría del cierre categorial) como «ideogramas» que simbolicen Ideas.* Y ello porque tenemos en cuenta que el contenido de estas ideas supuestas es precisamente el ideograma, la relación entre sus términos (las órbitas elípticas de los planetas, o la línea diagonal de los nucleidos). «Júpiter» es una totalidad sistática de primer orden, percibida en el telescopio; su órbita elíptica es una totalidad

[Prólogo](#)  
[Al lector](#)  
[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)  
· [Ontología](#)  
· [Gnoseología](#)  
· [Antropología](#)  
· [Ética y moral](#)  
· [Política](#)  
· [Estética](#)

**Índice**  
[alfabético](#)  
[sistemático](#)

sistemática de primer orden, que totaliza sus posiciones sucesivas proyectadas en un plano o diagrama: las elipses keplerianas no resultan, por tanto, de la «proyección» de las curvas de Apolonio a los cielos –ésta es la perspectiva kantiana–. Tal proyección daría además un resultado incorrecto, porque ni siquiera puede decirse que los planetas «describan elipses en el cielo» (sino «líneas de Universo») en un espacio/tiempo que excluye precisamente la curva cerrada elíptica). La elipses keplerianas resultarán de la proyección de las posiciones de una trayectoria espacio temporal en el plano (corpóreo: papel, pantalla de ordenador) en el que la elipse pueda conformarse; son las posiciones espacio-temporales de los planetas las que se reflejan en ese plano, como las oscilaciones del péndulo «se reflejan» en la línea sinusoidal que, sobre una cinta que se desplaza uniformemente, traza la aguja grabadora acoplada. Estas elipses gráficas, que son totalizaciones sistemáticas de primer orden, pasarán a integrarse en nuevas totalizaciones sistemáticas de orden superior (por ejemplo, las que se despliegan en la «ley armónica» o tercera ley kepleriana, o en las totalizaciones de trayectorias astronómicas por medio del sistema de las cónicas de Apolonio). Es «sobre el papel» en donde se revelan las «más profundas estructuras terciogenéricas»; de suerte que podría decirse que hasta que esa «revelación» no se haya producido, las *leyes sistemáticas* permanecen ocultas.

Generalizando: las estructuras sistemáticas que la *Naturaleza* «guarda ocultas» no se revelan «a la mente o a la conciencia» que las descubre sino a los dispositivos gráficos, a los aparatos de registro (incluido aquí el papel o la pantalla) manipulados, es cierto, por la conciencia de un sujeto operatorio [68, 155].

Desde nuestras coordenadas las operaciones tienen siempre lugar en la escala macroscópica de nuestro cuerpo; de nuestros diagramas y aparatos; y la escala microscópica no «interactúa» (Bohr) con ellos (lo que equivaldría a hipostasiarla) sino que resulta de un *regressus* dialéctico a estructuras sistemáticas que, como el punto geométrico, dejan de ser corpóreas en sentido macroscópico. Son, por tanto, las estructuras macroscópicas, eminentemente las geométricas o matemáticas, ligadas al espacio operatorio del sujeto corpóreo, en tanto son trascendentales (en el sentido positivo de este término, por recurrencia [460]) por su capacidad sistematizadora, a las diversas regiones de la experiencia, la fuente de posibilidad de nuestras construcciones científicas. El idealismo trascendental kantiano podría considerarse, desde este punto de vista, como una primera aproximación (metafísica) a esta concepción gnoseológica («metafísica», porque la fuente de la trascendencia es atribuida por él a un sujeto incorpóreo que, *a priori*, impone sus formas de intuición y sus categorías). Si en vez de apelar a un sujeto incorpóreo metafísico, erigido en fuente o «condición de posibilidad» de las leyes trascendentales científicas, a una conciencia trascendental, residuo de la conciencia divina, del *dator formarum*, nos desplazamos hacia el sujeto operatorio corpóreo, que manipula diagramas y aparatos, encontraremos la plataforma *positiva* para una trascendencia *a posteriori*. Una trascendencia que se funda en la misma capacidad de propagación o recurrencia de sus estructuras en el mundo experiencial y, por tanto, en la posibilidad de reabsorber ese mundo (aun segregando todo lo que no pueda ser asimilado) en tales estructuras operatorias. El fundamento gnoseológico del llamado «principio antrópico débil» habría de ser buscado en esta misma dirección. {TCC 545-549}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético · sistemático](#)



[51]

## Totalización homeomérica / Totalización holomérica

*Homeomérico* (de *homoios* = semejante, y *meros* = parte) es la condición de un todo descomponible en partes semejantes (a una escala  $k$ ) entre sí, aunque no lo sea, cada una de ellas (ya sea a esa escala  $k$ ) con el todo, como el círculo respecto de sus cuatro cuadrantes.

*Holomérico* (de *holon* = todos, y *meros* = parte) es la condición de un todo en tanto es susceptible de descomponerse en partes, alguna (o algunas) de las cuales, sin necesidad de mantener semejanzas (a una escala  $k$ ) con el todo (o de contenerlo «pre-formado») es capaz (o son capaces), mediante procesos de recurrencia, de regenerarlo, ya sea «sustancialmente» ya sea «estructuralmente». Las partes de las totalidades holoméricas pueden denominarse también holoméricas. El organismo de un vertebrado es holomérico respecto de sus células germinales; la superficie barrida por la hipotenusa de un triángulo rectángulo que se mueve girando en torno de un cateto es parte holomérica de la superficie cónica resultante de la recurrencia del movimiento.

Los tipos *homeoméricos* y *holoméricos* de totalización son, desde luego, dos tipos de recursividad holótica, pero referidos al ámbito de la repetición isológica del todo, o de las partes (a la isología «respecto de» parámetros dados) [47-48]. Ambos tipos no son excluyentes, aunque puedan ir disociados unidireccionalmente (las totalizaciones homeoméricas pueden reiterarse sin implicar totalizaciones holoméricas, aunque no recíprocamente). La «totalización homeomérica» (por ejemplo, la reiteración, dentro del mismo círculo que el teorema atribuido a Pitágoras: «un diámetro divide al círculo en dos semicírculos iguales» hace que el círculo se transforme en una totalidad sistemática homeomérica de infinitos pares de semicírculos alternativos intersectados) se refiere al proceso recursivo de totalización (sea por integración, *totatio*, sea por diferenciación, *partitio*). Un proceso que conduce a un todo con partes isológicas (de un todo efectivo) a una capa de partes isológicas que puede recubrir la integral de partes (sin por ello transformar el *todo efectivo* en un *todo absoluto*) [42-46].

La «totalización holomérica» se refiere al proceso recursivo que conduce a todos cuyas partes pueden re-generar un todo isológico al dado (aunque no lo contengan «isológicamente preformado»). También la totalización holomérica puede tener lugar por recursividad de procesos de integración o *totatio* (adosando a un triángulo equilátero otros tres obtenemos otro triángulo equilátero en un proceso recursivo indefinido) o bien por recursividad de procesos de diferenciación o *partitio* (dado un triángulo equilátero, obtenemos tres triángulos internos, uniendo los puntos medios de cada lado; en el paso siguiente, determinamos doce partes triangulares; en el siguiente treinta y seis, &c.). Es indispensable, a efectos de medir el significado gnoseológico de esta tipología tener presente que, desde luego, ni la homeomería ni, menos aún, la holomería pueden tener lugar en cualquier tipo de totalización, o la tienen según diversos grados: un círculo de círculos formado a partir de un conjunto de puntos límites de círculos tangentes dados no constituye una totalización comparable al triángulo de triángulos antes considerado. En el *Protágoras* (329d) platónico se cita la barra de oro como ejemplo de todo con partes semejantes -también de oro- frente a un rostro cuyas partes -ojo, nariz, boca- no son semejantes al todo ni entre sí, salvo parcialmente.

En cualquier caso, no han de confundirse las totalidades holoméricas con las «estructuras metafinitas» [27], en las cuales la reproducción del todo en las partes tuviera un carácter sinalógico y no sólo isológico. El movimiento, en el intervalo de un cuadrante de un triángulo rectángulo girando en torno

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

**Índice**

[alfabético](#)

[sistemático](#)

a uno de sus catetos es parte holomérica de la superficie cónica determinada por la hipotenusa, resultante de la recurrencia del giro en los otros tres cuadrantes. Los «fractales» de Mandelbrot pueden redefinirse como desarrollos homeoméricos de totalidades obtenidas por reiteración de un núcleo; los análisis de Mandelbrot, sin embargo, parecen tender muchas veces a asimilarlos a desarrollos holoméricos. «Cada pedazo de costa es homotético al todo», dice, por ejemplo al comentar el «hecho asombroso» de que cuando una bahía o una península que están representados en un mapa a escala 1/100.000 se examinan de nuevo en un mapa a 1/10.000, se observa que sus contornos están formados por innumerables subbahías y subpenínsulas». (Mandelbrot, *Los objetos fractales*, Tusquets, Barcelona 1987, pág. 32.) Sin embargo, la «curva de Koch», por ejemplo, resulta de una reiteración de una misma regla a cada parte sucesivamente obtenida por vía recurrente (no es la «regla de un todo», que no existe propiamente, como fractal). La importancia gnoseológica de la teoría de los fractales, considerada desde la perspectiva de las totalidades homeoméricas, podría ponerse principalmente en su capacidad heurística, en su significado en los «contextos de descubrimiento»: si dada una «isla de Koch» -es decir, alguna configuración natural que le sea asimilable- logramos determinar su núcleo, es muy probable que hayamos encontrado una pista para establecer su ley de construcción; otro tanto se diga en cuanto a la aplicación de los fractales a los árboles jerárquicos de clasificación (Mandelbrot, *op. cit.*, pág. 161).

Cabe decir, sin embargo, (al menos cuando nos situamos en la perspectiva de la idea de cierre categorial), que la importancia gnoseológica de los desarrollos holoméricos puede ser mucho mayor. No, desde luego, por tanto, por la holomería en sí misma considerada, cuanto por las holomerías desarrolladas según una forma circular tal que las leyes de construcción de las partes vengan a constituirse en el fundamento material para establecer una ley del todo holomérico y reciprocamente. Dicho de otro modo: cuando las totalidades intermedias sean el cauce a través del cual puede continuarse la reiteración de la integración o diferenciación respectivas. En estas situaciones, tendrá lugar un cierre operatorio [203], una suerte de «realimentación estructural», que nos pondría enfrente de una «totalidad autosuficiente» desde el punto de vista de su inteligibilidad operatoria. Y, lo que es aún más importante, filosóficamente hablando: que esta «autosuficiencia del todo» no implicaría la necesidad de atribuir a ese todo la condición de «todo absoluto». Antes aún, se excluiría esa atribución, dado que la «circulación» se produce en el plano de las partes de un todo efectivo por respecto de sus propias partes y sólo desde ellas.

El concepto de desarrollo holomérico, en el sentido dicho, puede servir, ante todo, para analizar las profundas virtualidades del cálculo diferencial, para la obtención, según procedimientos clásicos, de leyes estructurales de múltiples configuraciones (estructuras, totalidades sistáticas) de índole físico-geométrica.

Ilustremos esta afirmación mediante un ejemplo elemental: dado un triángulo  $OAB$  (una totalidad sistática) coordinado en los ejes  $XY$ , de suerte que los puntos determinados y se ajusten a la función  $y=2x$ , podremos escribir el área de ese triángulo por la igualdad  $2x(x)/2=x^2$ . Podemos ahora desarrollar holoméricamente «por diferenciación» el triángulo cortándolo por rectas (tomando como base la  $AB$ ) perpendiculares al eje  $X$ ; estas rectas ( $PM, QN, \dots$ , presentes siempre virtualmente en el plano) nos determinarán partes trapezoidales del triángulo ( $ABMP, ABNQ, \dots$ ); partes trapezoidales que tienen la capacidad de instaurar una reconstrucción del triángulo como una totalidad holomérica, dado que la serie de partes trapezoidales que van reiterándose y englobando, como partes trapezoidales, a las precedentes, no es ilimitada, sino que encuentra su límite interno en el momento en el cual el lado del trapecio opuesto al lado base  $AB$  se reduce a un punto (el triángulo total se nos manifiesta ahora como un «trapecio límite» con un lado reducido al punto de intersección de los lados que cortan el lado base). Ahora bien, las propias partes trapezoidales desarrolladas diferencialmente de modo recursivo tienen también un límite (hacia las partes: este límite será un rectángulo de área  $S=2xd(x)$ ; por lo que desarrollando por integración el todo,

reobtendremos el área del triángulo  $T = \int 2x dx = x^2$ , en coincidencia con el resultado euclidiano: Euclides, Libro I, teorema 41). Sobre esta homeomería «plana» cabe desarrollar una homeomería «sólida» que nos permita construir el volumen cónico resultante del giro del triángulo anterior sobre el eje X. La holomería resultará ahora del desarrollo resolutivo del cono de revolución en una serie de troncos de cono que permita redefinir el cono *total* como el límite de esa serie de los troncos cónicos. Sobre esta holomería, construimos una homeomería de «partes cilíndricas», resultado de los giros de los rectángulos límites trapezoidales, que dan lugar a cilindros de bases  $\pi r^2$  (para  $r=2x$ ) y volumen  $\pi(2x)^2 dx$ , por lo que el desarrollo, por integración, del volumen del cono total será

$$V = \int \pi(2x)^2 dx = \frac{4\pi}{3} x^3 + c$$

(las partes homeoméricas son límites de las holoméricas, sobre las que se mantiene el desarrollo global).

Las situaciones de desarrollo holomérico son muy frecuentes también en Física. Por ejemplo, la asociación de acumuladores en «sistemas» (en realidad, totalidades sistáticas [50]) en derivación (baterías) o en cascada son desarrollos holoméricos (en el todo «por derivación», la capacidad del todo es mayor que la suma de las partes, mientras que en el todo «por seriación», la capacidad es menor que la de la suma de las partes); también los «sistemas de lentes» (en realidad totalidades sistemáticas [50]) son totalizaciones holoméricas. Como desde luego son holoméricas, de acuerdo con la teoría de los dominios magnéticos, las estructuras ferromagnéticas. Pero acaso la situación de mayor trascendencia gnoseológica, dado su alcance universal y su significado histórico, susceptible de ser analizada en términos de un desarrollo holomérico, sea la situación constituida por la teoría de la gravitación newtoniana.

{[TCC 545-553](#), 1427-1428 / → [TCC 553-557](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético · sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[52]

## Sinexión

Vínculo entre términos que, siendo diversos, y en cuanto diversos, los enlaza de un modo necesario. El polo positivo y el polo negativo de un imán están vinculados sinectivamente. El reverso y el anverso de un cuerpo dado (dejamos de lado las superficies de Moebius) están unidos por sinexión. {TCC 1440}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

[Prólogo](#)  
[Al lector](#)  
[Abreviaturas](#)

- [Preambulares](#)
- [Ontología](#)
- [Gnoseología](#)
- [Antropología](#)
- [Ética y moral](#)
- [Política](#)
- [Estética](#)

### Índice

[alfabético](#)  
[sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[53]

## Conceptos conjugados

Pares de conceptos A, B que mantienen una oposición *sui generis* (que no es de contrariedad, ni de contradictoriedad, ni de mera correlación) dada en el contexto de una conexión *diamérica* [34] que explicaría la gran probabilidad (confirmada, en general, por la historia de tales conceptos) de que su conexión haya sido formulada según las diversas alternativas de un sistema de conexiones *metaméricas* [35] típicas (*yuxtaposición* de A y B; *reducción* de A a B, o de B a A; *fusión* de A y B en un tercero; o *articulación* de A y B en terceros). La conexión diamérica característica por la que se constituyen los conceptos conjugados puede formularse considerando a esos conceptos, o al menos a uno de ellos, por ejemplo A, como si estuvieran fragmentados en partes homogéneas ( $a_1, a_2, \dots, a_n$ ), de suerte que las relaciones entre ellas mediante las cuales quedan enlazadas puedan servir de definición del concepto B. Los conceptos conjugados constituyen una «familia» no muy numerosa: alma/cuerpo, espacio/tiempo, conocimiento/acción, sujeto/objeto, materia/forma, reposo/movimiento, &c. Por ejemplo, el par de conceptos reposo/movimiento ha recibido todos los tipos de conexión metamérica: reducción eleática del movimiento al reposo, reducción heraclítea del reposo al movimiento, yuxtaposición aristotélica del Ser inmóvil y del Ser móvil (esquema que subsiste en las formulaciones antiguas del principio de la inercia: «un cuerpo permanece en reposo o en movimiento...»); desde Galileo a Einstein el esquema de su conexión es diamérico, en el sentido dicho: el reposo será presentado como una relación entre cuerpos en movimiento que constituyen un sistema, ya sea de cuerpos con movimiento inercial o acelerado, pero definidos por los mismos vectores equipolentes, &c. {TCC 1394-1395 / → BP01b 88-92}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)



[54]

## Symploké

Entrelazamiento de las cosas que constituyen una situación (efímera o estable), un sistema, una totalidad o diversas totalidades, cuando se subraya no sólo el momento de la conexión (que incluye siempre un momento de conflicto) sino el momento de la desconexión o independencia parcial mutua entre términos, secuencias, &c., comprendidos en la symploké **[63]**. La interpretación de ciertos textos platónicos (*El Sofista*, 251e-253e) como si fueran una formulación de un principio universal de symploké (que se opondrá, tanto al monismo holista –«todo está vinculado con todo»– como al pluralismo radical –«nada está vinculado, al menos internamente, con nada»–) es la que nos mueve a considerar a Platón como fundador del método crítico filosófico (por oposición al método de la metafísica holista o pluralista de la «filosofía académica»). {[TCC 1440-1441](#) / → [TCC 559-573](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[055]

## Diaiológico / Nematológico

Diaiológico es todo aquello que tiene relación con una división en sentido distributivo, no sólo específico-unívoco (la división de la masa monetaria en las monedas individuales acuñadas, independientes las unas de las otras) sino también genérico combinatorio (el género «palanca» respecto de sus tres especies independientes es un género diaiológico). Es un procedimiento que tiende a separar, a distinguir las cuestiones o los objetos en lo que ellos necesiten para resultar inteligibles según el principio de *symploké*. Las totalidades distributivas son diaiológicas [24].

*Diaiológico* se opone a *nematológico*, es decir, a toda multiplicidad cuyas partes o regiones se consideran desde la perspectiva de su trabazón o entretrejimiento por relaciones o hilos (*nema, atos, o=hilo*) tales que impiden un tratamiento aislado de las unas por respecto a las otras, según el principio de *symploké*. Las totalidades atributivas son nematológicas [24].

Con el nombre de *nematologías* se designarán también a ciertas instituciones ideológicas que se constituyen regularmente en el seno de las «nebulosas ideológicas» (religiosas, políticas, filosóficas,...) de una sociedad dada y que están orientadas en el sentido de la determinación de los «hilos» de conexión que mantienen las unas con las otras y entre sus propias partes. La nematología de una nebulosa ideológica se desarrolla bien adoptando la perspectiva de las nebulosas del entorno, presentándolas como conducentes o adaptadas a ella misma (nematología preambular) o bien como enemigas de ella (nematología polémica), o bien adoptando la perspectiva de la propia nebulosa con objeto de sistematizar sus partes, aun valiéndose de ideas comunes a otras nebulosas. La llamada Teología positiva será interpretada como la nematología de las nebulosas religiosas terciarias (cristianismo, judaísmo e islamismo, principalmente; hay una Teología preambular, que busca establecer los *preambula fidei*, hay una Teología dogmática y, dentro de ella, una Teología fundamental [21]).

{[TCC 1400, 1435](#) / → [CC 88-114](#) /  
→ [AD2Esc 7:365-379](#) / → [FSA 37-42](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[56]

## Esencia genérica (teoría de la): Núcleo / Cuerpo / Curso

Una *esencia genérica* tiene la forma de una totalidad sistemática [49-50] que, por sí misma, sólo pueda expresarse mediante el desarrollo en sus partes (entre ellas, las especies) más heterogéneas y opuestas entre sí, incluyendo aquellas fases en las cuales la esencia misma desaparece y se transforma en su negación. En otras ocasiones denominamos «esencias plotinianas» (especies plotinianas, géneros plotinianos, &c.) –contraponiéndolos a las «esencias porfirianas» (esencias constituidas por la composición de un género próximo y una diferencia específica)– a aquellas totalidades evolutivas o transformativas que se desenvuelven según líneas muy heterogéneas, sin perjuicio de la unidad dada en su misma transformación (Plotino, *Enéadas*, VI, 1, 3: «La raza de los heráclidas forma un género, no porque tengan un carácter común, sino por proceder de un sólo tronco»). El intento, tan estimable por otro lado, del estructuralismo al modo de Lévi-Strauss, en el sentido de entender las *esencias* (o «estructuras») como invariantes de grupos algebraicos de transformación, se ha revelado como excesivamente rígido. Ha cultivado un pseudo-rigor que conduce muchas veces al terreno de la ciencia-ficción. Una ciencia-ficción que además, y dicho sea de paso, resulta ser más fijista que evolucionista.

El *mínimum* de una Idea ontológica de *esencia genérica*, como totalidad procesual susceptible de un desarrollo evolutivo interno, comporta los siguientes momentos:

(1) Ante todo, un *núcleo* a partir del cual se organice la *esencia* como totalidad sistemática íntegra. El *núcleo* no puede confundirse con la *diferencia específica* (distintiva e invariante) de los conceptos clasificatorios. Es, más bien, una *diferencia constitutiva*, que ni siquiera tiene que ser invariante (un *proprium*, en el primer sentido de Porfirio). El *núcleo* es más bien, el germen o manantial («género generador») del cual fluye la *esencia* y es el que confiere, incluso a aquellas determinaciones de la esencia que se hayan alejado del núcleo hasta el punto de perderlo de vista, la condición de partes de la esencia. Ahora bien: aunque el *núcleo* es *género generador* respecto de la esencia, él mismo es resultado de un género generador previo, el que denominamos *género radical* (o raíz) que ya no se incorporará a la esencia como si fuera un género porfiriano, puesto que él habrá de comenzar a ser de-sestructurado para, en reestructuración característica, por *anamórfosis*, dar lugar al núcleo; un núcleo que, por relación a su raíz, desempeña el papel de una diferencia específica respecto del género radical. (Por ejemplo: el género radical del núcleo de la religión es la religión natural.)

(2) Pero el *núcleo* no es la *esencia*, porque la esencia sólo se da (como «género generado») en su desarrollo. El núcleo no es la sustancia aislada. Pertenece siempre a un contorno o medio exterior que, a la vez, lo configura y, sobre todo, mantiene la unidad de la *esencia* precisamente incluso en el momento en el cual el núcleo se transforma y aún llega al límite de su desvanecimiento. La exterioridad respecto del núcleo es, pues, en esta concepción dialéctica de la esencia, simultáneamente fundamento de la estabilidad de la *esencia* y de la variación interna del *núcleo*. El conjunto de aquellas determinaciones de la esencia que proceden del exterior del núcleo, pero que lo envuelven a medida que van apareciendo, de un modo constante, podría ser denominado «cuerpo» (o «corteza») de la esencia. El *cuerpo*, podría decirse, crece por capas acumulativas. La dialéctica del *cuerpo* de la *esencia* cabría ponerla en el mantenimiento (al menos genérico, es decir, dado en medio de sus variaciones homólogas y análogas a otras esencias) de las determinaciones que la esencia va recibiendo en cada punto de su desarrollo, en cuanto proceden de la exterioridad del núcleo.

[Prólogo](#)  
[Al lector](#)  
[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)  
· [Ontología](#)  
· [Gnoseología](#)  
· [Antropología](#)  
· [Ética y moral](#)  
· [Política](#)  
· [Estética](#)

Indice  
[alfabético](#)  
[sistemático](#)

(3) El *núcleo*, envuelto por su *cuerpo* (genéricamente invariable) y, por tanto, en razón del medio, se modifica internamente (y con él, la propia esencia se desarrolla según la forma evolutiva de una metamorfosis) dando lugar a las *fases* o *especificaciones evolutivas* de la esencia genérica (que afectan también al cuerpo, sin menoscabo de su invariancia genérica). El conjunto de tales fases constituye lo que podría llamarse el *curso de la esencia*. Su límite, habrá que ponerlo en el momento en que tenga lugar la eliminación absoluta del *núcleo*. Y con ello, lógicamente, la eliminación del propio *cuerpo* de la esencia.

Este *mínimum* que atribuimos a la Idea de *esencia genérica* (*núcleo*, *cuerpo*, *curso*) y, según la cual, una esencia genérica en modo alguno podrá ser reducida a su núcleo (puesto que *el cuerpo también es esencial*, y por tanto, su *curso*: la *esencia* sólo se muestra en el desarrollo de las *determinaciones específicas*) puede ilustrarse en el campo de la teoría de la religión [351-372], en el de la teoría política [553-608] y, desde luego, con ejemplos tomados de dominios categoriales muy alejados de aquéllos. Limitémonos a un ejemplo geométrico: Si las cónicas son una *esencia genérica* del campo matemático, su *núcleo* podría ponerse en la intersección del plano secante y la superficie del cono (ambos son *componentes* o *elementos* del núcleo); el *cuerpo* de esa esencia genérica estaría constituido por el conjunto de funciones polinómicas (con sus parámetros) que convienen a las líneas de intersección respecto de sistemas exteriores de coordenadas; el *curso* de esta *esencia* es el conjunto de las especies (elipse, hipérbola, &c.) que van apareciendo, y, entre las cuales, figurarán la recta y el punto como «curvas degeneradas» (en las cuales el núcleo desaparece). {AD2 111-113 / → AD2 139-308 / → PEP 119-399}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[57]

## Géneros anteriores / Géneros posteriores

La distinción entre géneros anteriores y géneros posteriores, cuando no se toman como referencias a los individuos y a las especies, tiende a cobrar un sentido claramente metafísico: «género anterior al individuo» nos recuerda el *universale ante rem*, de los escolásticos. Pero la distinción entre géneros anteriores y géneros posteriores supone la interpretación de las relaciones del género como ternaria (género supone especie e individuo) y no como binaria (del género a la especie o del género directamente a los individuos, lo que convertiría al género en especie, según tesis que ya mantuvo Diego de Zúñiga). El punto de referencia de la distinción entre géneros anteriores y géneros posteriores es, además del individuo, la especie, pero también géneros subalternos pertinentes **[58-63]**. En cualquier caso nos referimos a los géneros distributivos y a las especies distributivas (o a los predicados o clases, en sentido lógico, asociadas a ellos) en tanto sólo tienen sentido en función de los sujetos individuales. Esta tesis no implica necesariamente la perspectiva nominalista; negar que un género distributivo pueda mantener sentido desvinculado de los individuos, no es equivalente a reducir el género a la condición de un *flatus vocis* o *figmentum mentis*, puesto que esa negación puede ir acompañada del postulado que requiera poner al individuo siempre en el contexto de géneros y especies, al postulado del «enclasamiento universal de los individuos». Por lo demás, el sujeto individual del que hablamos no es el sujeto porfiriano o sujeto absoluto; este sujeto está en función de la clase respecto de la cual es individuo: el sujeto individual de la clase «abejas» es una abeja individual, el sujeto individual de la clase «enjambres» es un enjambre particular; pero a su vez, el sujeto individual de la clase «células» se encuentra a un nivel más bajo que el individuo abeja. {[TCC 1418-1419](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[58]

## Género / Individuo / Especie

El género (o predicado genérico) se aplica al sujeto individual bien sea mediatamente a través de la especie, bien sea inmediatamente (con abstracción de la especie). Si suponemos las clases  $E$  y  $G$  tales que  $E \subset G$ , y que si  $x \in E$  también entonces  $x \in G$ , habremos eliminado la especie (decimos: «un cuadrado es un cuadrilátero, pero también un polígono»). Por lo demás, el género puede aplicarse a  $S$  de modo global, o de modo parcial (el género animal se aplica a este hombre y también el género vertebrado se aplica a este hombre). {TCC 1419}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

**Indice**

[alfabético](#)  
[sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[59]

## Géneros anteriores

Género *anterior*  $G$  respecto de  $E$  es el que se predica del sujeto individual  $S$  eliminando  $E$ , o con abstracción de  $E$  [57-58] (de lo que nos ofrece un ejemplo la eliminación del término medio en la conclusión del silogismo). Con esto no decimos que  $S$  pueda «participar» de  $G$  al margen de  $E$ ; decimos que cuando  $S$  participa de  $G$ ,  $E$  puede ser neutralizado o absorbido. En estos casos el género anterior es comparable a un término absorbente:  $G \cap E = G$ . El género «triángulo rectángulo» especificado como isósceles o escaleno cumple la relación pitagórica genérica al margen de sus especificaciones ( $G$  es «triángulo rectángulo pitagórico»,  $E$  puede ser isósceles o escaleno, &c.). El género anterior, en las categorías biológicas, suele ser un carácter filogenético; aquí el género es a la vez generador, puesto que desde el *philum* genera caracteres que actúan anteriormente a las determinaciones específicas.

La aplicación neutralizada del género al individuo supone una reducción de la especie al género. Esto encierra una cierta paradoja, pues suponemos que el individuo sigue dado dentro de la especie, por lo que ésta parecerá imprescindible:  $E(s)$ , y cuando reaplicamos  $G$  a  $S$ , tendríamos  $G(E(S))$ . El género anterior, por ello, a la vez que implica la especie, la neutraliza, y esto sería contradictorio si el sujeto individual fuese simple, o si sólo participase de  $G$  y  $E$ .

Ejemplo 1: «Este ( $S$ ) hombre ( $E$ ) cae como una masa en caída libre ( $G$ ) de un avión». Aquí «este hombre» ( $S$ ) recibe  $G$  (caer como una masa) al margen de  $E$ ; la caída libre lo reduce de  $E$  a  $G$ .  $S$  sigue siendo un hombre, pero  $G$  le afecta con anterioridad a  $E$  o independientemente de  $E$ ; el género es absorbente y «neutraliza la condición humana».

Ejemplo 2: El cerebro medio humano  $E$  del sujeto humano  $S$  es un cerebro reptiliano  $G$ ; el «género reptiliano» afectaría a  $S$  al margen de  $E$ , haciendo del hombre, en todo lo que concierne a un conjunto dado de reacciones, un reptil. {TCC 1419-1420}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)



Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[60]

## Géneros posteriores

Un género  $G$  se llama *posterior* a  $E_1, E_2, \dots$  cuando pueda demostrarse que sólo puede recaer o recae sobre los  $S$  una vez que  $S$  ha sido especificado como  $E_i$  y no sólo genéticamente, sino sobre todo estructuralmente **[57-58]**.

No se confundan las ideas modulantes con los géneros posteriores; los géneros posteriores se dividen inmediatamente en subespecies: el género palanca  $\langle A, P, R \rangle$  es esencialmente modulante respecto de sus tres especies y se divide inmediatamente en ellas. No se trata en estos casos de que el género reproduzca o no la especie, sino de que  $G$  se compare como género una vez supuesto que  $S$  está especificado.

Ejemplo 1: Sea  $S_1$  un  $\text{cm}^3$  de gas hidrógeno ( $E_1$ );  $S_2$  un  $\text{cm}^3$  de gas sodio ( $E_2$ ).  $G$  sea el número de Lods Schmidt  $L=2,6870 \times 10^{19} \sim 27$  trillones de moléculas; si  $S=22,47$  litros a  $p, t$  ordinarias,  $G$  sería el número de Avogadro.  $G$  es un género posterior (no modulante).

Ejemplo 2: Sea  $G$  el complejo determinado en una isocenosis [fiera / alimento compuesto de huevos / despojos de un mamífero dejados por otra fiera].  $G$  se aplica a  $S_1$  (una biocenosis ártica) y a  $S_2$  (una biocenosis africana) de distinto modo: en  $S_1$  [zorro ártico / huevos de pájaro bobo / despojos de focas abandonados por el oso], en  $S_2$  [hiena / huevos de avestruz / despojos de cebra abandonados por el león].  $G$  (la isocenosis) es un género posterior.

Ejemplo 3: Las propiedades genéricas de las operaciones con números reales son necesariamente posteriores a la especificación de los reales en racionales e irracionales, puesto que solo a través de estas especificaciones, el número real tiene sentido. {TCC 1420}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)



[61]

## Propiedades (subgenéricas, cogenéricas, transgenéricas) / Género y Especie

Propiedades o características de una especie  $E_k$  respecto de un género  $G_N$ .

Propiedades o características *subgenéricas* de  $E_k$  respecto de  $G_N$  son aquellas que reproducen notas de  $G_N$  de modo uniforme respecto de otras especies  $E_p, E_q...$

Características *cogenéricas* de  $E_k$  son aquellas que siendo específicas suyas (es decir, no pudiendo predicarse de  $E_p, E_q...$ ) no rebasan el ámbito de  $G_N$ , sino que constituyen, junto con las características específicas de las otras especies, al género  $G_N$  como totalidad sistemática (por ejemplo, las características específicas de las manos pentadactílicas de los primates).

Características *transgenéricas* de la especie  $E_k$  son aquellas que, por los motivos pertinentes, obligan a incorporar a la especie  $E_k$  (sin perjuicio de sus relaciones con  $G_N$ ) a un género  $G_M$  (orden, clase, tipo, &c.) dado a «otra escala» de  $G_N$ .

{[SV 422](#) / → [AD2 195-197](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[62]

## Ecualización (de especies disyuntivas en un género)

La operación «ecualización» de especies, géneros, &c.  $A, B, \&c.$  (en símbolos  $A \cap B$ ) puede considerarse como operación correlativa a la operación intersección ( $A \cap B$ ). Por la ecualización de  $A$  y  $B$  (o  $C, D, \dots$ ) en el marco  $k$  regresamos a un concepto o clase  $F$  común a  $A, B, \dots$  tal que  $A, B, \dots$  se refunden en  $B$ .

La mejor prueba de que la ecualización no se reduce a la intersección nos la proporciona el hecho de que la ecualización puede tener lugar, como operación positiva, aplicada a clases disyuntas:

cuadrado  $\cap$  rombo = paralelogramo equilátero  
mientras que

$$\text{cuadro} \cap \text{rombo} = \emptyset$$

También habría que tener en cuenta la operación correlativa a la de reunión ( $A \cup B$ ), designada por  $A \cup B$ , interpretada como *composición* no alternativa (como es el caso de la reunión).

Asimismo, correlativo al funtor  $B \subset A$  consideramos al funtor  $A \dashv\subset B$ , denominado *conformación*. La operación

primate  $\dashv\subset$  hombre  
recoge los procesos en virtud de los cuales las notas constitutivas del orden de los primates *conforman* al ser humano  $\{E\}$

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)



Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[63]

## Disociación y separación esencial de los Géneros

No es lo mismo *disociación* que *separación* [38]. Pueden darse dos términos inseparables, pero, sin embargo, disociables: basta que los «ritmos» de sus respectivos desarrollos sean diferentes. Los ejes del espacio físico tridimensional son inseparables; sin embargo, sus contenidos pueden considerarse disociables si en cada uno de ellos cabe determinar valores vinculados a otros independientemente de los valores de los demás ejes, o de cada dos, respecto del tercero. Los días del calendario son inseparables de las semanas a las que pertenecen y las semanas de los meses, y éstos de los años; sin embargo, el «curso» de los días, los ritmos circadianos, &c., son disociables del curso de las semanas, establecido a otra escala, o del curso de los meses o de los años. A un par [a,b] de términos suelen corresponder dos relaciones diádicas inseparables e indisociables [(a,b), (b,a)]; a una terna [a,b,c] corresponden ya seis relaciones diádicas inseparables pero disociables, en principio [(a,b), (b,a), (a,c), (c,a), (b,c), (c,b)]. Las dimensiones del espacio tiempo de Minkowski son inseparables pero disociables.

Las formas o relaciones lógicas o matemáticas son inseparables de los materiales que les corresponden, pero son disociables de ellos.

El concepto de disociación esencial pura (es decir, no existencial ni sustancial) de géneros, respecto de otras realidades, estructuras o procesos, puede considerarse como una de tantas modulaciones de la idea de *symploké* [54], en cuanto ésta contiene el momento de la desconexión entre las líneas esenciales a través de las cuales se desarrollan los procesos o estructuras de una misma realidad existencial. Las cuestiones en torno a la disociación de los géneros están implicadas en los debates en torno al reduccionismo, o identificación de unos géneros de la realidad con otros.

En el caso de la disociación esencial de géneros la «desconexión» tiene lugar, no ya entre géneros separados por principio en existencia o sustancia (por ejemplo, el género de los polígonos y el género de los felinos), sino entre géneros que aun estando vinculados en su existencia procesual o estructural (por tanto, siendo *inseparables*), sin embargo, y en virtud de su mismo proceso de desarrollo, han de reconocerse como disociándose objetivamente, por cuanto las leyes o ritmos de desarrollo de estos géneros resultan ser irreductibles e independientes de las leyes o ritmos de desarrollo de los géneros asociados. La disociación determina la *alteridad* (inconmensurabilidad, incomunicabilidad de los géneros) entre unas esencias o estructuras que, sin embargo, pueden aparecer genéticamente inseparables en un proceso único.

La disociación tiene mucho que ver con la sinexión [52]. En la disociación se manifiestan como distintas líneas de desarrollo dadas en un único proceso existencial; en la sinexión resultan ser inseparables líneas o procesos diferentes. Las figuras poligonales constituyen un género inseparable de las sustancias en las cuales estas figuras se realizan (metal, madera, papel...); suponemos que carece de sentido referirse a un «polígono ideal separado de toda materia», forma separada flotante en un lugar celeste, o en la mente. Pero esta inseparabilidad ideal no excluye la disociación del género geométrico «figura poligonal» y de los géneros químicos (cuerpos metálicos, cuerpos de madera, &c.) a los cuales va necesariamente asociado. La disociación puede fundarse en una conexión de tipo sinecoide: una figura poligonal dada P puede ser separable alternativamente de materiales tales como el metal (a), la madera (b), el mármol (c), &c., pero no de todas ellas en su conjunto alternativo:  $P \cap (a \cup b \cup c \dots)$  [36]. El criterio de la disociabilidad por asociación sinecoide es, en realidad, sólo un criterio negativo; como criterio positivo de disociabilidad tomamos la constatación de la presencia de leyes propias de

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

**Indice**

[alfabético](#)

[sistemático](#)

desarrollo de la figura genérica, no coordinadas con las variaciones en los géneros asociados. Con baldosas de cerámica exagonales o cuadradas puedo cubrir un pavimento sin lagunas; pero no puedo cubrirlo con baldosas pentagonales de corcho. La disociación se establece entre el género exagonal y cuadrado en cuanto a su capacidad de cubrir espacio; pues la razón por la cual las baldosas de cerámica, &c., cubren el espacio es por ser exagonales, y la razón por la cual los pentágonos de corcho no lo cubren, no es el ser de corcho, sino el ser pentagonales.

Las cuestiones en torno a la disociación esencial de géneros se corresponde con las cuestiones sobre la distinción (en concreto: sobre las distinciones reales virtuales, o modales, o formales, &c.) tratadas por los escolásticos, pero el concepto de disociación no puede confundirse con el concepto de distinción. No se trata de un mero cambio de nombres. Es preciso tener en cuenta que las cuestiones sobre la distinción (como tampoco las de la disociación) no son independientes de la ontología de referencia: no son cuestiones lógicas sino ontológicas. Esto es evidente si se tiene en cuenta que la misma idea de distinción fue siempre presentada como «negación de identidad» (*distinctio est negatio identitatis, distinctio est negabilitas unius de alio in recto*). Y la identidad es una idea genuinamente ontológica. En todo caso, «indistinción» no es lo mismo que «identidad» [208-218, 423-425]. En una ontología metafísico monista, al modo eleático, la idea de distinción está fuera de lugar. La distinción implica una ontología pluralista: es *heteron* de *El sofista* de Platón. A su vez, la doctrina de la distinción (la distinción entre las distinciones) estará en función del tipo de ontología pluralista presupuesta. En la ontología sustancialista aristotélica podrá hablarse de distinciones adecuadas (las que tienen lugar principalmente entre las sustancias, que no tienen entre sí mutuamente relaciones de parte a todo o recíprocamente) y de distinciones inadecuadas (las que tienen lugar entre las partes y el todo); más aún, una ontología sustancialista que postule la unicidad de la forma sustancial establecerá distinciones, en la sustancia, entre la materia y la forma, de modo diferente a la que postulará una ontología que admita la pluralidad de formas (al modo de los escotistas, y de su distinción *formal ex natura rei*). La distinciones escolásticas, de hecho, estaban concebidas *ad hoc* para dar cuenta de ontologías determinadas de referencia. Así, la teología aristotélica o musulmana no podía admitir distinciones reales en Dios como ser simplicísimo, sin partes, y a lo sumo distinguía distinciones de razón racionante (externas, artificiosas), por ejemplo, la distinción entre la esencia y la existencia en Dios, o la distinción entre los atributos divinos (por ejemplo, la omnisciencia y la omnipotencia). En cambio, en la teología trinitaria desarrollada por el cristianismo sería preciso forjar *ad hoc* una distinción no meramente de razón entre las personas divinas (Padre, Hijo, Espíritu Santo), diferenciando, ante todo, *separabilidad* y *distinción* (las personas divinas son distintas, pero no son separables) y diferenciando la distinción de razón meramente subjetiva (razón racionante) y la distinción de razón objetiva (razón racionada). Pero lo que la diferenciación entre distinciones de razón subjetiva y objetiva compromete es el entendimiento de la misma diferencia dualista entre distinciones de razón y distinciones reales, por cuanto una distinción de razón objetiva («racionada») excluye esas diferencias como dicotómicas, puesto que la distinción de razón objetiva es intermedia entre la real y la de razón: es decir, no es de razón pura, ni es real pura.

Hablamos, por tanto, desde las distinciones reales, y es desde esta perspectiva desde donde diferenciamos las distinciones esenciales y las existenciales. Cuando los suaristas (y otros) discutían, contra los escotistas, si entre los que llamaban «grados metafísicos» de un mismo sujeto (por ejemplo, animalidad, irracionalidad, en los individuos humanos) sólo media la distinción de razón, y no la real (tampoco una distinción formal actual *ex natura rei*) la discusión estaba oscurecida desde el principio por el presupuesto implícito de una dicotomía metafísica entre razón y realidad que, sin embargo, estaba siendo despreciada, en el ejercicio, al admitir «una distinción intermedia entre la real y la de razón» que, desde la perspectiva de la idea de distinción de razón, llevaba al concepto de razón racionada (en donde «razón» no significa desde luego razón subjetiva, sino razón objetiva) y desde la perspectiva de la idea de distinción real llevaba al concepto de distinción formal natural *ex natura rei* («distinción escotista»).

El materialismo filosófico no se emplea ante la cuestión de la distinción desde las premisas del dualismo razón (mente) / ser (realidad), que la tradición escolástica daba siempre por presupuesta (y por ello los escolásticos no planteaban siquiera la pregunta sobre si la distinción entre distinciones reales y de razón era ella misma una distinción real o de razón) sino desde las premisas materialistas que consideran a la realidad como un proceso en el que la intersección existencial de los momentos plurales de la materia no excluye disociaciones esenciales, si bien éstas no tendrán por qué manifestarse en cortes abstractos o estáticos del proceso, sino en intervalos suficientemente amplios de su curso. La disociación es un proceso, mientras que la distinción es ante todo un acto o un estado. La disociación entre A y B (A y B pueden ser tratadas a veces como clases separables pero con zonas de intersección) no ha de pensarse como algo hecho en principio (como un *factum*) sino como haciéndose (un *fieri*), en función precisamente de los puntos de intersección  $A \cap B$ . Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que el tratamiento lógico formal, en términos de lógica de clases, en virtud de su formalismo, abstrae o enmascara los aspectos lógico materiales envueltos en el concepto mismo de intersección  $A \cap B = C$ ; pues no se trata tanto de la cuestión de si la clase C es un *unum per se*, o un *unum per accidens*, sino de si C es accidental o no respecto de A o de B. Para atenernos al caso de referencia, la distinción entre la animalidad y la racionalidad en el hombre es algo más que la distinción entre dos grados metafísicos ya dados; es la distinción, por ejemplo, en el proceso real de la conducta humana, entre las legalidades etológicas y las legalidades históricas, y es a esta distinción, en tanto no está concebida como separación previa (ni como distinción real actual, sino virtual), sino como produciéndose en el curso mismo de un proceso existencial, a lo que denominamos disociación esencial. Grandes intervalos de la conducta de los hombres (individual y social) pueden considerarse a la luz de legalidades etológicas cogenéricas con los primates (por no decir con otros órdenes de vertebrados), sin que ello implique un reduccionismo etológico de la antropología política, por ejemplo; y, recíprocamente, grandes intervalos de la conducta social, política, económica o religiosa de los hombres, ha de verse a la luz de legalidades que van *disociándose* de las leyes etológicas, sin que esto implique una separabilidad existencial de estas leyes, ni menos aun la necesidad de insertar a los hombres en un «Reino» distinto del Reino animal. [\[120, 233-238, 258\]](#)

Así también, sin perjuicio de la indistinción originaria entre el «magma cósmico primigenio» que, según la teoría del *big bang*, hay que suponer en las estructuras que darán lugar a los elementos químicos y las que darán lugar a las células vivientes, no autoriza a la reducción de la vida al nivel de los elementos químicos o de sus combinaciones, sin que ello implique establecer una separación entre la vida y los compuestos carbonados: los cuerpos vivientes están constituidos íntegramente por elementos químicos y por nada más; no hay elementos «superquímicos» (vitales, espirituales) a los que pueda apelarse para dar lugar a los cuerpos vivientes. Si «la vida no se reduce al carbono» no es porque «además del carbono hay principios vitales sobreañadidos» sino porque los componentes fisicoquímicos no se reducen, a su vez, a sus estructuras categoriales físico químicas (ninguna estructura categorial agota el campo real en el que se constituye como tal). Es lo que, considerado desde otra perspectiva, decimos al hablar de una disociación entre el proceso existencialmente único del desarrollo de los compuestos carbonados de las legalidades esenciales características de los cuerpos vivientes. Otra situación donde tiene aplicación la idea de disociación esencial: los ejes del espacio antropológico no son separables, pero su disociación se produce en el desarrollo histórico de la humanidad [\[244-248\]](#).

El órgano (como instrumento musical) y la catedral no estuvieron separados en sus primeros siglos; pero la música de órgano fue disociándose de los servicios religiosos incluso en el transcurso de esos mismos servicios. Los procesos de fisión nuclear que tienen lugar en un reactor atómico nos ponen ante un proceso de disociación entre el «género natural» que comprende al proceso del uranio y el «género cultural» que comprende la trama del reactor: los átomos de uranio, por decirlo así, «no saben nada de la trama a la que están siendo sometidos» para dar lugar a

procesos análogos a los que tienen lugar en un «reactor natural». El desarrollo de las formas arquitectónicas tiene lugar principalmente a través del proceso de desarrollo de la ciudad; más aún, la gran mayoría de las morfologías arquitectónicas son inseparables de la vida urbanística, así como también los cambios urbanísticos no pueden concebirse separados de los cambios arquitectónicos. Sin embargo, hay indicios abundantes que permiten hablar de una disociación esencial entre el desarrollo de las formas arquitectónicas y el desarrollo de las formaciones urbanísticas, como si las «legalidades estéticas» que presiden los cursos de desarrollo de las formas arquitectónicas, fueran distintos y esencialmente dissociables de las legalidades urbanísticas (demográficas, económicas) que presiden el desarrollo y sus ritmos de la ciudad. Otro ejemplo: el proceso de desarrollo a través de la Iglesia romana, y de expansión universal del Imperio español en la época moderna (y a través de la cual, a su vez, la Iglesia romana llegó a ser verdaderamente católica) incluye a su vez la disociación esencial progresiva entre la estructura política y social de ese Imperio y las estructuras religiosas a las que estaba asociado. Por último: no hay separación entre los tres géneros de materialidad ( $M_1$ ,  $M_2$ ,  $M_3$ ) puestos que ellos no pueden ser tratados como si fueran tres mundos diferentes aunque interaccionantes [72-75]; no hay ni siquiera distinción previa entre ellos, sino una disociación esencial que se produce en el proceso mismo de su «hacerse» como existencia única.

{E / → EM 405-434}

---

<<< • >>>

Diccionario filosófico  
alfabético · sistemático

φñ

Pelayo García Sierra  
**Diccionario filosófico**  
Biblioteca Filosofía en español

**[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)**  
Preguntas, dudas, sugerencias  
Sobre la edición en papel

[64]

## Materia en sentido mundano

Las acepciones que el término «materia» adquiere en sus usos mundanos son múltiples. Es preciso intentar su clasificación, según criterios filosóficos. Introduciremos un criterio basado en la oposición entre contextos que giran en torno a las operaciones tecnológicas y contextos ontológicos (aquellos que se presentan como teniendo lugar al margen de toda tecnología humana, sin perjuicio de que, por su génesis, se deriven de ella). Las acepciones del término «materia» en contextos tecnológicos se caracterizan por mantenerse en los límites de algún contenido *específico* o *particular* (arcilla, barro o material de construcción. Materialista, en España y América Latina, significa «el que transporta materiales de construcción»). También *materia* puede ser el tema o sujeto de un discurso. Materia, en contextos tecnológicos, se opone a *forma*. La correlación entre los conceptos de materia y forma [84-86, 184] recibe una explicación dentro del contexto tecnológico si se tiene en cuenta que, en las transformaciones, solamente cuando un sujeto puede recibir o perder diversas formas puede también comenzar a figurar como un invariante del sistema de operaciones de referencia, invariante que precisamente correspondería al concepto tecnológico de materia especificada. En cualquier caso, según Ernout-Meillet, *materia* (materies) tiene que ver con *madre* (*mater*) o, mejor aún, con «sustancia de la madre», cuando esa sustancia, para ser fértil y dar frutos necesita del concurso de otra materia (llamada forma); pues cuando la materia produce vástagos por sí misma tiene más que ver con la *madera* o núcleo interno del árbol en cuanto contradistinto de *lignum* (que incluye las cortezas). {MAT 10-12}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[65]

### Materia determinada (ontológico-especial) y sus atributos: Multiplicidad y Codeterminación

Como punto de partida para establecer la idea de materia ensayaremos el contexto tecnológico. La idea de materia que se nos da en su primera determinación tecnológica es la de *materia determinada* (arcilla, cobre o estaño, madera) [84-85]. Una materia determinada precisamente por el círculo o sistema de operaciones que pueden transformarla y retransformarla mediante las correspondientes operaciones inversas o cíclicas. Algo es *materia* porque es materia respecto algunas *formas* determinadas (el mármol es materia de la columna o de la estatua). *Materia determinada* será aquello que puede conformarse según las formas a,b,c... o bien según las formas m,n,r... Lo que importa subrayar: materia es aquello que es transformable dentro de un círculo de formas definido. Dos atributos esenciales, genéricos, caracterizan a la materia determinada: la *multiplicidad* y la *codeterminación*. Por la *multiplicidad* la materia (en cada círculo de materialidad y por supuesto en el conjunto de los círculos) se nos da como una entidad dispersiva, extensa, *partes extra partes*; por la *codeterminación*, las partes de esas multiplicidades se delimitan las unas frente a las otras. Este atributo no implica la conexividad total o *codeterminación* [66-67] mutua de todas las partes de un círculo de materialidad dada, de acuerdo con la idea de *symploké*: «si todo estuviese comunicado con todo no podríamos conocer nada» [54]. Las multiplicidades materiales mundanas (*partes extra partes*) se manifiestan siempre enclavadas y suscita necesariamente la cuestión de su clasificación en géneros generalísimos. Las transformaciones en cuyo ámbito suponemos se configura la idea de materia determinada tienen siempre lugar entre *términos*, que se componen o dividen por *operaciones*, para dar lugar a otros términos que mantienen determinadas *relaciones* con los primeros. En las transformaciones de un sílex en hacha musteriense, los *términos* son las lascas, ramas o huesos largos; *operaciones* son el debastado y el lijado y *relaciones* las proporciones entre las piezas obtenidas o su disposición. En las transformaciones proyectivas de una recta, son *términos* los segmentos determinados por puntos A,B,C y D, dados en esa recta; *operaciones* son los trazos de recta que partiendo de un punto 0 de proyección pasan por A,B,C,D, determinando puntos A',B',C',D', en otra recta; son *relaciones* las razones dobles invariantes  $(CA/CB) / (DA/DB) = (C'A'/C'B') / (D'A'/D'B')$ . Ahora bien: si la idea de materia determinada se va configurando en el proceso mismo de las transformaciones y éstas comportan imprescindiblemente tres órdenes o géneros de componentes sería injustificado reducir el contenido de la idea de materia tan sólo a alguno de esos órdenes. ¿Por qué los segmentos o términos CA,CB de nuestro ejemplo habrían de ser materiales y no las relaciones CA/CB interpuestas entre ellos? Otro tanto podrá afirmarse de las operaciones consistentes en trazar rectas, intersectarlas con terceras, &c. [190-201]

En suma, la materia determinada, en el contexto de las transformaciones operatorias, se nos ofrece como una realidad sintácticamente compleja, en la cual se entretajan momentos de, por lo menos, tres órdenes o géneros distintos, pero tales que todos ellos son materiales. La materia determinada se nos dará, bien como materia determinada del *primer género* (por ejemplo, como una multiplicidad de corpúsculos codeterminados), o bien como una materia del *segundo género* (una multiplicidad de operaciones interconectadas), o bien como una materia del *tercer género* (por ejemplo, una multiplicidad de razones dobles constituyendo un sistema) [72-81]. Géneros entretajidos (la *symploké* platónica), que no cabe sustancializar como si de esferas diversas de materialidad («Mundos», «Reinos»), capaces de subsistir independientemente las unas de las otras, se tratase [63]. Además, y esto es fundamental, los tres géneros con los que se pretende cubrir la totalidad de los contenidos del mundo no pueden considerarse como los tres géneros en los cuales se distribuye la realidad, porque la materia ontológico general M también es real, siendo así que

[Prólogo](#)  
[Al lector](#)  
[Abreviaturas](#)

[· Preambulares](#)  
[· Ontología](#)  
[· Gnoseología](#)  
[· Antropología](#)  
[· Ética y moral](#)  
[· Política](#)  
[· Estética](#)

**Índice**  
[alfabético](#)  
[sistemático](#)



desborda cada uno de los géneros y su conjunto. {[MAT 23-32](#) / [TCC 1422](#)}

---

[<<< • >>>](#)

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético · sistemático](#)

---

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[66]

## Espíritu (concepto filosófico de) / Formas puras o separadas

El concepto de Espíritu lo concebimos como resultado del desarrollo dialéctico de la idea de materia determinada [65] en tanto desemboca en la idea de formas disociadas de toda materia, de unas *formas puras* o *formas separadas* [84-86]. Estos desarrollos toman su punto de partida de muy diversos estratos de la realidad mundana: uno de los más importantes es el «estrato» constituido por los cuerpos que nos rodean; su eliminación progresiva conduce al *espacio vacío*, como *forma pura*, identificada con algún ser de naturaleza inmaterial (*sensorio divino*, de Newton; forma *a priori* de la *sensibilidad humana*, de Kant). El límite del proceso conduce precisamente al concepto de *Espíritu*, con el significado filosófico estricto de sustancia inmaterial (ver Francisco Suárez, *Disputatio 35: De inmateriali substantia creata*). Subrayamos el carácter filosófico del concepto de espíritu así construido frente a conceptos prefilosóficos (el *spiriculum vitae*, Génesis, II,7).

El concepto filosófico de espíritu implicará la negación de los atributos esenciales que predicamos de toda materialidad determinada: la multiplicidad y la codeterminación [65]. La negación de la multiplicidad comporta la negación del atributo de totalidad *partes extra partes*, y, por ello, las sustancias inmatriciales no incluirán la totalidad de cantidad, ni tampoco la de totalidad según su perfecta razón de esencia (Santo Tomás, *Sum. Theol.*, I, q.8,2). La negación de la *codeterminación* conducirá al concepto de un tipo de entes dotados de una capacidad causal propia: la Idea de un Acto Puro, de un Ser inmaterial, que llegará a ser definido, en el tomismo filosófico, como ser creador, plenamente autodeterminado y según algunos, *causa sui*. La idea filosófica de *materia* no podrá considerarse ya como independiente de la idea de *espíritu*, ni recíprocamente. Según esto, no podrá ser una misma la idea de materia que se postule como realidad capaz de coexistir con las realidades espirituales (o recíprocamente) y aquella otra idea de materia que se postule como una realidad incompatible con la posibilidad misma del espíritu (o recíprocamente). {MAT 38-44}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)



Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[67]

## Materia indeterminada, pura o transcendental

Desarrollo dialéctico de la idea de materia determinada en tanto desemboca en la idea de *materia pura* [65].

La remoción (o negación) reiterada de las formas concretas dadas en los círculos categoriales de transformaciones equivaldrá ahora a una «trituration» acumulativa de todos los materiales constitutivos de los diversos campos de materialidad, en beneficio de una entidad cuyo límite último ideal se confundirá con la idea de una *materia indeterminada pura*, que desbordará cualquier círculo categorial y que trascenderá a todos los círculos categoriales como *materia transcendental*.

La metábasis [103-104] o paso al límite que conduce a la idea de materia transcendental tiende a llevarse a cabo de un modo dogmático: la *materia pura o indeterminada* viene a concebirse como una suerte de sustancia absoluta o primer principio unitario que, por haber reabsorbido en su infinita potencialidad todas las diferencias, puede presentarse como plenitud actual o *multiplicidad absoluta*. Ejemplos: el ápeiron de Anaximandro; la unicidad del Ser eleático (frag.8,38/39 de Diels); el *Della Causa, principio et Uno* (cap. IV) de Giordano Bruno, que identifica la potencia absoluta con el acto puro, la materia prima con Dios.

El paso al límite a la materia transcendental puede ser llevado a cabo de un modo crítico (no dogmático o sustancializado), lo que permitirá redefinir al materialismo más radical como la negación del monismo de la sustancia y a la idea de materia transcendental como una multiplicidad pura que desborda cualquier determinación formal positiva, por genérica que ella sea, en un proceso recurrente de negatividad [82].

Ejemplo más próximo: el concepto aristotélico de *materia prima*, que es definida de modo estrictamente negativo (*Met.*,Z,3,1029a,20/21: mh1te tì, mh1te posón, mh1te a5llo mhdèn légetai oi3ç w8ristai tò o5n) haciéndola incognoscible en sí misma (*Met.*,Z,10,1036a). {MAT 44-46}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)



Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[68]

**Cuerpo (Idea de) / Materialismo filosófico / Materialismo corporeísta / Sujeto operatorio como sujeto corpóreo**

La Idea de «Cuerpo» ocupa un lugar privilegiado en el sistema del *materialismo filosófico*. El *materialismo filosófico* no es, desde luego, un corporeísmo (en cualquiera de sus versiones, como pudiera serlo la del corpuscularismo de los atomistas griegos) porque no reduce la materia a la condición de materia corpórea [38-39]. Hay materias incorpóreas, y no solamente contando con la materia secundogenérica o terciogenérica, sino también contando con contenidos propios de la materia primogenérica [72-75] (una onda gravitacional einsteiniana  $[h=g-g_0]$  determinada por una masa corpórea que deforma el espacio-tiempo, no es corpórea ni másica; algunos físicos llegan incluso a considerarla como una «onda inmaterial» denominación absurda desde el punto de vista materialista, que sólo se explica en el supuesto de una ecuación previa entre materia y corporeidad).

Sin embargo, la materia corpórea, los cuerpos, no son «un tipo de realidad entre otros» o incluso un tipo de realidad comparativamente irrelevante, sobre todo cuando se tiene en cuenta «la amplitud inabarcable de los procesos materiales que nos abre la perspectiva de la materia ontológico-general» [82]; porque no es imposible fingir la posibilidad de situarnos en la perspectiva de esa materia ontológico-general en un momento «anterior» a la «aparición de los cuerpos» entre otros millones y millones de seres, como es imposible fingir, al modo de la Ontoteología, que podamos situarnos en la perspectiva de un Dios creador en el momento anterior a la «aparición de los Espíritus» (Querubines, Serafines..., Arcángeles...). Nuestro punto de partida es siempre el «mundo de los cuerpos». Y aun cuando desde un punto de vista ontológico regresemos a una perspectiva global desde la cual los cuerpos se nos den como una mera subclase de realidades (y ello, tanto si esta perspectiva global es la de la Ontoteología neoplatónica, como si es la perspectiva del «vacío cuántico», o de la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad), no cabe fingir que podamos situarnos en algún tipo de realidad incorpórea, aunque se postulase como material, para deducir o derivar de ella a los cuerpos, como pretenden algunos físicos contemporáneos (pongamos por caso Gunzig o Nordon cuando postulan un «vacío cuántico» y unas «fluctuaciones cuánticas» dadas en ese vacío y capaces de «desgarrar» el espacio-tiempo de Minkowski para dar lugar al mundo de los cuerpos sin necesidad de pasar por una singularidad correspondiente a un *big-bang*).

Es imposible evitar el «dialelo corporeísta»: para «deducir» a los cuerpos hay que partir ya de los cuerpos. En efecto, la «deducción», como cualquier otra deducción racional, implica la actividad de un sujeto operatorio; pero el sujeto operatorio es un sujeto corpóreo (las operaciones racionales son operaciones «quirúrgicas», que consisten en separar o aproximar cuerpos) [2, 38, 50]. Lo que decimos de los cuerpos, por tanto, respecto de la realidad (o del Ser) en general, tenemos que decirlo también de los vivientes, respecto de los cuerpos: los vivientes orgánicos (descartado, por supuesto, el hiloísmo) constituyen una subclase relativamente insignificante en proporción con la extensión desbordada de los cuerpos abióticos; sin embargo, no cabe fingir que nos situamos en el plano de los cuerpos en general, puesto que el sujeto operatorio no es solamente un cuerpo, sino un cuerpo viviente. Y no habiendo ninguna razón para suponer que puedan existir vivientes incorpóreos (es decir, espíritus) será preciso concretar la referencia del materialismo filosófico a los cuerpos a través de los sujetos corpóreos vivientes, redefiniendo al materialismo, en cuanto opuesto al espiritualismo, como la concepción que afirma la condición corpórea de todo viviente. Afirmación que no implica la recíproca, por cuanto la tesis según la cual todo viviente es corpóreo no implica que todo ser corpóreo haya de ser viviente. Ahora bien, un sujeto operatorio solamente puede desarrollar su actividad entre otros cuerpos de su entorno. El «mundo de los cuerpos» se nos presenta, por tanto, como el

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

**Índice**

[alfabético](#)

[sistemático](#)

mismo espacio práctico (operatorio) de los sujetos racionales y la conservación de los cuerpos de estos sujetos corpóreos como la «primera ley» de la sindéresis, como el principio mismo de la ética [464]. Es preciso, en conclusión, partir de los cuerpos y *regresar* desde ellos, a lo sumo, a la materia incorpórea, pero sabiendo que el *progressus* [229] desde esta materia a los cuerpos, no es originario, sino, en virtud del «dialelo corpóreo», dialéctico.

Por lo demás, la importancia de estas consideraciones es muy grande, sobre todo por sus consecuencias críticas en relación, principalmente, a ciertas formulaciones actuales del llamado «principio antrópico», particularmente del llamado «principio antrópico final». Si quienes lo postulan llegan a afirmar que «la evolución del universo, desde su originario estado de plasma electrónico, está orientada a hacer posible la vida formada sobre el carbono» (Wheeler: «El Universo es tan grande [y, por tanto, en función de la teoría de la expansión, tan viejo] porque sólo así el hombre pudo estar aquí») es simplemente porque, ignorando el dialelo corpóreo, creen poder situarse en un plasma electrónico sustantivado, o incluso en un vacío cuántico anterior a los cuerpos, cuando, en rigor, aquel plasma o este vacío, como cualquier otra disposición de la materia primogénica (no sólo incorpórea, sino incluso abiótica), sólo puede ser dada desde la perspectiva del «mundo de los cuerpos» sobre los que actúan los sujetos operatorios corpóreos.

El materialismo filosófico prescribe partir, por tanto, del sujeto operatorio actuando ante otros cuerpos, así como del análisis de las condiciones («fenomenológicas») implícitas en esta situación dialécticamente originaria. Este análisis nos permitirá, por ejemplo, precisar que el «punto de partida» no es tanto la consideración de la «inserción del hombre en el mundo» (consideración que arrastra una excesiva construcción metafísica: «Mundo», «Hombre»), sino la constatación de la actuación de sujetos operatorios concretos (dados en el campo antropológico-histórico) ante cuerpos de su entorno también muy precisos, y en esto cabe cifrar el «privilegio» que el materialismo filosófico reconoce a los cuerpos, y más precisamente, a los cuerpos vivientes, puesto que los sujetos corpóreos son organismos en el conjunto de la realidad, de la materia. El análisis fenomenológico de la misma actuación de los sujetos operatorios (en operaciones tales como «empuñar una hacha de sílex», «disparar una flecha», pero también «masticar» o «aprehender el alimento») nos permite constatar la condición apotética de los cuerpos a los cuales el sujeto corpóreo aplica sus operaciones [183, 196-198].

Los cuerpos se presentan al sujeto operatorio como volúmenes sólidos (o próximos al estado sólido o al menos dados en función de este estado) más o menos alejados del propio sujeto que se aproxima a ellos, para componerlos o desgarrarlos (a fin de llevárselos a la boca) o para huir de ellos: los cuerpos son originariamente, desde el punto de vista fenomenológico, «bultos» y aun bultos animados (es decir, otros sujetos operatorios, humanos o no humanos: «bulto» procede de *vultus* = rostro); los cuerpos son, por tanto, volúmenes tridimensionales y su tridimensionalidad habrá que considerarla como constitutiva de la propia estructura de los cuerpos, es decir, no podrá ser «deducida» o «derivada» (y esto en virtud del «dialelo corpóreo») a partir de cualquier tipo de realidad incorpórea n-dimensional (apelar a la «estructura tridimensional del ojo» que percibe los cuerpos tridimensionales para explicar la tridimensionalidad de los mismos, como hacía H. Poincaré, es incurrir en el dialelo con el agravante de tratarlo como si fuese un principio explicativo; fundar la tridimensionalidad del universo físico alegando el «principio antrópico», como hacen algunos defensores del «principio antrópico fuerte», es también incurrir en el dialelo corpóreo). Los espacios n-dimensionales son construcciones lógico-matemáticas (no físicas) derivadas de los espacios corpóreos. Por ello la pregunta: «¿por qué los cuerpos de nuestro entorno son tridimensionales y no tetra, penta o n-dimensionales?» es capciosa, porque supone que pueden existir cuerpos de más de tres dimensiones, cuando lo que sucede es que si el mundo de los cuerpos no tuviese tres dimensiones no sería mundo porque el sujeto operatorio tampoco sería corpóreo.

El mundo de los cuerpos tiene, por tanto, el privilegio gnoseológico de ser el horizonte obligado desde el cual se desarrolla el *regressus* hacia tipos de realidad material no corpórea; pero este privilegio gnoseológico no ha de confundirse con un privilegio ontológico, en el sentido del materialismo corporeísta. Aun cuando, en virtud del «dialelo» todos los contenidos corpóreos abióticos, pero también los contenidos incorpóreos del Mundo, hayan de considerarse como determinados a partir del Mundo constituido a escala de los sujetos corpóreos vivientes (hombres y animales, por lo menos a partir de los celomados, en cuanto se conforman como «cavidades» en el conjunto del Mundo de los cuerpos) sin embargo es evidente que la misma dialéctica del *progressus* al mundo de los cuerpos, tras el *regressus* a lo incorpóreo material, nos obliga a retirar cualquier tendencia a la sustancialización del mundo fenoménico de los cuerpos en beneficio de una visión de este mundo como mundo de apariencias, si no de apariencias subjetivas, sí de apariencias objetivas (de los cuerpos ante otros cuerpos), dadas en función, no solamente de materiales incorpóreos especiales (ondas electromagnéticas o gravitatorias), sino también de la materia ontológico general. Esta conclusión obliga, a su vez, al materialismo filosófico a retirar cualquier tendencia a concebir el Universo de forma que se aproxime al tipo de una *Scala Naturae*, según la cual fuera posible establecer, como un primer escalón, una primera capa abiótica, o incluso incorpórea, a la que sucesivamente fueran agregándose los restantes «niveles emergentes de complejidad» hasta llegar al hombre. La teoría de los escalones según niveles de complejidad es uno de los resultados del desconocimiento del dialelo corpóreo-viviente (si es más baja la complejidad de ciertos niveles de integración es debido a que proceden del análisis de niveles de complejidad comparativamente superior, pero no porque lo sean en sí mismos). La capa de complejidad «más baja» que se supone dada en el intervalo que va de 0 a  $10^{-43}$  segundos en la «singularidad originaria», no constituye, en definitiva, el «primer escalón ontológico» del universo material, sino, a lo sumo, el «primer escalón gnoseológico» establecido desde las categorías físicas [91]. {E}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[69]

## Naturaleza (acepciones)

El término «Naturaleza» tiene dos sentidos muy distintos (disociables, aun cuando fueran inseparables) [63] que corresponden a conceptos dados en formatos lógicos opuestos y característicos: el concepto de las «naturalezas particulares» y el concepto de la «Naturaleza Universal» [70-71]. Designamos a estas dos acepciones mediante la siguiente concepción tipográfica: la «naturaleza particular» mediante el término «naturaleza» con inicial minúscula o bien con la inicial minúscula acompañada de la letra *s* (*ns*) para sugerir el plural; «Naturaleza», en sentido global o «Cósmico», mediante el término «Naturaleza», con mayúscula inicial.

{SN}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

### Indice

[alfabético](#)  
[sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[70]

## Naturaleza en sentido particular (ns) / Naturaleza en sentido global, cósmico o universal (N)

El concepto de «naturaleza», en sentido particular (ns), se ajusta al formato de los conceptos universales genéricos o específicos; de este modo, «naturaleza» es un término genérico y sin duda oblicuo, respecto de sus especies (oblicuo, por cuanto el concepto genérico de naturaleza no contiene en sí mismo la representación de ningún componente material de las naturalezas específicas) que designa a un número indefinido de naturalezas específicas que, a su vez, se multiplican («homotéticamente») en las naturalezas individuadas. La individualidad está contenida, en todo caso, en la propia idea de naturaleza, por cuanto «naturaleza» dice actividad o «principio de acción», pero, a su vez, esta individualidad sólo puede considerarse como naturaleza en la medida en que se ajusta a un patrón específico o estructural de actividad, que es el que le confiere su actividad propia. Cuando la naturaleza individual se supone que procede por generación (*naturaleza* de *nascor* = nacer) de otra naturaleza de la misma especie (aun cuando esto no es necesario: diversas naturalezas de la misma especie, por ejemplo, las moléculas de un compuesto químico determinado, pueden constituirse a partir de elementos no vinculados entre sí por lazos genéticos, es decir, sin constituir clases diatéticas [26]), entonces se atribuirá a la *especie* el principio de su actividad determinada, en sus más mínimos detalles, en una dirección más bien que en otra. «Lo que ha nacido» es lo que tiene una naturaleza, pero no por haber nacido, sin más, sino por haber nacido siguiendo un prototipo o modelo específico (la bellota ha nacido de la encina; el cordero de la oveja). Incluso si *el nacido* es un monstruo mantendrá la relación a su especie natural: una oveja monstruosa se distingue de una vaca monstruosa (el «monstruo» no es la no especie, como tampoco el cadáver de un organismo es un «cuerpo amorfo abiótico»). Un lecho, dice Aristóteles, hincado en tierra húmeda, no da lugar a otro lecho: el lecho no es una naturaleza, una estructura natural, sino artificial. La naturaleza, en cuanto principio de acción o de operación no es, sin embargo, meramente una «estructura», porque las estructuras pueden darse en campos o sistemas no operatorios o activos (un triángulo es una estructura o sistema de rectas, pero no es una naturaleza), las naturalezas son «estructuras dinámicas» y, por tanto, corpóreas: en la tradición escolástica, estas «estructuras», se conciben en función de las *sustancias*, aunque, a raíz de los debates en torno al nestorianismo, se llegó a reconocer la posibilidad de que dos *naturalezas* -la naturaleza humana y la naturaleza divina de cristo- se dieran en una única sustancia - la persona de cristo.

La característica estructural de las naturalezas es muy significativa por cuanto implica la segregación de una naturaleza actuante (como *fysis*) *extra causas* respecto de su *génesis*. Este proceso de segregación de la idea de *naturaleza* (*fysis*) respecto de su *génesis* es el proceso mismo de construcción de la idea de una naturaleza que actúa *extra causas* y puede ilustrarse muy bien por medio del ejemplo del tronco cilíndrico que utiliza Aulo Gelio en otros contextos (aunque no muy alejados del contexto presente): «Si arrojas un cilindro de piedra por una pendiente abajo, tú eres la causa primera, el principio de su caída, pero después, él, al caerse, va dando vueltas no porque tú seas causas de ellas, sino porque así corresponde al modo de ser y a la sustancia del cilindro [es decir, a su naturaleza]».

El concepto de Naturaleza, en su sentido global (N), se ajusta en cambio al formato de los conceptos idiográficos. La «Naturaleza» es única (la «Madre Naturaleza») y equivale muchas veces al «Cosmos» (al Cosmos de Anaximandro) o al «Mundo» (siempre que se acepte con Mauthner que «es una insolencia formar el plural mundos, como si hubiese más de uno»), y otras veces a «Universo» -aun cuando el uso nos ha acostumbrado en nuestros días a hablar de «mundos» (o de «universos»): los «cuatro mundos entre los que se distribuyen las sociedades contemporáneas», el

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

Indice

[alfabético](#)

[sistemático](#)



«universo de Picasso», o los «universos del discurso» de Poretsky-; en la tradición kantiana «Mundo» (*Welt*) es el «conjunto matemático de todos los fenómenos», por oposición a Naturaleza (*Natur*), «conjunto dinámico», que conserva la nota de acción que los escolásticos le había asignado. En conclusión: la Naturaleza (cósmica) mantiene su sentido idiográfico aunque no por ello pueda considerarse un *individuo* de una *clase*, salvo que nos situemos en la hipótesis de la «pluralidad de mundos». Y, aun supuesta esta hipótesis, cuando hablamos de la «Naturaleza» nos referimos a la «nuestra», como única Naturaleza (según Burnet, el concepto de *fysis*, Naturaleza, creado en la época presocrática, tendría que ver sobre todo con la Naturaleza en sentido cósmico).

{SN}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[71]

## Naturaleza (N) / Naturalezas (ns) desde el punto de vista de las relaciones «todo» a «partes»

Una vez distinguidas las dos acepciones del término «(N,ns)aturaleza», la cuestión inmediata es determinar el tipo de conexión que pueda establecerse entre N y ns. Cabría distinguir dos grandes familias de respuestas según que «N» se interprete como una totalidad distributiva ( $\mathfrak{S}$ ) o bien como una totalidad atributiva (T). [24]

Interpretar la Naturaleza como un mero concepto clase de las «naturalezas» (por ejemplo, en contextos tales como el propio de los colegistas «defensa de la (N,ns)aturaleza» puede ser tanto como eliminar la idea cósmica o global de la Naturaleza o, por lo menos, tanto como sepultarla en un fondo tan sombrío que equivaliera a hacer de ella un noúmeno incognoscible, o un postulado empírico de constatación de la existencia de múltiples naturalezas. Dice Cervantes en el *Prólogo a Don Quijote*: «Pero no he podido yo contravenir al orden de naturaleza; que en ella [hay que suponer aquí «Naturaleza»] cada cosa [habrá que suponer: «naturaleza»] engendra a su semejante».

Suponemos, por tanto, que, Naturaleza, en su sentido global, se refiere a una totalidad atributiva (T). Por consiguiente, la «Naturaleza» tendría que concebirse como «el conjunto o coordinación de todas las naturalezas», la *complexio omnium substantiarum*. Por ejemplo, la idea de Naturaleza de Aristóteles comprende la idea de una totalidad finita, aunque eterna («el conjunto de todas las cosas que se mueve») separada de un Primer Motor que suministra eternamente la energía necesaria para el movimiento, pero que no forma parte de esa Naturaleza, por ser inmaterial e inmóvil. Ahora bien, la totalización por la que se construye la Idea de Naturaleza es sólo una operación intencional; su resultado como totalización efectiva es problemático. En efecto, podría considerarse que la totalización de las naturalezas, en cuanto partes de una Naturaleza global, convirtiese a ésta en una «naturaleza de las naturalezas», lo que implicaría la disolución de las naturalezas particulares, lo que podría expresarse de este modo: la composición ( $n \wedge N$ ) conduce a la composición ( $\neg n \wedge n$ ). Hay que considerar también las otras dos situaciones posibles: ( $n \wedge \neg N$ ) y ( $\neg n \wedge \neg N$ ).

El análisis de estas situaciones nos lleva a la conclusión de que la Idea de Naturaleza se utiliza de hecho como un mito metafísico, paralelo, en cierto modo, al mito de la cultura [401-435] (por lo demás la composición entre las Ideas de Naturaleza y Cultura es un contexto en el cual ambas Ideas se condeterminan mutuamente). Y si la Idea de *Cultura* fue definida por B.E. Tylor por la mediación de la idea de *todo* («la cultura es un todo complejo») [406], también la idea de *Naturaleza*, suele ser concebida (Aristóteles, Cicerón, Marco Aurelio, &c.) por la mediación de la idea de *todo* [414].

La relación de la Naturaleza con las naturalezas puede ser analizada, en efecto, a través de las relaciones entre el todo y sus partes. Ahora bien, según que el todo se considere «autocontextualizado» (I) o bien en función de otras totalidades envolventes o heterocontextuales (II) o, por último, (III), como un todo «intracontextual», cabe establecer diversas disyuntivas, por ejemplo, (IA): la que niega la relación global y (IB) la que la afirma; (IIIr), la que presupone una totalidad no centrada [25] y (IIIs), la que presupone la totalidad centrada (con el hombre como *pars centralis*). Cruzando estas diversas disyuntivas obtendremos una tabla de doce modulaciones de la Idea de Naturaleza mediante la cual podemos considerarla exhaustivamente analizada. La crítica a cada una de estas modulaciones de la idea de Naturaleza permitiría segregarla de sus componentes metafísico-físicos.

---

<<< • >>>

Diccionario filosófico  
alfabético · sistemático

---

φñ

Pelayo García Sierra  
**Diccionario filosófico**  
Biblioteca Filosofía en español

**www.filosofia.org/filomat/**  
Preguntas, dudas, sugerencias  
Sobre la edición en papel

[72]

## Ontología especial y Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad

Materialismo, en el sentido ontológico especial o «materialismo cósmico», es la doctrina de los Tres Géneros de Materialidad ( $M_1$ ,  $M_2$ ,  $M_3$ ) [65, 81].

La materia ontológico especial puede representarse del modo siguiente:

$M_i = \{M_1, M_2, M_3\}$ , en donde  $M_i = \text{Mundo}$ .

La Filosofía como Ontología –conjunto de doctrinas que giran en torno a la Idea de Ser– encontró, en Ch. Wolff, el reconocimiento de su más sólida estructura. La *Metaphysica specialis* se constituye por la exposición de la doctrina sobre los tipos ontológicos del Ser, que, según la Metafísica clásica (llamada «Ontoteología»), son tres: *Mundo*, *Alma* y *Dios*. Tras la Crítica kantiana, la estructura de la Ontología de Wolff pudo parecer desplomada para siempre. Sin embargo, más que un derrumbamiento lo que tuvo lugar fue un cambio de orientación en el que permaneció la arquitectura general interna del edificio. Otro tanto debe decirse de la Filosofía Idealista. Comparándola con la Ontología clásica, la Ontología Especial del Idealismo ha sustituido la organización trimembre (Mundo, Alma, Dios) por una organización bimembre, edificada sobre la oposición *Naturaleza/Espíritu* (también designado como «Cultura», «Costumbres», «Historia»). El Materialismo Dialéctico, mantuvo, nominalmente al menos, una concepción isomorfa a la del Idealismo (*Dialéctica de la Naturaleza/Dialéctica de la Historia*). Es preciso, sin embargo, desde una perspectiva materialista, revisar esta estructuración bimembre y reivindicar la teoría wolffiana de la Ontología especial, por medio de la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad. *Mundo*, *Alma* y *Dios* deben ponerse en estrecha correspondencia, respectivamente, con el Primer ( $M_1$ ), el Segundo ( $M_2$ ) y el Tercer Género ( $M_3$ ) de materialidad [73-75]; pero correspondencia no incluye identidad.

Es suficiente probar que en cada una de las tres Sustancias se encuentra el núcleo de lo que caracteriza a cada uno de los géneros de Materialidad. «Mundo» designa el conjunto de entidades físico-empíricas, corpóreas, que constituyen el Primer Género ( $M_1$ ). «Alma» designa el conjunto de fenómenos de la «vida interior» psicológica e histórica, es decir, el contenido del Segundo Género ( $M_2$ ). «Dios», el Dios «mundano» ontoteológico-especial de los estoicos, el Dios de Cleantes de los *Diálogos* de Hume, el Dios de los filósofos de la Ontología especial, se corresponde con el Tercer Género de Materialidad ( $M_3$ ). Dios es, en efecto, «sujeto de todos los predicados positivos» (Leibniz, *Specimen Inventionis*), el depósito de las esencias eternas con respecto a las cuales el mundo y las almas están gobernadas según un orden invisible. Desde la perspectiva de la Teoría de las tres Materialidades, la Doctrina de las tres Ideas –Mundo, Alma, Dios– se nos presenta como una especie de sustantivación metafísica de los Géneros.

La Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad ha sido ejercitada por prácticamente la integridad de la tradición filosófica y, explícitamente, aparece ya formulada por Platón. En la época moderna, la situación podría ser esquematizada del siguiente modo:

(I) El Idealismo clásico alemán (sobre todo, Kant, Fichte y Hegel) no ha ofrecido explícitamente una exposición de la Doctrina de las Tres Materialidades, aunque la ha ejercitado. El Idealismo clásico alemán, tras la crítica al noumeno kantiano manifiesta una propensión a fundir o identificar la Tercera Materialidad ( $M_3$ ) con la Segunda ( $M_2$ ) en el sentido de elevar el reino psicológico, el reino del sujeto ( $M_2$ ), al reino de la sustancia ( $M_3$ ), es decir, a reducir  $M_2$  a  $M_3$  [ $M_2 \subset M_3$ ].

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

**Índice**

[alfabético](#)

[sistemático](#)

(II) El materialismo (atomista o continuista) ha seguido el mismo camino del Idealismo (identificación de  $M_3$  y  $M_2$ , pero en sentido contrario: reduciendo  $M_3$  a  $M_2$ , en el caso del empiriocriticismo, las ideas objetivas a contenidos de conciencia [ $M_3 \subset M_2$ ], y  $M_2$  a  $M_1$  en el caso del materialismo naturalista. No es posible reducir la posición de Marx a formulaciones tan sencillas. Pero esta doctrina ha sido usada (*actu exercito*) por Marx, aunque encubierta por los esquemas dualistas (Conciencia/Mundo).

(III) Ha sido en la Filosofía alemana de los últimos decenios del siglo pasado (algunas direcciones del neokantismo: Natorp y su aproximación de Kant a Platón; *Teoría de las concepciones del mundo* de Dilthey) y primeros decenios de nuestro siglo (Fenomenología, Axiología, Simmel, &c.), en donde aparece reexpuesta la doctrina de los Tres Géneros de Platón, que ha penetrado, incluso, en ámbitos más próximos al positivismo (Carnap y Teoría de los Tres Mundos de Popper). Esta doctrina es, precisamente, excelente criterio para separar el Idealismo clásico alemán del idealismo alemán moderno.

{[EM 147, 267-270, 274-281](#) / → [EM 147-170, 265-470](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[73]

## Primer Género de Materialidad ( $M_1$ )

Expresión que cubre la dimensión ontológica en la que se configuran aquellas entidades, dadas en el espacio y en el tiempo: materialidades físicas (cosas, sucesos, relaciones entre cosas, &c.), que se nos ofrecen como constitutivos del mundo físico exterior (campos electromagnéticos, explosiones nucleares, edificios, satélites artificiales, &c.); también colores (verde, rojo, amarillo), en cuanto cualidades objetivas desde un punto de vista fenomenológico. En  $M_1$  se disponen todas las realidades exteriores a nuestra conciencia y ciertas propiedades que van ligadas a los cuerpos, y que se manifiestan como objetivas a la percepción. Desde una perspectiva epistemológica, la división más importante dentro de  $M_1$  es la siguiente:

(1) Los contenidos exteriores dados fenomenológicamente, dentro de unas coordenadas históricas presupuestas (nuestros telescopios incorporan a un campo fenomenológico objetos desconocidos hace dos siglos).

(2) Los contenidos exteriores que no se dan fenomenológicamente, pero que son admitidos como reales, en este género, por otros motivos (la cara opuesta de la luna en fechas anteriores a su circunvalación, el centro de la Tierra).

**[65, 72, 68]**

{[EM](#) 292-293 / → [EM](#) 291-325, 361-369 / → [TCC](#) 1420-1427}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[74]

## Segundo Género de Materialidad (M<sub>2</sub>)

Acoge a todos los procesos reales, dados antes en una dimensión temporal que espacial, dados en el mundo como «interioridad»: las vivencias de la experiencia interna en su dimensión, precisamente interna - por ejemplo, los «ensueños». El «dentro» no tiene por qué ser pensado como subjetividad en el sentido sustancialista.

La *subjetividad* es una elaboración no materialista.

Epistemológicamente los contenidos M<sub>2</sub> se clasifican en:

(1) Las vivencias de la experiencia interna inmediata de cada cual (sensaciones cenestésicas, emociones, &c.). La estructura de esta experiencia es puntual, debe ser pensada como acontecimiento en el «fuero interno» de cada organismo dotado de sistema nervioso. El dolor de apendicitis es tan material como el propio intestino.

(2) Los contenidos que no se presentan como contenidos de mi experiencia, sino de la experiencia ajena (animal o humana), en tanto que sobreentendida como interioridad: cuando hablamos del dolor que una herida le produce a un perro, esta entidad es entendida como interioridad. La realidad de los contenidos M<sub>2</sub> es tan efectiva, aunque *invisible*, como pueda serlo la de M<sub>1</sub>.

[65, 72]

{[EM](#) 293-295 / → [EM](#) 291-325, 361-369 / → [TCC](#) 1420-1427}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[75]

## Tercer Género de Materialidad ( $M_3$ )

Denotamos con esta expresión a objetos abstractos (no exteriores, pero tampoco interiores), tales como: espacio proyectivo reglado, rectas paralelas, conjunto infinito de números primos, «Langue» de Saussure, relaciones morales [451-461], identidades sintéticas [214-217], que propiamente no se incluyen en un lugar o tiempo propios (el sistema de los cinco poliedros regulares no está ni en Francia ni en Alemania, ni tampoco dentro de la cabeza de los franceses o de los alemanes: es *atópico*. Ni dura ocho años o seis días: es *acrónico*) [86]. También pertenecen a  $M_3$  entidades no esenciales, sino individuales y concretas, aunque ya irrevocables, como son todas las realidades dadas en la medida en que su ser actual ya no pertenece a  $M_1$  (César no es una parte del mundo físico actual), ni a  $M_2$  (César se distingue de los pensamientos psicológicos sobre César).

Epistemológicamente, cabe establecer la siguiente división:

(1) Aquellos contenidos que han sido formulados ya como tales.

(2) Aquellos contenidos que no han sido formulados como tales, pero pueden serlo (lo posible material).

El «sistema de secciones cónicas» es una *esencia virtual* con relación a las geometrías anteriores a Apolonio o a cualquier otro geómetra posterior que desconozca este objeto, pero cuyos pensamientos objetivos, sin embargo, puedan considerarse moviéndose en el ámbito de esa esencia. Las esencias virtuales («inconsciente objetivo»), nos envuelven a nosotros, aunque las desconozcamos, pero que serán conocidas por nuestros descendientes. La dificultad mayor es la de resistir la tendencia a la hipóstasis de estos contenidos, es decir, a su tratamiento como si fueran exentos e independientes de los contenidos dados en otros géneros, materiales flotantes en un «lugar ideal».

Suponemos, desde luego, que los contenidos del tercer género, aunque sean intemporales e inespaciales, no por ello están «fuera» del espacio y del tiempo. Sea una masa newtoniana dotada de movimiento uniforme rectilíneo; su trayectoria, que proyectada en un plano da una recta de trazo continuo, en un momento dado se desvía (acelera) por influencia de una fuerza constante, tomando la forma de una línea parabólica. Con «línea punteada» trazamos la trayectoria inercial de la cual se ha desviado el cuerpo de referencia. Diremos que la trayectoria parabólica es la real (fenoménica, física, primogenérica); ¿cómo interpretar la línea punteada? Esta no simboliza alguna realidad material primogenérica. ¿Diremos que es «mental» (segundogenérica), que no existe, por tanto? En modo alguno: si la línea punteada expresase sólo una entidad mental, la desviación parabólica lo sería sólo por relación a una línea mental y, por tanto, la fuerza, como causa de la aceleración, no sería necesaria, pues no hace falta ninguna fuerza necesaria para desviar la trayectoria de un móvil respecto de una línea mental que tomamos como referencia. La línea punteada designa algo real (material), sólo que su materialidad no es ni física ni mental; es ideal objetiva, terciogenérica. Pero, ¿por ello habría que considerarla segregada del movimiento físico, hipostasiada como un contenido de un metafísico mundo ideal? El ejemplo muestra cómo es posible reconocer a los contenidos terciogenéricos sin necesidad de «desprenderlos» del mundo; pues la línea inercial aparece asociada intrínsecamente (y como «inducida» por él) al móvil que está desviándose de ella.

La idealidad de los contenidos  $M_3$  (la idealidad de la circunferencia, la idealidad de la justicia) no tiene nada que ver con esas esencias «que

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

**Índice**

[alfabético](#)

[sistemático](#)



bajan del cielo»; es una idealidad resultante de llevar al límite, siguiendo operaciones lógicas, determinadas configuraciones prácticas, empíricas. Pero las idealidades terciogénicas así obtenidas son *constitutivas* de la propia experiencia, o bien, de los contenidos primogénicos y secundogénicos, puesto que si no tuviera lugar el proceso de la reversión del «límite circunferencia» a los «redondeles» prácticos, éstos no alcanzarían la condición de un concepto. Si fuera posible establecer un criterio general para el análisis de las conexiones entre los contenidos del tercer género y los de los otros dos, acaso el menos comprometido fuera el que comenzase reconociendo que a cada contenido terciogénico ha de corresponderle por lo menos un par de contenidos procedentes de los otros dos géneros (aunque no necesariamente «en la misma proporción» en cada caso).

[65, 72]

{EM 302-303, 323 / TCC 1424-1426 /  
→ EM 291-325, 361-369 / → TCC 1420-1427}

---

<<< • >>>

Diccionario filosófico  
alfabético · sistemático

φñ

Pelayo García Sierra  
Diccionario filosófico  
Biblioteca Filosofía en español

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
Preguntas, dudas, sugerencias  
Sobre la edición en papel

[76]

## Formalismo ontológico

En la tradición filosófica hay escuelas que interpretan los constituyentes de la materia determinada ( $M_1$ ,  $M_2$ ,  $M_3$ ) de un modo distinto a como lo hace el materialismo ontológico-especial [65, 72]. Por ejemplo, considerando como materia, en sentido recto y estricto, a la materia de  $M_1$ , pero poniendo en correspondencia los constituyentes de  $M_2$  con entidades de índole inmaterial, espiritual o psicológico-subjetiva (las operaciones); o bien, considerando a los constituyentes de  $M_3$  como entidades inmateriales, pero ideales y objetivas, equivalentes a las formas, esencias o estructuras del platonismo convencional. Tres niveles u órdenes de la realidad material que, hipostasiadas, llegarán a ser concebidas por algunas escuelas como diferentes géneros de sustancias, o como «Reinos» o «Mundos» diversos (como si el «Mundo» no estuviese dotado de *unicidad*, o como si hablar de «mundos», o de «acosmismo», no fuese algo tan absurdo en Ontología materialista como era hablar de «Dioses» o de «ateísmo» en Teología natural). La negación del «materialismo ontológico-especial» puede, según esto, ejercerse de muchas maneras muy diferentes entre sí. Toda doctrina que erija un género en plano de reducción de otros es un *formalismo ontológico*. El número de formalismos ontológicos es doce. Me limitaré a comentar los tres formalismos ontológicos unigenéricos.

[451-463]

{[MAT](#) 33 / [EM](#) 147, 149-150, 152 / → [PrTr](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[77]

## Formalismo ontológico primario o primogenérico

(1) Formalismo ontológico unigenérico [76]

Todo sistema que, en ontología especial, se orienta hacia la reducción de los géneros ontológico-especiales en el género  $M_1$ . El modo más probable de practicar la reducción es el siguiente:

(1) Reduciendo  $M_3$  a  $M_2$  (los contenidos de  $M_3$ , esencias, relaciones esenciales, &c., serán considerados como pensamientos subjetivos, es decir, contenidos  $M_2$ ).

(2) reduciendo  $M_2$  a  $M_1$ : la conciencia subjetiva será pensada como una subclase de los acontecimientos de la «Naturaleza», es decir, de  $M_1$ .

Al reducir los géneros ontológicos al género  $M_1$  recaemos en formalismo porque utilizamos esquemas construidos en  $M_1$ , para explicar y comprender *contenidos* de  $M_2$  y  $M_3$  que les son ajenos (que son irreducibles): Winiarsky desarrolló un «formalismo primario» cuando intentaba traspasar las ecuaciones diferenciales de la Mecánica (entendidas como  $M_1$ ) a la Sociología. Como ejemplo prototipo de formalismo primario o primogenérico citaríamos el *De Corpore* (1655) de Th. Hobbes.

[451-454, 457-463]

{[EM 152-153](#) / [MAT 37](#) / → [EM 152-163](#) / → [PrTr](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)



Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[78]

## Formalismo ontológico secundario o segundogenérico

(2) Formalismo ontológico unigenérico [\[76\]](#)

Reducción de los géneros  $M_1$  y  $M_3$  a  $M_2$ , es decir, a un reino descrito en términos que pertenecen a  $M_2$ . Hay muchas variedades de este formalismo. El criterio más significativo para distinguirlo es el que opone el sujeto individual al sujeto social. En el primer caso, el formalismo secundario se desarrolla como solipsismo o empiriocriticismo (Mach). En el segundo, se desarrolla como subjetivismo sociologista. Como ejemplo prototipo citaríamos: *El mundo como voluntad y representación* (1819), de Schopenhauer.

[\[451, 455, 457-463\]](#)

{[EM 163-164](#) / [MAT 37](#) / → [EM 163-167](#) / → [PrTr](#)}

---

[<<< • >>>](#)

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[79]

## Formalismo ontológico terciario o terciogenérico

(3) Formalismo ontológico unigenérico [\[76\]](#)

Conjunto de ontologías especiales caracterizadas por la reducción de los géneros  $M_1$  y  $M_2$  a  $M_3$ . Si el formalismo secundario se corresponde con el Idealismo Subjetivo, el formalismo terciario recoge muchos componentes del llamado «Idealismo objetivo». Reducir  $M_1$  a  $M_3$  es tanto como sostener que el mundo corpóreo es apariencia, manifestación de apariencias supra-sensibles: éste es el camino del platonismo. Ejemplo prototipo: *Análisis de la Materia*, de B. Russell: «afirmamos que la materia es solamente conocida respecto a ciertas características muy abstractas, que podían muy bien pertenecer a un complejo de acontecimientos mentales, pero que también podrían atribuirse a un complejo diferente. En efecto, los únicos complejos conocidos que de cierto poseen las propiedades matemáticas del mundo físico están constituidos por números y pertenecen a las matemáticas puras». Pero las *matemáticas puras* son el principal huésped de  $M_3$  y, en consecuencia, Russell se mantiene claramente en un formalismo terciario.

[\[451, 456-463\]](#)

{[EM 167-170](#) / → [PrTr](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[80]

## Formalismos ontológicos bigenéricos

A) *Reducción a  $M_1, M_2$*

(4) Reducción de  $M_3$  a  $M_1$

(5) Reducción de  $M_3$  a  $M_2$

(6) Reducción de  $M_3$  en parte a  $M_2$ , en parte a  $M_1$

B) *Reducción a  $M_1, M_3$*

(7) Reducción de  $M_2$  a  $M_1$

(8) Reducción de  $M_2$  a  $M_3$

(9) Reducción de  $M_2$  en parte a  $M_1$  y  $M_3$

C) *Reducción a  $M_2, M_3$*

(10) Reducción de  $M_1$  a  $M_2$

(11) Reducción de  $M_1$  a  $M_3$

(12) Reducción de  $M_1$  en parte a  $M_2$ , en parte a  $M_3$

{[EM 151](#) / → [EM 171-174](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

[Prólogo](#)  
[Al lector](#)  
[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)  
· [Ontología](#)  
· [Gnoseología](#)  
· [Antropología](#)  
· [Ética y moral](#)  
· [Política](#)  
· [Estética](#)

**Índice**  
[alfabético](#)  
[sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[81]

## Ontología (especial) abstracta / Ontología (especial) morfológica

La Ontología especial que establece los diversos géneros de materialidad ( $M_1, M_2, M_3$ ) [65, 72-75] a través de los cuales se determina la realidad constituida en el Mundo material analiza este Mundo material haciendo abstracción de las configuraciones o morfologías en las cuales se manifiestan las diversas materialidades genéricas; sólo a título de ejemplos se refiere la Ontología especial abstracta a alguna morfología aislada: un dado hexaédrico ilustrará, por su corporeidad, el sentido de la materialidad primogenérica; en cuanto contenido de una tirada de un jugador podrá ilustrar el sentido de la materialidad segundogenérica y en cuanto elemento de una clase de dados (o de un conjunto de tiradas) que tiende a infinito, y en cuyo ámbito podrá aproximarse al concepto de dado perfecto, servirá de ejemplo de la materialidad terciogenérica.

Pero la materialidad del Mundo real no se agota en el análisis instituido por la Ontología abstracta. Los diferentes géneros de materialidad, sobre todo en el momento de su «intersección», aparecen organizados en configuraciones o morfologías materiales características («hoja de árbol», «planeta», «dado hexaédrico», «clan cónico», «Luna», «boca», «libro», «molécula de ADN»...) cuya consideración global corresponde también a la Ontología especial. Esta es la razón por la cual el *materialismo filosófico* postula una Ontología especial morfológica a lado de la Ontología especial abstracta (abstracta precisamente respecto de las morfologías). Por lo demás, la distinción entre estos dos «niveles» de la Ontología especial podría ser reconocida en sistemas filosóficos de muy diversa orientación (los ocho libros de la *Física* de Aristóteles constituyen una Ontología especial abstracta del Mundo, mientras que los libros sobre el *Cielo* o el *Alma* corresponden a una Ontología especial morfológica; las tres primeras vías de Santo Tomás se mantienen en el terreno de la Ontología abstracta y las dos últimas en el terreno de la Ontología morfológica; la *Lógica* de Hegel podría interpretarse como Ontología especial abstracta, mientras que la *Filosofía de la Naturaleza* y la *Filosofía del Espíritu* corresponden a una Ontología especial morfológica).

La cuestión central de la Ontología especial morfológica es la cuestión de la *Scala Naturae*, cuestión que no tiene por qué comprometerse con el «Mito de la Naturaleza», es decir, con el sobrentendido de la Naturaleza como una suerte de super-organismo «hipocrático» dotado de una finalidad o inspiración propia, mito latente en expresiones tales como «madre Naturaleza», «sabia naturaleza», o en programas similares al programa «Gaia» de Lovelock.

[69-71, 414]

{E}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

[82]

## Materia en sentido ontológico-general (M)

La Ontología general y la especial se refieren a lo mismo: al Ser, a *lo que hay* en general, a lo que existe o puede existir [65, 72-75]. La Ontología general de Wolff se refiere al Ser; la Ontología general materialista se referirá a la Materia, en el sentido ontológico-general (M).

Materialismo, en Ontología general, es el resultado de una metodología crítica: *la crítica a la tesis de la unicidad del ser*. La Idea ontológico-general de Materia (M) la entenderemos como la Idea de la pluralidad indeterminada, infinita, en la que «no todo está vinculado con todo» (= negación de un orden o armonía universal) [54].

Por consiguiente, como posición disyuntiva del materialismo ontológico-general, consideramos el monismo en el sentido amplio (no sólo, el monismo de la substancia, sino también el dualismo de la ontoteología cristiana, en tanto la Providencia anuda a los entes finitos en una unidad, o el pluralismo infinito leibniziano, por su tesis de la armonía preestablecida, o el inmanentismo espiritualista de Hegel). El monismo se edifica siempre sobre el prototipo de la unidad ontológica real del mundo, y, en consecuencia, debe siempre –incluso en las versiones materialistas (que lo serán en el plano ontológico-especial)– considerarse impulsado por un espiritualismo implícito, en la medida en que la unidad del Mundo es solidaria de la conciencia, núcleo siempre de la noción de «espíritu» [66].

En este sentido, puede también afirmarse que la disyuntiva implícita en el materialismo general es, no sólo el monismo, ni, más precisamente, el «mundanismo», sino el propio espiritualismo [67-68, 82].

La característica esencial del concepto de Ser o de Materia ontológico-general estriba en su aspecto regresivo: no sólo designa las realidades mundanas, sino también las transmundanas, incluso las anteriores al tiempo, anteriores al sistema solar, a la constitución de los átomos. Si introducimos el concepto de M es para evitar la recaída en la metafísica. Ésta puede redefinirse como *transposición de las propiedades y categorías del mundo, entendido como unidad, a la materia*; como la invasión de la ontología general, por la ontología especial.

Es muy importante constatar, en este contexto, la posición de la filosofía hegeliana: Hegel ha negado la trascendencia de Dios respecto del mundo y, en este sentido, parece hallarse en la vía del materialismo. Pero esta fórmula es por completo ambigua, porque no distingue el plano ontológico-general del plano ontológico-especial. La filosofía hegeliana ha negado la trascendencia de Dios. Pero las referencias del sistema hegeliano son todas ellas mundanas [ontológico-especiales], y es, precisamente merced a la distinción entre los dos niveles ontológicos (general y especial), como podemos entender que la característica del hegelianismo es su negación del Ser (de la Materia ontológico-general) como realidad diferente del Mundo [de la materia ontológico-especial], porque Dios se realiza en el Mundo, y, por ello, la Ontología general sólo puede manifestarse como Lógica, en cuanto contradistinta de la Ontología especial. En este contexto se sitúa la oposición de Hegel a Espinosa, cuya teoría de la sustancia es, claramente, de índole ontológico-general: Hegel critica a Espinosa el no haber dado personalidad a la sustancia, y también la oposición de Hegel al noúmeno de Kant.

En la *Ciencia de la Lógica* (Libro II, secc. 2º, cap. I,A,b, nota), Hegel se opone a la *cosa en sí* desde supuestos claramente «mundanistas» (metafísicos, según nuestra terminología).

La tesis fundamental de Hegel: «El Ser es la Nada», podría reinterpretarse

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

**Índice**

[alfabético](#)

[sistemático](#)



en este sentido: «El Ser al margen del Ente (mundano, [ontológico-especial]), no es nada». Desde el punto de vista de la Ontología general, tal como la entendemos, resulta que la filosofía hegeliana, en tanto se define como filosofía mundana [ontológico-especial], cuya esencia es la negación de todo tipo de realidad transmunda [ontológico-general], coincide puntualmente con la filosofía platónica de la *homonimia* (pero no con la sabiduría neoplatónica como suele afirmarse) o con la teoría del Acto Puro transcendente de Aristóteles (en uno de sus aspectos), por cuanto la divergencia en la tesis del *cwrismóc* queda neutralizada por la coincidencia en la tesis de la *ómoίwma*. La oposición entre la trascendencia platónico-aristotélica y la inmanencia hegeliana es secundaria, por cuanto aquella trascendencia, al ser homónima del mundo, coincide con el hegelianismo, en la negación de una realidad [ontológico-general] efectivamente distinta de la realidad «mundana» [ontológico-especial]. La concepción de Platón, como la de Hegel, es, según esto, la de una filosofía rigurosamente «doméstica» [no rebasa el plano ontológico especial, para alcanzar, regresivamente, el plano ontológico-general]. Por ello, el concepto de Materia de la Ontología general, está más cerca de la tradición neoplatónica (del Uno como *anónimoç*, *úperón*, de Plotino), e incluso del noúmeno kantiano, cuando eliminamos las recaídas mundanizadoras del propio Kant, en la *Crítica de la razón práctica*. Lo que se discutía en la polémica sobre la «cosa en sí» no era el problema de Dios, sino el problema de la Materia ontológico-general. La crítica a la «cosa en sí» kantiana que acaba en los grandes sistemas del idealismo absoluto de Fichte y de Hegel, podría ser interpretada como impulsada por un enérgico impulso de reducción de «M» a alguno de los géneros de Materialidad, o a su conjunto. El idealismo alemán, según esto, considerado desde el punto de vista ontológico-general, y salvo Schopenhauer, en parte, equivale a la mundanización de la Materia ontológico-general (M), y en modo alguno a la eliminación de Dios, que permanece plenamente en la filosofía hegeliana, como perfectamente vio Marx.

En resolución: llamamos *mundanista* a todas aquellas concepciones que afirmen que los géneros mundanos  $[M_1, M_2, M_3]$  están incluidos en la Idea de Materia  $[M_i \subset M]$ , pero, a su vez, que la Idea de Materia no rebasa ese ámbito mundano, ontológico-especial, sino que se pliega a él, lo que se expresa en la siguiente fórmula:  $(M \subset M_i)$ . Llamaremos *materialismo*, en sentido ontológico-general, a todo tipo de concepciones que partiendo de la inmersión de los materiales mundanos en la Materia ontológico-general  $(M_i \subset M)$ , defienden la regresión real de la Idea de materia y, por tanto, la tesis de que la Materia ontológico-general no puede considerarse reducida a las materialidades cósmicas  $(M \not\subset M_i)$ . Una filosofía genuinamente «mundana» deberá ser monista, porque el concepto de «Mundo» funciona, él mismo (cuando no está criticado por la Ontología general), como un esquema de unidad cósmica y, por consiguiente, siempre que la unidad de este Mundo se ponga en cuestión –por ejemplo, por la tesis de su infinitud– habría que ver el indicio de una metodología materialista, no mundanista, en el sentido de nuestro concepto. El monismo del Ser es la negación misma del materialismo, de acuerdo con el propio sentido clásico del concepto de Materia, que incluye la pluralidad de «partes extra partes» (la expresión «monismo materialista» es una composición tan absurda como el «círculo cuadrado»).

Finalmente: cuando desde M adscribimos  $\{M_1, M_2, M_3\}$  al *mundo* se abre la posibilidad de coordinar estos géneros a un «centro del mundo» (designado por E) desde el cual intentaremos «reconstruirlo científicamente». Los tres géneros de materialidad se coordinarán con los sectores del eje sintáctico y a través de los sectores del eje semántico del espacio gnoseológico: los términos (de los diversos campos de las ciencias), a través sobre todo del sector fiscalista, se coordinarán con los contenidos primogénicos; las operaciones (a través de los fenómenos) con los contenidos secundogénicos; y las relaciones (a través de las esencias) con los contenidos terciogénicos. Esto nos permite redefinir las «esencias» como relaciones (entre términos fiscalistas): la esencia o estructura (por ejemplo, la relación pitagórica del triángulo rectángulo) es una relación entre los términos «lados del triángulo rectángulo». Contemplados desde M, los tres géneros de materialidad constitutivos del mundo no tienen por qué aparecer como «mundos megáricos» aunque

yuxtapuestos, sino como «dimensiones ontológicas» de un único mundo empírico que se implican mutuamente y, en particular, con el «elemento animal» –segundogenérico– de este mundo (mucho más que de un «principio antrópico» hablaríamos de un «principio zootrópico»). Tendría incluso algún sentido ver a los contenidos del mundo como «refracciones» de los contenidos de M, con lo que contribuiríamos al menos a debilitar la tendencia a subsumir los contenidos terciogenéricos en el segundo género, como si fueran un subproducto suyo. En efecto, cuando consideramos los tres géneros desde la perspectiva de los sujetos operatorios (que convergen en un punto E, que no es trascendental en virtud de ciertas funciones *a priori* de su entendimiento, sino en virtud del propio ejercicio, *in medias res*, de los sujetos operatorios) los contenidos terciogenéricos tenderán a ser puestos bajo el severo control de M<sub>2</sub>, por cuanto éste aparece en su génesis. Pero cuando los consideramos desde la perspectiva de M, estos «canales genéticos» pueden desvirtuarse, de suerte que M<sub>3</sub> pueda pasar a verse como una «refracción» de «algo de M» en cuanto a su estructura, independientemente de su génesis.

[190-218]

{EM 45-47, 50, 53-56, 72, 76-77 / TCC 1426-1427 / → EM 45-47, 59-146, 171-183}

---

<<< • >>>

Diccionario filosófico  
alfabético · sistemático

φñ

Pelayo García Sierra  
Diccionario filosófico  
Biblioteca Filosofía en español

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[83]

## Ego transcendental

La constitución del sujeto en cuanto ego transcendental (E) puede ser considerada como el proceso recurrente de un paso al límite de las relaciones de identidad (terciogenéricas) al que tienden los sujetos operatorios (segundogenéricos, alineados en el eje pragmático: autologismos, dialogismos, normas) en tanto interactúan, a través de sus individuos o términos corpóreos (primogenéricos) en el proceso de constitución del Mundo .

[68, 82, 184]

{E / → EM 65, 405 / → TCC 1420-1427}.

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

[Prólogo](#)  
[Al lector](#)  
[Abreviaturas](#)

- [Preambulares](#)
- [Ontología](#)
- [Gnoseología](#)
- [Antropología](#)
- [Ética y moral](#)
- [Política](#)
- [Estética](#)

**Índice**  
[alfabético](#)  
[sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[84]

## Materia / Forma

La materia determinada es materia informada, pero se configura conceptualmente como materia en el momento en que puede perder sus formas y adquirir otras nuevas. Por este motivo, el concepto de *materia* se nos ha dado como opuesto a *forma*, de suerte que («paradoja ontológica») la *forma*, a su vez, comienza dándonos como algo que, de algún modo, *no es material*. La distinción metafísica puede considerarse como una versión inadecuada, producida por la sustantificación de la forma, respecto de la materia (sustantificación prohibida por Aristóteles, *Física*, II, 193b) [65-67]. La corrección de tal sustantificación no se alcanza mediante un postulado de conjunción que prescriba que «toda forma siempre ha de ser pensada conjuntamente con una materia y recíprocamente», por cuanto trata a la forma y a la materia como dos principios sustancialmente diferentes, cuya conjunción se decreta *ad hoc*. Es preciso partir de una unidad original que nos permita obtener la distinción (oposición) entre forma y materia: la Idea de Materia tiene capacidad para erigirse en tal principio. Nos encontramos ante una situación similar a la que se plantea en la Física clásica cuando se trata de distinguir el Reposo del Movimiento. Esta distinción es tratada metafísicamente cuando (como pensó Descartes) el Reposo y el Movimiento se consideran como estados independientes en principio, aunque luego se postule la tesis de que la materia debe ir ligada al reposo y al movimiento (comunicado por Dios a la materia en el momento de la creación). El principio de la Inercia operó una dialectización entre las Ideas de Reposo y Movimiento, en virtud de la cual, partiendo del movimiento (relativo), como situación originaria, logramos construir la idea de Reposo como un caso particular de estos movimientos originarios, a saber: como relación entre dos movimientos que entre sí mantienen una misma velocidad (en módulo, dirección y sentido). Es el principio de relatividad de Galileo. Es incorrecto explicar este principio diciendo que, según él, no existe diferencia entre el reposo y el movimiento. Esto sólo ocurrirá en el caso en que todos los móviles del mundo viajasen a la misma velocidad, como en la lluvia de átomos epicúreos antes del clinamen. Esta hipótesis es gratuita. Cuando hablamos del movimiento originario de la materia, sobreentendemos «multiplicidad de movimientos» (direcciones distintas, sentidos, &c.) Y entonces el reposo ya no puede equiparse al movimiento inercial originario. Análogamente, partiremos de la pluralidad de contenidos materiales (no de la «materia», como si fuese una sustancia única) -como antes partíamos de la pluralidad de móviles- que se relacionan entre sí de muy diferentes maneras -como de muy diferentes maneras se relacionan los móviles. Entre las diferentes maneras de relacionarse ontológicamente los contenidos materiales diferentes (relación de parte a parte, dentro de un todo; relación de causa eficiente a efecto, &c.), seleccionaremos (de la misma manera a como seleccionábamos, entre las diferentes relaciones entre móviles, la de *velocidad igual*, para definir el reposo) una relación, que llamaremos de *conformación*, para definir la *forma*. {MAT 38 / EM 339-342 / → EM 327-359}

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

[Prólogo](#)  
[Al lector](#)  
[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)  
· [Ontología](#)  
· [Gnoseología](#)  
· [Antropología](#)  
· [Ética y moral](#)  
· [Política](#)  
· [Estética](#)

**Índice**  
[alfabético](#)  
[sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[85]

## Forma en sentido materialista (relación de conformación)

La relación de *conformación* la definimos de este modo: Supuesta una transformación de un conjunto de términos (es decir: de una materia  $N$ , como conjunto de partes,  $m, n, r, \dots$ ) desde una disposición  $N'$  a otra  $N''$  (la transformación, en nuestro ejemplo, es una permutación de términos) podemos considerar los casos en que esta transformación esté *determinada* por otra materialidad  $F$ , sin que sea necesario discutir la naturaleza de esta determinación ( $F$  puede ser un molde -en el sentido en el que se dice que una cadena de un helicoide de ADN, una vez *desdoblada*, es un molde para las unidades precursoras que floran en la célula-, puede ser un negativo fotográfico).  $F$  determina como causa formal (no eficiente) la disposición  $N''$ . No genera los propios términos  $m, n, r$ , que se suponen dados.  $N''$  los reorganiza. Por lo demás, entre  $F$  y  $N''$  puede mediar una correspondencia, en el sentido de una semejanza (como la que existe entre el cuño y su imagen, o entre la mascarilla y el molde) - hablaríamos de una correspondencia homonímica-, pero también la correspondencia puede ser de otra índole (el imán es causa formal de la disposición de las limaduras, sin que pueda hablarse de homonimia). Asimismo entre, entre  $F$  y  $N''$  (efecto formal) puede mediar una relación de Todo a Parte, pero no toda relación de todo a parte es una relación de causa formal; a veces, son las partes las que determinan al todo, como ocurre en las partes que llamamos formales [28]. Supuesto el concepto de determinante formal (relación entre  $F$  y  $N$ ), llamaremos *Forma*, sencillamente, a toda materialidad que, respecto de otras, desempeñe el papel de determinante formal (o causa formal). Lo que conseguimos con esto es eliminar el dualismo sustancial entre las Formas y la Materia: la forma es la misma materia cuando se relaciona con otras de un cierto modo (así como el reposo es el movimiento cuando se relaciona con otros de un cierto modo). Con este proceder excluimos, desde luego, el concepto de «Forma separada» (espíritus puros: Angeles, Arcángeles, &c.), porque no es posible pensar en Formas al margen de la materia, siendo ellas mismas materiales [66]. Reinterpretando de este modo la materia y la forma, el hilemorfismo pierde el sabor metafísico que tenía cuando la materia se entendía como pudiendo darse sin forma alguna (materia prima), o la forma como pudiendo existir sin materia (formas separadas). Una de las ventajas que tiene la Idea de Forma propuesta es que permite definir el determinismo materialista como *determinismo formal*. Los procesos reales quedan determinados por el contexto de las materialidades circundantes -que pueden neutralizarse en su acción (de suerte que no todo esté ligado con todo, sin perjuicio de su «contacto»). Las materialidades corpóreas ( $M_1$ ) [73], cuando pasan al estado sólido en condiciones especiales (determinadas por el medio: la forma), se constituyen en cristales. {EM 342-343, 345-346}

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[86]

## Materialismo formalista

Las relaciones lógicas constituyen una de las regiones más genuinas del género  $M_3$ . Por ello, la Lógica no es una Fisiología del razonamiento ( $M_1$ ), ni una Psicología del razonamiento (es decir, una ciencia de entidades  $M_2$ ) [\[73-75\]](#), lo que no excluye que puedan ser, en parte, formalizados lógicamente los circuitos nerviosos (Mc Culloch, &c.) -pero también los circuitos de los «cerebros electrónicos»- y los cursos psicológicos mentales (Piaget, &c.). Y, precisamente, por esto, las relaciones lógicas pueden realizarse en la materia tipográfica ( $M_1$ ) de los libros de Lógica formal, sin necesidad de que se asigne a los símbolos de ésta el papel de emblemas de entidades distintas a la propia tipografía. De este modo, diremos que las variables booleanas «p», «q» se refieren a «1» o «0» en cuanto son un tipo definido de «manchas de tinta» -sin perjuicio de que, a su vez, «p» pueda asociarse a frases («Todo hombre es mortal»), también a interruptores, pero siempre que, a su vez, «0» y «1» se asocien a situaciones booleanas.

Esta concepción de las relaciones lógicas como entidades  $M_3$  que pueden realizarse en un material tipográfico recupera el núcleo de la concepción formalista de la *Logica docens*, pero sin los compromisos filosóficos del formalismo «idealista» -convencionalismo, separación de las formas y la realidad material, &c. El formalismo que aquí diseñamos es un «formalismo materialista», el de la materialidad  $M_3$  presente en el material tipográfico cuando se organiza según las relaciones lógicas a través de la propia física de los símbolos tipográficos, por ejemplo, a través de la permanencia de la figura «x» en sus *menciones* en « $(\forall x)Fx \vee F_x$ ».

La significación gnoseológica del «materialismo formalista» no hay que ponerla tanto en la consideración de los signos (lógicos o matemáticos) como constitutivos del campo de la Lógica o de la Matemática (tesis defendida, en gran medida, por el *Wiener Kreis*) cuanto en la consideración de las figuras de esos signos como entes físicos *fabricados*, del mismo rango que los otros entes del mundo físico categorial. Esto es precisamente aquello que no se subrayó en el *Wiener Kreis* -y de ahí su tratamiento de la Lógica y las Matemáticas como ciencias *formales*, carentes de sentido, tautológicas o analíticas, conjuntos de reglas de transformación convencionales, como si el *modo formal de hablar*, el hablar sobre palabra, fuera siempre distinto del *modo material*, del hablar sobre las «cosas». {EM 324-325 / BP07 22}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)



Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[87]

## Ontología y Epistemología / Realismo e Idealismo / Sujeto y Objeto

Los planteamientos epistemológicos están dados en función del análisis de la experiencia en términos de *sujeto* y *objeto* (S/O). La fertilidad de este análisis, aparte de su significación pragmática, es indiscutible, puesto que desde sus coordenadas se organizan los métodos de la fisiología y de la psicología de la percepción. Sólo que tanto la fisiología, como la psicología de la percepción, siendo ciencias cerradas, presuponen ya *dados* (en la experiencia adulta definida en un determinado nivel cultural) los objetos que ellas mismas tratan de reconstruir: ese árbol, o la Luna. Mientras que la problemática filosófica, en cambio, se refiere al tipo de realidad que pueda corresponder a los *objetos dados mismos*. Y estos objetos no se circunscriben, en modo alguno, a aquellos contenidos que constituyen el campo de la Fisiología y de la Psicología, puesto que entre los objetos hay que hacer figurar, cada vez en mayor número, a los «objetos» introducidos por las ciencias modernas. Por consiguiente, la problemática «epistemológica» ha de considerarse envolviendo a la teoría de la ciencia. Y esto se deduce simplemente del hecho de que las ciencias mismas (sobre todo, la ciencia moderna, a través de los nuevos aparatos, desde el microscopio electrónico hasta el radiotelescopio) contribuyen masivamente a los procesos de constitución de los objetos del mundo y de su estructura. Dicho de otro modo: el «mundo» no puede considerarse como una realidad «perfecta» que estuviese dada previamente a la constitución de las ciencias, una realidad que hubiera ya estado presente, en lo fundamental, al *conocimiento* de los hombres del Paleolítico o de la Edad de Hierro. Por el contrario, el mundo heredado, en las diversas culturas, visto desde la ciencia del presente, es un mundo «infecto», no terminado. Las ciencias, aun partiendo necesariamente de los lineamientos «arcaicos» del mundo, contribuirán decisivamente a desarrollarlo y, desde luego, a ampliarlo (el «enjambre» W del Centauro, a 21.500 años luz; la «pequeña nube de Magallanes» y el «enjambre» NGC362, a 50.000 años luz del Sol; las nebulosas de la constelación del Boyero, a más de 200 millones años luz,...). [189]

Ahora bien: damos también por supuesto que la disyuntiva filosófica, y el dilema consecutivo, entre el realismo y el idealismo *dependen del análisis de la experiencia en términos de sujeto y de objeto*. Pues la experiencia, así analizada, comporta, por un lado, la organización *apotética* [183] y *discreta* de los objetos constitutivos del mundo (árboles, Luna,...) y, desde luego, de los otros sujetos, sobre todo animales; y, por otro lado, la necesidad (postulada contra cualquier pretensión «mágica» de acción a distancia [375]) de un contacto (de naturaleza electromagnética o de cualquier otro tipo) de los objetos apotéticos en el sujeto corpóreo, *por tanto, la necesidad de que los objetos del mundo afecten a los órganos de los sentidos*. (El «empirismo», desde esta perspectiva, se nos impone como una exigencia ontológico-causal, antes que como una premisa epistemológica). De donde la distinción entre un *objeto-en-el-sujeto* (objeto intencional, objeto de conocimiento, re-presentación) y un *objeto-fuera-del-sujeto* (objeto real, objeto conocido, presencia absoluta de la cosa).

Esto supuesto, podemos afirmar que solamente disponemos de dos esquemas primarios utilizables para dar cuenta de la conexión entre las afecciones (sensaciones) del sujeto y los objetos apotéticos que les correspondan: el esquema que considera a las sensaciones (al sujeto) -a los objetos intencionales, si se quiere- como determinados (con-formados) por objetos preexistentes (esquema encarnado en la metáfora óptica del espejo: el ojo refleja los objetos exteriores, según Aristóteles, y el entendimiento es el ojo del alma) o bien el esquema que considera a los objetos apotéticos como determinados (con-formados) por las sensaciones (esquema encarnado en la metáfora óptica de la proyección del fuego del ojo, que recorta la sombra de sus formas interiores en el exterior, usada por pitagóricos y platónicos). El primer esquema es el núcleo del realismo

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

Indice

[alfabético](#)

[sistemático](#)

(con sus variantes: espejo plano, cóncavo, quebrado...); el segundo es el núcleo del idealismo (con sus variantes: idealismo material, idealismo subjetivo, idealismo trascendental). El idealismo, por ello, está muy cerca del acosmismo y aun del nihilismo (de hecho, la palabra «nihilismo» fue acuñada por Hamilton para «diagnosticar» el empirismo escéptico de Hume).

Estos dos esquemas, antes que respuestas, son el principio de sendas preguntas, prácticamente insolubles. El realismo, en efecto, equivale a un desdoblamiento del mundo (objeto conocido/objeto de conocimiento) y, por tanto, al planteamiento del problema de la trascendencia del conocimiento del mundo exterior: «¿cómo puedo pasar de mis sensaciones (inmanentes a mi subjetividad corpórea) al mundo apotético trascendente, que permanece fuera de mí?» Berkeley, mediante una reducción geométrica de la cuestión (en términos de puntos y líneas), formulaba con toda su fuerza el problema de la trascendencia en §2 de su *Ensayo sobre una teoría nueva de la visión* de este modo: «Todo el mundo conviene, creo yo, que la *distancia* no puede ser vista por sí misma y directamente. La *distancia*, en efecto, siendo una línea dirigida derechamente al ojo, tan solo proyecta un punto en el fondo del mismo». Pero el idealismo, por su parte, aun cuando orilla el problema de la trascendencia, propio del realismo (al identificar el objeto intencional con el objeto conocido, desde Fichte a Husserl), lo hace abriendo otro problema que puede considerarse como sustitutivo del «problema» de la trascendencia, a saber, el problema de la hipóstasis o «constitución del objeto» respecto del sujeto: «¿cómo puedo segregar del sujeto los objetos construidos y proyectados por las facultades cognoscitivas?» Pues sólo tras un proceso de hipostatización del objeto (que lo «emancipe» del sujeto que lo proyecta) cabría dar cuenta de la independencia que los objetos muestran respecto de la subjetividad proyectante (los objetos se me imponen, incluso como dados fuera de mí, en un período «precámbrico», es decir, anterior a la existencia de toda subjetividad orgánica proyectante). Ahora bien, son las ciencias las que «constituyen» y «proyectan» objetos tales (nebulosas transgalácticas, estados ultramicroscópicos, rocas precámbricas,...) que piden una emancipación e hipóstasis mucho más enérgica de la que se necesita para dar cuenta de la percepción ordinaria precientífica de nuestro entorno actual. Puestas así las cosas cabe afirmar que los intentos de «superar» el realismo y el idealismo, manteniéndose en el mismo marco binario [S/O] de análisis que determina estas dos opciones, sólo pueden tener lugar a título de variantes de una «síntesis por yuxtaposición» del realismo y del idealismo. Pero la síntesis de los dos miembros del dilema no lo desborda: la «síntesis del dilema» queda aprisionada por sus tenazas. La síntesis, por lo demás, suele acogerse a la forma de una codeterminación de sujeto y objeto, bien sea según el patrón de los escolásticos medievales (*ex obiecto et subiecti paritur notitia*) bien sea según el patrón de los gestaltistas de nuestro siglo («la distinción entre el yo y el mundo exterior es un *hecho de organización del campo total*»), bien sea de cualquier otro modo.

Por nuestra parte reconocemos, desde luego, la necesidad de volver una y otra vez al análisis de la experiencia dentro del marco binario [S/O], pero constatamos también la necesidad de desbordar dialécticamente el dilema en el cual el marco binario nos encierra. A este efecto hemos propuesto un marco para el análisis de la experiencia tal en el que el análisis binario, sin ser ignorado, pueda constituirse «reabsorbido», a saber, un marco que sustituya las relaciones binarias por otras relaciones n-arias del tipo [S<sub>i</sub>/S<sub>j</sub>/O<sub>i</sub>/O<sub>j</sub>/S<sub>k</sub>/O<sub>k</sub>/O<sub>q</sub>/S<sub>p</sub>]. Desde la perspectiva de este nuevo marco de análisis cabría decir que, evitando todo tipo de realismo adecuacionista, podemos alcanzar las posiciones propias de una concepción *hiperrealista* de las relaciones entre el «ser» y el «conocer» (un hiperrealismo cuyo primer embrión acaso se encuentra en la metafísica eleática). El hiperrealismo, por lo demás, acoge ampliamente «el lado activo del idealismo» del que habló Marx en sus tesis sobre Feuerbach. [88, 301-302] {TCC 859-863 / → TCC 854-874, 898-912 / → CC 382-402}





Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[88]

## Hiperrealismo / Sujeto y Objeto

El *hiperrealismo* es la concepción ontológica propia del materialismo filosófico que, aplicada a la realidad cósmica, niega el vacío, en cuanto no-ser, vinculándolo a una *kenosis* [89] constitutiva del mundo. El hiperrealismo se opone tanto al realismo como al idealismo y se abre paso a través de la reabsorción o desbordamiento de la dicotomía sujeto/objeto [87]. Esto es posible, no ya postulando la yuxtaposición de los términos S,O a título de términos co-determinados, sino *regresando* a situaciones tales en las cuales pueda afirmarse que O es, al mismo tiempo, un S; o bien, que un S es al mismo tiempo un O. Ahora bien: una tal conjunción de papeles entre S y O sólo podemos encontrarla a través de los otros sujetos corpóreos, de cuyo conjunto forma parte (y no por mera yuxtaposición, sino por interacción operatoria, cooperativa o destructiva) cada sujeto individual [50, 68, 155]. Lo que, a su vez, implica que el propio sujeto individual (S) no habrá de ser considerado originariamente como un ego espiritual, que hace *epojé* cartesiana de los cuerpos ajenos («como si fueran autómatas») para recluirse en el fuero interno de su *cogito*, homogeneizando, a título de «sensaciones» o pensamientos (concebidos como afecciones de un sujeto único –*ego cogito cogitata*–) la heterogeneidad irreductible de los diferentes sentidos orgánicos de cada sujeto y de los diferentes sujetos. El *ego* cartesiano es, en efecto, un subproducto de la vida urbana, un sujeto que habita en un recinto encristalado y caldeado por una estufa: un *ego* cuya *epojé* queda en ridículo cuando lo enfrentamos, aunque sólo sea en una selva imaginaria (tan imaginaria como el mismo *cogito*), con un oso que le salga al paso.

De otro modo, el sujeto originario, o la situación originaria «crítica», no es la del «individuo sujeto ante el mundo», sino la del sujeto corpóreo formando parte de su horda o de su banda, a través de la cual se enfrenta a individuos o sujetos de otras hordas o bandas de la misma o distinta especie zoológica. Los sujetos de la misma especie, en principio, actúan y operan de modo igual o semejante, no sólo en su filogenia, sino actualmente. Por ello, el punto de partida para desbordar cualquier género de «reducción idealista» es la inserción previa del sujeto en el grupo de sujetos que tenga en cuenta a los sujetos *que no sean sólo sujetos humanos, sino también sujetos animales*.

En efecto, un sujeto individual al que consideramos inmerso en el conjunto de los sujetos de su especie (con los cuales se supone mantiene relaciones simétricas, transitivas y reflexivas) es un sujeto que podría considerarse «compuesto con otros» por la mediación de operaciones idempotentes: «¿Quién me recordará –se pregunta San Agustín– el pecado de mi infancia? ¿Acaso cualquier chiquillo o párvulo de hoy en quien veo lo que no recuerdo en mí? (*Confesiones*, lib. I, VIII, 11). Las diferencias posicionales se neutralizan por sustitución (la «intersubjetividad» y repetibilidad de las experiencias) y, con ello, los demás sujetos podrían pasar (supuesta una metafísica adecuada) como resultados de una multiplicación «clónica» del propio Ego (la *Appresentation* de Husserl, con precedentes en Fichte): multiplicación producida dentro de un mismo mundo que daríamos como único e idéntico para todos ellos y, por tanto, reabsorbible en el ámbito de una «conciencia monadológica trascendental».

Hoy sabemos que este modelo es por completo inaplicable, incluso a sujetos humanos que estén dotados, en virtud de diferenciaciones culturales e históricas, de distintos instrumentos ópticos (microscopios de diverso poder de resolución, radiotelescopios, &c.), auditivos, &c., a través de los cuales sean, por tanto, capaces de percibir franjas del mundo enteramente diferentes entre sí y no compartibles por todos los sujetos humanos. En cualquier caso, es evidente que la diversidad se hará más grande y «sustancial» cuando consideremos a los sujetos no humanos que nos rodean. Cuando los sujetos que nos rodean son animales linneanos no

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

Indice

[alfabético](#)

[sistemático](#)

humanos –como el supuesto oso que se alza ante el supuesto sujeto cartesiano–, el «idealismo del mundo» no podrá ya ser mantenido. Entre otros motivos, porque los objetos entre los cuales tenemos que hacer actuar a los demás animales, sin ser radicalmente equívocos –como pretende serlo cada *Umwelt* uexkülleano respecto de los restantes *Umwelten*– ya no pueden ser nunca, ni siquiera «teóricamente», exactamente los mismos que los nuestros. Esto lo sabían ya los hombres paleolíticos, cuando atribuían, al parecer, a la serpiente capacidades de percepción *en nuestro mismo mundo* (no un mundo diferente) distintas de las nuestras; o sabían que el perro, o las aves, mediante su vista o su olfato o su oído, captan *señales actuantes en nuestro mismo mundo* que los hombres no perciben u organizan de otro modo. (El primer *tropo* propuesto por los escépticos griegos –*vid.* Sexto Empírico, *Hipótiposis pirrónicas*, I,1– se apoyaba precisamente en la diversidad de las percepciones que de los mismos objetos habría que atribuir a las diferentes especies animales, aunque sobre una tal diversidad fundase conclusiones (escépticas) diametralmente opuestas a las que nosotros defendemos.) Y este saber es hoy, tras el desarrollo de las ciencias fisiológicas, todavía más preciso. [218]

Con la expresión [S<sub>i</sub>/S<sub>j</sub>/O<sub>i</sub>/O<sub>j</sub>/S<sub>k</sub>/O<sub>k</sub>/O<sub>q</sub>/S<sub>p</sub>] no hacemos, por tanto, otra cosa sino simbolizar la implantación de los sujetos de la misma o diversas especie o cultura dentro de un mundo común («campo de batalla» común), pero que es percibido por ellos según «longitudes de onda» diferentes (fuera de algunas franjas compartidas, a través de las cuales se establece la unidad, por entretrejimiento, de ese mundo). Los «objetos» dados en el mundo como «objetos apotéticos» [183] (es decir, con espacios vacíos entre sujetos y objetos interpuestos, gracias a los cuales las operaciones de aproximación y separación se hacen posibles [68]) son, por tanto, *fenómenos*, considerados por relación a los objetos percibidos por otros sujetos.

Cuando nos situamos en el marco binario [S/O] estos fenómenos nos obligan a plantear la disyuntiva entre el *idealismo* (los fenómenos como «proyecciones» de formas del sujeto desde sus terminaciones nerviosas, o su cerebro, hacia el *locus apparens* de los objetos) y el *realismo* (los fenómenos como *reflejos* en mi cerebro de objetos, de ese modo, duplicados). Pero, situados en la estructura compleja y heterogénea de la red intersubjetiva (heterogeneidad que es también interna a cada sujeto, cuando se le considera estratificado según los diversos órganos de los sentidos, correspondientes, además, a diferentes niveles de la evolución zoológica: tacto, vista, termosensores...), estamos en condiciones de poder afirmar que muchos de esos «espacios vacíos» son, más que «ausencias de realidad» (o «zonas de no ser») «ausencias de percepción» o de conocimiento: *son zonas invisibles (o inaudibles o intangibles) para un sujeto (o para un sentido del sujeto), pero visibles (o audibles o tangibles) para otros*. Es ahora cuando se hace preciso introducir la dialéctica del enfrentamiento entre los diversos órganos del conocimiento de cada sujeto y a los sujetos de la misma o de diferentes especies. No es suficiente reconocer las diferencias y, a partir de ellas, dar cuenta de la manera como alcanzamos su unidad (este es el planteamiento del problema de Molyneaux); es necesario tomar en cuenta que son unos órganos –y unos sujetos– aquellos que deben intervenir en la explicación de la estructura de los otros. Así, por ejemplo, el objeto apotético, ante el ojo, no se constituye con independencia del tacto (de nuestros movimientos de aproximación o de separación, por ejemplo, en la oscuridad de una caverna). Un objeto visual apotético es un objeto intangible, hasta que la aproximación no tenga lugar. Y dado que son otros sujetos quienes se nos presentan también como apotéticos, pero tales que ellos interaccionan conmigo prácticamente, concluiré que el espacio interpuesto es real y que, por tanto, no es vacío, sino que es un *plenum* energético. Y esto significa que la apariencia, no es tanto la del fenómeno apotético cuanto la del «vaciamiento aparente» o *kenosis* del espacio interpuesto. Vacío que habrá que considerar como una transparencia o diafanidad definida en función de determinados sentidos: el tacto comienza operando una *kenosis* en los intervalos temporales en los cuales se interrumpe; una *kenosis* negativa que ulteriormente será enmascarada por el horizonte espacial ofrecido por la vista. Hay objetos «opacos» o resistentes para algunos

sentidos. Una serpiente de cascabel, con los nervios olfatorios anestesiados y los ojos vendados, localiza a un ratón por sus radiaciones térmicas gracias a las terminaciones nerviosas termosensibles distribuidas por las fosetas de su rostro; las boas o las anacondas tienen terminaciones termosensibles dispuestas a lo largo de sus mandíbulas: basta una cantidad de 0'00004 calorías por cm<sup>2</sup> para activar estos detectores térmicos.

En resolución: los fenómenos apotéticos –los objetos cuyas relaciones constituyen los términos del campo operatorio de una ciencia– no se constituirán (según la «metáfora idealista») como proyecciones de formas *a priori* o *Gestalten* de un sujeto, ni tampoco podrán suponerse dados (de acuerdo con la «metáfora realista») como sustancias que envían sus reflejos (*eidola*) hacia el sujeto cognoscente. Los fenómenos apotéticos son, por un lado, resultados de una acción reiterada –oleadas sucesivas de fotones que reproducen ciertos patrones procedentes de la fuente energética: el Sol, por ejemplo, que percibimos desde el lugar que ocupaba hace ocho minutos– que está determinando a los sujetos, sin que sea legítimo separar, en dos mitades discontinuas, las ondas que van alcanzando las terminaciones nerviosas y las que son asimiladas por el sistema nervioso (la onda electromagnética asimilada o inmanente al sujeto se mantiene en continuidad causal con la onda exterior y se realimenta de esta onda exterior sostenida, a su vez, desde sus fuentes). Por otro lado, son resultados de una *kenosis* que, a través de los *filtros* sensoriales, será capaz de abrir esos espacios vacíos aparentes, gracias a los cuales las operaciones son posibles. El mundo objetivo, el que corresponde a nuestra visión precientífica y, desde luego, el que corresponde a nuestra visión científica, se nos presenta así como una suerte de «espectro de absorción» practicado por nuestra subjetividad al intervenir en una realidad envolvente. Puede decirse, por tanto, que la morfología del mundo de la ciencia tiene que estar dada, en segmentos suyos esenciales, a escala del cuerpo humano y este es el fundamento más profundo en el que, a nuestro juicio, podría asentarse el llamado *principio antrópico*.

*Lo que llamamos apariencia, en resolución, no consistirá tanto en la presencia de lo que no es, cuanto en la ausencia sensible de lo que es y actúa: las ondas electromagnéticas o gravitatorias que invaden los espacios «vacíos» interplanetarios o, simplemente, el aire calmado y transparente que envuelve la atmósfera terrestre y que necesitó de la clepsidra de Empédocles para ser detectado. Por eso hablamos –en lugar de realismo o de idealismo– de hiperrealismo, porque la tesis más característica de esta concepción es la negación del vacío como no ser (el *mh> o5n* de los atomistas). El hiperrealismo, en este sentido, podría vincularse al principio eleático que establece que «lo ente toca con lo ente» (*e1òn ga1r e1ónti pelázei*, Parménides, *Fragmento 8*, 22).*

Desde la perspectiva del hiperrealismo, no diremos que es la vista, o el oído..., es decir, un órgano del sentido particular, ni menos aún una inteligencia suprasensible, aquello que nos lleva a *reflejar* o a *proyectar* los objetos de la Naturaleza y las relaciones entre ellos. Es la dialéctica de los diversos sentidos y de los diversos sujetos sensoriales de la misma o diferente especie, coordinados por las operaciones de los sujetos operatorios, lo que nos permite a los animales y a los hombres la *configuración lógica del mundo* que le es propia. «Lógica» en la medida en que el *logos* pueda entenderse como coordinación *diamérica* [34] establecida entre los fenómenos percibidos. Las ciencias, mediante el procedimiento que la teoría del cierre categorial conoce como «segregación de las operaciones» [217] constituyen un momento decisivo en el proceso global de esta «kenosis constitutiva» del mundo de los objetos, en cambio incesante. No tiene, por tanto, ningún sentido hablar de un «desdoblamiento» entre el «objeto conocido» y el «objeto real» (u «objeto de conocimiento»). El *objeto real* es el mismo *objeto conocido*, y constituye una hipóstasis metafísica disociar el *objeto de conocimiento* del *objeto verdaderamente conocido*, a fin de erigir a éste como «materia» de una *praxis sui generis* (que los althusserianos de hace dos décadas llamaban «práctica teórica»). Porque el problema no estribará tanto en explicar *cómo se pasa* del «objeto en mí» al «objeto en el mundo», sino en explicar *cómo se pasa* del «objeto apotético real» a un «objeto

alucinatorio». Recíprocamente, el «objeto real» será el mismo «objeto conocido», tal como se nos presenta en el contexto de su conocimiento [\[301-302\]](#). Los isótopos separados por el espectrógrafo de masas son objetos reales en tanto se hacen presentes a mi conocimiento, no ya, es cierto, a través de mi mera subjetividad psicológica, sino a través del aparato (que es, a la vez, un operador-separador y un relator); el sistema de «parábolas» o de «marcas» que ofrece el espectrógrafo no representa una realidad previa al aparato, puesto que ese «sistema» es, él mismo, una realidad, que se hace presente «canalizada» por la armadura del aparato, según relaciones que carecen por completo de sentido fuera de él. Pero el aparato forma parte del *cuerpo* de la Física. [\[176, 189\]](#)

{[TCC](#) 863-870 / → [TCC](#) 854-874, 898-912 / → [CC](#) 382-402 / → [QC](#) 9-12}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[89]

## Kenosis

[de *kenoo*, -o = desocupar, dejara vacío, evacuar.] El término kenosis se utiliza no tanto para designar el proceso de vaciamiento o evacuación de un recinto dado, sino el de su *contorno* (a fin de dejar exento, respecto de determinados contenidos, al *nódulo* [90]); pero especialmente para referirnos al vaciamiento, no tanto de los contenidos del *entorno* en sí mismo, sino a esos mismos contenidos o procesos de un entorno en tanto actúan o se presentan sobre el nódulo (la kenosis se lleva a cabo por una suerte de filtro o abstracción formal que sólo deja pasar por el contorno el nódulo de determinados contenidos del contorno). La idea de kenosis se aplica sobre todo al proceso mediante el cual el sujeto (que desempeña el papel de nódulo) podrá alcanzar percepciones apotéticas; la *kenosis* es el esquema que el *hiperrealismo* utiliza como alternativa al esquema de la *proyección* del idealismo o del *reflejo* –tras el recibir el objeto– del realismo. [88] {TCC 1432}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

[Prólogo](#)  
[Al lector](#)  
[Abreviaturas](#)

- [Preambulares](#)
- [Ontología](#)
- [Gnoseología](#)
- [Antropología](#)
- [Ética y moral](#)
- [Política](#)
- [Estética](#)

**Índice**  
[alfabético](#)  
[sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[90]

## Nódulo: Entorno, dintorno, contorno (de un)

Estas distinciones, tal como las utilizamos, constituyen una generalización de las distinciones, habitualmente referidas (entre pintores, principalmente) a figuras planas (dos dimensiones espaciales), no tanto a figuras tridimensionales (a sólidos) cuanto a configuraciones corpóreas tetradimensionales (espacio temporales), aunque consideradas, no ya en tanto son regiones del espacio-tiempo, sino en tanto son ámbito de interacciones (causales) de sus componentes, tales que pueda probarse que existe una diferencia o gradiente significativo entre el nivel de esas interacciones (no siempre recíprocas) y el de las interacciones mantenidas con terceras entidades corpóreas. Llamamos «nódulos» a las configuraciones activas de referencia, teniendo en cuenta que la «pequeñez» asociada (etimológicamente) a este concepto puede extenderse (relativizarse) tomando como término de comparación las dimensiones del universo físico. De este modo, diremos que una molécula de calcio es un nódulo, pero también que un caelospherium (agregado de células dispuestas en una esfera hueca), un planeta o una galaxia, son nódulos. Se trata de habilitar un término capaz de designar un concepto generalísimo (de la misma «grosera generalidad» que corresponde a los conceptos de «cosa» o «bulto») que pueda ser aplicado, en principio, tanto a agregados como a organismos, tanto a configuraciones «compactas», fuertemente cohexionadas y duraderas, como a configuraciones tan efímeras (*una per accidens*) como pueda serlo una nube estival, tanto a configuraciones «individualizadas» y estables, dotadas de límites precisos y con «solución de continuidad», como a configuraciones de límites borrosos (como los que puedan corresponder al campo gravitatorio asociado a un cuerpo «masivo»). En general supondremos que una configuración reconocida como tal, aun desde una perspectiva estática o pasiva –por ejemplo, un guijarro o un montón de guijarros– es un nódulo, es decir, mantiene un nivel objetivo de interacción diferencial que permite considerar su unidad perceptual molar (de mole) o bulto (de *vultus*, faz) desde una determinada unidad objetiva y no meramente subjetiva.

El *dintorno* de un nódulo es el conjunto de las entidades que están en él englobadas. El *entorno* es el conjunto de todas las entidades que, no perteneciendo al nódulo, mantienen sin embargo con él interacciones constitutivas (acaso moleculares más que molares) y, en cada caso, significativas. El entorno, según esto, no es solamente el «envolvente exterior» o lugar (en el sentido aristotélico) de un nódulo, ni siquiera espacialmente, puesto que el entorno también puede «atravesar» o traspasar al nódulo (como el campo gravitatorio terrestre traspasa al cuerpo de un ave o al de un pez). El *contorno* es la frontera entre el entorno y el dintorno, lo que corrobora que el concepto de contorno no se reduce a la «superficie envolvente» del cuerpo (o lugar del cuerpo), no sólo porque el contorno de muchas morfologías biológicas puede formularse en términos de formas de superficie de catástrofe (utilizando conceptos de R. Thom), sino también porque hay que hablar del contorno refiriéndonos a las fronteras espaciales internas (el «medio interno» de un organismo, por ejemplo la invaginación gastrular o el recinto interno vacío de un volvox; o la superficie que separa el aire que ha entrado en los pulmones en tanto ha entrado en ellos como una fase más del aire atmosférico) y a las fronteras temporales (a las líneas divisorias que se establecen entre un embrión en el momento de desprenderse de la placenta; no cabe hablar de contorno temporal en cambio entre el pollo salido del cascarón y el huevo, o entre la crisálida y la mariposa).

La dificultad principal implícita del concepto de entorno tiene que ver con la compatibilidad de la «continuidad activa» (constitutiva, en muchos aspectos) que mantiene con el dintorno del nódulo y con la discontinuidad con él, establecida por el contorno. Un entorno –o parte de un entorno– puede ser nodular, es decir, estar constituido por nódulos del mismo orden que el de referencia (el enjambre es entorno nodular de la abeja) o puede ser indeterminado.

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

**Índice**

[alfabético](#)

[sistemático](#)

Un nódulo tiene siempre un entorno: luego no cabe hablar de entornos vacíos, en sentido absoluto (un vacío de nitrógeno no es un vacío de helio, y un vacío de helio no es un vacío gravitatorio). Teniendo presente el principio de la *symploké* [54] habrá que dudar de la posibilidad de que el entorno de un nódulo dado pueda estar constituido por todos los demás nódulos existentes en el universo. Además, el universo (el mundo) no tiene entorno, no es un nódulo. El entorno de un sistema termodinámico es su medio; el entorno de un animal no se reduce al medio (paratético [183]) puesto que tiene la estructura de un entorno apotético (que corresponde a lo que suele llamarse precisamente «mundo entorno»). El entorno de cada persona (en la medida en que sea diferenciable de un sujeto meramente etológico) es el mundo, en general (pero no como «conjunto de todos los nódulos»). El concepto orteguiano de «circunstancia» (que constituye en gran medida un calco del término alemán *Um-welt*) podría redefinirse como el «entorno de un yo», es decir, el entorno de un «sujeto egoiforme» asociable, acaso siempre, a la persona. {TCC 1410-1412}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)



[91]

## Transformaciones de estructuras materiales (reales y formales)

Nos referimos al análisis de transformaciones conceptualizadas en términos holóticos en las cuales figura una totalidad atributiva (T) -aunque también puede ser distributiva (S) [24]. Las totalidades T no son sólo estructuras materiales reales (un átomo de hidrógeno O<sub>2</sub>, un cristal de bióxido de titanio TiO<sub>2</sub>, una célula respecto de su medio hídrico, el hígado de un mamífero respecto del organismo en el que se inserta, el organismo respecto de su entorno, un enjambre, una sociedad política, una máquina herramienta, un jarrón...), sino también estructuras materiales-formales (lógicas, matemáticas, gramaticales) tales como un mito, un silogismo, el teorema de Menelao, una teoría, &c.

Nos referimos, asimismo, a las transformaciones circulares que implican un trámite de *regressus* al cual habrá de seguir un *progressus* [229] que cierre un círculo que, en el mejor caso, podrá constituir una construcción categorialmente cerrada [206]. Cuando nos ocupamos de transformaciones reales el *regressus* se corresponde con un análisis genético interno o causal (definido en función de las partes formales o materiales [28] presentes actualmente, no en su origen) de la estructura dada. El análisis interno se opone por ello a cualquier análisis de tipo acausal [375-378], o a la génesis tal como es propuesta por la doctrina de la emergencia absoluta (Alexander) o de la evolución emergente (Lloyd Morgan) o de la evolución creadora (Bergson). Es posible dibujar tres grandes alternativas metodológicas (y ontológicas) para el análisis de las transformaciones de estructuras (reales y formales): Alternativa tipo emergencia positiva, alternativa tipo reducción y alternativa tipo anamorfosis [92-94]. {TCC 1375-1378}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[92]

## Emergencia positiva

Alternativa metodológica para el análisis de las transformaciones dadas en estructuras reales o lógico-materiales [91]. Las situaciones analizables por medio de estas metodologías convienen todas ellas en ser modulaciones de la transformación idéntica (ya sea sustancial o esencial [213]). La transformación idéntica implica transformación (es decir, variación, movimiento), puesto que la identidad no es permanencia inmutable o tautológica [208-218, 423-425]; por lo que, sin perjuicio de que la identidad (sustancial o esencial) entre el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* de la transformación se mantenga, la variación habrá de ser probada. La variación puede ser de muy diverso orden. En las transformaciones idénticas de índole «sustancial» la variación puede afectar: o bien a las relaciones del objeto transformado con su entorno (permaneciendo invariantes las relaciones internas entre sus partes), por ejemplo: la transformación de 360° del rectángulo, o la transformación de un sujeto sumergido (un delfín) *emergiendo* a la superficie; o bien al objeto considerado según las relaciones entre sus partes, por ejemplo, cuando los fragmentos de un vaso griego (que presuponen una desestructuración o descomposición previa del vaso) sean recompuestos podremos hablar de un proceso similar al de la emergencia de algo preexistente (el vaso que estaba, no sumergido en el conjunto de fragmentos, pero sí dispersado, aunque prefigurado en ellos como en sus partes formales) [28]. La emergencia es aquí positiva y alude a la reconstitución del todo a partir de unos fragmentos que, en apariencia, no lo contenían.

La emergencia (en el *progressus* [229]) tiene lugar supuesta ya la totalidad, que se mantiene oculta o dispersa en un subconjunto de sus partes formales de las cuales tomó comienzo el proceso metodológico, en cuanto *regressus*. En las transformaciones idénticas de orden esencial la estructura emergente no da lugar a un individuo numéricamente el mismo que su antecedente, pero sí ligado causalmente a éste, por tanto, pudiéndosele «enfrentar» como una unidad diferente. Ejemplos: la reproducción de los organismos dentro de su especie (esencia o estructura), aun cuando implica continuidad parcial de sustancia («plasma germinal» de Weissmann), puesto que los descendientes son numéricamente distintos de los anteriores y enfrentables a ellos. La reproducción mecánica (no ya orgánica) de una figura (una fotocopia) es un caso de transformación idéntica estructural, causal, no sustancial; sin embargo, en el revelado del negativo «emerge» la figura que estaba ya preformada.

La idea de emergencia positiva tiene un uso metodológico preciso cuando puede probarse que su *terminus a quo* no sólo es intencional, sino también efectivamente corpóreo; cuando alguna de estas condiciones no se cumple, la «metodología de la emergencia» es, o puramente hipotética, o simplemente transfísica. Las teorías de la preformación de los organismos en los órganos genitales de los padres, o en el primer organismo (tal como fue formulada por Malebranche o por Bonnet) puede considerarse como resultado de la aplicación de la metodología emergentista, en un uso entre hipotético y fantástico; la doctrina del agustinismo platónico de las «causas ejemplares» que, alojadas en la mente de Dios, explicarían la morfología de las criaturas, puede considerarse también como efecto de la utilización de la metodología emergentista positiva, aunque aplicada a terrenos inmatereales, transfísicos (según el esquema del procesionismo: el hombre aparece en el mundo como transformación de un arquetipo eterno o esencial que «emerge» en el reino de las apariencias efímeras). {TCC 1378-1380}

φñ

Pelayo García Sierra  
**[Diccionario filosófico](#)**  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

**[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)**  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[93]

## Reducción

Alternativa metodológica para el análisis de las transformaciones dadas en estructuras reales o lógico-materiales [\[91\]](#). Las características generales de las metodologías reductoras, en cuanto contradistintas de las emergentistas, son las siguientes:

(1ª) El término del *regressus* [\[229\]](#) del análisis reductivo es una totalidad o también conjuntos de partes de diversas totalidades entretejidas que no son idénticas a la estructura-problema, sino precisamente diferentes, en diverso grado.

(2ª) Los términos de resolución (del *regressus*) han de poder servir para «reconstruir» o «constituir» (en *progressus*) a la estructura-problema o, por lo menos, a alguna propiedad intrínseca suya.

Cuando ésto no se cumpla llamaremos «reduccionista» a la insistencia en aplicar la metodología reductora al caso; pero si se considera ajustada, el término «reduccionismo» perderá su connotación peyorativa. Las reducciones pueden ser descendentes, ascendentes y horizontales, según los grados de complejidad holótica de los términos *a quo* y *ad quem* de la reducción.

*Reducción descendente*: el término *a quo* (en el *regressus*) es más complejo que el término *a quem* (un todo respecto de sus partes). Alcanza su forma más radical («reduccionista») con el atomismo clásico (Demócrito).

*Reducción ascendente*: es el caso contrario al anterior. Alcanza los grados de plenitud mayor en Geometría. Pero se aplica también a campos no geométricos: la teoría de Wegener sobre la deriva de los continentes parte de las disposiciones actuales de los continentes (como partes aisladas) y regresa hacia totalidades (Laurasia, Gondwana, Pangea) que comprenden a las iniciales. Así presentada, la situación se asemeja a un análisis emergentista «sustancial»: los fragmentos del vaso nos remiten al vaso, como los continentes actualmente separados nos remiten a Laurasia o a Pangea. La diferencia estriba en que el vaso puede ser reconstruido físicamente y Pangea no.

*Reducción horizontal*: la complejidad holótica se considere equivalente (por ejemplo, la reducción de un silogismo en *baroco* al silogismo en *barbara*).  
{[TCC 1380-1383](#)}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)



[94]

## Anamórfosis (diaméricas y metaméricas)

Alternativa metodológica para el análisis de las transformaciones dadas en estructuras reales o lógico-materiales [91]. No es una metodología que quepa aplicar escogiéndola entre las otras: sólo se justifica (apagógicamente) cuando las otras vías (emergencia, reducción) [92-93] se consideren impracticables. Es una metodología que (una vez descartada la emergencia) presupone la aplicación previa de metodologías reductivas. Los pasos reductivos no son transitivos (aunque se comprenda la reducción gradual de la estructura de un organismo a sus partes anatómicas, la de estas partes a sus tejidos, éstos a sus células, y éstas a las moléculas y, a su vez, a los átomos y estructuras subatómicas, el retorno desde las estructuras subatómicas a la estructura orgánica seguirá presentándose como inviable, y habrá que decir que la vía de retorno está cortada). Si la fase regresiva de la reducción se supone firmemente establecida y, sin embargo, el *progressus* o retorno [229] a la estructura problema parezca inviable, habrá que reconocer que la reducción no ha sido lograda, que la metodología reductora ha fracasado. Cuando esto sea así, sólo queda una salida: la de «triturar» -desestructurar, descomponer- las estructuras básicas de referencia, no para prescindir de ellas, sino para re-fundirlas (entre sí, y con terceros componentes tomados de su entorno) de suerte que el retorno pueda quedar restablecido. Esta salida es la *anamórfosis*. Los procesos de *anamórfosis* pueden clasificarse, atendiendo a dos criterios bien distintos relacionados, el primero con el *terminus ad quem* (con la estructura resultante) y el segundo con el *terminus a quo* de la *anamórfosis* (con los materiales de partida).

Según el *primer criterio*, cabe distinguir dos tipos de *anamórfosis*:

(1) *Anamórfosis diaméricas*: el término resultante de la misma está ya preformado o prefigurado en el mundo de las configuraciones que constituyen el entorno de los términos *a quo*. La transformación del polígono regular inscrito en la circunferencia mediante la multiplicación de sus lados y refundición de los mismos como puntos de la curva, envuelve una *anamórfosis* reconstructiva, porque la configuración «circunferencia» estaba ya dada.

(2) *Anamórfosis metaméricas*: el término resultante no está prefigurado. La transformación de la serie de los números ordinales en el transfinito  $\omega$  envuelve una *anamórfosis* de tipo configurante.

Según el *segundo criterio* y teniendo en cuenta la gran variabilidad que contiene el camino de *progressus*, podemos distinguir dos límites.

(a) *Anamórfosis determinada* (o categorial): límite más bajo de la reducción (pero manteniéndose la desestructuración en el ámbito categorial).

(b) *Anamórfosis indeterminada* (o absoluta): límite último en el cual las causas o razones de la desestructuración/reestructuración no puedan ya ser determinadas en el ámbito de las categorías, lo que significa que las causas y razones postuladas se nos dispondrán «en la cercanía de la materia ontológico-general (M)» [82].

La metodología de la *anamórfosis determinada* se encontrará presente en muchas construcciones que suelen enmascararse como casos genuinos de reducción. Esto ocurre incluso en la Geometría. Un exágono regular es una estructura que puede admitir una reducción interna en seis triángulos equiláteros cuyos vértices convergen en el centro y cuya fase de *progressus* nos restituye al exágono como conjunto de esos seis triángulos adosados; pero podemos dudar de que ese *progressus* pueda hacerse consistir en un tal adosamiento (tecnológico) puesto que él nos llevaría sólo

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

**Índice**

[alfabético](#)

[sistemático](#)

a un conjunto de seis triángulos adosados que sólo en apariencia formarían la superficie continua del exágono.

Si se reconoce que el retorno es imposible, la reducción deberá reexponerse, en rigor, como anamórfosis: habrá que desestructurar la estructura básica refundiendo los lados contiguos como constituyentes elementales de los triángulos en uno solo; además los lados contiguos se reabsorberán en los tres diámetros que pasan por los vértices del exágono. En los campos de las ciencias reales (físicas, biológicas o sociales) el uso de la anamórfosis, y la anamórfosis misma, podrá mostrarse del modo más evidente. La transformación de una sociedad natural humana prepolítica en una sociedad política difícilmente puede ser analizada sin «reduccionismo etológico», por ejemplo, en términos de reducción-reconstrucción; requiere a nuestro juicio la aplicación de una metodología anamórfica [\[553-565\]](#).

Cuando las estructuras básicas dadas en el *regressus* de una reducción imperfecta no permitan una desestructuración ulterior, la anamórfosis no podrá acogerse a categorías positivas y tendrá que apelar a la materia ontológico general, en su función de instancia crítica del sustancialismo que suele ir asociado a las «estructuras básicas primordiales» (las de la física subatómica, hadrones, leptones). El análisis de la transformación de las estructuras subatómicas, a través de pasos graduados, en estructuras biológicas más complejas, acaso requiera la apelación a la idea de una anamórfosis absoluta como única alternativa al reduccionismo mecánico de la Biología. [{TCC 1383-1387}](#)

---

[<<< • >>>](#)

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético · sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[95]

## Evolución y sus límites

Hay tres Ideas (*Scala Naturae*, *Progreso*, *Evolución*) que tienen fuentes y cursos de desarrollo independientes (sin perjuicio de sus intersecciones coyunturales) y, por tanto, pueden disociarse dos a dos. Conviene advertir, además, que las razones por las cuales creemos conveniente insistir en la necesidad de regresar hacia las *fuentes*, es decir, hacia la *génesis* de determinadas Ideas (no de todas) no son tanto de orden meramente erudito o de ornato; son claves en la determinación crítica de determinadas Ideas, y en estos casos la *génesis* no es sólo asunto, por así decirlo, de su pretérito, sino también de su presente. Porque en estos casos las fuentes no sólo hacen posibles las semillas sino que siguen alimentando a la planta.

Las fuentes de estas Ideas, como, en general, de todas, son de naturaleza técnica o tecnológica [3, 5, 152]. Las Ideas no proceden de una «revelación de lo alto», ni tampoco son expresión de una libre y apriorística «fantasía mitopoyética»; sus fuentes brotan a través de experiencias técnicas o tecnológicas, a veces muy elementales (la Idea del Universo esférico, surcado por el movimiento circular de los astros, procede de las experiencias con la rueda del carro o del torno del alfarero; la Idea de la composición hilemórfica de los seres corpóreos, procede de las experiencias técnicas con moldes de arcilla o metálicos). Las Ideas de *Scala Naturae* y de *Progreso* tendrían su fuente en las experiencias técnicas con escaleras (excavadas o «positivas»), documentadas en sociedades ágrafas. En ellas, la escalera servía unas veces para «subir» (el chamán *taulipang* construye, con trozos de liana, una escala de mano por la que sube al cielo el espíritu del difunto), otras veces para «bajar» (los *tomari* de las Célebes, antes de talar un gran árbol, dejaban en su pie una cascada de betel invitando al espíritu a cambiar de albergue y le ponían una escala pequeña para que pudiese bajar sin daño) y otras veces para subir y bajar los ángeles, como en la escala de Jacob (*Génesis* XXVIII, 11-12).

La Idea de Evolución procede, en cambio, de experiencias técnicas propias de sociedades con escritura, sociedades relativamente recientes que ya han fabricado libros en formato de rollos: *evolutio* designaba el «desenrrollo» de un «volumen» de papiros pegados y enrollados, soportes («somáticos») de un texto o «información escrita» («pre-formada») y apta para ser leída (a la lectura de los textos poéticos que requerían un «desarrollo» y no a otra cosa, se refiere Cicerón cuando habla de la *poetarum evolutio*), susceptible de ser transportada, re-producida o copiada en otros soportes que ni siquiera tendrían que tener la «morfología somática» del rollo (de hecho, la «información» o texto contenido en ellos sería transportada ulteriormente a soportes con formato de códice y, más tarde, de disco compacto). Es interesante constatar que el problema lógico que suponemos acompaña a la «evolución» de la idea biológica de evolución, puede ilustrarse con el propio curso de transformaciones de los formatos del libro.

En el siglo XVIII, el término «evolución» es una metáfora del despliegue del papiro, que comienza a aplicarse al des-arrollo (ontogenético, se dirá más tarde) del organismo individual, que se suponía preformado en el huevo; más tarde, el término será utilizado para designar el supuesto (entonces) proceso de transformación de unos organismos en otros de su misma especie, e incluso, ulteriormente, en otros de especies distintas. Una transformación cuyo equivalente, en el correlato original de la metáfora, nos llevaría a la situación de una «biblioteca maravillosa» en la cual los rollos de papiro que en ella se contienen procediesen, en virtud del influjo de su propio texto (actuando como código genético) de otros rollos (acaso de uno solo) originarios y, todavía más, los códices, en todos sus formatos, y los discos compactos, hubiesen sido también resultado de una transformación inducida por los textos en ellos grabados, que se designará

[Prólogo](#)

[Al lector](#)

[Abreviaturas](#)

· [Preambulares](#)

· [Ontología](#)

· [Gnoseología](#)

· [Antropología](#)

· [Ética y moral](#)

· [Política](#)

· [Estética](#)

**Índice**

[alfabético](#)

[sistemático](#)

precisamente con el mismo término primitivo, *evolución*, con el que se designaba al desarrollo individual. [431]

La posibilidad de aplicar, dentro de ciertos límites, transformaciones diatéticas representativas o estructurales (no causales), que pueden construirse en la pantalla de un ordenador mediante un programa adecuado, al campo mismo de las morfologías orgánicas (transformaciones proyectivas de siluetas de cráneos o de organismos, al estilo de D'Arcy Thompson) no significa que las transformaciones evolutivas hayan de ser de naturaleza meramente representativa. En tal supuesto, las transformaciones evolutivas no tendrían un significado causal, sino solamente esencial-representativo. Pero las diátesis causales nos ponen necesariamente delante de un tipo de clases atributivas [24, 26] caracterizadas porque sus «elementos» o «miembros» han de estar constituidos de materia corpórea con-formada procesualmente como sistema dinámico abierto (capaz de neutralizar el incremento de entropía propio de los sistemas cerrados), lo que implica que ellos habrán de mantener interacciones causales («metabolismo») con un medio energético envolvente que suministre, además, la materia necesaria para su crecimiento (atributivo) y multiplicación (distributiva).

Decimos «en general» porque el concepto de diátesis causal cubre, no solamente a los procesos generales según los cuales tiene lugar la *conformación reproductiva* de los organismos –por vía de reproducción segregativa, ya se produzca esta por división o segregación simple, o segregación compuesta o sexual– sino también a los procesos de *conformación compositiva*, que habrían tenido lugar en las fases de evolución de las células procariotas hacia células eucariotas, y que, obviamente, también satisfacen el «principio de cierre». Procesos de conformación compositiva que se producirán (al menos si se acepta la teoría de Margulis-Duve) por la vía trófica –sobre la que Faustino Cordón ha levantado su potente teoría de la vida–, es decir, heterotrófica (iniciada por digestiones enzimáticas extracelulares, posteriormente internalizadas tras ingestión previa), de la composición endosimbiótica, una composición («adopción endosimbiótica») que, en cierto modo, vendría a equivaler a una aproximación a la reproducción por composición sexual. Composición endosimbiótica que, por la acción de la selección natural, determinaría la evolución de las células procariotas (ya diferenciadas, en algunas poblaciones, en volumen y disposición de su membrana) hacia las células eucariotas de un volumen promedio diez mil veces mayor que el de las células procariotas (un volumen que resulta ser del mismo orden que el de los orgánulos del citoplasma eucariota, tales como los peroxisomas –procedentes acaso de bacterias aerobias primitivas, cuya adopción les habría permitido librarse del «holocausto del oxígeno»– o plastos, en el caso de algas o células vegetales). La conformación de estos sistemas como elementos, en número indefinido de una clase, tendrá lugar, en general, a través de la segregación de los elementos nuevos a partir de los elementos generadores, constituyéndose de este modo, por diátesis reproductiva, en su conjunto, como clases distributivas, en la medida en la cual la morfología de cada elemento pueda ser predicada (al menos en el plano fenoménico o fenotípico) de cada uno de los elementos individuales, con independencia, por abstracción, de los otros (lo que obligará, en los casos de individuos de clases con dimorfismo sexual, a interpretar tales clases como di-ádicas, a los efectos pertinentes). Por otro lado, supondremos que las líneas de sucesión genealógica de los elementos de una clase no tienen por qué no desviarse, es decir, no *variar*, respecto de la norma por la que definimos el acervo connotativo de la clase considerada.

En cualquier caso, las relaciones de diátesis causal que hacemos recaer sobre los elementos de una clase, han de entenderse como *universales* (cualquier elemento de la clase habrá de mantener relaciones de diátesis con alguno o algunos otros), lo que constituye un principio de cierre (expresado, en particular, en la fórmula de Virchow, *omnis cellula ex cellula*): no admitiremos como miembro o elemento de una clase de vivientes a aquella entidad que no proceda, en general, de la segregación de otros elementos anteriores. Ahora bien, la caracterización de los seres vivos como materia corpórea conformada es muy genérica, pero tiene una



función, ante todo, delimitadora, por negación: los vivientes no son materia incorpórea o vital, pero tampoco, por supuesto, sustancias espirituales; pero, positivamente, esta caracterización no es una peculiaridad de los vivientes, puesto que es compartida por otras muchas entidades. (El criterio más eficaz para distinguir, en el terreno ontológico-especial, el *materialismo* del *espiritualismo* es el criterio biológico: *materialista*, según este criterio, sería cualquier concepción filosófica que reconozca la necesidad del carácter corpóreo de cualquier tipo de viviente, lo que no implica que todo lo que es material haya de ser corpóreo o que todo lo corpóreo haya de ser viviente; *espiritualista*, según esto, será cualquier concepción filosófica que postule la posibilidad de la existencia de vivientes incorpóreos. El animismo, en el sentido de Tylor, en tanto incluye la creencia de vivientes incorpóreos, al menos en cuanto al estado sólido se refiere, es decir, en tanto admite la realidad de «vivientes gaseosos», podría considerarse como una aproximación mitológica al espiritualismo filosófico.) [68, 72-75]

En cualquier caso, la corporeidad conformada (en un espacio tridimensional) puede considerarse como una característica fenomenológica (cuando la consideramos en un terreno perceptual, no meramente matemático, como *res extensa*) que tiene que ver con el concepto popular de *bulto*: las corporeidades conformadas son, fenomenológicamente, bultos (sin embargo, bulto dice ya relación al cuerpo de un animal, *vultus* = faz). Esto nos permite descartar todo tipo de fantasías sobre «gusanos planos» o vivientes de dos dimensiones (un viviente de dos dimensiones no podría tener tubo digestivo: su «organismo» quedaría dividido en dos con solución de continuidad). Desde hace casi doscientos años sabemos que los cuerpos conformados, los bultos, todos los bultos, están constituidos, a escala química, por elementos químicos, tales como O, N, C, Ph; estos elementos son también constitutivos de los cuerpos vivientes conformados, si bien a título de partes materiales suyas, pero no de partes formales [28]. Desde hace aún menos de cincuenta años sabemos que en todos los cuerpos vivientes las partes relacionadas con sus procesos de reproducción contienen alguna de esas partes materiales, pero estructuradas en macromoléculas enteramente características (las de ácido desoxirribonucleico, pero no sólo ellas: también proteínas, como las diversas secuencias de aminoácidos de citocromo-c), de forma tal que esas macromoléculas podrán considerarse como partes formales definitorias de los cuerpos vivientes (el hecho de que una misma estructura macromolecular esté presente en todos los cuerpos vivientes relacionada con los procesos de reproducción y de herencia, es una de las pruebas más decisivas de la comunidad de origen de todos los vivientes).

El principio de cierre plantea la cuestión de la posibilidad de considerar a los organismos primigenios como elementos de alguna especie de vivientes; cuestión que, por nuestra parte, resolvemos negando a estos supuestos organismos primigenios no ya su carácter de vivientes, pero sí el de elementos de una especie o clase que, antes de su reproducción, todavía no existe (cuando se habla de la pertenencia de los organismos primigenios a la clase de los vivientes se está tomando aquí el término clase en un sentido distinto al que alcanza cuando hablamos de clases de vivientes –especies, géneros, &c.– enfrentados mutuamente, por cuanto ahora «clases» nos remite a la categoría o género supremo).

Ahora bien: la *universalidad* de la diátesis, respecto de la totalidad de los elementos de las clases de los vivientes, no implica su *conexidad*. Las relaciones de diátesis, en efecto, aunque sean *universales*, no tienen por qué ser *conexas*, puesto que no es necesario que entre dos elementos cualesquiera de una clase de vivientes (por ejemplo, entre dos elementos «hermanos») tenga que mediar una relación de diátesis. En general, las relaciones universales respecto de los elementos de una clase dada no tienen por qué ser conexas; antes bien, si las relaciones universales son de equivalencia (como puedan serlo las relaciones de paralelismo entre las rectas del plano), introducirán, cuando no son conexas, una partición de la clase en subconjuntos disyuntos (los «haces de paralelas»). Esta situación es de inmediata aplicación en orden a conceptualizar las «cortaduras» implicadas en la diversificación de especies (o clases, en general) de seres

vivos que mantienen, sin embargo, una «continuidad» en lo que respecta a su condición de términos de la relación universal de diátesis.

En el momento en el que una clase de referencia se haya desarrollado en sus múltiples elementos, en parte iguales-k (de la misma especie k) en parte diferentes en especie, se constituirá como *género plotiniano*, es decir, como conjunto de individuos «que pertenecen a la misma clase no porque se asemejen (en especie) entre sí, sino porque proceden del mismo tronco». [58-63]

Es obvio que las clases plotinianas no podrían constituirse con cualquier tipo de elementos, por ejemplo, con los rollos de una biblioteca que no sea la «Biblioteca maravillosa». Los elementos de las clases específicas («distributivas») habrían de ser organismos susceptibles de mantener, a través de su metabolismo, la norma connotativa que los define como elementos de la clase. Como criterio exigible para distinguir a estos elementos, tomaremos el carácter *teleoclino* de su estructura, entendiendo por tal una disposición de sus partes formales diferenciadas y concatenadas en el proceso de metabolismo tal que haga posible que la captación rotatoria de energía o materia del medio tenga lugar en la línea de una concatenación en causalidad circular (centrípeta) entre sus partes formales, pero mediando unas partes en la concatenación de otras no contiguas: las partes formales del todo teleoclino son orgánulos u órganos, que determinan una conformación ovoidea (sin perjuicio de arborescencias o disposiciones «torales» de los cuerpos vivientes) y unas dimensiones volumétricas y temporales relativamente pequeñas. La clave de la perspectiva teleoclina podría cifrarse (al menos en lo que tiene de contradistinta de la perspectiva físico-química) en un cambio de orientación en el modo de tratar con el tiempo, que está necesariamente inmerso en los sistemas procesuales. Mientras que desde la perspectiva físico-química el tiempo se ordena «de delante hacia atrás», desde el presente (o pasado) del sistema a su pretérito (o «pretérito perfecto») –de aquí las dificultades que acompañan a la teoría de la gravitación newtoniana, en la medida en que la atracción, no el choque, introduce un componente *hacia* un término atractor futuro– en la perspectiva teleoclina el tiempo de los sistemas procesuales parece ordenarse «de atrás adelante», es decir, desde el presente (o pretérito) hacia el futuro (o hacia un «pretérito posterior»). Esto no significa afirmar que sea el propio sistema el que está «previendo el futuro» (concepto absurdo, en general, si es que toda *prolepsis* resulta de una *anamnesis*) [120, 233, 234, 438]; significa que sólo podemos hablar de un sistema teleoclino «en marcha» cuando sus procesos se contemplan como si sólo alcanzaran su unidad real en el momento en el que están reproduciendo un ciclo. Es obvio, por lo demás, que la perspectiva teleoclina implica la físico-química; todo proceso biológico implica un proceso físico químico (y de ahí la tendencia al reduccionismo descendente), pero no recíprocamente. Por ello es imposible pasar de los sistemas procesuales físicoquímicos a los sistemas teleoclinos. No es posible, desde aquellos, conseguir invertir el sentido de la relación temporal, salvo que la inversión haya sido ya practicada, al menos implícitamente, al comenzar el análisis. Mientras que una bola de material higroscópico sumergida en un medio acuoso absorbe las moléculas de agua siguiendo secuencias puntuales, de parte a parte, un organismo viviente absorbe el agua que necesita, no ya tanto por sus «poros» cuanto por una *boca*, o por una *faringe* (como la que se atribuye a *Euglena*) adaptada al efecto, a través de la cual se redistribuye a las otras partes: el organismo *bebe*, mientras que la bola higroscópica sólo por metáfora puede decirse que «bebe» el agua. La disposición teleoclina, salvo en los organismos-sujetos (o sujetos orgánicos), no implica, por supuesto, intencionalidad o propositividad; por el contrario, los análisis llamados teleológicos o propositivos, pueden resolverse, en principio, en el ámbito de una estructura teleoclina. He aquí cómo describe J. Gould la célebre *Opabinia*, descubierta en 1906 por Walcott en los depósitos de Burgess Shale, y reinterpretada por Whittington en 1975: «... en la cabeza, el tubo digestivo hace una curva en forma de U y da una vuelta completa para producir una boca que se abre hacia atrás. Es interesante que la trompa frontal tiene exactamente la longitud adecuada para alcanzar la boca, y la flexibilidad apropiada para doblarse y transferirle el alimento.» ¿Se dirá que esa descripción, que está hecha, en realidad, con vocabulario teleoclino, es un simple lenguaje antropomórfico o zoomórfico que se utiliza «porque es

cómodo»? Pero la cuestión es: ¿Por qué es cómodo? ¿Por qué deja de ser cómodo cuando intentamos aplicarlo, por ejemplo, a la descripción del enlace covalente entre los dos átomos de hidrógeno y el de oxígeno de una molécula de agua? ¿Podríamos decir aquí que el oxígeno «abre la boca» de su capa L para «digerir» a los electrones del único orbital de cada uno de los dos átomos de hidrógeno?

Una especie biológica no sólo se diferencia de las demás por no «cruzarse» con ellas: este es un rasgo distintivo (de naturaleza, además, negativa) pero no es un rasgo constitutivo, porque la diferencia constitutiva de una especie biológica, respecto de las demás, hay que ponerla en el nivel de las especies tipológicas (extendiendo las unidades tipológicas a los propios acervos genéticos tal como pueden ser representados), puesto que ahí reside la razón lógicamente más profunda de las diferencias. Y, sin embargo, no por ello el criterio del cruzamiento fértil ha de ser interpretado como un mero rasgo distintivo, dado que el cruzamiento (a partir de las especies gonocóricas) es precisamente el proceso mediante el cual la especie se constituye en cuanto unidad real. Lo que ocurre es que este cruzamiento nos obliga a regresar hacia las unidades tipológicas dadas a escala no sólo morfosomática sino también morfogenética. Cabe decir, por tanto, que la posibilidad de un cruzamiento fértil entre sus individuos está inscrita en la esencia misma de las especies biológicas gonocóricas y, mucho más, la posibilidad de una escisión del soma en partes iguales, no es una mera consecuencia secundaria, o un simple rasgo distintivo. En la medida en que la integridad de la morfología somática «ha de pasar» en la reproducción, por el genoma –lo que Linneo ya advirtió de hecho al tomar a las «partes de la fructificación» como criterios taxonómicos fundamentales–, la especie tipológica tendrá que contener también, entre sus rasgos constitutivos, a los rasgos del acervo genético (entre los cuales habrá que incluir el tipo de secuencia de sus nucleótidos), lo que suscita dificultades particulares en relación con los llamados «programas somáticos» de la construcción ontogenética. Pero, a la vez, es la variación del propio acervo genético la que abre la posibilidad de que el mismo proceso de escisión o de cruzamiento que conduce al desarrollo constitutivo de una especie produzca la diferenciación de los individuos fundadores de especies nuevas, lo que eventualmente acarreará la destrucción de la especie precursora. Y todo esto significa, desde la perspectiva lógica en la que nos hemos situado, que hay que reconocer esa suerte de inconmensurabilidad entre las especies biológicas y las especies tipológicas de las que venimos hablando, y por tanto que la suposición de que en «un futuro más o menos próximo», cuando las ciencias biológicas estén más desarrolladas, se logrará, de «una vez por todas», una definición unívoca de especie, es sólo un postulado gratuito. Porque sólo en los momentos en los que podamos mantener el círculo lógico-dialéctico de las definiciones (la especie biológica presupone una especie tipológica establecida y ésta sólo se establece, a su vez, a través de la especie biológica) –que es el momento en el que se mantiene, no la evolución, sino la revolución o rotación de la reproducción de los individuos de la misma especie–, entonces podremos hablar de especie biológica; y sólo en el momento en que rompamos este círculo, es decir, precisamente cuando se disocian las especies biológicas y las tipológicas, entonces podremos comenzar a hablar de evolución de las especies, de especiación. El «postulado de cierre» del campo de los vivientes a escala de las especies implicadas por la teoría de la evolución no es tanto un «axioma» que pudiera ser establecido desde el principio como un punto de partida del que pudiésemos desocuparnos una vez propuesto, cuanto una regla de construcción que ha de considerarse actuando en cada momento en que esté teniendo lugar la constitución de las «esencias genéticas» a partir de los «fenómenos» (representadas por las especies fenotípicas o tipológicas, linneanas). Las dificultades principales aparecen en el momento de tratar con el material empírico en el que se cruzan criterios dados a niveles lógicos diversos (diatéticos, morfológicos, fenotípicos, &c.). Por ejemplo, es frecuente oponer la «teoría sintética» (clásica) de la evolución (la especiación por anagénesis en el sentido de Simpson) a la «teoría postclásica» (la especiación alopátrida de las «especies puntuadas» en el sentido de Gould); oposición asociada a la que media entre el gradualismo y el saltacionismo pero estas oposiciones son confusas, en tanto contienen relaciones disociables (que pueden, sin embargo, darse conjuntamente). En el concepto de especiación alopátrida, pongamos por caso, hay dos

momentos perfectamente dissociables lógicamente, porque no se implican mutuamente: (1) El momento de la alopatría en cuanto nos remite a un habitat distinto al de referencia (el habitat al que habrá de adaptarse la población emigrante). (2) El momento de la alopatría en cuanto nos remite a un lugar aislante (genéticamente) respecto del lugar de referencia. Cuando se habla de «especiación alopátrida» se suelen tomar en cuenta simultáneamente los momentos (1) y (2); pero podría darse el caso de que (1) tuviese lugar al margen de (2) o que (2) tuviese lugar al margen de (1). En estos supuestos, si hubiese especiación ésta habría de atribuirse a un proceso de mutación «genética inmanente» que podría ser interpretada desde el esquema gradualista.

El «peso» que atribuimos a la Teoría de la Evolución en relación con una visión global del Universo no deriva tanto del supuesto de que la Evolución sea ella misma una ley cósmica universal, sino precisamente del supuesto contrario, a saber, del hecho de circunscribir la evolución a la categoría de los vivientes orgánicos. En todo caso, esta alternativa confiere a la teoría de la evolución un significado peculiar y muy distinto en una visión global evolucionista del universo que en la alternativa opuesta.

La limitación de la idea de evolución a la Nebulosa de los vivientes no implica, sin embargo, que esta idea no tenga límites en el ámbito de esta misma Nebulosa. De acuerdo con la tesis que hemos establecido habrá que conceder que la evolución no es un «atributo trascendental» (en el sentido positivo de este término) a todos los seres vivientes, aunque sea un atributo propio y exclusivo de ellos. De otro modo: aun cuando la teoría de la evolución afecte directa o indirectamente a todas las categorías de la vida orgánica, sin embargo, no las afecta a todas por igual: es distinta la evolución de los organismos, que no están dotados de reproducción sexual, de la evolución de los organismos sexuados; ni menos aún se reducen todas las teorías biológicas a la condición de subteorías de la teoría de la evolución.

Ante todo, la evolución no afecta a las secuencias diatéticas (lineales o no lineales) de organismos que se mantienen de un modo «específicamente estacionario» (el caso de *Lingula*, un género de braquiópodos que se ha mantenido estacionario desde el Ordovícico, hace 400 millones de años). Una «especie» que se mantiene estacionaria es una especie que no ha evolucionado durante el intervalo de su equilibrio. Si hablamos de transformación, estaremos aquí en el caso de una «transformación idéntica». En este mismo sentido, el concepto de «evolución neutra» (Kimura, King y Joques) habría de ser interpretada como un concepto límite: la «evolución neutra» es evolución en el mismo sentido en que la «distancia cero» es distancia (es decir, no distancia). Durante los períodos de equilibrio en la reproducción cabría hablar, antes de revolución, en el sentido de la rotación planetaria, que de evolución -la revolución o rotación de la gallina en gallina, a través del huevo, equivalente (de acuerdo con la célebre ocurrencia de S. Buttler) a la rotación del huevo en huevo a través de la gallina-. Sin embargo, es evidente que todos los procesos que contribuyen al desarrollo estable de una especie podrán ser llamados evolutivos en ese sentido límite.

La idea de una *evolución superorgánica* (evolución de los sistemas políticos, evolución del lenguaje, evolución de las formas arquitectónicas, &c.) es incompatible con el análisis de la idea de evolución que hemos esbozado. La evolución es evolución de las especies de vivientes orgánicos, y las especies implican secuencias de organismos ligados por diátesis causales. Ahora bien, ni los sistemas políticos, ni los lenguajes, ni las formas arquitectónicas son organismos vivientes, ni lo son los «paradigmas» de una ciencia (asimilados por T. Kuhn a especies vivientes) salvo por metáfora. Según esto, hablar, como es frecuente, de una «evolución cultural» que constituyera una suerte de prolongación de la evolución biológica, es un sinsentido cuya evitación obligaría a reducir la idea de evolución biológica, desvirtuándola, al «nivel genérico» de la idea de evolución como transformación o secuencia de formas, cualquiera que fuera la naturaleza de éstas (incluida la «causalidad ejemplar» o «puramente formal»).

La ampliación de la Idea de Evolución a las categorías de lo inorgánico («evolución de los elementos de la Tabla periódica», «evolución de las galaxias», «evolución molecular»,...) tampoco es compatible con la idea de evolución expuesta, por cuanto ni los elementos, ni las galaxias, ni las moléculas, son organismos susceptibles de generar «clases plotinianas», en el sentido dicho.

{SN}

---

[<<< • >>>](#)

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético · sistemático](#)

φñ

Pelayo García Sierra  
[Diccionario filosófico](#)  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[96]

## Dialéctica (acepciones)

El término «Dialéctica» se entiende según acepciones muy diversas. Reseñamos aquí las siguientes:

(I) Como concepción no sólo de un método sino de la realidad al que aquél habría de ajustarse. Se subraya aquí la movilidad o carácter dinámico de todo. La dialéctica podría definirse como «la ciencia del movimiento» (Heráclito podría servir de emblema), y se opondrá a metafísica, entendida como concepción de la realidad (y aún de la realidad última) de un *ser inmóvil* (Parménides, Zenón). *Objeción*: Esta concepción es muy indeterminada. Tendría que dar cuenta de por qué Zenón -o Parménides-, pese a negar el movimiento en el plano de la realidad, han practicado el método dialéctico y aun lo han instaurado; luego, no es por los «argumentos contra el movimiento por lo que un pensamiento deja de ser dialéctico, como tampoco deja de ser metafísico un pensamiento que propone como prototipo de sustancias eternas e inmóviles ciertos corpúsculos *materiales* llamados átomos.

(II) Como concepción que defiende la «multilateralidad de relaciones» implicadas en cualquier proceso real (frente a la restricción esquemática de un proceso cualquiera a una «única línea» de relaciones, restricción en la que se haría consistir el modo de pensar metafísico). «El término dialéctica - leemos en una exposición del 'materialismo dialéctico' significa que todo está interconectado y que hay un proceso continuo de cambio en esta interrelación.» Emparentada con esta idea de dialéctica es la que subordina la dialéctica a la *totalidad* (G. Lukács, L. Goldmann). La principal objeción que levantamos contra esta concepción procede del que solemos llamar principio de *symploké* [54], formulado por Platón.

(III) Como concepción que subraya la estructura de «retroalimentación negativa» de ciertas totalidades o sistemas, llamados, precisamente por este motivo, dialécticos (Klaus, M. Harris). *Objeción*: Consideramos gratuita tal propuesta reductora, puesto que, sin perjuicio de que los sistemas dotados de retroalimentación negativa sean dialécticos, no todo lo que es dialéctico tiene por qué ajustarse a tal modelo.

(IV) Concepciones que se proponen definirla en función de las contradicciones implicadas en los procesos analizados (si bien los papeles que se atribuyen a estas contradicciones pueden ser muy distintos). Esta concepción es la que tiene más antigua tradición académica y escolástica (Platón, Aristóteles, Kant, Hegel). Nos acogemos a esta acepción fuerte de término dialéctica. («Fuerte» no solamente por su concreción, que comparte con la acepción iii, sino también por la magnitud de problemas que plantea; sin por ello querer decir que las restantes acepciones no susciten también «cuestiones de fondo», si bien su orientación más laxa permite diluir las dificultades o, al menos, aplazarlas.) La razón objetiva que cabría aducir para justificar esta decisión -que desde un punto de vista lexicográfico y doxográfico está autorizada- la tomamos de la posibilidad de reducir las restantes acepciones a la condición de casos particulares de la propuesta.

{[BS19](#) 41-42 / → [EM](#) 371-389}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)



Pelayo García Sierra  
**Diccionario filosófico**  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[97]

## Dialéctica (en sentido «fuerte») / Contradicción lógica

Es frecuente (por parte de los que suelen ser considerados «analíticos», en cuanto «antidialécticos», al modo de Quine o K. Popper) atribuir a quienes mantienen la concepción fuerte de la dialéctica [96] un modo de entender la presencia de la contradicción que es justamente lo que determina en ellos el rechazo: «es dialéctico todo filosofar [o toda forma de pensar, incluso la pretendidamente científica] que acepta, a la manera de Heráclito y de Hegel, la validez de la idea de contradicción lógica:  $\neg p \wedge \neg \neg p$ .» (M. Garrido en *Teorema*, nº 1, 1971, pág. 66).

Sin embargo, semejantes definiciones son enteramente tendenciosas por dos motivos principales:

(a) la contradicción no tiene por qué ser, sin más (definida incluso en el terreno de la lógica formal de enunciados), en los términos de esa «negación del principio de contradicción»;

(b) reconocer la contradicción, incluso en «lógica formal», no significa, sin más, reconocer «la validez de la contradicción lógica».

No se trata de «construir una lógica dialéctica», sino de «dialectizar la lógica ordinaria», puesto que ésta es la única «dialéctica formal» concebible. Dialectizar la lógica formal ordinaria es, ante todo, mostrar que ella «reconoce» la contradicción, es decir, que cuenta con ella, y no como una mera errata; por tanto, que en su «sistema» la contradicción tiene un puesto interno que no puede sencillamente borrarse (como si fuese una simple errata). Hay muchos modos de llevar a cabo esta demostración, la más rápida podría ser la apelación a las demostraciones formales del principio de no-contradicción.

De este tipo de análisis, y de otros muchos muy variados y prolijos, obtenemos, como conclusión, que *el proceder dialéctico de la lógica formal* hay que ponerlo fundamentalmente en sus «estrategias» para eliminar las contradicciones que en ella se construyen; por lo que, «aceptar la contradicción», desde el punto de vista de una lógica dialéctica, no es aceptar su validez (como norma) sino aceptarla como un «hecho lógico» resultado de operaciones (como un autologismo, como un dialogismo y, en rigor, ni siquiera eso, pues bastaría con la acepción formal), como un hecho interno, y no como una simple errata que fuera preciso conjurar. {BS19 42, 44}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)



[98]

## Concepciones filosóficas de la dialéctica

Con los planteamientos relativos a la presencia de la contradicción en la lógica formal [97] podemos reexponer la mismas cuestiones filosóficas que tradicionalmente se han venido suscitando en los debates relativos al alcance «ontológico» de la dialéctica. La cuestión no estriba tanto en defender la «validez de la contradicción» en Ontología («al modo de Heráclito o de Hegel») sino en reconocer su «existencia», aunque sea agregando que esta «existencia», por inconsistente, pide su cancelación. Se admitiría, a lo sumo, la contradicción en el terreno *subjetivo* (autologismos), incluso en el *inter-subjetivo* (dialogismos) [190]; pero, ¿no equivaldría a reconocer una *conciencia* a la realidad de la Naturaleza el atribuirle contradicción? La visión dialéctica de la realidad, ¿no está ligada a un panlogismo de cuño hegeliano? Esta es la gran cuestión en torno a la cual se han ido formando las célebres oposiciones: dialéctica subjetiva / dialéctica objetiva, dialéctica del espíritu (o de la historia) / dialéctica de la Naturaleza, dialéctica de la conciencia (o de la mente) / dialéctica de la realidad, incluso dialéctica formal (lógico formal) / dialéctica material. Estas oposiciones giran en torno a las dos oposiciones que hemos enunciado en primer lugar (dialéctica subjetiva / dialéctica objetiva) y en el último (dialéctica formal / dialéctica material), puesto que «Espíritu», «Historia», &c. pueden reducirse a «subjetividad».

Se diría que –al menos por parte de algunos analíticos– la oposición dialéctica formal / dialéctica material está interpretada desde la oposición dialéctica subjetiva / dialéctica objetiva, puesto que el reconocimiento de la contradicción se lleva a cabo en el supuesto de que las fórmulas de la lógica de proposiciones hay que interpretarlas en el horizonte (subjetivo) de las aserciones (|–) de sujetos autológicos o dialógicos. Sin embargo, esto no es nada evidente; pues las proposiciones de la lógica formal no tienen por qué reducirse a «juicios» de la mente: son construcciones objetivas, formales, según reglas, coordinables con otra materia (pues ellas son también materialidades tipográficas) [86]. Una buena demostración de la disociabilidad entre las oposiciones subjetivo / objetivo y forma / materia es la posibilidad de cruzar ambas distinciones, comprobando cómo los resultados se corresponden con diferentes concepciones filosóficas de la dialéctica:

1. Como dialéctica objetivo-material (la «dialéctica de la Naturaleza» de Engels).
2. Como dialéctica objetivo-formal (la llamada, por J. Görren, «teoría analítica de la dialéctica»).
3. Como dialéctica subjetivo-material (la «dialéctica de la Historia» de Hegel o Marx).
4. Como dialéctica subjetivo-formal (es decir, apoyándose en la formalidad misma de la subjetividad individual: Gonzeth, Piaget).

Estas cuatro combinaciones no constituyen sólo una taxonomía más o menos útil (como decía Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía*, 6ª ed., Alianza, Madrid 1979, s.v. «Dialéctica», págs. 803-804); sobre todo, constituyen una demostración de que la dicotomía dialéctica subjetiva / dialéctica objetiva no es la única de referencia. Este es el supuesto de los dualismos, de origen espiritualista, entre Espíritu (o la Mente) y la Materia; desde este dualismo se aceptará, a lo sumo, un cierto sentido a la dialéctica subjetiva (se reconocerá que un sujeto puede caer en contradicción, o que, con frecuencia, rectificamos nuestros juicios y aun es necesario rectificarlos para alcanzar alguna conclusión válida), pero se considerará metafísica grosera y burda referirse a la contradicción del «grano de cebada cuando se transforma en espiga». {BS19 44-45}



Pelayo García Sierra  
**[Diccionario filosófico](#)**  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

**[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)**  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

## Dialéctica de la Naturaleza (Materia) / Dialéctica del Espíritu (Mente)

¿Hay una dialéctica de la Naturaleza, o sólo un pensamiento antropomórfico puede pensar tal cosa, dado que atribuir a la Naturaleza contradicciones, si éstas se refieren a proposiciones y éstas a juicios, es tanto como atribuirle juicio y pensamiento? El dualismo Naturaleza / Espíritu, así planteado, es insuperable, sobre todo en el contexto de la cuestión de la contradicción. Sólo desbordándolo es posible hablar de «dialéctica de la Naturaleza» o de «dialéctica del Espíritu»; la dialéctica no está en ninguna de estas dos sustancias, y es preciso recurrir a otra ontología. No es posible mantener, en resolución, los dualismos dialécticos  $M_2/M_1$  al margen de las materialidades terciogénicas [72-75]. La disyuntiva entre una dialéctica subjetiva y una dialéctica objetiva es la que debe ser removida. No diremos que la contradicción podría residir, a lo sumo, en «mis representaciones de la Naturaleza» (en una esfera puramente subjetiva, secundogénica) y en modo alguno en la «naturaleza misma» (es decir, en la objetividad primogénica); pues la contradicción podría aparecer en la «naturaleza representada» ante una subjetividad, sin duda, pero que no por ello constituye la subjetivización de una objetividad muchas veces terciogénica. De lo que se trata es de «caer en la cuenta» de que si dejásemos de lado, como irreales o fantásticas, las materialidades terciogénicas es imposible entender racionalmente el mundo; y no porque estas materialidades nos remitan a un «tercer mundo» más allá del mundo físico, porque estas materialidades son inmanentes al único mundo en que nos movemos. El dado perfecto es una materialidad terciogénica resultado de una catábasis: en sí mismo puede considerarse como contradictorio, con la misma contradicción que conviene al asno de Buridán, pues él no puede caer por ninguna cara. Pero esto es debido a que el dado que cae es individual, mientras que el dado perfecto no es un «individuo uránico», ni un contenido mental (es decir, tiene de contenido mental lo mismo que pueda tener el dado individual fabricado). El dado perfecto es una clase resultante de las múltiples tiradas con un dado o con muchos dados simultáneamente, tales que cuando tiende a ser infinita, se neutralizan en sus diferencias: el azar aparece a nivel de clases, mientras que el determinismo aparece a nivel de individuo (al margen de las materialidades terciogénicas es imposible distinguir el azar y la necesidad).

Admitidos los esquemas de identidad [211-218] diversos en juego mutuo, ¿por qué rechazar las posibilidades de contradicción objetiva entre ellos? Pues la contradicción podemos entenderla precisamente como la incompatibilidad misma de términos correlativos a proposiciones (pero que no requieren, por tanto, «panlogísticamente», una mente juzgante) que se nos ofrecen por sí mismos, por las razones que sean, como coordinables a valores booleanos 1 de proposiciones. La incompatibilidad entre ellos implica la rectificación de ese «valor de verdad», bien sea rectificando uno de los términos incompatibles o todos. En cualquier caso, la estrategia ante las situaciones dialécticas será siempre la misma: la estrategia de la cancelación de la contradicción, precisamente porque la contradicción es lo que no puede mantenerse, lo que tiene que desaparecer, «fluir», moverse (y esto no implica la recíproca, a saber, que todo lo que se mueve, envuelva una contradicción formalizable). {BS19 44-46}



Pelayo García Sierra  
**Diccionario filosófico**  
[Biblioteca Filosofía en español](#)

[www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/)  
[Preguntas, dudas, sugerencias](#)  
[Sobre la edición en papel](#)

[100]

## Modos generalísimos de resolución de contradicciones dialécticas

Es posible establecer las estrategias más generales que, a efectos de su resolución, imponen las incompatibilidades (o contradicciones) dialécticas a quienes las reconocen (o bien, los efectos correspondientes más generales que esas incompatibilidades determinen en la realidad); pues esos modos de resolución podrían tomarse como principio de las mismas figuras de la dialéctica. Dos modos generalísimos pueden ser distinguidos: el modo de la *simultaneidad* (que podríamos llamar «*estructural*» [101]) y el modo de la *sucesividad* (que podríamos llamar «*procesual*» [102]). {BS19 46}

---

<<< • >>>

[Diccionario filosófico](#)  
[alfabético](#) · [sistemático](#)

φñ