

ANALÍTICA

REVISTA DE FILOSOFÍA
ANALÍTICA (4), OCT. 2024 - SEPT. 2025
ISSN-L 2805-1815



UNIVERSIDAD DE PANAMÁ
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA



ANALÍTICA

No. 4, OCT. 2024 - SEPT. 2025, ISSN-L 2805-1815
REVISTA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN ANUAL



Analítica 4

Revista de Filosofía

Publicación anual

Departamento de Filosofía

Universidad de Panamá

Octubre 2024 – septiembre 2025

ISSN – L 2805 – 1815

Portada: Imagen de Immanuel Kant (1724 – 1804)

Analítica es una publicación anual en línea del Departamento de Filosofía de la Universidad de Panamá. Nuestra política editorial e instrucciones para los autores se encuentran disponibles en <https://revistas.up.ac.pa/index.php/analitica/autores>.

Publicado bajo licencia Creative Commons



© Todos los derechos reservados

Información de contacto: Departamento de Filosofía, Campus Octavio Méndez Pereira, Universidad de Panamá. Tel. +507-5236602. Correo electrónico: revista.analiticafh@up.ac.pa

Consejo Editorial

Francisco Díaz Montilla, PhD (director/Editor jefe), Universidad de Panamá, Panamá
francisco.diazm@up.ac.pa
<https://orcid.org/0000-0002-8772-9894>

Ela Urriola, Ph.D., Universidad de Panamá, Panamá
ela.urriola@up.ac.pa
<https://orcid.org/0000-0001-6915-185X>

Mgter. Yasmel Chavarría, Universidad de Panamá, Panamá
yasmel.chavarría@up.ac.pa
<https://orcid.org/0000-0001-7420-1671>

Mgter. Johana Garay, Universidad de Panamá, Panamá.
johana.garay@up.ac.pa
<https://orcid.org/0000-0002-4813-840X>

Fernando Vásquez, Ph.D., Universidad de Panamá, Panamá
fernando.vasquez@u.ac.pa
<https://orcid.org/0000-0001-5413-5566>

Mgter. Edgardo Antonio Aguilar Rodríguez, Universidad de Panamá, Panamá
edgardo.aguilar@up.ac.pa
<https://orcid.org/0000-0002-3150-280X>

Comité científico

Dr. Jaime Nubiola, Universidad de Navarra, España

Dr. Jaroslav Peregrin, Universidad de Hradec Králové, República Checa

Dr. Andrés Páez, Universidad de Los Andes, Colombia

Dr. Camilo Retana, Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Dr. Benjamin Murphy, Florida State University, Panamá

Dr. Willem Lemmens, Universidad de Amberes, Bélgica

Autoridades de la Universidad de Panamá

Dr. Eduardo Flores Castro
Rector

Dr. José Emilio Moreno
Vicerrector Académico

Dr. Jaime Javier Gutiérrez
Vicerrector de Investigación y Postgrado

Mgter. Arnold Muñoz
Vicerrector Administrativo

Mgter. Mayanín Rodríguez
Vicerrectora de Asuntos Estudiantiles

Mgter. Ricardo Him Chi
Vicerrector de Extensión

Mgter. José Luis Solís
Director General de Centros Regionales Universitarios y Extensiones
Docentes

Mgter. Ricardo A. Parker
Secretario General

Dr. Olmedo García Chavarría
Decano, Facultad de Humanidades

Dr. Franz Poveda
Director, Departamento de Filosofía

Índice

Índice

Presentación

Artículos

1. Thought experiment analyses of Albert Einstein's elevator – **C. P. Hertogh** 10
2. Constitution of reality in late Wittgenstein – **Natalia Tomashpolskaia** 41
3. Determining the indeterminate: a critical assessment of the Thomistic argument for extensionless prime matter and proposal of various theories of extended prime matter – **Alexander McQuibban** 71
4. La pragmática veritativo condicional ante la sensibilidad contextual en el lenguaje natural – **Pablo David Chávez Carvajal** 85
5. Más allá de las palabras: requisitos esenciales del lenguaje y el impacto del 'pero' – **Carlos Daniel Rivas Kubler** 105
6. Inclusion, Eligibility and Forfeiture – **Miroslav Imbrišević** 127
7. Philosophy of death in Maurice Blanchot – **Justina Šumilova** 139
8. Marta entre dos Marías. Una lectura filosófico-cosmológica del sermón 86 de Meister Eckhart – **Ángel Enrique Garrido Maturano** 150

Ensayos

9. A critical examination of Plantinga's arguments in defense of religious exclusivism – **Richa Singh** 173
10. Sören Kierkegaard: la expiación de la culpa – **Pedro Luis Prados** 183
11. Intuición y matemáticas. Una interpretación a partir de la *Crítica de la razón pura* de I. Kant – **Carlos Falcón** 198

Traducción

12. El misticismo judío – **Richard H. Jones** 207



Analítica (4), Oct. 2024 – Sept. 2025
ISSN – L 2805 – 1815

Presentación

En este cuarto número, *Analítica*, fiel a los objetivos trazados desde el primer ejemplar, presenta una variedad de artículos filosóficos sobre temas diversos: filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje, metafísica, misticismo y filosofía de la religión son los temas generales a los que se refieren los contenidos de los once artículos que contiene esta entrega.

Analítica es filosóficamente diversa, en ella tienen cabida todas las orientaciones de la disciplina, el presente volumen es un ejemplo de ello. En ese sentido, cuestiones referentes a los experimentos mentales, a las preocupaciones del último Wittgenstein, a la pragmática del lenguaje, a la metafísica, la filosofía de la religión y el misticismo, se suceden y complementan en este número.

Los experimentos mentales constituyen una fuente para la formulación de problemas filosóficos, no solo desde el punto de vista metodológico o metafilosófico, sino –también– por las conexiones conceptuales que derivan de ello: metodología de la ciencia, epistemología, filosofía de la ciencia, etc. ¿Es el *elevator de Einstein* un experimento mental? Esta es la cuestión de fondo que trata **C. P. Hertogh** en *Thought experiment analyses of Albert Einstein's elevator*. Aunque el problema tiene que ver con una situación relacionada con la física, las repercusiones filosóficas del experimento son innegables, dadas las consecuencias que tienen para la articulación de una teoría de la ciencia experimental.

El siguiente artículo se centra en el pensamiento de Ludwig Wittgenstein. Tradicionalmente, la obra del pensador vienés ha sido dividida de una manera algo artificiosa, y así, se habla de un “primer Wittgenstein”, cuyas ideas emblemáticas aparecen en el *Tractatus Logico-Philosophicus* y un “segundo Wittgenstein”, cuyas ideas –más en consonancia con aspectos pragmáticos del lenguaje– estarían recogidas en obras como *Investigaciones lógicas*, entre otras. Este último Wittgenstein es el tratado por **Natalia Tomashpolskaia**, en *Constitution of reality in late Wittgenstein*, una



interesante, profunda y prolija investigación sobre Wittgenstein, a propósito de la constitución de la realidad, en la cual la autora pone en perspectiva las ideas del autor con respecto a las opiniones sostenidas y defendidas en el *Tractatus*.

Por su parte, en *Determining the indeterminate: a critical assessment of the Thomistic argument for extensionless prime matter and proposal of various theories of extended prime matter*, **Alexander McQuibban** analiza críticamente diversos argumentos relacionados con el concepto tomista de materia prima sin extensión y algunas propuestas teóricas en relación con la materia prima extendida, estableciendo conexiones conceptuales con los planteamientos de Aristóteles, quien introduce en el pensar filosófico antiguo dichos conceptos..

En *La pragmática veritativo condicional ante la sensibilidad contextual en el lenguaje natural*, **Pablo David Chávez Carvajal** nos introduce en la dimensión pragmática del lenguaje, analizando el fenómeno de la sensibilidad contextual de los lenguajes naturales. Dicho texto, se complementa notablemente con la propuesta de **Carlos Daniel Rivas Kubler** en *Más allá de las palabras: requisitos esenciales del lenguaje y el impacto del 'pero'*, dada la orientación pragmática de ambos textos sobre aspectos del lenguaje natural.

Miroslav Imbrišević en *Inclusion, Eligibility and Forfeiture*, nos urge a pensar sin miramientos y sin tapujos la inclusión y, en relación con ello, la elegibilidad, dadas las limitantes con las que lidiamos socialmente y el arsenal de condicionantes a los que nos enfrentamos diariamente los humanos en nuestro actuar.

En cambio, **Justina Šumilova** aborda en *Philosophy of death in Maurice Blanchot* el problema de la muerte desde la conceptualización del pensador francés en relación con el que, para muchos, es el problema de la filosofía por antonomasia.

Por su parte, en *Marta entre dos Marías. Una lectura filosófico-cosmológica del sermón 86 de Meister Eckhart*, **Ángel Enrique Garrido Maturano** presenta un detallado estudio hermenéutico-filosófico del sermón 86 de Meister Eckhart, en el cual se presenta la condición existencial de Marta y María, y se describen los modelos que ambas representan.

Richa Singh en *A critical examination of Plantinga's arguments in defense of religious exclusivism* evalúa críticamente las ideas de Alvin Plantinga sobre el exclusivismo en materia religiosa, destacando las consecuencias que dicho exclusivismo puede tener social y políticamente, en tanto puede degenerar en algún tipo de fundamentalismo.

Para este número, Analítica publica un texto inédito del siempre bien recordado profesor **Pedro Luis Prados**: *Sören Kierkegaard: la expiación de la culpa*. Se trata de una interesante reflexión sobre el sentido de la culpa según el pensador danés, para lo cual el autor se adentra en la compleja trama existencial y vital de Kierkegaard.

No menos edificante es la contribución de **Carlos Falcón**, *Intuición y matemáticas. Una interpretación a partir de la Crítica de la razón pura* de I. Kant, en el cual se aborda la relación entre las formas de la intuición (espacio y tiempo) y matemáticas (aritmética y geometría), como la conceptualizara el pensador de Königsberg. El texto de Falcón es – sin lugar a duda– pertinente, no solo por tratar una cuestión fundamental en el pensamiento kantiano, sino porque es una especie de homenaje al legado de Kant en los 300 años de su nacimiento.

El misticismo judío es una traducción de una parte del Capítulo IV de la obra *A History of Mysticism* del investigador estadounidense **Richard H. Jones**. La traducción fue realizada por **Ruling Barragán Yañez**.

Invitamos a la lectura de los textos brevemente comentados, porque son un testimonio innegable de la fortaleza, dinámica y pertinencia de la filosofía para el mundo actual. Por lo cual, agradecemos, a la vez que reconocemos, el extraordinario esfuerzo de quienes colaboran con sus trabajos para que Analítica salga a la luz.

Francisco Díaz Montilla
Director



THOUGHT EXPERIMENT ANALYSES OF ALBERT EINSTEIN'S ELEVATOR

ANÁLISIS DEL EXPERIMENTO MENTAL DEL ELEVADOR DE ALBERT EINSTEIN

C. P. Hertogh

Free University Brussels – (VUB-BE/EU)

noromyxo2005@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6778-4837>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.6060>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 13/04/2024 Aceptado el: 22/07/2024</p> <p>Keywords: Experiment, epistemology, gravitation, logic, , semantics, relativity</p> <p>Palabras clave: Experimento, epistemología, gravitación, lógica, semántica, relatividad</p>	<p>Abstract:</p> <p>In this contribution we identify, analyze and interpret Einstein's elevator as a paradigmatic thought experiment (TE) that shows how modern physics may surpass classical mechanics.</p> <p>On surface analyses we show that Einstein's elevator is, in fact, a series of interrelated TE, TE1 through TE6, involving two frames of reference – or two systems of coordinates, K and K', deducing principle of relativity from Galileo – and two observers, an inside and outside observer. On deep analyses of Einstein's elevator appears a deconstructive TE featuring principle of relativity, destructing, falsifying Newton's theory, that does not hold on to principle of relativity, and constructing, verifying Einstein's, that does.</p> <p>On interpretation, admitting theoretical TE may have flaws as with regard to imaginability, conceptual and terminological coherence, we argue that TE are usually valid as arguments, and are rather considered antifallacies than fallacies. TE may develop on analysis from <i>prima facie</i> or <i>secunda facie</i> (in)conceivability to ideal (in)conceivability; our logical analyses validate Einstein's elevator as a paradigmatic TE.</p>



Lastly, we may add two 21st-century conditions to (e.g. Karl Popper's) view of growth of science –global cross-culturalism and environmental pragmatism– to arrive at a balanced view of progress of science and society¹.

Resumen:

En este trabajo identificamos, analizamos e interpretamos el elevador de Einstein como un experimento mental (TE) paradigmático, que muestra cómo la física moderna puede superar a la mecánica clásica.

De acuerdo con un análisis superficial, mostramos que el experimento del elevador es, de hecho, una serie de TE interrelacionados, TE1 a TE6, que involucran dos marcos de referencia, o dos sistemas de coordenadas, K y K', deduciendo el principio de relatividad de Galileo, y dos observadores, uno interior y otro exterior. Por otro lado, de acuerdo con un análisis de profundidad, el elevador de Einstein aparece como un TE deconstructivo que presenta el principio de la relatividad: destruye y falsifica la teoría de Newton, que no se aferra al principio de la relatividad, y construye y verifica la de Einstein, que sí lo hace.

En cuanto a la interpretación, admitiendo que los TE teóricos pueden tener fallas con respecto a la imaginabilidad, la coherencia conceptual y terminológica, sostenemos que los TE son generalmente válidos como argumentos y se consideran más bien antifalacias que falacias. El TE puede desarrollarse en el análisis desde lo (in)concebible prima facie o secunda facie hasta lo (in)concebible ideal. Nuestro análisis lógico valida al elevador de Einstein como un TE paradigmático.

Por último, podemos agregar dos condiciones del siglo XXI a la visión (por ejemplo, de Karl Popper) sobre el crecimiento de la ciencia –el transculturalismo global y el pragmatismo ambiental– para llegar a una visión equilibrada del progreso de la ciencia y la sociedad.

Thought Experiment Analyses of Albert Einstein's Elevator

...Here again, idealized experiments will be discussed. Although these may sound very fantastic, they will, nevertheless, help us to understand as much about relativity as is possible by our simple methods. (Einstein & Infeld, 1938, p. 226)

The *Elevator* TE first appeared in Albert Einstein and Leopold Infeld 1938 popular textbook for the general public *The Evolution of Physics*. The book tells the story of how physics developed from the rise of the mechanical view to quantum mechanics as by elimination and quantification of more and more metaphysical substance concepts as heat, light and ether to kinetics and quanta.

Elevator TE is in Section Outside and Inside the Lift of Part III, *Field, Relativity*.² In

fact it is a series of interrelated TE involving two frames of reference – or two c.s. or systems of coordinates K and K^1 as Einstein says after Galileo deducing from Galileo his Principle of Relativity– and two observers, an inside and outside observer.

In the surface analyses we will discuss the various TE independently, in deep analyses we will propose a couple of logical analyses revealing again some epistemological principles and in the last paragraph we will expose flaws of imaginability, conceptual and terminological incoherences as after Gendler (1996) that however don't reduce the argumentative and logical force of the TE.³ Different from *Magnet and Conductor* TE and *Chasing a Beam of Light (CABOL)* TE which are about Special Relativity the *Elevator* TE relates to General Relativity involving relativistic concept of gravitation.

Surface Analyses –Six Sub –TE

Einstein and Infeld's discussion starts off with a consideration on nature and import of idealized experiments:

The law of inertia marks the first great advance in physics; in fact, its real beginning. It was gained by the contemplation of an idealized experiment, a body *moving forever with no friction nor any other external forces acting*. From this example, and later from many others, we recognized the importance of the idealized experiment created by thought.... (Einstein & Infeld, 1938, p. 226, italics added)

and acknowledging the next TE may sound very fantastic,

...Here again, idealized experiments will be discussed. Although these may sound very fantastic, they will, nevertheless, help us to understand as much about relativity as is possible by our simple methods.

We had previously the idealized experiments with a uniformly moving room. Here, for a change, we shall have a falling lift. (Einstein & Infeld, 1938, p. 226)

The *Elevator* TE then starts off by a traditional TE indicator as *Imagine* like this:

Imagine a great lift at the top of a skyscraper *much higher than any real one*. Suddenly the cables supporting the lift breaks, and the lift falls freely toward the ground. Observers in the lift are performing experiments during the fall. *In describing them, we need not bother about air resistance or friction, for we may disregard their existence under our idealized conditions....* (Einstein & Infeld, 1938, p. 226, italics added)

The lift is not a real lift from everyday life, e.g. the skyscraper it is part of is much higher than any real one—possibly moving forever, there is no air resistance or friction—possibly nor any more external forces acting, as under the idealized conditions of a TE.

Dropping Handkerchief and Watch TE (TE1)

The first sub-TE, TE1, is a TE about *Dropping Handkerchief and Watch* that remind both Galileo's TE of *Falling Bodies* and Galileo's *Ship*, "...One of the observers takes a handkerchief and a watch from his pocket and drops them. What happens to these two bodies? ...". (Einstein & Infeld, 1938-pp. 226-227) Next, two observers are introduced, an inside observer in the lift and an outside observer outside of the lift—which may represent two frames of reference or systems of coordinates, cs's, K and K_1 in Einstein's Galilean terminology—

... For the outside observer, who is looking through the window of the lift, both handkerchief and watch fall toward the ground in exactly the same way, with the same acceleration...

... For the inside observer the two bodies remain exactly where they were when he let them go. The inside observer may ignore the gravitational field, since its source lies outside his c.s. [coordinate system] He finds that no forces inside the lift act upon the two bodies, and so they are at rest, just as if they were in an inertial c.s. [coordinate system] Strange things happen in the lift! (Einstein & Infeld, 1938, p. 227)

North Pole Equator TE (TE2)

In classical mechanics it is supposed the inertial frame of reference is neither limited in space nor time. However, the inertial frame of reference of the freely falling lift in *Elevator TE* is limited in time,

...The inertial character of his [i.e. inside observer's] c.s. [coordinate system] is limited in space and time. Sooner or later the uniformly moving body will collide with the wall of the lift, destroying the uniform motion. Sooner or later the whole lift will collide with the earth, destroying the observers and their experiments. The c.s. [coordinate system] is only a "pocket edition" of a real inertial c.s. [coordinate system]. (Einstein & Infeld, 1938, p. 228)

Next, as to demonstrate that the inertial frame of reference is also limited in space, Einstein advances a second TE.

This local character of the c.s. [coordinate system] is quite essential. If our imaginary lift were to reach from the North Pole to the Equator, with the handkerchief placed over the North Pole and the watch over the Equator, then, for the outside observer, the two bodies would not have the same acceleration; they would not be at rest relative to each other. Our whole argument would fail! The dimensions of the lift must be limited so that the equality of acceleration of all bodies relative to the outside observer may be assumed. (Einstein & Infeld, 1938, p. 228)

As we will elucidate later on, we think this TE is rather unimaginable – what to imagine and how to imagine it? – and if in any way it won't be about a lift anymore, reasons why there could be some terminological incoherence here.

Two Lifts in Relatively Uniform Motion TE (TE3)

Third, Einstein expands the TE with another lift, a second coordinate system or frame of reference in relative uniform motion:

... If we imagine another c.s. [coordinate system], another lift moving uniformly, relative to the one falling freely, then both these c.s. [coordinate systems] will be locally inertial. All laws are exactly the same in both. ... (Einstein & Infeld, 1938, pp. 228-229)

Generation of Scientists TE (TE4)

Fourth, the outside observer, who finds the lift is in accelerated motion because of earth's gravitation, is contrasted to a generation of scientists born and brought up in the lift

However, a generation of physicists born and brought up in the lift would reason quite differently. They would believe themselves in possession of an inertial system and would refer all laws of nature to their lift, stating with justification that the laws take on a specially simple form in their c.s. [coordinate system] It would be natural for them to assume their lift at rest and their c.s. [coordinate system] the inertial one. (Einstein & Infeld, 1938, p. 229)

Again, this TE is not imaginable, it is not realistic to suggest that there can be a whole society in the freely falling lift—that moreover is soon to be destroyed by collision with the earth.

We can only imagine anything with this TE if we forget it is about a lift and (e.g.) metaphorically stretch the concept of a lift to (e.g.) a planet and so also forget about the supposed fact that was tested in TE2 but would invalidate this TE, the fact that the lift will soon be destroyed.

So, this TE is inconsistent with stipulations to previous TE but most importantly it is not—or cannot—be about something as a lift anymore which defect we consider a second instance of terminological incoherence. However, it is possible to render the TE more imaginable and realistic by elaboration on exact circumstances etc.,⁴ but Einstein does not think it necessary as probably he only advances the TE for the sake of argument!

Pulling Up the Lift TE (TE5)

Now Einstein changes the situation by considering the lift in constant accelerated motion departing from presuppositions of Galilean-Newtonian classical mechanics:

Now for a somewhat different idealized experiment. There is, let us assume, an inertial c.s. [coordinate system], in which the law of inertia is valid. We have already described [picture showing rectangular block, say, lift, hanging to a cord being pulled up as indicated by an upward arrow] what happens in a lift resting in such an inertial c.s. [coordinate system] But we now change our picture. Someone outside has fastened a rope to the lift and is pulling, with a constant force, in the direction indicated in our drawing. It is immaterial how this is done.

... Since the laws of mechanics are valid in this c.s. [coordinate system], the whole lift moves with a constant acceleration in the direction of the motion.... (Einstein & Infeld, 1938, pp. 230-231)

The clause it is immaterial how this is done suffices for a TE, when it is a real E, of course, we need to explain how it is done supposing that it is physically possible.

Now the external observer experiences his situation as an inertial frame of reference and the lift moves with constant acceleration. According to him the observers in the lift are in absolute motion, for them the laws of mechanics are invalid. He thinks about the people in the lift,

... They do not find that bodies, on which no forces are acting, are at rest. If a body is left free, it soon collides with the floor of the lift, since the floor moves upward toward the body. This happens exactly in the same way for a watch and for a handkerchief. It seems very strange to me that the observer inside the lift must always be on the "floor", because as soon as he jumps the floor will reach him again. (Einstein & Infeld, 1938, p. 231)

The internal observer does not experience his frame of reference as inertial,

The inside observer: I do not see any reason for believing that my lift is in absolute motion. I agree that my c.s. [coordinate system], rigidly connected with my lift, is not really inertial, but I do not believe that it has anything to do with absolute motion. My watch, my handkerchief, and all bodies are falling because the whole lift is in a gravitational field. I notice exactly the same kinds of motion as the man on the earth. He explains them very simply by the action of a gravitational field. The same holds good for me. (Einstein & Infeld, 1938, p. 231)

From a literary, semiotic perspective there are some flaws here as there seems to be an anonymous narrator who neither belongs to the people in the lift nor to the outside observers for on the one hand the inside and outside observers don't know of each other experiences and on the other hand it seems they are reacting to each other, that is, the inside observer seems to respond to the outside observer apparently knowing how he experiences his frame of reference but the outside observer does not know what the inside observer is thinking.

These seem rather literary flaws than logical ones and Sorensen discusses this sort of flaws both as fallacy (e.g. voyeur fallacy) and antifallacy (kabuki antifallacy) and we will consider them antifallacies, as this phenomenon is common in literature and even journalism and goes by the name of omniscient or multiple narrator or viewpoint character.

We could only say that the report of this TE does not live up to nowadays standards of laboratory E but, (1) we have already seen that Einstein makes no secret of the fact that it is a TE as it is about idealized conditions that don't need to be explained and (2) we will see that in fact no TE does. Of course, it is physically possible to pull up an elevator by a rope in constant accelerated motion, but initial stipulations as abstraction from air resistance, friction etc. may only be realizable in vacuo where observers can't survive. Moreover, North Pole Equator (TE2) and Generation of Scientists (TE4) are quite probably still physically impossible in our days and for this and more reasons not realistically imaginable at this stage of progress of science and society. We will return to these seeming fallacies later.

Bending a Ray of Light TE (BAROL)(TE6)

We are now in a situation in which there are two observers and two frames of reference who have both consistent but mutually incompatible experiences, and the last TE is meant as a way out of this ambiguity "... Imagine that a light ray enters the lift horizontally through a side window and reaches the opposite wall after a very short time. Again, let us see how the path of the light would be predicted by the two observers". (Einstein, Infeld, 1938, p. 232)

Paraphrasing, the external observer believing in accelerated motion of the lift, may argue that the ray of light travels not along a straight, but a slightly curved line and that the inclination of the straight line is due to the distance covered by the lift during the time the ray of light is crossing the interior of the lift.

The internal observer believing in a gravitational field acting on all objects in his lift would argue that there is no accelerated motion of the lift, and a ray of light will travel in a straight line in horizontal direction.

However, the internal observer may also suppose light is weightless "... A beam of light is weightless and, therefore, will not be affected by the gravitational field...". (Einstein & Infeld, 1938, p. 233) and it's there where Einstein intervenes,

...He said: 'A beam of light is weightless and, therefore, will not be affected by the gravitational field.' This cannot be right! A beam of light carries energy and energy has mass. But every inertial mass is attracted by the gravitational field, as inertial and gravitational masses are equivalent. A beam of light will bend in a gravitational field exactly as a body would if thrown horizontally with a velocity equal to that of light. If the inside observer had reasoned correctly and had taken into account the bending of light rays in a gravitational field, then his results would have been exactly the same as those of an outside observer. (Einstein & Infeld, 1938, p. 234)

As it is quite unbelievable a ray of light with velocity of 300,000 km/s will bend over a distance of, say, two meters Einstein refers to two *Solar Eclipse* experiments—as executed

by Arthur Eddington by simultaneous measurements in four cities in Africa during the May 29, 1919, total sun eclipse--which have verified his theory of the bending of light,

The gravitational field of the earth is, of course, too weak for the bending of light rays in it to be proved directly, by experiment. But the famous experiments performed during the solar eclipses show, conclusively though indirectly, the influence of a gravitational field on the path of a light ray. (Einstein & Infeld 1938, p. 234)

In the TE it is the law of gravitation that bridges the opposite points of views of internal and external observer and render both views compatible as by correcting the grave fault of reasoning of the internal observer that light is weightless. Einstein concludes:

The ghosts of absolute motion and inertial c.s. [coordinate systems] can be expelled from physics and a new relativistic physics built. Our idealized experiments show how the problem of the general relativity theory is closely connected with that of gravitation and why the equivalence of gravitational and inertial mass is so essential for this connection. It is clear that the solution of the gravitational problem in the general theory of relativity must differ from the Newtonian one. The laws of gravitation must, just as all laws of nature, be formulated for all possible c.s. [coordinate system], whereas the laws of classical mechanics, as formulated by Newton, are valid only in inertial c.s. [coordinate system]. (Einstein & Infeld, 1938, p. 235, bracketed words added in this and previous quotes)

Summarizing, *Elevator* TE consists of some six sub-TE and reference to famous *Solar Eclipse* experiments from astronomy. Most of sub-TE involve a freely falling lift, one involves two uniformly moving lifts and the last two ones a constantly accelerated lift being pulled up by a rope.

Deep Analyses--Deconstructive TE and Principle of Relativity

We will propose *Deconstructive TE* analyses of the main argument of *Elevator TE*. Before doing so we present next formalization of Principle of Relativity as after Galileo's *Ship TE*.

Galileo's Ship TE.

[1]

Suppose

- S₁ Setting 1
- S₂ Setting 2
- P Effects of activities

$$(S_1 \vee S_2) \rightarrow P$$

Analogously

Principle of Relativity

[2]

Suppose

- F₁ Frame of reference 1
- F₂ Frame of reference 2
- L relevant Laws

$$(F_1 \vee F_2) \rightarrow L$$

It says Laws of physics are the same for every Frame of reference, let's say, either one or another, either F₁ or F₂ and we could add more, or F₃ or F₄ ... etc.

It is about relatively uniformly moving Galilean systems of coordinates (cs) where Einstein's terminology holds on to Galileo's K and K¹ and which we call F₁ and F₂.

Einstein extends the principle from inertial uniformly moving frames of reference to all frames of reference redefining gravitation for (supposingly) all of the universe instead of only Planet Earth according to General Theory of Relativity.

Elevator TE - Deconstructive TE

Most of the *Elevator* TE involve two observers, an inside observer, O_{in} – internal Observer, and an outside observer, O_{ex} – external Observer, and two frames of reference (c.s. coordinate system) related to these two observers, F_{in} – Frame of reference of O_{in} or internal frame of reference and F_{ex} , Frame of reference of O_{ex} or external frame of reference.

The observations, experiences of O_{ex} and O_{in} are different from each other, even opposite, but both are consistent, and only after adjusting the frames of reference by Principle of Relativity they become compatible.

Conclusion and general structure of *Elevator* TE is the same and goes like this:

[3]

Suppose

T: Theory

T_N : Theory of Classical Mechanics, Newton's Universal Law of Gravitation

T_R : Theory of Relativistic Physics, Einstein's General Theory of Relativity (which is in fact a new theory of gravitation)

F_{ex} : Frame of reference of outside (external) observer(s) F_{in} : Frame of reference of inside (internal) observer(s).

Next,

$(F_{ex} \vee F_{in}) \rightarrow T$	Principle of Relativity (P_0)
$T_N \rightarrow F_{ex} \wedge F_{in}$	two opposite but internally consistent views on T_N (P_1)
$T_R \rightarrow F_{ex} \vee F_{in}$	T_R new account of gravitation bridges the gap (P_2)
<hr/>	
$- T_N \wedge T_R$	T_N is/appears not true, T_R is true (C) ⁵

This result corresponds to *Deconstructive TE* structure of *Magnet and Conductor* TE and applies our theory of TE Matrix.⁶

It confirms that TE in physics often reveal hidden principles as in *Magnet and*

Conductor TE principle of symmetry (akin to simplicity) and in *Elevator* TE principle of relativity involving a new relativistic concept of gravity which reduces two competing, opposite views to one more fundamental theory which explains all frames of reference (cs's) instead of only inertial ones (as Newton's Law of Gravitation is often wrongly called Universal). And it does away with metaphysical ghosts as absolute motion and inertial system of coordinates.

So, it is simpler and more symmetrical in at least two ways!

In TE Matrix terminology (that has been developed in ... 2015c) – To *Bending a Ray of Light* (BAROL) TE (TE6) the First Substitution Thesis (ST1 or Transformation Rule 1, TR1) applies, that is, the TE can be substituted by real experiments as mentioned by TE-er Einstein himself as in this case famous experiments of 1919 *Solar Eclipse*. This resolves problems of unimagability and it warrants validity and soundness of logical analyses.

Like *Magnet and Conductor* TE *Elevator* TE is a contraction of two TE, one falsifying Galilean-Newtonian classical mechanics, a second one verifying Einstein's General Theory of Relativity.

Elevator TE as Destructing T_N

$$\frac{(F_{ex} \vee F_{in}) \rightarrow T T_N \rightarrow F_{ex} \wedge F_{in}}{- T_N} \quad [4]$$

Elevator TE as Constructing T_R

$$\frac{(F_{ex} \vee F_{in}) \rightarrow T T_R \rightarrow F_{ex} \vee F_{in}}{T_R} \quad [5]$$

Our analyses show how both *Destructive TE* and *Constructive TE* are based upon Principle of Relativity that has already been developed by Galileo but has not yet been consistently

applied to all possible frames of reference as including non-inertial frames of reference in relative accelerated motion.

Different from *Magnet and Conductor* (T)E *Elevator* TE cannot readily be performed as a laboratory experiment and its 1938 statement has some flaws of realist imaginability that need to be adjusted to have it performed in reality. These adjustments may include change of scope from Planet Earth to micro- and macrocosm, world of subatomic particles and astronomy. However, both micro- and macrocosm are not part of our daily living world and--in this sense--the TE may remain fantastic and only backed by theoretical knowledge and assumptions about micro- and macrophysics.⁷

What and Whose TE?

Our surface analyses have identified a series of six interrelated TE involving an elevator instead of only one. It appears that different philosophers indeed refer to different sub-TE when referring to *Elevator* TE.

Brown (1991a) (incl drawing) and Brown & Fehige (2011) (Stanford Encyclopedia, no drawing) discuss TE6, light beam entering window of elevator.

Sorensen (1992) (including two drawings) discusses some alternate to TE1, dropping a ball, two balls, and features on difference of lift falling down versus going up.

Norton (1991) –Norton is a scholar on Einstein– refers to more places in Einstein's oeuvre as one in which Einstein may have presented same argument in non-TE form, stripped of the experimental particulars, a clear example of what Norton calls the Elimination Thesis, and proposes an informal TE argument of some alternate to *Dropping Handkerchief and Watch* (TE1) about falling free bodies (next to TE arguments of *Magnet and Conductor* TE, *Two Fluid Bodies* TE etc.).

It is only one example how return to authentic TE texts can clarify TE whereof discussions have become inaccessible, ambiguous and speculative.

As to counter a variety of analyses and alternates we have reduced *Elevator* TE

structure to an argument about two observers, two frames of reference, common to both *Dropping Handkerchief* and *Watch* (TE1) and *Bending a Ray of Light* (TE6).

Tamar Gendler's Tri-partite Criticisms of TE

We have made some comments on imaginability and semiotics of *Elevator* TE as after Tamar Gendler and Roy Sorensen. Here we will say something more about Gendler (1996) tri-partite structure of TE, and related adjudication, as it may apply to more TE than just this one.

At the end of the paper, we will return to Sorensen's adjudication as based on a taxonomy of fallacies and antifallacies at the same time possibly representing different teleologies, uses and functions of TE.

Tamar Gendler does not necessarily adhere to the argument view, defines TE as (guided) contemplation of imaginary scenarios and reveals a tri-partite fundamental structure of TE in Gendler (1996, pp. 37, 39) as (1) [a]n imaginary scenario is described[,] (2) [a]n argument is offered which attempts to establish the correct evaluation of the scenario[,] (3) [t]his evaluation of the imagined scenario is then taken to reveal something about cases beyond the scenario.

Although this positive taxonomy is not especially interesting (its breadth of application comes in part from the imprecision of its categories) its negative counterpart is surprisingly useful.

Corresponding to (1), (2) and (3) above are three criticisms:

(1') Unimaginability: The scenario described is not (fully) imaginable (n56).

(n56) This may be for one of two reasons: the scenario might be *incoherent*, or it might be *underdescribed*. If the latter, it might be either *resolvably* or *irresolvably* underdescribed.

(2') Unsound Argument: The scenario described is imaginable, but the argument establishing the correct evaluation of the scenario is unsound (...).

....

(3') Inapplicability: The scenario described is imaginable, and the argument establishing the correct evaluation of the scenario is sound, but the conclusion does not reveal about the actual world what it is that the author takes it to reveal.

We believe most TE are valid as an argument, that's to say, there is no more reason to doubt validity of a TE argument than a (non-TE) argument. Whether an argument—TE or non-TE—is sound depends on the truth value (or probability, plausibility value etc.) of premises and conclusion, not that much on the logical inference from premises to conclusion.

By TE Matrix procedures incomplete TE arguments or enthymemes can be rendered complete as by revealing hidden presuppositions, assumptions, premises, axioms, principles etc. from argumentative structure, textual and (meta)theoretical contexts.

Judgment of soundness of premises, correctness of principles etc. goes beyond identification, analysis and interpretation—that is logical adjudication—of TE and, so, we will not assess the soundness of arguments. Sometimes we may say something about it as it is tempting and quite often easy to speculate, but it is beyond the limited logical scope of this paper.

We will assess what Gendler calls imaginability and applicability but in most cases, we could conclude flaws in imaginability and applicability are independent of logical structure of the TE. The, let's say, psychological or phenomenological dimension of a TE is often described by terms of conceivability and possibility which are rather terms from cognitive science where imaginability still has a direct relation to the traditional psychological faculty of imagination that is that often related to discussions on TE.

Flaws of imaginability and applicability of TE can be caused by e.g. terminological or conceptual incoherence and blurring of dichotomies as in *Elevator* TE science and popular contexts.

We have already shown how in North Pole Equator (TE2) and Generation of Scientists (TE4) the concept of lift is metaphorically extended beyond its usual boundaries

to something that can't be considered a lift anymore but rather a spaceship, a heavenly body, a planet possibly Planet Earth itself etc.

We think these flaws of imaginability, and applicability are caused by blurring of science and popular contexts as that *The Evolution of Physics* has been written for a general audience which context requires more simplification and reference to daily experience than really possible when exposing microphysical and astronomical phenomena.

Imaginability Flaws, Conceptual Incoherence (Blurring of Science and Popular Culture)

Like more examples from philosophy of mind and consciousness studies TE as Nagel's *What Is Liketo Be a Bat* and Chalmers's *Zombie World*, at least some part of terminological incoherence is caused by mix of popular and scientific contexts, in fact scientific definitions and popular images.

Nagel's *Bat* and Chalmers's *Zombie* are parasitic on images of bats and zombies from popular culture though their TE discussions are merely philosophical-scientific. *Wikipedia* lists many sorts of zombies among which movie zombies, voodoo zombies etc. as well as philosophical or p-zombies.

We guess that these blurrings between popular culture and science cause flaws of imaginability exactly like in some of the *Elevator* TE series of Einstein and Infeld, that tell difficult things in too easy a way trying to bring quantum and astronomical discussions down to everyday experience and imagine cosmological and quantum phenomena in everyday context, while at least nowadays nearly everyone knows that these levels are quite different as with regard to scientific descriptions, and also the TE themselves appear unimaginable and, so, unrealistic. Perhaps it was different in 30s and 60s but at least we can draw these conclusions now. Nevertheless, the TE do what they want to do and retain their logical and elucidating force possibly more so because of their conceptual and metaphorical extensions.

Roy Sorensen's Fallacies and Antifallacies

Sorensen introduces his account of fallacies and antifallacies in Chapter 10 of his (1992) *Thought Experiments*. The disadvantage of the account of fallacies and antifallacies is that it supposes we live in a sort of Cave of Plato where nothing is what it seems. The advantage is that we can correct some imperfections and shortcomings of TE, even though we may doubt whether it will have the same effect on the general public that would rather be deceived by imagery than listen to 'dry Truth and real Knowledge' as John Locke (1975) already sadly complained.

Our criticisms of flaws of imaginability, lack of literary skill etc. as partly derived from e.g. Gendler (1996) can be restated in Sorensen's words as possible fallacies and biases of missupposing, oversupposing (overassuming, overgeneralization), undersupposing (or underspecification), literary biases against complexity (superficiality, oversimplification as in telling TE stories too quickly without sufficient detail to make it more imaginable or convincing e.g. *Elevator TE* and *Chasing Beam of Light TE*), literary biases in favor of familiar facts (e.g. applying micro- and macrophysics to earthly mesolevel), some blindspot fallacies as well as voyeur and kabuki (anti)fallacies (as in sometimes confusing points of view of author, viewpoint character, third-person omniscient narrator and multiple narrators in phrasing of *Chasing a Beam of Light TE* and *Elevator TE*).

More importantly we want to say something about TE as antifallacies, that is, defending 'bizarre' TE against common objections as that they are unrealistic--on which we somehow agree too--and fantastic (which Einstein himself acknowledges both on *Elevator TE*, 'very fantastic', and *Chasing a Beam of Light TE*, 'child-like') which we have taken for granted in previous discussions.

Moreover, we want to pay attention to a bit of genius on Sorensen's part in defending fantastic TE tout court instead of sidestepping the objections by referring to nonmodal non-TE confirmations or showing that an objection might be right generally speaking but, fortunately, not in this particular instance, etc.

As a first category of antifallacies Sorensen (1992) discusses *The Far Out Fallacy*

One of the most popular objections to a thought experiment is that it is 'too hypothetical,' 'unrealistic,' or 'bizarre.' The fact that so many people make this objection suggests that they have some *common* complaint against far out thought experiments ...

In analyzing possible lines of reasoning underlying this objection Sorensen concludes,

.... Reverse verbalism occurs when properties of the referents are ascribed to the words.

In this case, the fallacy is transferring 'down to earth' and 'realistic' from the situation under discussion to the discussion itself. A realistic topic does not ensure realistic comments. Hence, some other justification is needed for preferring realistic thought experiments over fantastic ones or for preferring actual cases over imaginary ones.

And the other way around a bizarre or merely imaginary TE can trigger realist comments and discussions.

Excellent examples are the 'very fantastic' and 'child-like' TE by Einstein (his epithets) who is believed by many philosophers to have been a scientific realist as with regard to the nature of laws of nature.

Next, Einstein's TE are excellent examples of the success of TE methodology as no one doubts the truth and applicability of the Special and General Theory of Relativity anymore.

Instead of considering the TE methodology accidental to Special and General Relativity's success as the theory only became scientifically accepted by e.g. verification by *Solar Eclipse* experiments and explanation of many more previously not satisfactorily explained phenomena (as bending of light), one may as well consider the TE methodology

essential to its success.

Despite its many minor mistakes particularly flaws of imaginability, terminological incoherences and metaphorical interpretations, these considerations may give same TE again the benefit of the doubt like--as Sorensen contends--we keep trusting a compass though sometimes it systematically errs, and we may not really understand how it works.⁸

As second category of antifallacies Sorensen discusses related *Strangeness In, Strangeness Out?*, which antifallacy comes down to blaming possible strange results of use of TE on the TE suppositions instead of on the theories as a whole. Sorensen argues that counterfactuals with bizarre antecedents need not entail bizarre consequents.

An example is Einstein's rather sci-fi *Chasing a Beam of Light* TE as used to explain the constancy of the velocity of light which latter fact is a truism nowadays while the TE itself remains sci-fi, not realistically imaginable as we also concluded.

Rather than fallacies TE may not just seem but, in fact, appear to be antifallacies—good inference rules that look and feel like bad fantasies (see again note 7). In our words, though TE may have shortcomings with regard to imaginability and conceptual coherence, they are usually valid and sound arguments.

Lastly, as in defense of bizarre suppositions of TE premises we advance an argument by Nicolas Rescher as that TE may reason from false suppositions. Some even mistake TE-ation for reasoning from suppositions that are in fact known to be false and that are only provisionally assumed 'in the interests of making a point or resolving a conclusion.' However, Rescher also counters it again in a footnote as 'only one particularly strong form' of TE: "Sometimes thought experimentation is taken to call for a supposition that is known or believed to be false. But this is in fact only one particularly strong form of thought experiment". (Rescher, 1991, pp. 40-41 n1)

Same argument may hold for restriction of TE definitions to reductios, TE are only incidentally (i.e. sometimes) reductios, not essentially (i.e. always). Moreover, there are philosophers who don't consider reductios valid forms of reasoning as from doubting

relevance of tertium non datur in a particular field of research.

David Chalmers's Prima Facie and Ideal Conceivability

In interpreting *Chasing a Beam of Light* TE we have applied David Chalmers's 2002 distinction between prima facie conceivability, secunda facie conceivability and ideal conceivability which concepts Chalmers summarizes in next definition of TE:

A typical philosophical thought-experiment starts with prima facie positive conceivability.

A subject does *not* imagine a situation *in fine detail*: microphysical details are usually left *unspecified*, for example. Instead, a subject imagines a situation with certain important features specified, notes that a situation of this kind appears to verify S, and judges that the remaining details are not crucial: they can in principle be filled in to yield a full coherent conception of a situation that verifies S. For the thought-experiment to yield the intended conclusion, this prima facie judgment must be correct, so that S is ideally positively conceivable. If better reasoning would reveal that the details cannot be coherently filled in, or that the situation does not truly verify S, then the thought-experiment will typically fail in its purpose. If the prima facie judgment is not defeatable in this way, however, then the thought-experiment succeeds, and S is ideally positively conceivable. (Chalmers, 2002, from Section 2, Positive vs. Negative Conceivability)

In case of *CABOL* the (in)conceivability of the TE premise may depend on one's (theoretical) point of view.

The picture of someone, say, riding on a beam of light is perceptually possible and it may remind of witches flying on a broom, flying carpets, angels, martial art heroes, rockets etc. However as in dreams perception may trick detailed investigation of the situation at hand and in this example we may readily conclude that a broom, carpet, logos, aether, qi (e.g. 气) movement is not like a beam of light and next that a beam of light moves

that fast that we will hardly be able to discern it.⁹ So, on reflection, at second sight, the TE may fail. If we can't conclude to it ourselves, someone may convince us of it as in rational discussion as in reply to questions as What is the speed of light? How would you envision an object moving at a speed of 300,000 km/sec? Probably, someone who considers *Chasing a Beam of Light* TE SF valid has never thought about physical definitions of the phenomenon of light, its alleged speed etc. as this is knowledge we never need in everyday life.

For the same reason the *BAROL* TE of *Elevator* TE is only prima facie conceivable as on reflection we will realize that light won't bend over a distance of only one or two meters. Both TE start off with PF perceptual imaginability or (PF or SF) physical inconceivability and the latter will only appear sure after logical reconstruction which may show the traditional picture physically impossible but imaginable as an image from Objective Imagination because that is how it is traditionally envisioned. One may argue if the intersubjective assessment of TE apparently presupposes knowledge of modern physics we will not need in daily life, we are blurring daily, earthly physics and micro-and macrophysics.

The same argument may hold for

Water is H₂O

or

Hesperus is Phosphorus

that are considered necessarily true on relevant background knowledge that everyone is supposed to have nowadays as according to Chalmers. This reminds Einstein's digression that nowadays –that is already in his days– every child in school learns that c is 300,000 km/sec in vacuum (Einstein, 1920, p. 19):

There is hardly a simpler law in physics than that according to which light is propagated in empty space. Every child at school knows, or believes he knows, that this propagation takes place in straight lines with a velocity $c = 300,000$ km/sec.

Again, one could counter that in these cases one is blurring science and life, macro/microphysics, and daily physics and for these reasons prefer Wittgenstein's ostensive definitions over (e.g.) Saul Kripke's and Hilary Putnam's scientific realist essentialist definitions.

As we will see next Section on e.g. Russell-Einstein Manifesto, our extended reason not to accept some sorts of scientific realism is not that they possibly presuppose background knowledge not everyone may readily have these days, or that one may expect that though one has this knowledge one has never really considered possible consequences on daily life (in which case the TE fails as ideal conceivability) or that in recent decades it has appeared that fashionable scientific lifestyles that take science as ultimate guide to life have failed, but—though former reasons may be convincing, too—that these sciences have proved to have so many environmentally damaging and polluting effects that they may not be true from an environmentally pragmatist point of view for their applications in technology have, in fact, failed and one is still trying to adjust these side effects--and when one eventually can't effectively adjust these effects the fundamental scientific theories underlying them may be considered environmentally pragmatically false and they should be substituted by theories with less damaging technological applications and side effects.

Environmental Pragmaticism and Global Cross-culturalism (Progress of Science and Society)

By the theses of environmental pragmaticism and global cross-culturalism we update Karl Popper's formula of progress of science unto Progress of Science and Society (PSS).

On basis of thesis of Progress of Science and Society TE are defined as problem-solving devices; it holds that science and society are congruous, not antithetic.

It includes global cross-cultural thesis as prerequisite that TE preferably draw on corpus of globally available and accessible general and specific knowledge (background assumptions) of human experiences, science and technology, observations and

experiments, concepts and images of global objective imagination.

Next, it involves thesis of environmental pragmatism i.e. testing of theory should include the effects of its technological applications—foundational scientific theories which technological applications keep on causing damaging (side-)effects for human health and natural environment are environmentally pragmatically speaking false. E.g. *Russell-Einstein Manifesto* on abuse of quantum mechanics in warfare.

The thesis of environmental pragmatism says a (fundamental science) theory should be assessed on its (side) effects to ecology, too, and if its technological applications are damaging to man and nature, it is therefore less true than any other theory which technological applications pollute less.

We share environmental and pacifistic concerns about societal and military applications of advanced scientific research as in nuclear energy (with its huge yet unresolved waste problems) and atomic weapons (with its globally strongly disapproved disastrous effects on health of generations of Japanese innocent civil war victims as we reject any use of atomic weapons in past, present and future) that were shared by Einstein himself as became apparent from e.g. 1955 *Russell-Einstein Manifesto* that Einstein signed some days before his death. The *Manifesto* reads e.g.

.... Such a bomb, if exploded near the ground or under water, sends radioactive particles into the upper air. They sink gradually and reach the surface of the earth in the form of a deadly dust or rain. It was this dust which infected the Japanese fishermen and their catch of fish. No one knows how widely such lethal radioactive particles might be diffused ... It is feared that if many.

H-bombs are used there will be universal death, sudden only for a minority, but for the majority a slow torture of disease and disintegration. (Russell, Einstein et al., 1955)

It are the moral and societal objections that weigh most in contemporary stage of science and society and we regret that considerations and concerns like these are missing in so-

called scientific texts while they are indeed advanced in the humanities but, fortunately, we have also seen exceptions to the rule as Albert Einstein, Leopold Infeld and nine more signatories of the *Russell-Einstein Manifesto* who could both develop science—eight of them were awarded Nobel Prizes in Physics, Chemistry and Medicine--and still hold on to warnings of possible dangers of its societal applications—two of them were awarded Nobel Peace Prizes.¹⁰

Already in 1946 Hermann Muller got a Nobel Prize for showing damaging effects of radiation on genes, and in 1995, forty years after signing of *Russell-Einstein Manifesto*, Joseph Rotblat received a Nobel Peace Prize for campaigning against the nuclear arms race.

Even though recommendations to develop research into areas as environmental philosophy and nonwestern African, Latin American, and Asian philosophy are missing in mainstream philosophical literature, they are, in fact, not out of touch with reality of nowadays (western and non-western) societies—to the contrary!

Attention for and de facto use of new environmentally friendly renewable energy resources are growing worldwide. There are already practical alternatives for gasoline cars as sugarcane (bioethanol) cars (Brazil) and electric cars. Development of wind and solar energy, hydroelectricity, wave and tidal power, geothermal energy etc. may prevent transition to nuclear power plants.

New EU (European Union) norms raise global standards of environmental policies. *Wikipedia* entry on European Union tells us:

In 1957, when the European Economic Community was founded, it had no environmental policy Over the past 50 years, an increasingly dense network of legislation has been created, extending to all areas of environmental protection, including air pollution, water quality, waste management, nature conservation, and the control of chemicals, industrial hazards, and biotechnology. ... According to the Institute for European Environmental Policy, environmental law comprises over 500

Directives, Regulations and Decisions, making environmental policy a core area of European politics.... (https://en.wikipedia.org/wiki/European_Union - retrieved April 30, 2024)

We can summarize the maxims of two postmodern conditions to 20th-century philosophy of science - global cross-culturalism and environmental pragmatism--in an addition to Karl Popper's formula on growth of knowledge, progress of science ('...fundamental evolutionary sequence of events... $P_1 \rightarrow TS \rightarrow EE \rightarrow P_2$ ' (Popper, 1979, p. 243), modifying it into progress of science and society $P_1 \rightarrow TS \rightarrow EE/EP GC \rightarrow P_2$ where P stands for Problem, TS for Tentative Solutions, EE for Error Elimination; EP for Environmental Pragmatism and GC for Global Cross-culturalism. The forward slash at EE wants to allow for 21st-century global cross-cultural and environmental criticisms (as to save Planet Earth, see, e.g., Harari (2016, p. 20):

.... When the moment comes to choose between economic growth and ecological stability, politicians, CEOs and voters almost always prefer growth. In the twenty-first century, we shall have to do better if we are to avoid catastrophe.

However, in our view, green policies and economic growth do not necessarily exclude, but possibly enhance each other, and we need to change to green technologies etc. as soon as possible, e.g. by development of renewable energy instead of fossil fuels).

Conclusion - Adjudications of TE

On surface analysis Einstein's *Elevator* TE appears a series of interrelated TE. This has caused some yet unnoticed confusion as one may not always encounter exactly the same TE in various analyses, one analyzing two lifts, a second only one lift, a third about dropping things in a free-falling lift, a fourth about a light beam entering the lift etc. After clearing this confusion our main analyses feature on *Elevator* TE considered as a *Theoretical TE*, in fact, again a *Deconstructive TE* composing both a destructive (falsifying) and constructive (verifying) TE.

There is a second reason to consider these TE theoretical as that they appear not

to be about our daily living world but about imperceivable micro- and macrophysics, that is the physical worlds of (sub)atomic elementary particles and astronomy that can't be perceived anymore by the naked eye but only with help of machines and instruments.

Lastly, we have concluded to some imaginability flaws partly caused by too concise an account of the TE, partly by nature of the text which was written for a general public whereby popular and scientific contexts have got blurred which can explain the defects, partly by the fact that these TE are in fact about micro- and macrophysics and for this reason can't be presented as about our daily living world. For these reasons, the TE can only be properly understood on a metaphorical interpretation.

Possible rationale is that philosophers commonly judge plausibility of TE against background of common knowledge (instead of daily experience) and as this common knowledge nowadays also comprises school and popular knowledge about quanta and the universe, one would be considered illiterate if one would not know about it and would not consider these TE convincing. We hereby criticize this elitist attitude of westerners and western philosophers and scientists in particular as: (1) one can't expect all of the world population to be educated in western science and (2) there are still fundamental doubts about western science as because of damaging and polluting effects of applications and technologies derived from western theoretical sciences. As we have clearly stated in quotes from Russell-Einstein Manifesto we think scientists may share this view and Einstein's attempt to bring down his astronomy theory to daily experience is a vivid illustration that western scientists want to reach out to everyone, everywhere instead of roaming in an elitist position of secluded esoteric knowledge. After all the theories need to be accepted not only by the scientific community but also by political world communities.

Notes

¹ We won't discuss Magnet and Conductor (MAC) TE and Chasing a Beam of Light (CABOL) TE at length here. They are discussed in 2015 Prov. PhD Thesis 'Semantics of Thought Experiments' (Hertogh 2015). On deep analysis MAC is a Deconstructive TE featuring epistemological maxim of simplicity, it falsifies (deconstructs) Maxwell's theory and verifies (constructs) Einstein's; CABOL is a Paradox TE of principle of relativity and speed of light (c), initial paradox is resolved by explicating application of postulate of constancy of speed of light c . Deconstructive TE are joints of Constructive and Destructive TE, Paradox TE may show a paradox that can be logically resolved to adjust the seeming contradictory result of the TE.

² Einstein & Infeld, 1938, pp. 226-235. There are many more TE in Einstein & Infeld (1938). Einstein refers to his TE as 'idealized experiments' that is experiments 'created by thought' (Einstein & Infeld, 1938, p. 226) by which procedure there is abstracted from friction, air resistance etc., and he often mentions example of c, that is speed of light in vacuum.

In Einstein & Infeld (1938) there are--next to the Elevator TE--many more TE, from classical mechanics, electrodynamics ('repeating Faraday's experiment with a circuit shrinking to a point', 'small sphere with an electrical charge') and quantum physics involving electrons or photons.

Einstein & Infeld (1938) classical mechanics TE are about a 'cart on a perfectly smooth road', 'wheels with no friction at all,' 'a perfect sphere rolls uniformly on a smooth table', 'a body moving forever with no friction nor any other external forces acting', and so on.

Einstein seems to consider these TE necessarily unperformable in reality

Imagine a road perfectly smooth, and wheels with no friction at all. Then there would be nothing to stop the cart, so that it would run for ever. This conclusion is reached only by thinking of an idealized experiment, which can never be actually performed, since it is impossible to eliminate all external influences. The idealized experiment shows the clue which really formed the foundation of the mechanics of motion. (Einstein & Infeld, 1938, p. 8)

We have seen that this law of inertia cannot be derived directly from experiment, but only by speculative thinking consistent with observation. The idealized experiment can never be actually performed, although it leads to a profound understanding of real experiments. (Einstein & Infeld, 1938, pp. 8-9)

The division leads to an idealized experiment, for a physical process in which only the mechanical aspect appears can be only imagined but never realized. (Einstein & Infeld, 1938, p. 47).

³ In last section of this paper on adjudication of TE Gendler's adjudication is partly confirmed by Sorensen's, partly contradicted as Sorensen discusses fallacious interpretations of TE next to antifallacies and arrives at a more justified and positive evaluation of possibly very fantastic, sci-fi etc. TE generally speaking.

⁴ Elaborating on exact details and circumstances of an imaginary scenario is just one of advices we find in TE theories when a TE is considered (resolvably) underdescribed (Gendler) or undersupposed, underspecified, superficial, oversimplified (Sorensen's missupposition, literary bias against complexity).

⁵ \leftrightarrow could be preferred over \rightarrow but we hold on to the latter because of, e.g., similarity to other formulas in research into TE, Hertogh 2015.

⁶ Using TE Matrix terminology, first matrix M1 is $P2, P3 \rightarrow C$ and on second step M2 the matrix brackets can already be omitted as $M2, P0, P1, P2 \rightarrow C$ is logically valid and sound. We arrive at M2 by explicating hidden principle of relativity P0, one of the major principles of Einstein's theory of relativity as mediated by $E = mc^2$, light/energy and mass equivalence, for TE6.

⁷ Micro- and macrocosm and related micro- and macro- or astrophysics relate to both world of subatomic particles and astronomy. For both areas Galilean-Newtonian mechanics won't hold, but Einstein's relativistic mechanics as (e.g) in quantum mechanics velocities of subatomic particles and quanta are many times higher than usual speeds on Planet Earth, and in astronomy it is about many more heavenly bodies than just Planet Earth that may have different, weaker or stronger gravitational fields. However, as may be clear from Hammer and Feather Experiment as performed on the moon by astronaut David Scott from Apollo 15 in 1971, a hammer and feather may be falling slower on the moon than the earth, but they will still be falling with equal velocity.

⁸ 'Like compasses, there is a mystery as to how thought experiment works.' (Sorensen, 1992, p. 289). This sounds like a compromise to the sceptics. As our analyses of rather bizarre TE as Elevator and Chasing A Beam of Light show logical deep analyses can be elucidating. Our Extended Argument View and TE Matrices describe the process of picking out possible worlds that can validate and justify both inference and doubtful

premises of TE. Although we may have to go through procedures of fallible guessing and won't know the outcome in advance, TE appear quite transparent devices, instead of mysteries. The feel of mystery may be caused by psychological phenomena as cognitive dissonance, and with respect to cognitive psychological and phenomenological analyses and interpretations of TE we propose a many-valued probability logic as applied in TE Diagram, assigning relative plausibility values to a set of TE by, e.g., audience of a lecture on TE (see Hertogh, 2022).

⁹ Mythical and religious images and explanations may be related to pre-scientific accounts of light and some of them as aether are mentioned by Einstein as still being part of dominant (meta)physical theories of his days.

¹⁰ From the eleven signatories of the Manifest all but Leopold Infeld have won a Nobel Prize, eight in Physics and related areas, two in Peace and one in Literature (Bertrand Russell 1950). Next to Albert Einstein (1921, Physics, law of photoelectric effect) it is about Max Born (1954, Physics, interpretation Schrödinger equation quantum mechanics), Percy W. Bridgeman (1946, Physics, physics of high pressures), Frederic Joliot-Curie (1935, Chemistry, artificial radioactivity), Hermann J. Muller (1946, Physiology or Medicine, discovery of X-ray mutagenesis), Linus Pauling (1954, Chemistry, chemical bond, 1962, Peace, campaigning against e.g. nuclear weapons tests), Cecil F. Powell (1950, Physics, discoveries on mesons by photographic emulsions), Joseph Rotblat (1995, Peace, efforts towards nuclear disarmament), Hideki Yukawa (1949, Physics, prediction of pi mesons).

References

- Brown, J.R. (1991a). *The Laboratory of the Mind, Thought Experiments in the Natural Sciences*. (Paperback Edition 1993)
- Brown, J.R. (1991b). Thought Experiments: A Platonic Account. In Horowitz & Massey 1991, pp. 119-128.
- Brown, J.R., & Fehige, Y. (2023). Thought Experiments. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/thought-experiment/>
- Chalmers, D.J. (1996). The Conscious Mind, In *Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.
- Chalmers, D.J. (2002). Does Conceivability Entail Possibility? In Gendler & Hawthorne 2002, pp. 145-200.
- Chalmers, D.J. (2017). Zombies on the Net. <http://consc.net/zombies.htm>
- Einstein, A. (1905). Zur Elektrodynamik Bewegter Körper. *Annalen der Physik*, 17, 891-921.
- Einstein, A. (1920). *Relativity: The Special and General Theory*. Henry Holt.
- Einstein, A. (1923a). On the Electrodynamics of Moving Bodies. *Trans. Einstein 1905*. In Einstein 1923b/1952, pp. 37-65.

- Einstein, A., Lorentz, H.A., Minkowski, H., & Weyl, H. (1923b/1952). *The Principle of Relativity, A Collection of Original Memoirs on the Special and General Theory of Relativity, With Notes by A. Sommerfeld*, Translated by W. Perrett and G.B. Jeffery. Methuen [1952 republication by Dover]
- Einstein, A., & Infeld, L. (1938). *The Evolution of Physics-From Early Concept to Relativity and Quanta*. Cambridge University Press.
- Einstein, A. (1949/1969). *Autobiographisches/Autobiographical Notes*. (Trans. Paul Arthur Schilpp) In Schilpp 1969, pp. 2-94.
- Einstein, A. (1956). *Autobiographische Skizze*. In Seelig 1956, pp. 9-17.
- Galilei, G. (1632/1967). *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, Translated with Revised Notes, by Stillman Drake, Foreword by Albert Einstein. University of California Press. (Trans. Galileo 1632. *Dialogo sopra i Due Massimi Sistemi del Mondo*. Batista Landini.)
- Galilei, G. (1638/1914). *Mathematical Discourses and Demonstrations, Relating to Two New Sciences/Dialogues concerning Two New Sciences*, Translated from the Italian and Latin into English by Henry Crew and Alfonso de Salvio. With an Introduction by Antonio Favaro. MacMillan. (Trans. Galileo 1638. *Discorsi e Dimostrazioni Matematiche, Intorno à Due Nuove Scienze*. Elsevirii.)
<http://oll.libertyfund.org/titles/753>
- Gendler, T.S. (1996/2000). *Imaginary Exceptions: On the Powers and Limits of Thought Experiment*. Dissertation Harvard University 1996. (Routledge, 2000)
<https://www.academia.edu/945481/>
- Gendler, T.S. & Hawthorne, J. (Eds.)(2002). *Conceivability and Possibility*. Clarendon Press, Oxford University Press.
- Harari, Y.N. (2016). *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. Harvill Secker.
- Hertogh, C.P. (2015). *Semantics of Thought Experiments*. Prov. PhD text Philosophy VUB Brussels.
- Hertogh, C.P. (2022). *Semantic Analyses of Hilary Putnam's Twin Earth (Ft. TE Diagram)*. In Rezaei 2022, pp. 501-531 (Ch. 24).
- Hertogh, C.P. (2023a). *Semantics of Galileo's Gravity (Thought) Experiments/Semántica de los experimentos (mentales) de gravedad de Galileo*. *Analítica*, 3, 39-63.
- Hertogh, C.P. (2023b). *The Conceivability of Consciousness - Kirk's and Chalmers's Zombie Thought Experiments*. *London Journal of Research in Computer Science and Technology*, 23 (1), 21-41.

- Horowitz, T., & Massey, G.J. (Eds.)(1991). *Thought Experiments in Science and Philosophy*. Rowman and Littlefield.
- Kripke, S.A. (1980). *Naming and Necessity*. Basil Blackwell.
- Locke, J. (1975). *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. and Foreword P.H. Nidditch. (First Pub. 1689) Clarendon Press.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat. *The Philosophical Review*, 83 (4), 435-450.
- Norton, J.D. (1991). Thought Experiments in Einstein's Work. In Horowitz & Massey 1991, pp. 129-148.
- Popper, K.R. (1979). *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Revised Edition. First ed. 1972. Clarendon Press.
- Putnam, H.W. (1973). Meaning and Reference. *The Journal of Philosophy*, 70, 699-711.
- Putnam, H.W. (1975a). The Meaning of 'Meaning'. In Putnam (1975b), 215-271.
- Putnam, H.W. (1975b). Mind, Language and Reality. *Philosophical Papers*, Vol. 2. Cambridge University Press.
- Rescher, N. (1991). *Thought Experimentation in Presocratic Philosophy*. In Horowitz & Massey (1991), 31-41.
- Rezaei, N. (Ed.)(2022). *Integrated Science 2050: Transdisciplinarity*. Springer Nature.
- Russell, B., Einstein, A. et al. (1955). *Russell–Einstein Manifesto*. Read by Bertrand Russell on July 9, 1955, on Press-Conference in Caxton Hall, London.
<https://pugwash.org/1955/07/09/statement-manifesto/>
- Schilpp, P.A. (Ed.). (1969). *Albert Einstein-Philosopher Scientist*. (Third Ed., First Pub.1949) Open Court/Cambridge University Press.
- Seelig, C. (Ed.). (1956). *Helle Zeit—Dunkle Zeit, In memoriam Albert Einstein*. Europa Verlag.
- Sorensen, R. A. (1992). *Thought Experiments*. Oxford University Press.
- Wertheimer, M. (1959). *Productive Thinking*. Harper and Bros.
- Wittgenstein, L.J. (1953). *Philosophical Investigations*. Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L.J. (1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trans. McGuinness, B.F. and D.F. Pears and with the Introduction by Bertrand Russell. Routledge and Kegan Paul, The Humanities Press.



CONSTITUTION OF REALITY IN LATE WITTGENSTEIN

LA CONSTITUCIÓN DE LA REALIDAD EN EL ÚLTIMO WITTGENSTEIN

Natalia Tomashpolskaia

Universidad de Málaga (UMA), España
natalia.tomashpolskaia@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3017-4058>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.6061>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 3/06/2028 Aceptado el: 30/08/2024</p> <p>Keywords:</p> <p>Constitution, grammar, human being, metaphysics, semantics</p> <p>Palabras clave:</p> <p>Constitución, gramática, ser humano, metafísica, metafísica</p>	<p>Abstract:</p> <p>This article discusses the issue of the constitution of reality and the role of language in it in the late Wittgenstein. Here the author examines the key role of grammar in the connection of language with reality and distinguishes 'levels' of constitution: (1) the ontological relation in the triad language-thought-reality, (2) intersubjective 'conventional' level, (3) a level beyond any conventions (ethics or mystical) within the realm of one reality. I argue that for Wittgenstein language was a vehicle of thought, however, he admitted processes of thinking that are inexpressible with words, for their expression we may use other languages: image-language, sound-language, and gesture-language. Language reflects a human way of thinking, if we had another way of thinking we would have another grammar and other concepts. The essential nature of the human mind is concept formation. However, the concept of mind itself is a hypothesis. The harmony between thought and reality is found in the grammar of language. But an agreement of thought and reality is not a simple representation, along with the method of projection, Wittgenstein emphasizes the method of application. And the only key to the relationship between language and reality is grammar.</p> <p>Resumen:</p> <p>Este artículo analiza la cuestión de la constitución de la realidad y el papel del lenguaje en ella en el Wittgenstein segundo. Aquí la autora examina el papel clave de la gramática en la conexión del lenguaje con la realidad y distingue 'niveles' de constitución: (1) la relación ontológica en la tríada lenguaje-pensamiento-realidad, (2) nivel intersubjetivo 'convencional', (3) un nivel más allá de cualquier convención (ética y estética) dentro del ámbito de una realidad. Sostengo que para Wittgenstein el lenguaje era un vehículo de pensamiento, sin embargo, admitió procesos de pensamiento que son</p>

inexpresables con palabras, para su expresión podemos utilizar otros lenguajes: lenguaje visual, lenguaje sonoro y lenguaje de gestos. El lenguaje refleja una forma de pensar humana, si tuviéramos otra forma de pensar tendríamos otra gramática y otros conceptos. La naturaleza esencial de la mente humana es la formación de conceptos. No obstante, el concepto de mente en sí es una hipótesis. La armonía entre el pensamiento y la realidad se encuentra en la gramática del lenguaje. Pero un acuerdo del pensamiento y la realidad no es una simple representación; junto con el método de proyección, Wittgenstein enfatiza el método de aplicación. Y la única clave para la relación entre el lenguaje y la realidad es la gramática.

Possibility is a shadow of reality.
AWL (2001, p. 157)

Introduction

Later Wittgenstein never considered the world as independent or opposite to human beings. The object of the investigation for Wittgenstein was the complex of human activity with its inextricable part — human language. Human language was considered not a simple means of communication but a part of human life. By language, we understand not only a complex of words and phrases but the whole human activity: gesture-language, body-language, cultural norms, agreements on meanings, and correspondent human behavior, i.e., a plurality of the forms of life. Forms of life are *pre-given* and let human beings create a particular picture of the world (a social-cultural world with agreed norms and grammar of language-games). Language-games arise within the background of forms of life. Hence, language-games are manifestations of the manifold of language. ‘We must plow over language in its entirety’ (Wittgenstein, 2018/2020, p. 44). ‘Well, language does connect up with my own life. And what is called “language” is something made up of heterogeneous elements and the way it meshes with life is infinitely various’ (Wittgenstein, 1974/1980, §29, p. 66). For instance, in the *Blue Book*, the concept of *language-game* was understood simpler than in Wittgenstein’s further writings where he realized the complexity of everyday language methods of using signs. At the very beginning of *Philosophical Investigations (PI)*, (Wittgenstein, 2009), he wrote that the whole process of using words in a language (a language consisting of the words like ‘block’, ‘pillar’, ‘plate’, and ‘beam’), is like one of those games which make children learn their native language. ‘I shall also call the whole, consisting of language and the actions into which it is woven the ‘language-game’ (2009, §7). (Ich werde

auch das Ganze, der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ‘Sprachspiel’ nennen) (2009, §7). Further, in the *PI*, Wittgenstein already writes that a language-game is a language and the actions in which it is interwoven. In *On Certainty* (Wittgenstein, 1969), a meta-language-game from this point of view is impossible. Words do not have rigorously fixed meanings, and their meanings depend on use or application. Hence, the interaction with the world with the help of language is a combination of different language-games. In Wittgenstein’s words, speaking of language is an activity, it is a form of lime. The conscious human being is impossible without language, it is a ‘speaking being’. *Homo sapiens* is the one with *homo dicens*. As Karl Bühler said, language is ‘the most human thing about human beings’ (Bühler, 1934/1990, 1vi Preface). Heidegger (2001, p. 187) emphasized that ‘only speech enables man to be the living being he is as man.’ He continued referring to Wilhelm von Humboldt — ‘It is as one who speaks that man is — man’ (2001, p. 187).

Levels of the Constitution

Concerning the topic of the *constitution* of reality, Wittgenstein left a few clear passages. However, it becomes evident that for Wittgenstein exists only one world. ‘But it’s ridiculous to want to delimit the world or reality’ (Wittgenstein, 2005, p. 52^e). ‘There are no such things as general discourses about the world and language’ (p. 54^e). My task was an attempt to reconstruct how he understood this issue. Here I focus attention on three ‘layers’ within one reality.

- The **first** one is a *grammatical* relationship within the triad language-thought-reality.
- The **second** one is the intersubjective (conventional) level.
- The **third** one is the ethical or *mystical*.

I intentionally will not use the term metaphysical because for Wittgenstein the realm of ethics is not metaphysics, his ‘mysticism’ is much connected with ‘religious feeling’. All these levels have nothing in common with metaphysics, Wittgenstein never distinguished two worlds within our reality. ‘A phenomenon is not a symptom of something else: it is the reality. A phenomenon is not a symptom of something else which alone makes the

proposition true or false: it itself is what verifies the proposition' (Wittgenstein, 1998, p. 283). Wittgenstein never opposed human psychological life, conscious life to the world of objects. '38 The memory and the reality must be in *one* space. Also: the image and the reality are in *one* space' (Wittgenstein, 1998, §38, p. 13).

A sense-datum is the appearance of this tree, whether “there really is a tree standing there” or a dummy, a mirror image, an hallucination, etc. A sense-datum is the appearance of the tree, and what we want to say is that its representation in language is only one description, but not the essential one. (Wittgenstein, 1998, p. 271 and the same paragraph we meet in Wittgenstein, 2005, §101, p. 347^e)

For the form of expression “the appearance of this tree” incorporates the idea that there is a necessary connection between what we call this appearance and the “existence of a tree”, a connection made either by a true perception or a mistake. That is, if we're talking about the “appearance of a tree”, then either we take something for a tree that is one, or something that isn't one. But there is no such connection. (Wittgenstein, 2005, §101, p. 347^e)

This quote shows Wittgenstein's approach to the idealistic problem of appearance/existence. He says that this phrase, ‘appearance of a tree,’ is a representation of sense-datum in language, and this is one among other possible representations and is not the essential one. What is dangerous, is that this phrase leads to the supposition that ‘behind’ this appearance exists something ‘true’ that is hidden. But there is no such opposition in reality, only our language leads to such puzzles. Although, ‘Most importantly, appearance can be accurate or deceptive. — In one sense, it's also connected to reality *empirically*’ (Wittgenstein, 2005, p. 348^e; italics in the original).

Idealists would like to reproach language with presenting what is secondary as primary and what is primary as secondary. But that is only the case with these inessential valuations which are independent of cognition (‘only’ an appearance). Apart from that, ordinary language makes no decision as to what is primary or secondary. We have no reason to accept that the expression ‘the appearance of a

tree' represents something which is secondary in relation to the expression 'tree'. The expression 'only an image' goes back to the idea that we can't eat the image of an apple. (Wittgenstein, 1998, p. 271 and 2005, p. 348^e)

Wittgenstein (2016, p. 20), explained this idea with an example — a 'photo may represent distribution of light & dark shades; but it must have light & dark to represent at all.'

N.B. photo does not portray light & darkness; because light & dark are themselves in it. Some features in a picture must represent features in reality, some must be the same. Colour is both in the picture & in what is pictured. (2016, p. 20, emphasis in the original)

At the same time, some remarks on religious feeling, illumination of human life, and senselessness of human life without such supreme illumination leave room for controversy and debates (Wittgenstein, 2003, p. 207). I would say that Wittgenstein was neither an idealist nor a Platonist. Our world, for Wittgenstein, is never a shadow of a higher reality. His inexpressible *mystical* lies together with *speaking* in one world.

Wittgenstein (1998, §7, p. 55) again emphasized the limits of language: 'You cannot use language to go beyond the possibility of evidence.' He repeats (2005, p. 207^e), 'In language, one cannot transcend the possibility of evidence. What it really means is: The possibility of evidence for a proposition is a matter of grammar.' He again remarks:

Questions of different kinds occupy us. For instance, "What is the specific weight of this body?", "Will the weather stay nice today?", "Who will come through the door next?", etc. But among our questions, there are those of a special kind. Here we have a different experience. These questions seem to be more fundamental than the others. And now I say: When we have this experience, we have arrived at the limits of language. (2005, p. 304^e)

Further, he continued this clarification, 'When I say: Here we are at the limits of language, that always sounds as if resignation were necessary at this point, whereas on the contrary complete satisfaction comes about, since no question remains.' (2005, p. 310^e)

'Philosophy unravels the knots in our thinking; hence its result must be simple, but its activity as complicated as the knots it unravels' (2005, §90, p. 311^e), hence, 'The problems are solved in the literal sense of the word — dissolved like a lump of sugar in water' (p. 310^e).

Grammar as a key to reality

Wittgenstein (1998, §32, p. 70) questioned: 'Where does the sign link up with the world?' In the notes collected by Waismann in Notebook I (Wittgenstein & Waismann, 2003, p. 217), a small three-paged chapter is entitled 'The connection of language with reality'. There, Wittgenstein argued: 'One sees most clearly that there is no fundamental connection between language and reality as one naively imagines there to be if one uses a quite different kind of language, namely a gesture language.' He continued, suggesting that 'the idea of the connection between language and reality comes above all from the use of ostensive definitions, hence from expressions such as: that → is an apple or: I call this → activity eating.' However, 'ostensive explanation is the characteristic of a *specific kind* of language, not of every kind of language' (2003, p. 207, italics in the original). Here Wittgenstein comes up with the idea 'that we do not at all connect language with reality, but that we only connect signs with other signs' (Wittgenstein & Waismann, 2003, p. 221). It means that we 'connect words with samples.' For example, if I say 'apple' and point to an apple with a pointing gesture, first, 'what I point to is not at all the kind apple, but rather only a sample of this kind'; second, 'instead of an actual apple I could just as well have used a drawn apple' (2003, p. 221). Further, Wittgenstein added to his reasoning the following: '\For\ the red object to which I point in ostensively defining the word 'red' is not a described object but a sample, a part of the language. In the future, it will serve me as an object of comparison, just like the standard meter, which is a paradigm and not a measured object.' (Wittgenstein & Waismann, 2003, p. 227)

In (1974/1980) Wittgenstein added the description of the problematics of using an ostensive definition: 'This problem is connected with the fact that in an ostensive definition, I do not state anything about the paradigm (sample); I only use it to make a statement.' For Wittgenstein, an ostensive definition 'belongs to the preparation of language\ and not to its

application' (p. 346). An ostensive definition is itself a part of symbolism, 'it belongs to the symbolism' (p. 346), so it cannot be an object to which we can apply symbolism.

Wittgenstein specified that 'formal', namely, agreed properties of 'red' 'is nothing other than what constitutes grammar' (Wittgenstein & Waismann, 2003, pp. 227, 229). He concludes that 'in the end we only compare objects with signs' (p. 229). In its turn, such an object of comparison, for example, an image, application of 'the colour-scale like a measuring-rod to reality' is only a model, 'nothing more than a means of perspicuous representation' (p. 237). In the *Yellow Book* (Wittgenstein, 2001, §13, p. 65) he wrote, 'the grammar of the one word must conform to the *grammar* of the other, not to a phenomenon.' He continued, 'We have the idea that we are putting up a standard of usage in a nature, but in fact we are only putting up a standard of usage in grammar.' (p. 65) The most important point is that 'the rules of grammar are independent of the facts we describe in our language' (Wittgenstein, 2001, §14). 'We cannot say of a grammatical rule that it conforms to or contradicts a fact. [...] To say that a grammatical rule is independent of facts is merely to remind us of something we might forget. And the point of remarking it is to warn us against a peculiar misunderstanding.' (Wittgenstein, 2001, §14, p. 65)

However, even in *Philosophical Grammar*, (Wittgenstein, 1974/1980) Wittgenstein changed his view on this problem a little. He emphasized (1974/1980, §55, p. 15), 'The connection between "language and reality" is made by definitions of words — which belong to grammar.' 'Grammar is not accountable to any reality. It is grammatical rules that determine meaning (constitute it) and so they themselves are not answerable to any meaning and to that extent are arbitrary' (1974/1980, §133, p. 184). In §45 he wrote: '45 The ostensive definition of signs is not an *application* of language, but part of the grammar: something like a rule for translation from a gesture language into a word-language. What belongs to grammar are all the conditions necessary for comparing the proposition with reality — all the conditions necessary for its sense' (p. 13). Wittgenstein (2016) added: 'Grammar is, in a sense, a portrait of reality; but not like a picture of a man.' (p. 51) Further, Wittgenstein expressed the most important ideas:

- 'A word has only meaning in a grammatical system.'

- ‘Every proposition has to be understood as part of a system, & grammar describes system.’ (2016, pp. 90–91).
- ‘Grammar describes the use of words in language’ (1974/1980, p. 60).
- ‘The rules define or constitute the meaning’ (2016, p. 180).
- ‘Grammar is the description of language’ (2005, p. 146^e).
- Grammatical rules are rules for the use of words (2005, p. 147^e).
- Without grammar it is no language (2005, p. 147^e).
- ‘The grammar of a language as a *generally recognized institution* is a set of traffic rules’ (2005, p. 147^e, italics in the original).
- ‘One can say that grammatical rules describe the structure of language; describe its possibilities’ (2005, p. 149^e).
- The use of a word in a special way is not essential to language, it ‘is just a practical arrangement’ (2005, p. 149^e).
- ‘The connection between “language and reality” is made by definitions of words — which belong to grammar’ (1974/1980, §55, p. 15).

However, grammar itself for us is pure calculus, ‘not the application of calculus to reality’ (1974/1980, p. 312). He clarified this complicated case with an example:

[...] while the 3-dimensional calculus was only a game, there weren’t yet three dimensions in reality because the x, y, z belonged to the rules only because I had so decided; but now that we have linked them up to the real 3 dimensions, no other movements are *possible* for them. (1974/1980, p. 313, italics in the original)

Grammatical rules are not those (it goes without saying: empirical) rules in accordance with which language has to be constructed to fulfil its purpose. In order to have a particular effect. Rather they are the description of how language does it — whatever it does. That is, grammar doesn’t describe the way language takes effect but only the game of language, the linguistic actions. (2005, p. 145^e)

So, grammar itself is a calculus and ‘remains a free-floating calculus’, it can be extended but cannot be supported, for example, by an appeal to reality, instead the

connection of language with reality is made by ostensive and other definitions and cannot anyway justify grammar (1974/1980, p. 313). Connection with reality extends language (1974/1980, p. 314). If, for instance, in logic, we discuss different universes, it merely means that in reality, we play different language-games. In logic, it would look like (1974/1980, p. 314):

$$(\exists x). \underset{=}{\varphi x} \text{ Def } \varphi a \vee \varphi b \vee \varphi c \vee \varphi d.$$

If we consider geometry, it comes out to be that applied geometry ‘is the grammar of statements about spatial objects’ (Wittgenstein, 1974/1980, p. 319). The same is true with numbers, if we want to understand what numerals signify, our investigation means that we investigate the grammar of language (1974/1980, p. 321). We even do not look for a definition of the word ‘number’ or ‘numeral’ but look for an *exposition* of the grammar of these words. For Wittgenstein, ‘one calculus is as good as another’ (1974/1980, p. 334). ‘To look down on a particular calculus is like wanting to play chess without real pieces, because playing with pieces is too particularized and not abstract enough. If the pieces really don’t matter then one lot is just as good as another’ (1974/1980, p. 334). None of the games is more sublime than another, they are all on the same level, and we cannot distinguish any more ‘correct’ game (1974/1980, p. 334). Moreover, in our ordinary language, we are used to the usage of numerals as ‘attributes of concept-words. However, different concept-words belong to ‘different grammatical systems’, so that grammatically they are distinct from each other. In this case, in our world-language ‘ $(\exists x, y \dots)$ etc.’ notation means the expression ‘there is ...’, ‘which is a form of expression into which countless grammatical forms are squeezed’ (1974/1980, p. 345). We can note similar misunderstandings with the expressions of the type ‘same number’, ‘same colour’, ‘same length’, etc., all these expressions have grammars that look similar but are not the same (1974/1980, p. 353). We can extend the problematics by saying that each of these words, moreover, has several different meanings, and, so, they can be replaced by other words with different grammar. For instance,

For “same number” does not mean the same when applied to lines simultaneously present in the visual field as in connection with the apples in two boxes; and “same length” applied in visual space is different from “same length” in Euclidean space;

and the meaning of “same colour” depends on the criterion we adopt for sameness of colour. (1974/1980, p. 353)

Wittgenstein (1998, p. 1) continued, ‘The signs themselves only contain the possibility and not the reality of their repetition.’ Further, he argued:

A system is, so to speak, a world.

Therefore, we can’t search for a system: What we *can* search for is the expression for a system that is given me in unwritten symbols.

The system of rules determining a calculus thereby determines the ‘meaning’ of its signs too. Put more strictly: The form and the rules of syntax are equivalent. So, if I change the rules — seemingly supplement them, say — then I change the form, the meaning. (1998, p. 178; italics in the original)

In May 1930 Wittgenstein (2016) claimed: ‘Most of our sentences are hypotheses.’ (p. 44) And propositions such as “‘This is a piece of chalk” expresses a series of expectations.’ Discussing the term ‘expectation’ *in Zettel*, Wittgenstein came to what reality *is not*:

60. Reality is not a property still missing in what is expected and which accedes to it when one’s expectation comes about. — Nor is reality like the daylight that things need to acquire colour, when they are already there, as it were with colourless, in the dark. (Wittgenstein, 1967, p. 13^e and 2005, p. 268^e)

Among the important phenomena for Wittgenstein, was the phenomenon of *expectation*. Expectation is a special intention expressed by and in language, as well as the phenomenon of memory (Wittgenstein, 1998, p. 73). He dedicated many passages in his papers describing what an expectation is. First, the common to expectation and reality is the reference to another point in the *same* space (Wittgenstein, 1998, p. 70). Second, expectation presupposes *preparedness* — ‘I *prepare* myself for red’ (1998, p. 71; emphasis in the original). Hence, ‘our expectation anticipates the event’, ‘it makes a model of this event’ (1978, p. 71). ‘But we can only make a model of a fact in *the* world we live in, i.e., the model

must be essentially related to the world we live in and what's more, independently of whether it's true or false' (1998, p.71.). Here he highlights 'the' of the world, i.e., exists only one world, only one reality (in Wittgenstein's texts world and reality usually come as synonyms). The two most important characteristics of an expectation are *intention* and *directing of one's attention* (1998, § 35, p. 71). In expectation we know that it is an expectation; 'And that is what shows that expectation is immediately connected with reality' (1998, p. 72). 'For my expecting is just as real as my *waiting*' (Wittgenstein, 2005, p. 171^e; italics in the original). The future an expectation speaks of is not a surrogate of the real future, but it can become true or false in correspondence to reality.

What's essential is that I must be able to compare my expectation not only with what is to be regarded as its definitive answer (its verification or falsification), but also with how things stand at present. This alone makes the expectation into a picture. (Wittgenstein, 1998, p. 286)

We expect something and act in accordance with our expectation. Does the expectation have to come about? — No. So why do we act in accordance with an expectation? Because we are driven to do this as we are driven to dodge a car, to sit down when we're tired and to jump up when we've sat on a thorn. (Wittgenstein, 2005, p. 180^e)

Finally, it is *in language* where expectation and event make contact. (Wittgenstein, 2005, §79, p. 275^e) 'Expectation is a preparatory action. A preparatory action within language (calculation of the boiler). Expectation is a preparation for something, a preparation within language' (2005, p. 286^e). In *MWL* (Wittgenstein, 2016, p. 14) he added: 'All the conditions that must be fulfilled in order that a proposition should be compared with reality, are rules of the application of language.' 'By application I understand what makes the combination of sounds or marks into a language at all. In the sense that it is the application which makes the rod with marks on it into a *measuring rod: putting language up against reality*' (Wittgenstein, 1998, p. 85) Once again, we return to the grammar of language as the fundamental condition of our use of language and, at the same time, our comprehension.

Wittgenstein argued (p. 16), 'The multiplicity which language must have, is supplied by rules of grammar.' Although 'language must have same degree of freedom,' its grammar fixes a certain degree. For example, 'grammar should not allow to say "greenish-red"' (1998, p. 16).

Thus, rules give to symbolism a certain particular degree of freedom.

Degree of freedom is expressed by what I call rules of its grammar.

Explaining how to use a symbolism, increases multiplicity of symbolism, by distinguishing different ways of interpreting: it excludes certain interpretations. (Wittgenstein, 2016, p. 99, emphasis in the original)

Wittgenstein used his favorite method of visual representation saying, 'the proposition is applied to reality like a foot-rule to a table: it "reaches up to" reality' (2016, p. 152). Rules bear constitutional function, 'Rather, the rules about kinds of words constitute them: the same rules, the same type of word' (Wittgenstein, 2005, p. 206^e). In fact, 'The respect that one has for the rules (e.g. of chess), why — in a manner of speaking — we don't question their authority, comes from the fact that the games they describe are suited to us in many different respects' (2005, p. 193^e). Rules are necessarily connected with acceptance or non-acceptance. 'I present a rule to someone who is confused, and he accepts it. I could also say: I present him with a notation' (2005, p. 191^e).

For Wittgenstein, it is definitely that language refers to the world. In the *PR* (Wittgenstein, 1998) he writes, '47 It doesn't strike us at all when we look round us, move about in space, feel our own bodies, etc., etc., because there is nothing that contrasts with the form of our world. The self-evidence of the world expresses itself in the very fact that language can and does only refer to it.' (1998, p. 14) In *BT* (2005, p. 315^e) he again says about the *self-evidence* of all given, of *life*, 'The self-evidence of the world is expressed in the very fact that language signifies only it and can only signify it.'

Wittgenstein claimed, '*Anything that can be described can happen*' (2001, p. 166, italics in the original). It means that anything that can be described consciously *in language* expressed in words obtains physical and/or logical possibility to happen in reality. If I describe

a dragon, it really exists in paintings, myths, and fairy tales. However, not all propositions say something about reality. Wittgenstein gave an example (2001, p. 171): we have two rows of dots, three on the left and four on the right, and then we make propositions describing the relationship between these rows.

- 1) 'These sets of dots do not fall into pairs.' — *empirical proposition*;
- 2) 'Three dots cannot fall into pairs with four dots.' — *arithmetical proposition*;
- 3) '4 dots do not fall in pairs with 3 dots' — *timeless proposition*;
- 4) 'Anything that looks like this (image of 3 dots in a row) cannot fall into pairs with anything that looks like this (image of 4 dots in a row)' — *proposition about reality*;
- 5) 'Visual image *p* (the pentagram) fits visual image *P* (the pentagon)' — *proposition of geometry (i.e., of grammar)* (Wittgenstein, 2001, p. 176; italics in the original).

For Wittgenstein, an *a priori* 'harmony between thought and reality' is a confusion that leads people to mistakes (Wittgenstein, 2016, p. 89). In *PI* (2009, §429) he clarified, '429. The agreement, the harmony, between thought and reality consists in this, that if I say falsely that something is red, then all the same, it is red that it isn't. And in this, that if I want to explain the word 'red' to someone, in the sentence 'That is not red', I do so by pointing to something that is red' (2009, p. 135^e).

In *Zettel* Wittgenstein wrote clearly, 'Like everything metaphysical the harmony between thought and reality is to be found in the grammar of language' (Wittgenstein, 1967, §55, p. 12^e, and 1974/1980, §112, p. 162). The same was repeated in *BT* (Wittgenstein, 2005, p. 141^e): 'Like everything metaphysical the (pre-established) harmony between thoughts and reality is to be discovered in the grammar of language.' There is an 'agreement of thought and reality' (2005, p. 141^e). Here we can replace 'agreement' with 'pictoriality', but pictoriality is not just an agreement of form. Wittgenstein says that it was a misleading idea of *Tractatus*. 'Anything can be a picture of anything' and 'any projection has to *have* something *in common* with what is projected' (2005, p. 141^e). 'The picture and what it represents have their method of projection in common, so to speak' (2005, p. 142^e). He added that sometimes the *method of projection* really takes place, and we deal with an agreement or a disagreement between proposition and reality, but this method is not the only

one. The second one is the *method of application*, which is ‘our having learnt to apply the signs in a particular way’ (Wittgenstein, 1974/1980, p. 213). A projective description is not that ‘reality is ironed out by the lines of projection belonging to the picture’ but in its case is merely a description. Appealing to grammar we establish a relationship between description and reality. In the *PR* (1998, p. 282) we meet: ‘225 A proposition, an hypothesis, is coupled with reality — with varying degrees of freedom. In the limit case, there’s no longer any connection, reality can do anything it likes without coming into conflict with the proposition: in which case the proposition (hypothesis) is senseless!’ ‘The agreement of a proposition with reality only resembles the agreement of a picture with what it depicts to the same extent as the agreement of a memory image with the present object’ (1998, §19, p. 61). For example,

This figure in the picture is I” is an agreement.

Fine, but about what are we agreeing? What relation are we establishing between signs and myself? Well, nothing other than the one that exists, say, by pointing with one’s hand or attaching a label. For this relation is only meaningful because of the system to which it belongs (Wittgenstein, 2005, p. 227^e).

To repeat, for Wittgenstein, do not exist any metaphysical *a priori* presuppositions about the relationship between language and reality — the only key is grammar. ‘To rules of translation from language into reality correspond rules of grammar’ (Wittgenstein, 2016, p. 106). In *PG* (1974/1980, p. 88) Wittgenstein states, ‘What belongs to grammar are all the conditions (the method) necessary for comparing the proposition with reality. That is, all the conditions necessary for the understanding (of the sense).’ ‘Grammar says which combinations of symbols are allowed, which not = which make sense, which don’t’ (Wittgenstein, 2016, p. 109). ‘What corresponds to a necessity in the world must be what in language seems an arbitrary rule’ (2016, p. 130). ‘Grammatical rules are arbitrary, but their application is not arbitrary’ (2016, p. 133). They are arbitrary ‘in the same sense as the choice of a unit of measurement’ (1974/1980, §133, p. 185). It does not mean that one choice is ‘true’, and another is ‘false’, as it does not matter whether we measure the length in meters

or feet. Only the statement of length can be true or false. 'For when I say that the rules are arbitrary I mean that they are not determined by reality, as is the description of this reality. And that means: It is nonsense to say of them that they correspond to reality; that, say, the rules for the words "blue" and "red" agree with the facts about those colours, etc.' (Wittgenstein, 2005, p. 232^e). However, in *BT* (2005, p. 45^e) Wittgenstein emphasized that it is important to distinguish between 'Rules of grammar that establish a "connection between language and reality", and those that don't.' 'I call this colour "red" is an example of the first kind, for instance — " $\sim\sim p = p$ " is of the second. But there's a misconception about this difference: the difference seems to be one of principle; and language seems to be something that is given a structure and then superimposed on reality' (2005, p. 232^e). In *BT* §43 (2005, p. 141^e) Wittgenstein says clearly: 'The connection between "language and reality" is made through explanations of words, which explanations belong in turn to grammar. So that language remains self-contained, autonomous.' The translation of this passage in *PG* (1974/1980, §55, p. 97) differs: 'The connection between "language and reality" is made by definitions of words, and these belong to grammar, so that language remains self-contained and autonomous.' Certainly, for Wittgenstein, it is more relevant to use the word 'definition' than 'explanation'. However, if we look for the German original word, it was *Erklärung*. In English, this word is usually translated as 'explanation' and never as 'definition'. Yet, the literal translation would better read as the 'clarification of words.' In other words, the prefix 'er' here means to get into a state (to become) that is conveyed by a semantic verb to which this prefix is added, here we have 'er' – 'klären', so the final word 'Erklärung' as a noun derived from a verb does not mean exactly the process of clarification, but the final state. On p. 166^e in *BT* (Wittgenstein, 2005) and in *CV* (1980), Wittgenstein added:

If one asks "How does a sentence go about representing?", the answer could be: "Do you (really) not know this? After all, you see it when you use one". For nothing is concealed.

How does a sentence do that? — Do you really not know this? After all, nothing is hidden.

Things are placed right in front of our eyes, not covered by any veil. (Wittgenstein, 1980, p. 6^e)

Wittgenstein asserts: 'For no image, not even a hallucination, can bridge the gap between image and reality, and no one image is better at this than another' (Wittgenstein, 2005, p. 228^e). He added, 'You can't get behind the rules, because there isn't any "behind"' (2005, p. 231^e). In other words, the 'grammatical rules', i.e., the semantic and logical rules that constitute language are 'autonomous', they do not have to mirror the structure of reality. There is nothing in reality that can be directly mirrored by 'Ah', 'Oops', 'Second', 'Go!', 'Good luck'; we can only explain the application of these expressions in a specific context, in practice. Rules of grammar are not something 'hidden' that should be discovered by logicians, they are on the surface, we can see everything in the use of language. Rules of grammar determine meaning (constitute it) (2005, §56, 184^e; my emphasis); 'it is *all* its rules that characterize a game, a language, and that these rules are not answerable to a reality in the sense that they are controlled by it, and that we could have doubts whether a particular rule is necessary or correct' (2005, §56, 184^e, italics in the original).

In the notes of conversations with Wittgenstein recorded by Waismann (Wittgenstein & Waismann, 2003, p. 139), we can find the following important quote: '[...] geometry does not talk about cubes, but it constitutes the meaning of the word "cube"'. However, rules are not contained in a figure, 'it rather depends on our *conception* of the figure' (2003, p. 139, italics in the original). That is, we do not extract anything from the figure, but here the figure itself is a part of the symbolism, namely of an especially simple form of symbolism, and in this sense, one can say that the 'model of a cube *guides* us in setting up geometrical rules.'

If one wanted to string together words totally at one's pleasure, then very often no sense would emerge. In response to the question what is the reason for this, the answer familiar to everybody is: the meaning of the words. Only if the words are joined in accordance with their senses does a thought result. (Wittgenstein & Waismann, 2003, p. 137)

In the *Philosophy of Psychology* (Wittgenstein, 2009, p. 223^e) Wittgenstein expressed this idea briefly: 'Let the use teach you the meaning.' In *BT* Wittgenstein argues, 'Grammar is not answerable to any reality. (Grammar is not accountable to reality)' (Wittgenstein, 2005, §56, p. 184^e). 'Thus, these rules are arbitrary, because it is the rules that first give meaning to the sign' (2005, p. 185^e). At the same time, 'the justification that is inherent *in* grammar as such doesn't exist *for* grammar' (2005, p. 185^e, emphasis in the original). And (2005, p. 186^e) 'The rules of grammar are arbitrary and not arbitrary, in the same sense as is the choice of a unit of measurement. This is also expressed by saying that these rules are "practical" or "impractical", "useful" or "useless", but not "true" or "false"'. Likewise, when choosing a unit of measurement, we can choose between rules. After being chosen, the rules become arbitrary to follow, that is:

to say that the rules of grammar are arbitrary just means: Don't confuse a rule for the use of the word A with a sentence in which the word A is used. Don't think that a rule is answerable to a reality, is comparable to a reality, in more or less the way an empirical proposition about A is' (2005, p. 186^e).

The rules of grammar can be compared to rules for procedures to measure periods of time, distances, temperatures, forces, etc, etc. Or: these methodological rules are themselves examples of grammatical rules. We'll profit by comparing grammatical rules to agreements (2005, p. 186^e).

For example, if we want to express a negation with a sign, we need to obey special rules, this expression must conform to rules (2005, p. 187^e). However, playing language-games, speaking a language is not defined by its finality like other actions, so if one is guided by other rules, it means that this person plays a different game. It does not mean that this person is saying anything false, 'but is talking about something else' (2005, p. 187^e). Wittgenstein said: "Words like 'truth', 'sense', 'reality' have a peculiar fascination. The philosopher would like to penetrate to the deeper meaning which he dimly feels to lie behind these words" (Wittgenstein & Waismann, 2003, p. 487). He continued (2003., p. 491): 'The question 'What is truth?' always has a certain aura in logic. One imagines that the answer to

it must give us information about the relation of thought to reality.’ In *BT* (Wittgenstein, 2005, p. 181^e) Wittgenstein explained, ‘So long as we stay within the realm of True–False games, all that a change in grammar can do is to lead us from *one* such game to *another*, not from something true to something false.’ He added that it is what is the most difficult to understand and accept. We play True-False language-games within the realm of grammar, if we change something so that it becomes true or false, it means that we just switch to another language-game. When we step outside of these games, it means that we step outside grammar. However, even in this case ‘we don’t get to the point of contradicting reality’ (2005, p. 181^e).

The ‘truth’ is one of the most difficult topics in Wittgenstein because he distinguishes True-False as language-games that are ‘conventional’ and Truth as non ‘conventional.’ Nevertheless, Wittgenstein’s understanding of convention is not simple, ‘By a convention I mean that the use of a sign is in accordance with language habits and training’ (Wittgenstein, 2001, p. 89). A convention is not a regulation for representing something that can be justified by propositions that describe a representation and show if this representation is adequate (Wittgenstein, 2005, p. 188^e). Wittgenstein claims that grammatical conventions cannot be ‘justified by a description of what is represented’ (2005, p. 188^e). Convention here is not an agreement between people or a person and a social structure, but an agreement of a person to follow the rules of a language-game. Thus, language grammar conditions human interaction with reality. The main two cases that led to misunderstandings and philosophical troubles are (not in all languages):

- 1) Taking a substantive to stand for a thing or substance.
- 2) Anthropomorphism of objects and entities.
- 3) As a combination of these two points: personification of things/ substances.

These reasons cause most part of metaphysical problems, for example, when we try to speak about ‘God’ as a personalized gender-specific being, similar to the human physical body, when we try to imagine the ‘soul’ as a ‘gaseous’ entity, etc. Indeed, there are other peculiarities, that Wittgenstein emphasized:

- psychologization of problems that are really grammatical;
- unthinkability of the infinite;

- inexpressibility of personal experience;
- misleading metaphors as ‘time flows’;
- use of explanation instead of required descriptions;
- extrapolation of scientific models and rules on humanities;
- taking hypotheses as arbitrary statements;
- representation of memory as a storage;
- representation of thinking as located in the mind (the mind is a model).

On the *intersubjective* level, human beings arrange agreements on the certain use of concrete words and the contexts of their application. All these agreements led to the agreement in the *form of life* and *seeing a certain picture of the world*. This agreement hides underneath the deep sociological meaning as any other social agreement (*as-if* conventions and *contrat sociale* [sic], Wittgenstein, 2005, p. 151^e), when we agree on language-games and their rules, we give away our freedom to use words in other ways — the freedom to create new senses and meanings. In *OC* Wittgenstein (1969, §455, p. 59^e) wrote, ‘Every language-game is based on words “and objects” being recognized again. We learn with the same inexorability that this is a chair as $2 \times 2 = 4$.’ On this level, humans arrange rules for the use of propositions. If we are interested in the agreement of these propositions with an idea (not natural phenomena), then ‘the propositions asserting such ideas are rules’ (Wittgenstein, 2001, p. 86). This means that ‘the rules do not *follow from* the idea’, the rules ‘*constitute*’ the idea (2001, p. 86, italics in the original). The rules ‘show the rules of the word’ (p. 86). Moreover, in other words, ‘The rules are not something contained in the idea and got by analyzing it. They constitute it.’ [...] The rules constitute the “freedom” of the pieces (p.86.). An idea is only a means of operating with language, ‘and in all sorts of different ways’ (p.86.). ‘As soon as we see that this use is only one of lots of uses, we see that the idea plays the role of a symbol’ (p.86.).

Condé wrote (2022, p. 10), ‘I thus argue that the notions of language-games, grammar and form of life constitute the framework of our habits, customs and institutions (Wittgenstein, 2008, §§ 142, pp. 199, 202, 226, 227), establishing therein the contingency of knowledge and the historicity of a form of life.’ In Wittgenstein’s words, ‘shared human behaviour is the

system of reference by means of which we interpret an unknown language' (Wittgenstein, 2009, §206).

Language as a vehicle of thought and *principium cognoscendi*

Wittgenstein never considered language in a vacuum. Language does not mean any particular language or exceptionally a word-language. Language is 'languages', and languages themselves are systems. 'It is units of languages that I call "propositions"' (Wittgenstein, 1974/1980, §122, p. 27). 'What I call a "proposition" is a position in the game of language' (§124). 'Everything is carried out *in language*' (Wittgenstein, 2005, p. 279^e). 'Everything is brought to the common denominator of language and compared there' (2005, p. 283^e). With language we describe reality and then we learn from the propositions, 'from the description of reality, how things are in reality' (2005, p. 277^e). We communicate with everything around us through descriptions in our language. These descriptions constitute our worldview. Descriptions may change, which entails a change in our picture of the world. Therefore, language is not a kind of lens through which we comprehend the outer reality, language is a part of the world we live in, it is a part of our common reality.

Our concepts are, indeed, descriptions. Later Wittgenstein did not accept any metaphysical essence of a thing. Normally, people explain generality with examples. However, 'examples that are supposed to exhibit only certain traits' (2005, p. 252^e) and a nothing more than a technical aid (p. 252^e). And seeing something in common is not the understanding of the concept (p. 252^e). In fact, 'There is no detour to make what is said about an enumeration of individual cases into an explanation of generality' (2005, p. 265^e). We, human beings, live in 'our conceptual [*Begriffswelt*] world' (Wittgenstein, 1969, §568). 'I see a concept of an [...] before my mind's eye' (Wittgenstein, 2005, p. 252^e). Wittgenstein says in '*On Aesthetics*' that the 'essential nature of mind', it is the 'concept formation' (Wittgenstein, 1967, p. 45). A concept itself is constituted of the things which are called by the name of this concept at present. For instance, 'it is only the things at present called numbers that constitute the concept "number"' (Wittgenstein, 1974/1980, p. 300). The concept of tables is constituted of table objects. Here it is interesting that Wittgenstein talks about the things at present, I suppose it is connected with his understanding of time while

here we do not deal with physical time but with the present as now and past as present for us — a grammatical time (also, expectation and imagining something in the future happens now in present).

The distinctive feature of human beings is an ability to use language. I suppose Wittgenstein could agree with Heidegger that human beings speak language because it is natural to us. 'It does not first arise out of some special volition. Man is said to have language by nature. It is held that man, in distinction from plant and animal, is the living being capable of speech' (Heidegger, 2001, p. 187). The world without language is a world of senses, feelings, and perceptions. By means of language, humans express and explain their perceptions and experiences, and share them with others, i.e., 'both the report and the exclamation, are expressions of perception and of visual experience' (Wittgenstein, 2009, p. 207^e). '[...] since the exclamation is the description of a perception, one can also call it the expression of thought. — Someone who looks at an object need not think of it; but whoever has the visual experience expressed by the exclamation is also thinking of what he sees.' (Wittgenstein, 2009, p. 207^e). When I express my perception, the problem is, if it was a *seeing* or a thought. Wittgenstein even said, '188. Don't try to analyse the experience within yourself' (Wittgenstein, 2009, p. 215^e).

Wittgenstein emphasized the inextricable relationship between language and life. 'To study language apart from the sort of importance it has in the circumstances in which it is learnt, the sort of importance it has in living, is to take a false view of it' (in Citron 2015, pp. 17–18). In *CV* Wittgenstein said, citing Goethe (*Faust*, Part I), 'The origin and the primitive form of the language-game is a reaction only from this can more complicated forms develop. Language — I want to say — is a refinement, "in the beginning was the deed"' (Wittgenstein, 1980, p. 31^e). With the help of language, a sensory phenomenon is transformed into an act of meaning, thus, a sensory phenomenon becomes fixed in the forms of thought, word, and language. First, appears perception, then its comprehension, which is impossible without language. The 'objectivity' (consists of 'objects') of consciousness is initially a primary pre-semantic structure in relation to its semantic side, to the procedures of giving meanings, comprehension, and understanding. This is how the process of the comprehension of the world by human beings proceeds. Meanings do not exist outside of human consciousness;

meanings are set by human beings with the help of language (meaning for us). According to Wittgenstein, most of the meanings are conventional, but he singles out the so-called higher (existential) meaning, which ‘illuminates’ human life. In the *Yellow book* (Wittgenstein, 2001, p. 43), he said that a sentence is dead until it is understood, without understanding, it is just ‘ink on paper’; ‘it has meaning only for the understanding being.’ He added (p.43), ‘If there were no one to understand the signs we would not call the signs language.’

Language is not just a representation of culture but *is* culture itself, an expression of human mental activity. We interact with the world, give meaning to things and processes, and change the world with the help of language. Science, culture, religion, and other forms of human activity are impossible without language. It is the language that distinguishes a human form of being from an animal, which is not able to give meaning to a phenomenon and get to know oneself through the act of self-reflection. Language is what makes a human being truly human. In the words of a philosopher of consciousness and language (founder of hermeneutical phenomenology), Gustav Shpet (see Flack, 2013, p. 122), a word is *principium cognoscendi* (Shpet, 1917/1994, p. 294) of human consciousness. Analyzing our consciousness, we cannot fail to notice that the ‘word’ occupies a special layer. While we are simply living, our experiences flow one after another, among them there are ‘verbal experiences’, but they take their place next to others, they also appear and go away, and their universal significance is hardly noticeable. But it is worth stopping at anything for its knowledge, and it becomes immediately imprinted by a word. From now on, we will know it in a verbal form. Human beings cannot leave our linguistic boundaries, even if we want to. This would be equal to making an attempt to go beyond existence, which is completely covered by language and represented in it since the world for humans is in language. We cannot imagine the way of interacting with the world (and our self-inner world) without language. It is the most difficult exercise in different religious practices to clear one’s mind of thoughts, of comprehension with the help of language and its habitual ‘forms’. These forms are not *a priori*, they are learnt while growing up and they correspond to our way of thinking and our ‘mode of perception’ (*die Art der Wahrnehmung*) (Wittgenstein, 2005, pp. 315–315^e).¹ Even if I accidentally cast a glance at an object, then I instantly scan it, practically without thinking about it, it happens *spontaneously* in a certain background mode of

consciousness. In *PG* Wittgenstein described the process of application of a concept in ordinary life. Wittgenstein wonders: ‘Why does my thought strike me as such an exceptional piece of reality?’; (Wittgenstein, 1974/1980, p. 273) further, his answer is: ‘Rather, obviously because I use thought to find out everything; even concerning thinking, all I can do is to think’ (Wittgenstein, 2005, p. 283^e).

Language, for the late Wittgenstein, after his anthropological turn, acquires a figurative and symbolic character. Signs exist only for living beings (not only humans) (Wittgenstein, 1974/1980, § 139).² Language-games describe this character of language. Now we do not need to purify language, otherwise, it becomes artificial (the cases of formal language or universal language) and has nothing in common with the real ordinary language. Through understanding of language-games, their grammar, and how they function, we can again return metaphors, poetics, and other figurative elements to our analysis and not just eliminate them as an inaccurate use of words. All these elements now again have the right to exist. Wittgenstein shows that some of them are ‘literally’ embedded into our language (and the way of thinking), and some are historically conventional. Agreement in the meanings of the words and appropriate situations to use them is not only an agreement in language but in the *way of life*, i.e., in the way we see the world, how we interact with it, how we behave and act. Moreover, this *agreement* is impossible without preliminary *acceptance* of a certain picture. ‘My *life* consists in my being content to accept many things’ (Wittgenstein, 1969, §344, p. 44^e). This *acceptance* or *non-acceptance* changes the human *way of seeing* (Wittgenstein, 1967, p. 82^e). Moreover, if language and the way of thinking in language are interlocked with the ways of life or forms of life, then, language illuminates the diseases of human forms of life. In the words of von Wright, ‘if philosophical problems are symptomatic of language producing malignant outgrowths which obscure our thinking, then there must be a cancer in the *Lebensweise*, in the way of life itself’ (von Wright, 1982, p. 118). Cavell (1989, p. 52), in this case, called Wittgenstein a ‘philosopher — even critic — of culture’. Wittgenstein, however, acknowledged that ‘in philosophizing we may not *terminate* a disease of thought. It must run its natural course, and *slow* cure is all important’ (Wittgenstein, 1966/1967, p. 69^e).

Conclusion

Language neither reflects nor mirrors reality. Language is not a 'frozen', fixed structure; on the contrary, it is a living organism that constantly develops. One of its great functions is the manifestation of the creative capacity of the human mind. The 'pre-established harmony between world and thought' consists in the *space of language* (Wittgenstein, 2005, p. 281^e). Rules of grammar are not hidden; we do not need to construct an artificial language or try to find logical forms, to reveal the 'bewitchment of our understanding', we need to describe different linguistic practices that constitute a variety of language-games embedded in our form of life. What grammar does — describes meanings of words. However, 'Human beings are deeply imbedded in philosophical, i.e. grammatical, confusions' (2005, §90, p. 311^e). Language-games show and describe various relations between human beings and the world. When we try to describe language not as a *thing-in-itself* but as a living organism, as an activity of the human mind interwoven in the whole human *lifeworld*, we engage with the world around us. '[...] the bridge between sign and reality [...] can only be crossed when we get there' (2005, p. 278^e).

Crossing this bridge, we move towards reality. 'The continuity of the calculus within me' gives the picture its meaning. 'I behave towards the picture in a similar way as towards reality, and the calculus within me — the thought process — occurs as one take on it, or as a continuous series of takes. That is to say, I experience the picture in its way as I do reality in its way' (2005, p. 288^e). 'Our attitude towards the picture, that we have an experience of the picture, turns it into reality for us. That is, it connects it to reality by establishing a continuity' (p. 288^e). '[...] only our attitude towards the picture can turn it into a reality for us.' (2005, p. 288^e) Our *attitude* (and the way we experience) to a picture, to a thought 'makes it real for us' — 'connects it with reality', hence, 'it establishes a continuity with reality'. (1974/1980, §132, p. 183) For instance, we see a picture and what is seen makes us feel fear, thus, 'Fear connects a picture with the terrors of reality' (1974/1980, §132, p. 183).³ For example, the proposition 'It is raining' is an expression of my thought that it is raining, and here my thought is a certain picture expressed in language and with language in the form of a proposition.

It is connected with reality by the attitude of my attention towards a fact in the world. If I cannot see the rain outside directly and someone says to me, 'It is raining now', it means that I get a picture by this proposition spoken in the language. For instance, when I believe or doubt, I also use language. Hence, I really behave towards this picture as towards reality.

'For no phenomenon is particularly mysterious' or important in any other way 'in itself', 'any of them can become so to us' (Wittgenstein, 2018/2020, p. 42). People direct their attention to a phenomenon and intentionally give it importance. For Wittgenstein, this capacity is a distinctive feature of the 'awakening human mind', to create and then see significance in a phenomenon. This is the way of creation of all human socio-cultural life. People create symbols, objects, and gods, give importance to natural objects and phenomena, they create rituals, rites, holidays, celebrations, customs, rules, and meanings. The development of all this manifoldness of the creative capacity of the human mind would be impossible without language. With language, people create new worlds within one common reality.

Language was created by people and depends on people's 'tendency to think' a certain way. Hence, all grammatical confusions appear because of the confusion of human thinking. 'Language [was] not defined for us as an arrangement fulfilling a definite purpose' (1974/1980, §137). So, language has developed naturally as an expression of the human way of thinking. And, thereby, human beings have come up to the interdependence of thinking and language. Language 'itself' has become 'the vehicle of thought' (2005, p. 283^e). Indeed, we need words for almost all cognitive processes: believing ('One can believe with words.' (2005, p. 289^e), wishing, hoping, searching, doubting, expecting, and fearing (distinguished from a psychological process). Thus, all human life passes in the sphere of language. 'Everything is carried out in language' (2005, p. 283^e). For instance, 'Philosophy is not laid down in propositions, but in a language' (2005, 313^e). 'Human beings are entangled all unknowing in the net of language' (1974/1980, p. 462). 'What is spoken can only be explained in language, and so in this sense language itself cannot be explained. Language must speak for itself' (1974/1980, p. 40). 'Language cannot express what belongs to the essence of the world' (Was zum Wesen der Welt gehört, kann die Sprache nicht ausdrücken.) (2005, §91, pp. 314–314^e).

‘In grammar the application of language is also described — what we would like to call the connection between language and reality’ (2005, p. 322^e). ‘The connection between “language and reality” is made through explanations of words, which explanations belong in turn to grammar’ (1974/1980, p. 97). And we connect words and correspondent things ‘by the teaching of language’ (1974/1980, p. 97), however, it is neither a psychological connection, not just pointing-at. A form of our language corresponds to the ‘harmony between reality and thought’ (1974/1980, p. 135). ‘[...] language doesn’t have any way of signifying something until it gets it from what it signifies, from the world, no language is conceivable that doesn’t represent this world’ (2005, p. 315^e). For example, when we say a colour-octahedron — it is grammar, it says that we can talk about a ‘reddish blue, but not about a reddish green, etc.’ (2005, p. 322^e). And the representation via a form octahedron is a ‘*surveyable* representation of the grammatical rules’ (p. 322^e, italics in the original). E.g., “being coloured” is contained in the definition of the concept “visual space”, i.e. in the grammar of the words “visual space” (p. 322^e). The geometry of visual space is grammar.

Wittgenstein’s idea of philosophy as ‘what is present *before* all new discoveries and inventions’ lies within the framework of a long tradition of continental philosophy (2005, pp. 309–309^e; italics in the original) — the old idea of philosophy as a foundation of all subsequent knowledge. ‘The philosophical problem is an awareness of the disorder in our concepts and can be solved by ordering them’ (2005, p. 309^e).

In the *Big Typescript* Wittgenstein states, ‘The goal of philosophy is to erect a wall at the point where language ends anyway’ (Wittgenstein, 2005, p. 312^e). Thus, as in the *Tractatus*, Wittgenstein once again delineates the boundaries of language. If in *TLP* 5.6 Wittgenstein wrote ‘*The limits of my language* mean the limits of my world’, then in the *Big Typescript* he criticizes this approach, ‘Again and again there is the attempt to delimit and to display the world in language — but that doesn’t work’ (Wittgenstein, 2010/1922, p. 74). We should not delimit the *world*; we should find the limits of *language*. Concerning displaying the world in language, we are inclined to make mistakes, for instance, Wittgenstein criticizes those ‘who ascribe reality only to things and not to our ideas’ (Wittgenstein, 2005, p. 315^e). Our ideas and thoughts lie in the same space in reality as things. ‘And neither can we *mean*

(think) beyond the reach of our language.⁴ (We can't mean more than we can say.)'
(Wittgenstein, 2005, p. 349^e; emphasis in the original.)

Here, once again, facing the boundaries of *word-language*, Wittgenstein jumps over them recognising that there are *other* languages that can express inexpressible in the word-language; 'if reality is declaring itself via language, it is taking a long way round' (here in the context language means word language) (1974/1980, §114, p. 164). For instance, a picture may 'tell' me words, but it is not essential that words should occur to me. He emphasized explicitly four types of language: word-language, gesture-language, picture-language, and sound-language. All of them are self-sufficient and face great difficulties in translation from one to another, however, the word-language is the *primary* one. Other kinds depend on 'their analogy or comparability to word-language' (2005, p. 155^e).

Notes

¹ 'That we don't notice anything when we look around, look around in space, feel our own bodies, etc., etc., shows how natural these very things are to us. We don't perceive that we see space perspectively, or that our visual image is in some sense blurred towards its edge. We never notice this, and can never notice it, because it is *the* mode of perception. We never think about it, and it is impossible to do so, because there is no opposite to the form of our world' (Wittgenstein, 2005, p. 315^e)

² 'It is always for living beings that sign exist.' (Wittgenstein, 1974/1980, §139, p. 30) Zoopsychology and ordinary life practice of the interaction with animals, dog and other animal training clearly show that animals can comprehend and memorise signs to fulfil commands. For a sign we can understand a gesture-sign (as a part of gesture-language) and a sound-sign (as a part of sound-language). Moreover, animals can communicate with each other and humans using sound- and gesture-language.

³ This Wittgenstein's observation anticipated nowadays cognitive psychology and physiology achievements. For instance, Mathews et al. (2013) argued: (1) 'In two experiments signal detection analysis revealed that mental images were more likely to be confused with viewed pictures than were verbal descriptions'; (2) 'We conclude that mental images are both more emotionally arousing and more likely to be confused with real events than are verbal descriptions, although source accuracy for images varies according to how they are encoded.' 'To elicit emotion in the lab, researchers often use pictures of emotional scenes from standardized databases like the International Affective Picture System' (IAPS; Lang et al., 2008) in (MacNamara et al., 2022). In cognitive neuroscience emotional images are known to evoke an amygdala response (see Ewbank et al., 2009).

⁴ The margin remark was — 'more than our language says'.

References

- Bühler, K. (1934). *Theory of Language: The Representational Function of Language*. (Translated by D. F. Goodwin, 1990). Benjamins.
- Cavell, S. (1989). *This New Yet Unapproachable America Lectures after Emerson and Wittgenstein*. The University of Chicago Press.
- Citron, G. (ed.). (2015). A Discussion Between Wittgenstein and Moore on Certainty (1939), From the Notes of Norman Malcolm, *Mind*, Vol. 124 (493), 73-84.
- Condé, M. (2022). Wittgenstein and the Continental Turn. *Revista Internacional de Pesquisa em Educação Matemática*, v. 12, 2 (28), 6-18.
<https://doi.org/10.37001/ripem.v12i2.2799>
- Ewbank, M. P., Barnard, P. J., Croucher, C. J., Ramponi, C., & Calder, A. J. (2009). The amygdala response to images with impact, *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 4(2), 127-33. DOI: [10.1093/scan/nsn048](https://doi.org/10.1093/scan/nsn048)
- Flack, P., (2013). Le moment phénoménologique de la linguistique structurale, *Cahiers de l'ILSL*, 37, 225-240.
- Heidegger, M. (2001). Language. In: Heidegger, M. (2001). *Poetry, Language, Thought*, (Transl. by Albert Hofstadter). Harper Perennial, pp. 185–208.
- Lang, P. J., Bradley, M. M., & Cuthbert, B. N. (2008). International affective picture system (IAPS): Affective ratings of pictures and instruction manual. Technical Report A-8. University of Florida, Gainesville, FL.
- MacNamara, A., Joyner, K. & J. Klawohn, J. (2022). Event-related potential studies of emotion regulation: A review of recent progress and future directions, *International Journal of Psychophysiology*, Vol. 176, pp. 73–88.
DOI: [10.1016/j.ijpsycho.2022.03.008](https://doi.org/10.1016/j.ijpsycho.2022.03.008)
- Mathews, A., Ridgeway, V. & Holmes, E. A. (2013). Feels like the real thing: imagery is both more realistic and emotional than verbal thought, *Cognition & Emotion*, 27(2), pp. 217–29. DOI: [10.1080/02699931.2012.698252](https://doi.org/10.1080/02699931.2012.698252)

- Shpet, G. (1917). Mudrost ili razum ('Wisdom or Reason'), *Mysl' i slovo*. In: Yakovlev, A. (ed.). (1994). *Filosofskie Etudi* (Philosophical Etudes). vyp. 1, pp. 1-69. Progress.
- von Wright, G. H. (1982). *Wittgenstein*. University of Minnesota Press; Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1922/2010). *Tractatus Logico-Philosophicus* (Transl. by C. K. Ogren and F. Ramsey). Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1966/1967). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (C. Barrett ed.). University of California Press.
- Wittgenstein, L., (1967). *Zettel* (Transl. by G. E. M. Anscombe; G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright eds.) Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty* (Transl. by Denis Paul and G. E. M. Anscombe G. E., Ed. by M. Anscombe and G. H. von Wright). Harper Torchbooks.
- Wittgenstein, L. (1974/1980). *Philosophical Grammar*. Translated by A. Kenny, Rush Rhees ed., Oxford: Blackwell Publishing.
- Wittgenstein, L. (1980). *Culture and Value* (Trans. by Peter Winch). University of Chicago Press.
- Wittgenstein, L. (1998). *Philosophical Remarks* (Rush Rhees ed., re-issued 1st ed.) Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2001). *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932–1935*, (Ed. Alice Ambrose.) Prometheus Books.
- Wittgenstein, L. (2003). *Public and Private Occasions* (James Klagge and Alfred Nordmann eds.) Rowman & Littlefield.
- Wittgenstein, L., 2005. *The Big Typescript*, TS 213. Translated by C. Grant, Louis Luckhardt and Maximilian Aue (eds.), Oxford, Blackwell Publishing.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations* (Transl. by G.E.M. Anscombe, revised fourth edition, P.M.S. Hacker and Joachim Schulte eds.) Wiley.

Wittgenstein, L. (2016). *Wittgenstein: Lectures, Cambridge 1930-1933: From the Notes of G. E. Moore*, (D. G. Stern, B. Rogers, G. Citron, eds.) Cambridge University Press.

Wittgenstein, L. (2018/2020). *The Mythology in Our Language. Remarks on Frazer's Golden Bough* (Transl. by S. Palmié; Giovanni da Col and S. Palmié eds.). Hau Books.

Wittgenstein, L. & Waismann, F. (2003). *The Voices of Wittgenstein, The Vienna Circle*, G. Baker ed., foreword by B. F. McGuinness. London, Routledge.



DETERMINING THE INDETERMINATE: A CRITICAL ASSESSMENT OF THE THOMISTIC ARGUMENT FOR EXTENSIONLESS PRIME MATTER AND PROPOSAL OF VARIOUS THEORIES OF EXTENDED PRIME MATTER

DETERMINANDO LO INDETERMINADO: UNA EVALUACIÓN CRÍTICA DEL ARGUMENTO TOMISTA A FAVOR DE LA MATERIA PRIMA SIN EXTENSIÓN Y PROPUESTA DE VARIAS TEORÍAS QUE POSTULAN UNA MATERIA PRIMA EXTENDIDA

Alexander McQuibban

King's College London, United Kingdom

alexander.mcquibban@kcl.ac.uk

<https://orcid.org/0009-0008-8636-6762>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.6062>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 30/08/2024 Aceptado el: 9/09/2024</p> <p>Keywords:</p> <p>Logic, epistemology, metaphysics, ontology, thinking</p> <p>Palabras clave:</p> <p>Lógica, epistemología, metafísica, ontología, pensamiento,</p>	<p>Abstract:</p> <p>Reconciling the permanence of existence with the existence of change is a long-standing metaphysical puzzle. Some, following Aristotle, resolve this tension by positing 'prime matter', a bedrock which grounds all change. Saint Thomas Aquinas argued prime matter had to be purely potential, thus completely indeterminate and extensionless. This article charitably reconstructs and critically assesses Aquinas' view, arguing it is far too restrictive. Prime matter need only be maximally potential and determinable, allowing it to take on certain determinate properties. I argue extension is an obvious candidate property and propose five theories positing extended prime matter: (1) a subtle revision of Aquinas' own view, (2) a hylomorphic approach which attributes to prime matter an 'elastic' extension, (3) a minimally/infinitesimally extended prime matter inspired by ancient atomism and late-renaissance/early-modern corpuscularianism, (4) a maximally/ininitely extended prime matter influenced by Advaita Vedanta,</p>



and (5) a pluralist approach reminiscent of Aristotle's elements. Crucially, by allowing prime matter a determinate characteristic, each proposal demystifies Thomistic prime matter which one could otherwise charge with being so characterless as to slip into the 'nothingness' which terrified the Eleatics and motivated the introduction of prime matter in the first place.

Resumen:

Reconciliar la permanencia de la existencia con la existencia del cambio es un enigma metafísico de larga data. Algunos, siguiendo a Aristóteles, resuelven esta tensión postulando la 'materia prima' como roca madre que fundamenta todo cambio. Santo Tomás de Aquino, en particular, argumentó que la materia prima tenía que ser puramente potencial, por lo tanto, completamente indeterminada y sin extensión. Este artículo reconstruye de manera caritativa la hipótesis de Aquino y la evalúa críticamente, argumentando que es demasiado restrictiva. La materia prima solo necesita ser máximamente potencial y determinable, lo que le permite asumir ciertas propiedades determinadas. Sostengo que la extensión es una propiedad candidata obvia y propongo cinco teorías que postulan una materia prima extendida: (1) una revisión sutil de la propia visión de Aquino, (2) un enfoque hilemórfico que atribuye a la materia prima una extensión "elástica", (3) una materia prima mínimamente/infinitesimalmente extendida inspirada por el atomismo antiguo, el corpuscularismo del Renacimiento/período moderno-temprano, (4) una materia prima maximalmente/infinitamente extendida influenciada por el Advaita Vedanta, y (5) un enfoque pluralista que recuerda a los elementos de Aristóteles. Lo fundamental es que permitir la materia prima una característica determinada desmitifica la materia prima tomista evitando la acusación de que esta materia es tan carente de carácter que se desliza hacia la "nada" que aterrizó a los eleáticos y motivó la introducción de la materia prima en primer lugar.

Introduction

Reconciling the permanence of existence with the existence of change has been a central puzzle of metaphysics since before the term "metaphysics" was even coined. The 6th century B.C. Milesians believed a permanent primordial reality underlied change, whereas fellow Ionian Heraclitus believed change was the only constant. Not long after, Eleatic philosopher Parmenides made the inverse claim, suggesting change, and not permanence, was illusory. Thankfully, Aristotle's *hylomorphism* brought Western Philosophy full-circle harmonising change and permanence by positing that semi-permanent substances, made of matter and form, underlied accidental change. Only, the existence of *substantial* change meant the hunt for the primordial substrate raged on. One possible candidate, *prime matter*, became the subject of much disagreement in subsequent scholastic exegeses of Aristotle's work with some believing it to be so bare as to lack any positive property at all and others granting it much more. Here, I focus on

an argument from the former camp, namely Saint Thomas Aquinas' argument that prime matter is extensionless. Though the argument is valid, its major premise is unnecessarily restrictive in characterising prime matter as *purely* rather than only *maximally* potential. Relaxing this premise accordingly allows prime matter to exhibit extension contra Aquinas' conclusion. To justify this contention, I first contextualise the debate, elucidating the motivation behind positing prime matter. Thereafter, I reconstruct and charitably substantiate Aquinas' argument. Finally, I critically assess the argument, demonstrating the need to relax the major premise and allowing us to propose various sensible theses which posit both *potentially* and *actually* extended prime matter.

Part I: A Primer on Prime Matter

Why Prime Matter?

The necessity of having *something* underlie change is perhaps best understood by considering the Parmenidean problem of change.

To Parmenides, *being* comes either from being itself or from non-being. A firm supporter of the rather reasonable credo *ex nihilo nihil fit* – “out of nothing comes nothing” – Parmenides rejected the latter option as it relies on the perhaps more questionable *creatio ex nihilo* – “creation out of nothing”. However, he believed the remaining option, that being comes from being, implied the impossibility of change. What is already *is*. So, for change to happen, novelty must enter the mix, which can only occur through nihilistic generation (see Guthrie, 1962, pp. 4-26 for a fuller treatment of the issue).

That being said, most mediaeval scholastic philosophers, beholden to their contemporary interpretation of Christian theology, believed God's original creation was, in fact, *ex nihilo* or at least *ex deo*, i.e. emanating from God and nothing else (Soars, 2021, pp. 950-952). Nevertheless, Parmenides' argument retained its force as everyday cases of *natural* generation and corruption, e.g. the creation of a chair from wood and its subsequent destruction by rot, required a further explanation.

While complete *creatio ex nihilo* is not without its supporters (Oord, 2014, pp. 1-6), the most popular responses to Parmenides, notably Aristotle's hylomorphism and the

scholastic solutions which it inspired, conceptualise change as differentiated being emerging from pre-existing being. The present being – i.e. the current state of affairs – comes about from a being which existed but not in the same way the present exists now. The creation of a chair from wood requires a chair to come from a non-chair, but this non-chair already existed and contained the matter necessary for composing the chair.

Ultimately, underlying every instance of natural change is some pre-existing matter. This much had long been obvious to the Sumerians, Babylonians, and Egyptians, whose traditions held that the universe was formed from an ocean of eternal formless primordial matter (Wasilewska, 2000, pp. 44-74). Assuming the existence of such a base layer and not an infinite regress, it is *this* substrate that withstands all change which I will henceforth call prime matter.

Aristotle on Prime Matter

Whether Aristotle, himself, was actually committed to anything like prime matter is uncertain. Some contend that Aristotle needs prime matter for hylomorphism to be coherent, while others believe that granting it leads to contradictions (Graham, 1987, p. 489). For my purposes, I will focus on the traditional prime-matter-supporting account.

Aristotle's hylomorphism holds that everyday objects are substances composed of matter and form – the matter being the underlying 'stuff' and the form, the mode in which that stuff is arranged (Ackrill, 1987, *Metaphysics*, III.3). The notion of form is further bifurcated into substantial form, an object's essential mode or natural end (Ackrill, 1987, *On the Soul*, II.2), and accidental form which gives objects their non-essential properties (Skrzypek, 2019, p. 67).

A simplified example sees a green wooden chair composed of wood – its matter – and this matter being 'informed' by *chairness* – its substantial form – as well as an accidental form – its *greenness*. If its *greenness* is washed off, it loses its accidental form, but the chair-substance, i.e. its substantial form and matter, remains. Substance 'withstands' accidental change. However, if the chair is hacked into pieces, we should want to say that the substance is no longer present, but that change has nonetheless occurred and that nothing has fundamentally gone into or out of existence. Indeed, the

chair loses its *chairness*, its substantial form, but its matter, the wood, remains. Matter withstands substantial change.

This picture is of course a gross oversimplification. The chair-turned-wooden-pieces is also a fully-fledged substance capable of change. Wood is not a basic type of matter; it is not prime matter. At the most basic level, for Aristotle, are the four elements: *earth*, which is cold and dry, *water*, which is cold and wet, *air*, which is warm and wet, and *fire*, which is warm and dry. Unfortunately, these too are capable of transformation. After all, how does water become vapour if not through elemental change?

There must then be a bottom substrate underlying this change. Though there is evidence that Aristotle never believed that prime matter could exist independently – “Our own doctrine is that although there is a matter of the perceptible bodies (a matter out of which the so-called 'elements' come-to-be) it has no separate existence but is always bound up with a contrariety” (Dimas, et. al, 2022, *II.1*, 329a24-26) – *if* its nature were in any way characterizable, it would be by its pure potentiality, its ability to become any of the four elements. Notwithstanding this, Aristotelian-inspired prime matter is devoid of any positive attribute as these belong only to the hylomorphic substances which it becomes.

Part II: Saint Thomas Aquinas' Argument for the Extensionless of Prime Matter

The Argument, Broadly

This kind of prime matter is what many scholastics, particularly Saint Thomas Aquinas, took to be the bottom substrate underlying all change.

Aquinas' metaphysics are remarkably similar to Aristotle's; they might be described as the result of synthesising hylomorphism with mediaeval Christian theology (See Aquinas, 1949 for an overview of Aquinas' metaphysics). For Aquinas, things are composed of matter and form, with form *actualising* the *potency* of matter. Matter is the substrate which allows for change, and prime matter is the lowest substrate.

For prime matter to underlie all change, however, it must be *purely potential* with no *act*; it must be formless. Aquinas takes this to mean that prime matter can have no

actual positive characteristics at all. We are left with quite a murky idea of prime matter, one which if it could be characterised at all would be completely timeless, invisible, uncomplex, and undifferentiated – though even this sort of negative characterisation might still be ascribing too much to prime matter (Kent, 2006, IV).

Naturally, Aquinas thought that prime matter was extensionless – or rather to avoid directly characterising it – that it could not have extension. His argument can be summarised like so (Pasnau, 2011, pp. 54-56):

1. Prime matter is pure potency devoid of any specific characteristics and attributes, all of which are related to form and actuality
 2. Extension is a specific characteristic or attribute related to form and actuality
- ∴ Prime matter does not have extension.

This argument is obviously valid. However, it is worth developing each premise to verify its soundness and to expand upon what might otherwise seem too simplistic a view.

Premise I: Prime Matter as Pure Potency

Aquinas' view that prime matter is pure potency is a direct consequence of it being the ultimate substrate which underlies all change. Prime matter must be capable of being joined with *all* possible forms, including those which have contradictory attributes, though, of course, not at the same time – recall that for Aristotle, for example, water differed from air, in that the former is cold and the latter, warm.

Prime matter, therefore, has to be completely indeterminate, i.e. it cannot have any *actual* characteristics, but must also be completely determinable, i.e. it must be maximally potential. Though they may seem contradictory, the two go hand-in-hand. If prime matter had any determinate quality, it would only be moderately potential, being incapable of becoming any *actual* thing which had determinate qualities that contradict the quality it already has. If prime matter were not completely determinable, it would be locked out of some possible *actuality*, moderately determining it.

Thus, we are left with a *purely* and *maximally* potential prime matter. It must be determinable into any possible substance – according to Aquinas, by God through form – and yet lack any determinate quality when it is in its barest uncoupled state.

Premise II: Extension as Incompatible with Pure Potency

Though the idea that extension is a specific determinate characteristic, thus related to form and actuality may seem obvious, it is worth defining extension to understand why Aquinas excludes it from prime matter.

Extension is generally understood as the quality of being stretched through space. For Aristotle, the attribute of extension was synonymous with quantity, one of his ten categories of predicates. Quantity defines not only how much of a substance there is but also whether it is composed of parts, whether these parts are continuous or discrete, and whether or not they stand in any particular relation to each other (Studtmann, 2004, pp. 69-71). It is an accidental attribute as is every category save for *substance* which can only be predicated of itself. On this view, it is quite easy to see why prime matter lacks extensionality: matter is devoid of any accidents, which all inhere in substance via form. Aquinas seems to follow Aristotle in his treatment of extension. Extension, being a property of *actual formed* substance, cannot be ascribed to prime matter.

The idea that prime matter is extensionless, or, at least, lacks the quality of extension seems a particularly odd notion, but it can be parsed by understanding extended bodies as *partes extra partes*, or “parts outside of parts” as many scholastics did. To be extended is to have multiple parts which are not co-located. Although prime matter could equally be one or multiple coincident parts confined to a single point for it to lack extension, Aquinas takes the view that it has no parts at all; it exists holonmerically, existing *wholly* everywhere it is present (Pasnau, 2011, pp. 55-56).

Part III: A Critical Assessment of the Thomistic Argument

The Argument, Broadly

Before considering each premise in its own right, it is worth critically examining the force and implications of the argument as a whole.

The point of establishing prime matter is for it to serve as a bare substrate upon which all substances can change and come into being.

While we may want to deny prime matter anything that even *looks* like a determinate characteristic, this may simply leave us with nothing. For this reason, Aristotle was suspicious of pure potency. He shared with Parmenides an immense aversion to *creatio ex nihilo*, and so was wary of implying nihilistic generation. Hence, he rejected the notion that pure potency could exist in itself, claiming instead that prime matter and the elements always existed in a mix, “bound up in contrariety” (Graham, 1987, pp. 476-478).

Saint Thomas, himself, admits that the nature of prime matter is completely mysterious – a supposed virtue of his theory. Nothing can truly be said or discovered of prime matter; not even God can make it exist on its own (Brower, 2011, p. 14). However, we may wonder what use prime matter has if it is so devoid of character, and whether, on the contrary, it is possible to theorise an ultimate basic substrate which *is* characterizable.

Premise I: Prime Matter as Maximal Potency

The general worry above opens up an avenue for criticising the first premise. Though we might accept that prime matter must be maximally determinable, we might still want to reject the idea that this denies it *any* specific characteristic or attribute.

The maximal indeterminacy required for maximal determinability is misguided; it may not strictly involve the denial of all specific characteristics or attributes. Rather, maximal determinability, and so maximal potency, requires only that prime matter lack the characteristics which preclude it becoming *any* substance. Consequently, prime matter cannot have any characteristics which admit of contradictions when *actualised* like wetness or dryness, but may have qualities which do not admit of contradictions.

It is also worth noting that it is possible that prime matter has some *actuality*. Firstly, actuality does not necessarily contradict potency. This is evident if we consider the Porphyrian tree first suggested by Neoplatonist philosopher Porphyry in his introduction to Aristotle’s categories. It gives us a hierarchical view of *being* not unlike a modern phylogenetic tree. Every genus of the tree is *determinate* and *actual* in that, say, the genus “animal” refers to actual animals and cannot refer to non-animals but also *determinable*

and *potential* in that it can refer to many different species of animal. For prime matter to have *some* actuality, this actuality must simply not restrict its maximal determinability. Prime matter might then be conceptualised as the top of a Porphyrian tree containing all entities. It would be *determinate* and *actual* in that it would determine some *actual* quality but *maximally determinable* and *potential* in that this quality, by virtue of being shared by all other entities further down the tree, would not rule out its becoming these entities.

Aquinas' belief that *being* is not a genus (Aquinas, 1955, Book I, Ch. 25, § 6) may rule out prime matter from being the literal top of a Porphyrian tree, but all that is required to glean from the analogy to accept the possibility actuality of prime matter is that a thing's *actual qualities* do not contradict its *potential* to become things which also share these *actual qualities*.

We can, therefore, push back against the notion that maximally potential prime matter must also be *maximally* indeterminate and *purely* potential. The attributes, potential or actual, that we attribute to prime matter must simply not constrain its *maximal potentiality*. This relaxes premise I to the following: "Prime matter is maximal potency devoid of any characteristics or attributes which constrain its determinability."

Premise II: Potential Extension as Compatible with Maximal Potency

For the argument to remain valid, premise II must now posit that extension is an attribute which constrains maximal determinability/potential.

Of course, one might ask if there is any attribute which does not constrain maximal determinability. Put otherwise, is there any characteristic which is not simply *contingently* but *necessarily* present in all things? Extension seems to fit the bill. It is arguably necessarily present in all concretely existing things as for anything to *concretely* exist it must occupy some space. After all, it is difficult to conceive of, much less visually imagine, anything *concrete* without conceiving of it as extended. In fact, William of Ockham, a fellow scholastic, posited that all matter, *including* prime matter, was necessarily extended (Pasnau, 2011, pp. 66-71).

Of course, it may be argued that prime matter cannot be, say, two metres tall, for it would then hold a contradictory property to those substances which are three metres tall.

But one need only conceptualise extension as *potential* extension to get around this hurdle. Though it may be objected that *potential* extension is already present in the Thomistic conception of purely potential prime matter, the departure from the Thomistic line is achieved by regarding this extension as a positive characteristic of prime matter.

Premise II Continued: Actual Extension as Compatible with Maximal Potency

Alternatively, extension could be seen as an *actualised* potency. Prime matter might be likened to a rubber band which stretches and contracts to fit the required dimensions of any substance. In this regard, its extensionality is *actual* while being completely *determinable*. The following analysis might serve to strengthen this theory's hylomorphic credentials: the forms – both substantial and accidental – with which prime matter is joined determine the extent to which it is stretched. Accidental form determines its exact extension at any given moment, whereas substantial form determines the bounds between which this extension can vary without provoking substantial change. This conforms to the traditional hylomorphic notion that most, if not all, substances are restricted in the possible extensions they can take on, e.g. a human can be 5 or 6 feet tall but not 50 feet tall.

If variable stretching is objectionable, however, prime matter might simply be *actually* extended but *minimally* so. According to this view, prime matter is assembled to meet the required dimensions of any substance. However, it need never be divided – which could be construed as an intolerable corruption necessitating another substrate – as it is already the smallest actual thing. Crucially, it is still extended and not point-like, though it may still be *actually* indivisible. This minimally extended but indivisible prime matter is evidently compatible with a broad understanding of ancient Greek atomism (see Berryman, 2005 for a comprehensive overview). If we do allow this prime matter to be divided, conceiving of its *minimal* extension as being infinitesimally small, we are left with something akin to the particles of the corpuscularian theories popular in late-renaissance and early modern Europe (see Bigotti, 2020 for a comprehensive overview of corpuscularianism).

Conversely, prime matter could also either be *infinitely* extended, covering every possible space but exhibiting no observable properties where vacuums are supposedly present, or *maximally* extended, covering every space bar vacuums. Though similar to the Thomistic hylomorphic definition of prime matter, this prime matter is *actually* extended by virtue of it exhibiting different properties at different points in space, or alternatively, by exhibiting these properties wholly but in such a way that it *seems* as if these properties are located at different points in space. This view holds individuated objects like chairs and tables to be illusory objects caused by our arbitrary perception of what is actually a *wholly* existing and infinitely/maximally extended prime matter. This is not unlike the notions of *Brahman* and *Maya* in the Vedantic schools of ancient India. Brahman is the monadic ultimate reality which gives off the appearance of Maya, our illusory phenomenological world. A popular analogy likens Brahman to a unified ocean of consciousness whose ripples, Maya, we incorrectly perceive as individuated substances (see Mishra, 2015, pp. 40-42 for a primer on both concepts and the metaphysics of Advaita Vedanta Hinduism more broadly). Furthermore, extending this prime matter four-dimensionally, i.e. through time, allows us to reframe change as static differences between prime matter's co-existing temporal-parts rather than the kind of dynamic change which requires a lower substrate.

Finally, one could abandon monism altogether, establishing a pluralist view inspired by Aristotle's elements which posits multiple prime matters. Their extensionality might still be viewed in any of the aforementioned ways, but they could also possess many other attributes which would otherwise be contradictory when possessed by monadic prime matter. Instead of allowing for inter-prime-matter transformation, as Aristotle allowed for his elements, we must simply see them as incorruptible but nonetheless additively arrangeable so as to achieve substances which admit of degrees instead of extremes.

Thus, the move from a *purely* potential prime matter to one that is only *maximally* potential allows for a great variety of theories which regard prime matter as *potentially* and/or *actually* extended.

Conclusion

Ultimately, the Thomistic argument for extensionless prime matter is valid, but only because it precludes any meaningful predication of extension to prime matter in its major premise by restrictively characterising it as *pure* potency and thus wholly indeterminate when it need only be *maximally* potential and *maximally determinable* for it to function as the ultimate substrate. Relaxing the major premise allows prime matter to take on certain determinate characteristics – extension being the most obvious – so long as these characteristics do not constrain its maximal potency and determinability. This general thesis is not only evidently compatible with various schools of thought across time and geography, but it also has the benefit of demystifying Thomistic prime matter which one could otherwise charge with being so characterless as to slip into the kind of nothingness which so terrified the Eleatic School and which motivated the introduction of Aristotelian hylomorphism in the first place.

References

- Ackrill, J.L. (1987). *A New Aristotle Reader*. Princeton University Press.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv7h0scz>.
- Aquinas, T. (1949). *On Being and Essence* (Translated with an introduction and Notes by Armand Augustine Maurer). Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Aquinas, T. (1955). *Summa Contra Gentiles: Book One: God* (Translated, with an Introduction and Notes by Anton C. Pegis). University of Notre Dame Press.
<https://doi.org/10.2307/j.ctvpj7fpk>
- Berryman, S. (2005). Ancient Atomism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/Entries/atomism-ancient/>
- Bigotti, F. (2020). Corpuscularianism. In D. Jalobeanu and C.T. Wolfe, *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences* (pp. 1-13). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-20791-9_133-1

- Brower, J.E. (2011). 'Matter, Form, and Individuation'. In B. Davies and E. Stump, *The Oxford Handbook of Aquinas* (pp. 85-103). Oxford University Press. <http://dx.doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195326093.013.0008>
- Dimas, P., Falcon, A. & Kelsey, S. (eds). (2022). *Aristotle: On Generation and Corruption Book II: Introduction, Translation, and Interpretative Essays*. Cambridge University Press. <http://dx.doi.org/10.1017/9781009239936.016>
- Graham, D.W. (1987). The Paradox of Prime Matter. *Journal of the History of Philosophy*, 25(4), 475-490. <http://dx.doi.org/10.1353/hph.1987.0063>
- Guthrie, W.K.C. (1962). *A History of Greek Philosophy: Volume 2, the Presocratic Tradition From Parmenides to Democritus*. Cambridge University Press.
- Kent, M.A. (2006). Prime matter according to St. Thomas Aquinas. <https://www.proquest.com/openview/4d7830975d94f14b0eb4da5d8c259baf/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>
- Mishra, R.K. (2015). 'Advaita Vedanta Tatwa and Adi Sankaracharya'. *Pratidhwani the Echo*, IV(II), 40-44.
- Oord, T.J. (2014). *Theologies of Creation: Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals*. Routledge. <http://dx.doi.org/10.4324/9781315884240>
- Pasnau, R. (2011). Matter and Extension. In R. Pasnau, *Metaphysical Themes*. Oxford University Press (pp. 1274-1671). <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199567911.003.0004>.
- Skrzypek, J.W. (2019). Accidental Forms as Metaphysical Parts of Material Substances in Aquinas's Ontology. In Skrzypek, J. W., *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, VII (pp. 67-114). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198845515.003.0003>.
- Soars, D. (2021). 'Creation in Aquinas: ex nihilo or ex deo?'. *New Blackfriars*, 102(1102), 950–966. <https://doi.org/10.1111/nbfr.12603>

Studtmann, P. (2004) Aristotle's Category of Quantity: A Unified Interpretation. *Apeiron*, 37(1), 69–91. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.2004.37.1.69>

Wasilewska, E. (2000). *Creation Stories of the Middle East*. Jessica Kingsley Publishers.



LA PRAGMÁTICA VERITATIVO CONDICIONAL ANTE LA SENSIBILIDAD CONTEXTUAL EN EL LENGUAJE NATURAL

CONDITIONAL VERITATIVE PRAGMATICS IN THE FACE OF CONTEXTUAL SENSITIVITY IN NATURAL LANGUAGE

Pablo David Chávez Carvajal

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

pablodavidcc@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1457-4705>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.6063>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 9/02/2024 Aceptado el: 18/07/2024</p> <p>Keywords: Colloquial language, communication, grammar, linguistics, pragmatics, semiotics</p> <p>Palabras clave: Lenguaje corriente, comunicación, gramática, lingüística, semiótica</p>	<p>Abstract: The paper presents an exposition of Truth-Conditional Pragmatics, a theory that maintains that pragmatic effects strongly influence the semantic content of the expression of an utterance. This theoretical mechanism explains how the literal content of a linguistic utterance adjusts in cases of extensive changes in meaning. The article then connects the theory and the notion of mental archives, which explains how speakers store data about entities in the world. This theory helps to understand how reference is presented and how an interlocutor has information about entities in the world, making it easier for them to understand the statements. The article also discusses Huang's objection to the indeterminacy of literal interpretation, where it is argued that some terms have multiple interpretations, making literal interpretation impossible. However, this poses no problem for Salience Based contextualism. The article concludes that there are cases of context sensitivity that cannot be explained using Truth-Conditional Pragmatics, which makes it impossible to dissolve the division between pragmatic competence and semantic competence, which is one of the main objectives of this type of Pragmatics.</p> <p>Resumen: El artículo expone la pragmática veritativo-condicional, teoría que sostiene que los efectos pragmáticos influyen fuertemente en el contenido</p>

:	semántico de la expresión de una preferencia. Este mecanismo teórico explica cómo el contenido literal de un enunciado lingüístico se ajusta en casos de cambios amplios de significado. Se busca establecer una conexión entre la teoría y la noción de archivos mentales, que explica cómo los hablantes almacenan datos sobre entidades en el mundo. Esta teoría ayuda a comprender el modo de presentación de la referencia y cómo un interlocutor tiene información sobre entidades en el mundo, facilitándole la comprensión de los enunciados. También se analiza la objeción de Huang (AÑO) a la indeterminación de la interpretación literal, donde se argumenta que algunos términos tienen múltiples interpretaciones, lo que hace imposible la interpretación literal. Sin embargo, esto no plantea ningún problema para el contextualismo por prominencia. Se concluye que hay casos del lenguaje natural que no pueden explicarse utilizando la pragmática de verdad condicional, lo que imposibilita disolver la división entre competencia pragmática y competencia semántica, que es uno de los principales objetivos de este tipo de pragmática.
---	--

Introducción

Se expone la pragmática veritativo condicional se con el objetivo de evaluar una teoría filosófica contextualista, que aboga por a la inclusión de efectos pragmáticos fuertes en el contenido semántico de las preferencias. Los mencionados efectos producen condiciones de verdad. Por consiguiente, para los defensores de esta pragmática, no es necesario hacer una división entre la competencia semántica y la pragmática, porque lo pragmático sería susceptible de tener condiciones de verdad.

La competencia semántica se compone de la habilidad que tienen los hablantes de atribuir valores de verdad a las oraciones del lenguaje natural. Mientras que la competencia pragmática se conforma por la habilidad de entender lo que un hablante significó con una preferencia. Dada la pretensión de eliminar esta división, es de suma importancia para la discusión del contextualismo por prominencia, propuesto aquí, ya que este se enfoca únicamente en explicar a la competencia pragmática y como consecuencia de esto, explicar a la sensibilidad contextual extrema. Si la pragmática veritativo-condicional tiene éxito, entonces sería relevante dar una explicación centrada únicamente en la competencia pragmática. Para sustentar la disolución de la división entre competencia semántica y competencia pragmática, los defensores de la pragmática veritativo-condicional proponen basarse en la modulación pragmática, que es un tipo de ajuste en el contenido de las preferencias, principalmente motivado por la sensibilidad

contextual extrema. Posteriormente, se establece una discusión de las ventajas que tendría esta posición. Una vez hecho esto, se formula un vínculo entre la pragmática veritativo-condicional y la teoría de los archivos mentales.

La antedicha pragmática falla en dar cuenta fehaciente de cómo un interlocutor interpreta preferencias. Pero esto puede remediarse si se incluye la noción de archivos mentales en el marco teórico. Después se prosigue con la formulación de objeciones a la pragmática veritativo-condicional. Toda la discusión de esta sección se restringe a estudiar la pragmática veritativo-condicional como una explicación de cómo las interacciones lingüísticas necesitan ciertos ajustes en el significado, debido al surgimiento de sensibilidad contextual. Por otra parte, si bien no se ofrece un análisis exhaustivo de si la pragmática veritativo-condicional puede dirimir adecuadamente el debate sobre la distinción entre semántica y pragmática (véase Capone, 2019), sí se arguyen algunas razones por las que resulta plausible estudiar únicamente a la competencia pragmática. Por último, se exponen razones del porqué una forma de contextualismo radical, el contextualismo por prominencia, ofrece ventajas sobre la pragmática veritativo-condicional.

¿Qué es la pragmática veritativo-condicional?

La pragmática veritativo-condicional (*Truth-Conditional Pragmatics*) presenta una defensa del contextualismo moderado en el que se aduce que "...el significado lingüístico de una expresión (común, no-indexical) no necesita ser lo que contribuye al contenido proposicional de la expresión" (Recanati, 2010, p. 17). Esto en contraste con el contextualismo radical en el que se defiende que el significado lingüístico, definitivamente, no es lo que establece el contenido proposicional de la emisión lingüística.

Se puede interpretar entonces que significado lingüístico refiere al significado semántico. La razón por la que este significado literal (no-figurado), en el caso del contextualismo moderado, probablemente, no podría determinar el contenido proposicional, recae en que el contexto de emisión tiene más probabilidades para

determinar el contenido de la proposición. Por ejemplo, piénsese en la siguiente oración, proferida por un niño de diez años:

Una ballena pequeña no es pequeña.

Desde la perspectiva del significado literal, parecería una preferencia contradictoria. Pero para el defensor del contextualismo (moderado), el contexto de emisión es el que puede ayudar a fijar el contenido de esa preferencia. Como podría ser en el caso de que el niño, se refiera a que la ballena no es pequeña en comparación con objetos de la vida cotidiana. Que tampoco es pequeña en comparación con las mascotas más comunes, v. gr., perros, gatos, tortugas, etc.

Específicamente en la pragmática veritativo-condicional se preconiza que la determinación del contenido semántico y los valores de verdad de ese contenido (casi siempre) depende de efectos pragmáticos fuertes que los hablantes incluyen en sus preferencias, esto es, la intención comunicativa del hablante. Por lo tanto, el significado de una preferencia varía de ocurrencia en ocurrencia. Por ejemplo, la emisión: “*Alice está lista* puede significar *Alice está lista para correr, pero no lista para ir a pescar o presentar su examen.*” (Macfarlane, 2016, p. 7)

Uno de los motivos que influye en que v.gr., se busque sustituir a la semántica veritativo-condicional, en líneas generales, es la teoría que establece que un interlocutor ha entendido un enunciado si sabe en qué condiciones es verdadero. Bajo este tipo de pragmática, las condiciones de verdad ahora se atribuirían al contenido que el hablante ha tenido la intención de transmitir y/o lo que el interlocutor ha recuperado de ese contenido. Aunque bajo la concepción de que la semántica veritativo-condicional sea un enunciado estrictamente falso. Por ejemplo, proferir:

(P1) *Estoy caminando en un calabozo,*

Mientras se juega a un videojuego, este sería un enunciado estrictamente falso, puesto que no se está caminando en un calabozo, solo se simula que se camina. Sin embargo, los defensores de la pragmática veritativo-condicional, defenderían que P1 es verdadera, por los efectos pragmáticos que el hablante intenta transmitir, es decir, que se encuentra

simulando que camina, por ende, *caminar en un videojuego* se ajusta a *simulando que camina*.

Este tipo de instancias se explican mediante la modulación pragmática; el mecanismo teórico que permite dar cuenta de la influencia de los efectos pragmáticos fuertes en el contenido semántico. Esta modulación consiste en el procedimiento de ajustar el significado (cuando esto se requiera) que se formula en un contexto de emisión lingüística, que puede diferir del significado literal de las palabras. Específicamente modulación, en esta teoría significa:

En el contexto el significado de las palabras se ajusta o modula para encajar en aquello de lo que se está hablando. Modulación del sentido es esencial al habla, cuando usamos (más o menos) un conjunto fijo de lexemas para hablar acerca de una variedad indefinida de cosas, situaciones y experiencias. Mediante la interacción entre los significados de nuestras palabras y la situación particular de la que se habla, se contextualizan sentidos modulados apropiados a la situación inmediata (Recanati, 2004, p. 131).

En otras palabras, modulación se puede entender como: “Al menos alguna intrusión pragmática es libre, al menos de lo que él [Recanati] llama modulación, ajuste pragmático del significado continuo [*standing meaning*] de una palabra o expresión de una emisión lingüística” (Lewis, 2014, p. 1234). Cuando se habla de intrusión pragmática libre se hace referencia a que esa intrusión no depende del significado de la emisión lingüística, sino del hablante que usa la emisión lingüística, como en el caso de P1.

En lo tocante a la sensibilidad contextual extrema, lo más relevante se encuentra, en que la modulación permite ajustar el significado literal de una emisión lingüística, a la intención comunicativa del hablante. Particularmente, cuando el mencionado significado difiere considerablemente de una interpretación literal de esta emisión, permitiendo que el interlocutor entienda o se aproxime a entender lo que el hablante significó. Para aclarar los tipos de ajustes pragmáticos que pueden explicarse mediante la modulación, se verán los siguientes ejemplos:

[1] Un cocinero le dice a un mesero: (a) “*El emparedado de jamón está sentado en la mesa 20*” (Numberg, 1979, citado por Huang, 2017) Cuando literalmente quería decir: (b) “*El cliente quien ha ordenado el emparedado de jamón está sentado en la mesa 20*” (Huang, 2017). En este discurso, si la modulación se ha efectuado adecuadamente, entonces el interlocutor (mesero) entendería el contenido de (b), pese a que el hablante (cocinero) dijo solo (a).

[2] Juan dijo: “*En el museo de Historia Natural de Londres observé a Charles Darwin sentado en las escaleras principales*”. Las condiciones de verdad intuitivas de esta oración consisten en establecer, que lo que Juan observó fue una estatua de Charles Darwin. La modulación en este caso se encuentra en cambiar predicados, es decir, el hablante sustituye a *Charles Darwin*, “con estatua de Charles Darwin”.

[3] Juliana mencionó: “*La sandía está más verde de lo que se veía en el mercado*” (ejemplo inspirado por Lewis, 2014, p. 1235). Las condiciones de verdad intuitivas de esta oración, se encuentran en que la sandía solo es verde en el exterior. La modulación ocurre en el enriquecimiento libre. Se le denomina de este modo porque no depende del significado lingüístico mismo, sino de aspectos pragmáticos que el hablante desea comunicar. En este caso, la intención comunicativa del hablante proyecta un significado más específico del que tienen convencionalmente tienen las palabras.

[4] Carlos le dijo a su mejor amigo: “*Si repruebo este semestre mi madre me matará*”. Las condiciones intuitivas de esta oración son que la madre de Carlos lo reprenderá severamente, en caso de que repruebe el semestre. La modulación en esta emisión depende de la hipérbole de Carlos, en la que se exagera el castigo que él recibirá.

La modulación sería el mecanismo teórico que permite describir cómo los hablantes se comunican mediante la variabilidad en el significado lingüístico, ocasionado por la sensibilidad contextual extrema. Se puede notar que, al hacer énfasis en el enriquecimiento libre, se establecen aspectos metalingüísticos en la determinación del contenido de emisiones lingüísticas. En otras palabras, en la pragmática veritativo-condicional se están considerando los efectos que los hablantes añaden a las emisiones lingüísticas, más que el significado de las palabras mismas. A pesar de esto, las

emisiones lingüísticas pueden tener condiciones de verdad que resultan intuitivas a los hablantes. También debe considerarse que, al incluir condiciones de verdad intuitivas¹ en los efectos pragmáticos fuertes, en la comprensión de emisiones lingüísticas puede evitarse la objeción de Humpty Dumpty². Esto es así porque los hablantes siguen un criterio que les permite entender una emisión lingüística, evitando que la comunicación se base en aspectos completamente misteriosos en los que no se aclara cómo se alcanzó la comunicación exitosa.

Por otra parte, para observar con mayor detenimiento los objetivos de la pragmática veritativo-condicional, se tomará en cuenta el siguiente ejemplo (basado en Recanati, 2010, p. 5). Tómese en cuenta la siguiente emisión lingüística para observar de qué manera se realiza una modulación pragmática:

(A1) *Hay un tigre en la entrada del restaurante de comida china.*

(A1) es susceptible de tener diversas interpretaciones. Una primera interpretación de “tigre” se refiere a este objeto de un modo no literal, como podría ser el caso de una pintura o una escultura de un tigre. La segunda interpretación de “tigre” podría referirse a un tigre real. La comprensión de (A1) de un modo no-literal proviene de la modulación pragmática, porque esta permite que (A1) transmita significados que discrepan del significado convencional de esta preferencia y se ajusten al contexto de emisión. A saber, **que** “tigre” en esa emisión particular refiere a una pintura y no a un tigre en la vida real. Lo más relevante para un defensor de la pragmática de las condiciones de verdad está en que emisiones como (A1) tienen condiciones de verdad, incluso en interpretaciones no literales de (A1). Esto es posible porque el interlocutor puede entender en qué casos la interpretación no literal de (A1) sería falsa, v.gr., si en la pintura que está en el restaurante de comida china realmente no hay una representación pictórica de un tigre, sino una pintura de un lince. El ejemplo anterior ayuda a ilustrar un caso de modulación que surge por la sensibilidad contextual. Como se mencionó, la sensibilidad contextual extrema es la propiedad de los lenguajes en los que el significado de una preferencia puede cambiar de ocurrencia en ocurrencia. La modulación, para esta teoría, es lo que permite que el interlocutor pueda entender en cada ocurrencia particular lo que el hablante dijo cuando esto difiere del significado literal.

La pragmática veritativo-condicional y la sensibilidad contextual

Una consecuencia de la sensibilidad contextual es que se tenga que realizar una división entre dos tipos de significado: el significado continuo de una expresión (*standing meaning*) y el significado de ocasión (Recanati, 2010). El primero está supeditado a las convenciones semánticas del lenguaje natural; el segundo significado depende de ocurrencias particulares en contextos específicos. Estos significados solo pueden especificarse mediante la modulación pragmática, que permite fijar lo que el hablante quiere significar. “Lo que varía como función de las otras palabras en la oración es el significado de ocasión, no el significado continuo” (Recanati 2010, p. 33). Sin embargo, normalmente también es una función de un contexto más amplio (no solo consistente de las otras palabras de la emisión).

Es de suma importancia clarificar que no debe confundirse significado de ocasión con significados polisémicos. Para las palabras polisémicas, hay convenciones que fijan el significado de cada una de sus acepciones. De esta manera, el significado de la palabra “banco” puede discernirse entre sus diversas acepciones: institución financiera, río, un mueble para sentarse. Mientras que el significado de ocasión depende únicamente del contexto de emisión, sin tomar en cuenta el significado convencional.

Por ejemplo³, considérese el verbo “cortar” en castellano. La palabra cortar posee un significado determinado en el castellano, en virtud de las convenciones del lenguaje, esto es, “*Separar en partes un objeto haciendo uso de un objeto afilado*”. Pero también el verbo cortar puede adquirir un significado de ocasión que difiere del significado continuo. Así, cuando alguna persona profiere la frase: “*Me corté con el papel, mientras ordenaba las hojas*”, esta emisión particular del verbo cortar significa sufrir una herida. Agregando a lo anterior, se tiene que reconocer que el significado de ocasión se encuentra supeditado a otros elementos constitutivos de la oración, tal es el caso del sustantivo “papel” en el ejemplo. Para continuar con lo anterior, Recanati (2010) propone que el significado de “cortar” se puede entender como una función de los objetos que sirven para cortar (tijeras, cuchillos, navajas, etc.); a acciones específicas en las que se corta utilizando esos objetos para realizar la acción de cortar: podar, rebanar, rasurar, etc.

Este análisis también puede aplicarse al adjetivo “pequeño”: una mota pequeña de polvo claramente no es pequeña en el mismo sentido que una casa pequeña. Por este motivo, el significado de ocasión del adjetivo “pequeño” depende del sustantivo, que se ve modificado por el adjetivo.

En resumen, la división entre el significado continuo y significado de ocasión es una consecuencia de la sensibilidad contextual de las expresiones en la que se requiere especificar que el significado de una emisión particular ha cambiado momentáneamente⁴. Por consiguiente, lo que un hablante entiende depende del significado de ocasión. Por ejemplo, Carlos dijo:

He visto a un hombre en la escuela con mi telescopio.

En este caso de ambigüedad sintáctica, el significado de ocasión en algunos casos será: *Carlos vio a un hombre en la escuela a través de su telescopio*. Mientras que el segundo significado es *Carlos vio que un hombre sostenía su telescopio*. Por lo general, lo que ayudaría a desambiguar estos casos y, por ende, fijar el significado de ocasión, es la información que tiene el hablante sobre la referencia. Sin duda alguna, ese tipo de información permitiría explicar la comunicación, pese al surgimiento de sensibilidad contextual extrema. ¿Cómo podría un defensor de la pragmática veritativo- condicional dar cuenta de la información que tienen los hablantes sobre la referencia de una emisión lingüística?

La pragmática veritativo-condicional y los archivos mentales

A primera vista, esta teoría no ofrece una explicación de cómo se entiende un referente de una preferencia, específicamente una explicación de cómo el interlocutor ha podido reconocer la referencia particular que constituye el significado de ocasión. Esto es de suma relevancia, porque la modulación pragmática ayuda a dilucidar el cambio particular en el significado de una preferencia. Este problema podrá remediarse si los defensores de la pragmática veritativo-condicional apelen a la noción de archivos mentales, que es compatible con el marco contextualista. Lo que se aclarará a continuación.

Primero, los archivos mentales⁵, (a grandes rasgos) “...son estructuras cognitivas que permiten almacenar información sobre entidades [en el mundo]” (Recanati, 2019, p. 1). Segundo, son compatibles con el contextualismo, dado que los archivos mentales dependen de relaciones contextuales (vínculos, que aparecen en el contexto mismo de emisión). Esto significa que estos archivos se determinan por las circunstancias que están relacionadas con la información contenida en estos. Analicemos la emisión:

(E1) *Aquel hombre que está en la esquina tiene una playera negra.*

En el momento de emisión t_1 , refiere a Carlos porque él se encuentra en la esquina en t_1 y vestía una playera negra. Por lo tanto, el significado de ocasión de (E1) es: *Carlos está en la esquina y tiene una playera negra.* El archivo mental del interlocutor sobre Carlos ayuda a que pueda asociar a (E1) con Carlos.

Lo anterior permite señalar un vínculo entre la pragmática veritativo-condicional y los archivos mentales. Recuérdese que esta es una teoría contextualista moderada, como se ha visto previamente. Esto quiere decir que no es [necesariamente] el significado lingüístico el que determina el contenido de una emisión utilizada para la comunicación, haciendo que el contexto de emisión ayude a que se efectúe esta determinación⁶. Es así, principalmente, porque la relación entre archivos mentales y entidades en el mundo se da porque dota (si son verídicos) al hablante y su interlocutor la información sobre estados de cosas en el mundo⁶ requerida para identificar el contexto mejor.

Los archivos mentales, específicamente para este contexto expositivo, poseen un alto poder explicativo para la elucidación de la comunicación mediante la ocurrencia de flexibilidad en el significado de las expresiones. Esto es así, principalmente, porque permiten actualizar la información que un hablante tiene sobre un significado en particular, fijándose al significado de ocasión. Para ejemplificar el modo como los archivos mentales dan cuenta de preferencias, cuyo significado cambia debido a la sensibilidad contextual, se verá el siguiente caso de ambigüedad semántica:

(E2) *Después de su primer encuentro, Aristóteles invitó a Jackie a pasar una semana en su yate. Ella estaba leyendo la Metafísica, donde Aristóteles dice que el conocimiento es una necesidad humana básica* (Recanati, 2019, 7).

La ambigüedad en (E2) consiste que el nombre Aristóteles refiere a individuos diferentes. En la primera ocurrencia del nombre se hace (plausiblemente) referencia a Aristóteles Onassis y en la segunda a Aristóteles, el filósofo. ¿Cómo los archivos mentales podrían explicar este caso de sensibilidad contextual extrema?

Hay que notar que los archivos mentales no siempre son estables⁷, sino que hay archivos dinámicos, que van cambiando conforme el conocimiento semántico de los hablantes se actualiza. Esto puede ocurrir en los casos en que los hablantes se dan cuenta de que tenían información errónea de un referente. Es lo que podría suceder en el caso del nombre “Aristóteles”, ya que es altamente posible que alguien solo se asocie ese nombre con el del filósofo y fallar en reconocer la primera ocurrencia de “Aristóteles” referida a Aristóteles Onassis. En líneas generales (bajo la teoría de los archivos mentales), una preferencia ha sido comprendida por el interlocutor en el momento que él vincula los modos adecuados de presentación con las referencias manifestadas en una emisión lingüística. Estos modos adecuados de presentación son los archivos mentales del interlocutor.

En el caso específico de (E2), depende de que el interlocutor pueda distinguir el modo de presentación para cada aparición del nombre “Aristóteles”. Los archivos mentales permiten “almacenar” información sobre entidades, de este modo se podría desambiguar, puesto que el interlocutor puede asociar el nombre “Aristóteles” con Jackie y así saber que se refiere a Aristóteles Onassis y asociar la *Metafísica* con Aristóteles, y reconocer que refiere al filósofo. Así se podría establecer cómo es que un interlocutor identifica el significado de ocasión: posee archivos mentales que desambiguan el posible significado que potencialmente tendría una preferencia. Por consiguiente, se tendría una explicación de la comprensión de preferencias ante la ocurrencia de la flexibilidad en las expresiones del significado.

Por último, mediante la utilización de archivos mentales, se puede describir mucho mejor la modulación pragmática; puesto que el interlocutor obtendría información sobre entidades que le permitiría discernir las condiciones de verdad intuitivas de una emisión lingüística. Realiza un ajuste pragmático en la emisión lingüística; es decir, se obtendría

el origen de la información que los hablantes “almacenan” y actualizan para entender referentes de preferencias. Veamos la siguiente emisión:

Hay una fotografía en la que Platón habla con Aristóteles.

Las condiciones de verdad intuitivas de este enunciado se encuentran en que “fotografía” refiere a la fotografía de una pintura, en la que se representa a Platón y a Aristóteles dialogando. La modulación ocurre en el enriquecimiento libre. En este caso, la intención comunicativa del hablante hace que “fotografía” sustituya a “pintura”. Aunado al hecho de que el archivo mental del interlocutor podría contener información sobre Platón y Aristóteles que le ayudaría a efectuar un ajuste pragmático al escuchar: “fotografía de Platón y Aristóteles”, como podría ser que sabe que estos filósofos no estaban vivos cuando apareció la fotografía que tiene información de que hay pinturas sobre ellos, etc.

Por último, la inclusión de archivos mentales en la pragmática veritativo-condicional se ha efectuado para obtener una interpretación robusta de dicha teoría en la discusión filosófica sobre la sensibilidad contextual, se ha argumentado que la modulación pragmática es un proceso poco claro⁸.

Objeción a la pragmática veritativo-condicional

Para replicar sobre las ventajas aparentes que tendría la pragmática veritativo-condicional en la explicación de la sensibilidad contextual, se iniciará con una crítica de Huang (2017). El objetivo principal de esta crítica consiste en rechazar el poder explicativo que tiene la modulación en la comunicación lingüística exitosa. En particular, se verá lo que Huang denomina “la indeterminación de la interpretación literal”. Se refiere, de manera específica, a que hay algunas interpretaciones de expresiones lingüísticas (que no son ambiguas, ni indexicales) que son entendidas de manera literal en todas sus ocurrencias y que no pueden especificarse. Por lo tanto, el proceso de modulación no funcionaría para ajustar sus significados. Sin embargo, se responderá que el contextualismo radical sí puede soslayar la indeterminación de la interpretación literal. Dada la dificultad que tiene comprender esta objeción, sin apelar a instancias concretas que posean la indeterminación de la interpretación literal, se hace necesario analizar una

variante⁹ del caso en el que se apoya Huang para sustentar su argumentación. Este caso se presenta a continuación.

Piénsese en la palabra “músico”. Esta palabra se usa para referir a una persona que tiene alguna formación relacionada con la música, ya sea en la composición o en la ejecución de algún instrumento. También puede utilizarse para designar a una persona que se encuentre en diversas etapas de su formación académica musical. Imagínese que Mario hace diez años estudiaba cómo tocar el violín de modo profesional, y esperaba obtener su título de licenciado en música. Cuando él se encontraba en esta etapa, los miembros de su facultad lo llamaban “músico”, puesto que es una práctica extremadamente común referirse así a los estudiantes de música, aunque no se hayan graduado de esta carrera. Situación que es altamente frecuente en otras carreras, en las que, por ejemplo, se les otorga el nombre de “historiadores” a los estudiantes de historia, matemáticos a los estudiantes de matemáticas, etc. Por lo general, se utilizan estos términos, simplemente para identificar a los estudiantes de manera sintética.

Posteriormente, hace diez años la preferencia,

(P2) *Mario es músico,*

significaría que (P2a) *Mario es un estudiante de música.* Sin embargo, con el desarrollo de la carrera de Mario, el significado de (P2) podría cambiar a, por ejemplo, (P2b) *Mario tiene una licenciatura de instrumentista,* o (P2c) *Mario tiene un puesto en una orquesta.* No obstante, durante la carrera de Mario, un hablante podría formular (P2), bajo sus tres interpretaciones (a, b, c) y habrá ocasiones en las que se podría tener una proposición verdadera. Luego, si Mario leyó recientemente un libro sobre cómo tocar música medieval y alguien afirmase (P2) inmediatamente, la interpretación (a) sería verdadera. Si el dueño de una universidad contratase a Mario como maestro de composición, y en algún momento formulase (P2), entonces la interpretación (b) sería verdadera. Si en otra ocasión una persona formulase (P2), porque vio a Mario tocando en una orquesta, entonces la interpretación (c) sería verdadera.

Por otra parte, en el marco teórico de pragmática veritativo-condicional podría decirse que en el caso de (P2a) se está realizando una modulación, porque –en sentido

estricto— parecería que Mario aún no es un músico, porque aún no tiene un título que lo acredite como músico. En este caso, tendría que aclararse cuál es la interpretación literal de “músico” que está siendo objeto de la modulación. ¿De qué manera podría determinarse cuál es la interpretación literal principal de un término?

A juicio de Huang, bastaría con identificar el término “músico” en un diccionario para orientarse bajo “la suposición razonable de que las entradas léxicas en diccionarios reputables son formuladas con base en la investigación empírica cuidadosa de convenciones lingüísticas prevalecientes [...]” (Huang, 2017, p. 966). Entonces se podría contar con una fuente confiable para dirimir qué significado de la entrada léxica “músico” es la más apropiada para establecer el significado literal del término músico. Si se consulta un diccionario del castellano, como el *Diccionario de uso del español*, “músico” significa: “Persona que compone música o toca algún instrumento” (Moliner, 2003, p. 945).

Una vez que se examina el término “músico” en castellano, se podría encontrar que ninguna de las interpretaciones que aparecen en (P2) se puede caracterizar como la más elemental de todas. Esto es así porque las tres se pueden subsumir con facilidad en la entrada léxica de músico, en sentido literal. Esto es posible dada la generalidad del término “músico”. Lo que también permitiría que el significado nunca varíe (en las tres interpretaciones de P3), puesto que la definición de la entrada léxica de “músico” lo permite. Es decir, si se revisa cada una de las interpretaciones de P3 propuestas, se podría decir fácilmente que refieren a una persona que toca un instrumento o compone música. Expuesto de modo más general: “Cuando el significado invariante de una expresión no-ambigua codifica un rango de interpretaciones relacionadas, ninguna de las cuales parece ser más básica que las otras, es implausible hablar de *la* interpretación literal que se asume en cada contexto” (Huang, 2017, p. 972). Es decir, debido a que estas expresiones no pueden especificarse, solo pueden interpretarse por su significado literal, que bajo la terminología de la pragmática veritativo-condicional puede determinarse como significado convencional, por ende, no es posible deducir el significado de ocasión de estas expresiones.

De esta manera, la modulación fallaría en algunos casos en las que aparece indeterminación del significado literal, ya que mediante esta no se puede determinar lo que el hablante significó en un momento particular. Resultaría en un conjunto de expresiones lingüísticas que no pueden determinarse haciendo uso de la modulación.

Dado que la modulación es el mecanismo que permite describir en la pragmática veritativo-condicional y los casos de comunicación, en general, habría casos que no podrían explicarse en esta pragmática. También obstaculizaría no tener en cuenta lo que el hablante significó al formular una preferencia. Recuérdese que los proponentes de la pragmática veritativo-condicional pretenden disolver la diferencia entre la competencia semántica y la competencia pragmática. Sin embargo, al tratarse de expresiones literales, no se requiere precisarlas con modulación. Por consiguiente, se minaría considerablemente el poder explicativo de esa teoría ante algunas instancias de sensibilidad contextual.

El contextualismo por prominencia ante la aparición de sensibilidad contextual

Esta forma de contextualismo se basa en el significado primario, a saber: "...la unidad básica de análisis semántico, pese a la procedencia variable de la información que contribuye [a la comprensión lingüística], alguna de la cual es rastreable por el léxico y la estructura" (Jaszczolt, 2018, p. VI). Esto, desde la perspectiva del significado de preferencia en un momento específico de emisión, porque permite distinguir lo que el hablante ha significado de un conjunto de significados potenciales, debido a que es el más sobresaliente. En síntesis, el significado primario es el más prominente en un momento específico de emisión.

¿Qué determina al significado más prominente de una preferencia en un momento específico de emisión? Lo que determina qué es prominente en un momento determinado de formulación de una preferencia son las fuentes que determinan lo que significó una preferencia en un momento específico de emisión, v. gr., (1) creencias sobre el mundo; (2) significado de las palabras y estructura de los enunciados; (3) situación del discurso;

(4) propiedades del sistema inferencial humano; (5) estereotipos y presuposiciones acerca de la sociedad y la cultura.

Para aproximarse a la caracterización del significado primario, se presentarán las siguientes conversaciones, en los que se utiliza el predicado “verde”.

(P3) Juan: “¿*Por qué hay algo verde en la ensalada?*”.

(P4) Pedro: “*El color verde en la ensalada de betabel procede del aguacate*”.

En esta preferencia, Pedro hace un solo uso de la palabra “verde”, por lo que es suficiente con reconocer el léxico y la estructura de (P4) para entender lo que Pedro significó al proferir (P4), en este caso el significado más prominente de “verde” es el color.

(P5) Juan dijo: “*El aguacate verde está en el recipiente verde*”.

Sin embargo, para entender lo que Juan significó al formular (P5) es necesario inferir que él ha usado “verde” de modos distintos. En la primera ocurrencia, el significado es que el aguacate no está maduro. En ciertas ocasiones el significado primario deberá inferirse de la información proporcionada por la situación en la que se emite la preferencia (tiempo y lugar de la preferencia), añadiendo que el predicado verde suele usarse, en español mexicano, para referir que una fruta o verdura no está lista para ingerirse. En síntesis, se requerirá del significado lingüístico, pero considerando ciertos aspectos extralingüísticos (como la situación del discurso). Mientras que en la segunda ocurrencia de “verde” en (P4) el significado primario cambia, ya que refiere otra vez al color. Lo anterior se ha hecho deliberadamente para mostrar que el significado más prominente puede cambiar incluso en el mismo discurso.

Por otro lado, a diferencia de la pragmática veritativo-condicional, el contextualismo por prominencia no tendría dificultades para dar cuenta de la indeterminación del significado literal basándose en el significado primario. Tomando en cuenta las fuentes que determinan al significado primario, entre estas creencias sobre el mundo, el significado de las palabras y la estructura de los enunciados, la situación del discurso, las propiedades del sistema inferencial humano y los estereotipos sobre la

cultura y la sociedad, se puede resolver la indeterminación del significado literal basándose en la prominencia.

Desde una perspectiva más general, el contextualismo por prominencia no requiere partir de una expresión más elemental que después se precisa, como en el caso de la pragmática veritativo-condicional, ya que es suficiente con establecer cuál es el significado más prominente de una preferencia en un momento particular de verbalización. Agregando a lo anterior, también es irrelevante que el rango de interpretaciones pertenecientes a la indeterminación literal del significado dependan de un significado invariable, lo único que se necesita es que se caractericen como el significado más prominente, lo que puede determinarse utilizando el aparato teórico del contextualismo por prominencia. Por ejemplo, retomando la preferencia (P2) “*Mario es músico*”, podría significar (a) *Mario es un estudiante de Música*. Sin embargo, con el desarrollo de la carrera de Mario, el significado de (P2) podría cambiar a, por ejemplo: (b) *Mario tiene una licenciatura de instrumentista*, o (c) *Mario tiene un puesto en una orquesta*. El contextualismo por prominencia, permite determinar la prominencia de cada expresión de (P2), en el caso particular de (a) bastaría con apelar a los estereotipos sobre la sociedad y la cultura para esclarecer que hay cierta presuposición en el uso del término “músico”, en el que se emplea para referir a una persona en diversas etapas de su formación como músico, aunque no cuente con el título profesional. En el caso de (b) y (c) es suficiente con basarse en la situación del discurso, ya que será lo que determinará la prominencia de esos casos. En todas estas expresiones es posible determinar lo que el hablante significó al proferir (P2), tomando al significado primario. Por ello, no es plausible defender una disolución entre la competencia semántica y pragmática, dado que esto se sustenta apelando a la modulación. Pero si hay casos que no pueden explicarse haciendo uso de la modulación, como la indeterminación del significado literal, entonces habría que ocupar un aparato teórico, como el contextualismo por prominencia. Este enfoque permite dar cuenta de la mencionada indeterminación, aunque manteniendo la autonomía de la competencia pragmática, puesto que explica lo que un hablante significó con una preferencia formulada en un momento particular.

Visto lo anterior, es plausible considerar que la pragmática veritativo- condicional, teoría contextualista moderada, falla considerablemente en el intento de dar una explicación de la comprensión de significados lingüísticos. Dado que se encuentra con instancias de comprensión de significados lingüísticos que fácilmente pueden superarse apelando al significado primario en la explicación de la competencia pragmática. Por consiguiente, no es necesario depender de una distinción entre significado literal¹⁰ y otros usos, porque el significado primario es el más prominente en el momento de emisión. Por ende, la pragmática veritativo-condicional falla en tener compatibilidad con el significado primario.

Conclusiones

En la pragmática veritativo-condicional de Recanati, se plantea la disolución de la competencia pragmática, entendida como la habilidad de entender lo que un hablante significó con una preferencia en un momento particular de emisión. Debido a que, para él, es posible disolver esta competencia basándose en la modulación pragmática (ajuste del significado al contexto de emisión), estableciendo que la pragmática puede contener valores de verdad. No tendría sentido, entonces, hacer una división entre lo semántico y pragmático.

Sin embargo, se mostró que esta teoría falla en el momento de explicar ciertos tipos de significados literales e indeterminados propuestos por Huang, principalmente por la modulación pragmática. Mientras que el contextualismo por prominencia podía ofrecer una explicación basándose en el significado primario. Así que la pretensión de prescindir de la competencia pragmática no se mantiene, ya que de mantenerse la competencia pragmática se explicaría lo que un hablante significó al usar expresiones literales e indeterminadas, como en los casos propuestos por Huang.

Al mismo tiempo, se consideró que la teoría de Recanati se beneficiaba con la inclusión de archivos mentales, dado que explica cómo los hablantes obtienen información sobre las entidades en el mundo que facilitan los procesos de modulación ante la comprensión de significados lingüísticos, altamente variables. Esto es muy relevante, porque la noción de modulación no es completamente clara en la formulación inicial de Recanati. Como resultado se tiene una versión mucho más completa y

razonable de la pragmática veritativo-condicional, ya que se esclarece un proceso fundamental de esta teoría. Por otro lado, haciendo énfasis en lo anterior, se advierten con mayor claridad las virtudes explicativas del contextualismo por prominencia sobre la pragmática veritativo-condicional debido a que el contextualismo no necesita añadir archivos mentales para dar una explicación de la ocurrencia de sensibilidad contextual extrema.

Notas

¹ Se refiere a las circunstancias de la emisión lingüística que el hablante puede intuir como verdaderas, en el que el hablante puede inferir que se trata de la efigie de un tigre, no de un tigre real.

² Recuérdese que en un pasaje de *Through the Looking Glass* de Lewis Carroll, Humpty Dumpty le dice a Alicia: “Gloria para ti”. Después, cuando ella le dijo que no había entendido su preferencia, él le respondió que las palabras significan lo que él quiere que signifiquen.

³ En este caso se tomará el ejemplo de Recanati sobre el verbo cortar (*cut*), pero adaptado a ciertos usos en el español, que no comparten con el inglés.

⁴ N.B. Sin embargo, se puede dudar de que esta distinción se sostenga si se toma en consideración la navaja de Grice. Es decir, la pretensión de que no se usen más entidades de las necesarias para explicar el significado.

⁵ Uno de los objetivos principales de esta noción es dar cuenta del modo de presentación de la referencia. Es decir, dar cuenta de cómo los hablantes entienden la referencia particular de una emisión lingüística. (Recanati, 2012). Sin embargo, también se han utilizado para explicar la comunicación (Recanati, 2016); Pagin (2013) ha señalado que, pese a que los archivos mentales tendrían una relación evidente con la filosofía de la mente, al menos para Recanati, tienen una gran relevancia para resolver problemas de semántica.

⁶ N.B. Para los fines de este artículo, la discusión de archivos mentales se delimitará a su conexión con la sensibilidad contextual extrema. Sin embargo, la aplicación que tienen los archivos mentales en Psicología, Lingüística y Filosofía es indudablemente más amplia. Para estudiar de una manera mucho más pormenorizada los archivos mentales, consúltese *Mental Files: An Introduction* (Murez & Recanati, 2016). Es de suma importancia comentar esto, dado que los archivos también pueden contener información errónea sobre la referencia.

⁷ Archivos estables, para Recanati, son aquellos que no tienen un carácter temporal, como el que puede encontrarse en los archivos que contienen indexicales (esto, aquello, él, ella, etc). El caso paradigmático para este filósofo es el del concepto del yo (*self*). Es decir, aquella información que es almacenada en un archivo mental, que permite que los individuos se auto-identifiquen, mediante el uso de expresiones como: *Yo tengo un dolor de muela*, que cuando es usada por un hablante refiere a que él tiene una propiedad específica en ese momento, que le sirve para discernir de otras propiedades, que podrían tener otros individuos.

⁸ Un ejemplo de esto se encuentra en Devitt (2013).

⁹ Para justificar la indeterminación de la interpretación literal, Huang (2017, p. 966) examina el uso del término “abogado” (*lawyer*), que es el término que estudia con mayor detenimiento. Sin embargo, también,

reconoce que hay muchos otros términos que servirían para dicha indeterminación, p.e., “analista”, “músico”, “químico”, etc. Por esta razón se ha decidido utilizar el término “músico”.

¹⁰ N.B. Esto no disuelve al significado literal, sólo que no es necesario hacer una división entre el significado literal y otros usos, tal y como si lo requiere la pragmática veritativo-condicional. En algunas preferencias el significado literal será idéntico al significado primario.

Referencias

- Capone, A. (2019). The Semantics/Pragmatics Debate. En: *Pragmatics and Philosophy. Connections and Ramifications*. Springer, pp. 19-137.
- Devitt, M. (2013). Is there Place for Truth-Conditional Pragmatics?. *Teorema*, XXXII/2, pp. 85-102.
- Huang, M. (2017). A plea for Radical Contextualism. *Synthese*, 194, pp. 963-980.
<https://doi.org/10.1007/s11229-015-0982-z>
- Jaszczolt, K. (2018). *Meaning in Linguistic Interaction: Semantics, Metasemantics, Philosophy of Language*. Oxford University Press.
- Lewis, K. (2014). Truth conditionals Pragmatics (Book Review). *Mind*, 123(492), pp.1243-1238.
- Macfarlane, J. (2016). *Assesment Sensitivity: Relative Truth and its Applications*. Oxford University Press.
- Moliner, M. (2003). *Diccionario de uso del Español*. Greda
- Murez, M. & Recanati, F. (2016). Mental Files: An Introduction. *Rev Phil Psy*, 7, pp. 263-281.
- Numberg, G. (1979). The non-uniqueness of semantic solutions: Polisemy. *Linguistics and Philosophy*, 3 (2), pp. 143-184.
- Pagin, P. (2013). The Cognitive Significance of Mental Files. *Disputatio*, 5(36), pp. 1-12.
- Recanati, F. (2004). *Literal Meaning*. Cambridge University Press.
- Recanati, F. (2010). *Truth-Conditional Pragmatics*. Oxford University Press.



MÁS ALLÁ DE LAS PALABRAS: REQUISITOS ESENCIALES DEL LENGUAJE Y EL IMPACTO DEL 'PERO'

BEYOND WORDS: ESSENTIAL REQUIREMENTS OF LANGUAGE AND THE IMPACT OF THE 'BUT'

Carlos Daniel Rivas Kubler

Universidad César Vallejo, Perú

cdrivasku@ucvvirtual.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0001-9171-7872>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.6064>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 14/4/2024 Aceptado el: 23/7/2024</p> <p>Keywords: Colloquial language, communication, logic, thinking, semantics</p> <p>Palabras clave: Lenguaje corriente, comunicación, lógica, pensamiento, semántica</p>	<p>Abstract:</p> <p>This work seeks to explain the nature of language by moving away from the problems posed by isomorphism, for these purpose, multidisciplinary resources are used, such as philosophical treatises, scientific research, logical and heuristic resources, as well as introspection, despite all its limitations, is essential if we consider that language implies first-person experiences, which in any case will be corroborated by the readers of this article, concluding that language is essentially passionate and not rational, there being three necessary conditions for it, which are, materiality, image and Will.</p> <p>Resumen:</p> <p>Este trabajo busca explicar la naturaleza del lenguaje alejándose de los problemas que supone el isomorfismo, para esto se hace uso de recursos multidisciplinarios, tratados filosóficos, investigaciones científicas, recursos lógicos y heurísticos, así mismo como de la introspección, ya que a pesar de todas sus limitaciones, resulta indispensable si consideramos que el lenguaje implica experiencias de primera persona, que en todo caso serán corroboradas por los lectores de este artículo, llegando a la conclusión que el lenguaje es esencialmente pasional y no racional, existiendo tres condiciones necesarias para el mismo que son, la materialidad, la imagen y la voluntad.</p>



Introducción

“La verdad de Dios invita a la fe en el lenguaje Humano” frase de Agustín (1956) que resume la naturaleza y complejidad del lenguaje, ya que a diferencia de otros fenómenos que pueden ser abordados con el método científico de (Popper, 1991), el lenguaje se presenta como un desafío mayor.

Tanto las ciencias positivas y formales presuponen su validez, pero estas encuentran serias limitaciones para abordarlo, puesto que es una experiencia primigenia que precede a nuestra exploración del mundo, y para iniciar su exploración debemos hacer uso de lo que Suppes (2013) denomina lenguaje de significados asociativos, donde se centra experiencia cognitiva y emocional.

Un experimento holístico resulta inviable, ya que el grupo de control y el experimento quedan determinados en primera instancia por lo que el lenguaje ordena, es imposible extraer el nombre de las cosas y analizarlo por separado, o separarlo de las variables intervinientes como el idioma de los agentes y quizá se halla tenido que repetir varias veces el experimento para nombrar al objeto adecuadamente, de manera que las definiciones son meros instrumentos descartables; Davidson (2001) entiende claramente todos los problemas de auto recursividad que existe en asumir que las palabras tienen definiciones.

A esto debemos sumar el problema de su bastardad, ya que hablar del lenguaje es hablar de todo aquello de lo que el lenguaje habla, y que incluso la revelación divina es una solución esquiva, ya que supone la aceptación previa del lenguaje. (Nietzsche, 1873)

Aunque solo una explicación matemática puede ser completamente satisfactoria para entender el lenguaje, para poder explicar las matemáticas necesitamos del lenguaje, ya que nuestra conciencia nace en el mundo de los significados asociativos y no de los significados formales. (Suppes, 2013) No nacemos conociendo axiomas para aprender quienes son nuestros padres a los 20, sino que en palabras de Davidson (2001) “el orden del aprendizaje se relaciona con la prioridad epistemológica”. (p.28)

En el lenguaje depositamos nuestra fe, porque no tenemos otra opción, aceptamos el isomorfismo y la racionalidad implícita en él, que si bien Wittgenstein (1988) atribuye a

Agustín (1997) ya está implícita en la palabra λόγος, y fueron tratadas en el *Cratilo* (Platón, 1987) y en la *Política* (Aristóteles, 1988).

Si consideramos que el lenguaje refleja la realidad como lo entiende Davidson con el mundo de su triangulación (Quintanilla, 2013), nos enfrentamos a interrogantes sobre el significado de palabras que no son sustantivos o verbos, como los artículos o las preposiciones. Además, nos planteamos cuestiones más profundas, como la existencia de la mentira, la creación literaria, la manipulación de los deseos (Austin, 1955), la relación de dominio (Dorey , 1981), la diversidad de creencias, religiosas y políticas, etc.

Pero el asunto va más lejos, ya que no podríamos plantearnos oraciones como "Tal cosa no existe", ya que su mera existencia lingüística debería implicar la existencia del objeto en cuestión; de hecho podemos hablar de cosas de las que somos muy conscientes que no existen tales como nuestros proyectos o el resultado inexistente de algunas ecuaciones, ejemplos que evidencian que la fe en el lenguaje va más allá de la mera creencia en su capacidad para representar la realidad, de hecho los elementos auxiliares de Quine (1968) no parecen ayudar mucho, particularmente por el hecho de que tenemos números tan grandes que no hay objetos en el mundo para contar con ellos; así Mauthner (2001) es de los pocos que advierte que el lenguaje se basa en metáforas al igual que Nietzsche (1873) y que, por lo tanto, no es un instrumento válido para la investigación científica (Revolledo Novoa, 2014).

Entonces adoptaremos un enfoque heurístico como el de Polya (2010), descomponiendo el problema en partes más manejables, que no tan solo sean necesarias para resolver el problema, sino que nos dé luces sobre sus partes más complejas; así, en lugar de abordar la pregunta "¿Qué es el lenguaje?", planteamos la interrogante "¿Por qué llamamos a la mesa, mesa?" Esta pregunta sutilmente opuesta a "¿Por qué se llama mesa?", es decir: "¿Por qué la comunidad le asigna ese nombre?"

Entre las posibles respuestas a esta interrogante, se encuentran las siguientes:

- i. Porque es una convención social generalizada.
- ii. Porque la Real Academia de la Lengua Española lo define como tal.

- iii. Porque así está registrado en documentos oficiales, como facturas o documentos legales.
- iv. Porque su denominación ha sido ratificada en decisiones judiciales.
- v. Porque utilizar otro término generarían confusiones o malentendidos en la comunicación.
- vi. Porque su empleo correcto es requisito para el éxito en determinadas situaciones, como exámenes académicos.

Sin embargo, es importante señalar que estas respuestas, aunque comunes, suelen basarse en falacias; así, llamar a algo "mesa" porque así lo hacen todos apela a la falacia *ad populum*; llamar así porque una autoridad lo respalda es la falacia *ad verecundiam* (Platón, 1987). El usar ciertos términos que el intérprete entienda implica una falacia *ad hominem* invertida, donde se privilegia la percepción del oyente sobre la elección lingüística del hablante. Finalmente, encontramos el posible castigo, *ad vaculum*. Todos estos son muy buenos motivos para utilizar las palabras del modo como las utilizamos y todos son motivos falaces. Nietzsche (1873) encuentra muchos más, los mismos que García I. (2019) resume y comenta prudentemente.

Ante esta situación, surge la reflexión sobre si el lenguaje es verdaderamente una herramienta de pensamiento fiable y válida, o si, por el contrario, somos moldeados por él; en palabras de Bacon (1985), "Los hombres creen que su razón manda en las palabras: pero las palabras ejercen a menudo una poderosa influencia sobre la inteligencia" (p. 47). Esta afirmación nos lleva a cuestionar si realmente podemos ejercer control total sobre el lenguaje o si somos, en cierta medida, prisioneros de sus estructuras y convenciones.

Además, cabe destacar que el lenguaje no parece seguir un plan de desarrollo claro y preestablecido, como sí sucede con otras creaciones humanas. Mientras que el proceso de construcción de un barco implica una secuencia ordenada de etapas y acciones, el desarrollo del lenguaje no parece seguir un camino tan lineal y previsible. Esta característica plantea interrogantes sobre la naturaleza del lenguaje y su relación con la voluntad individual y la evolución social.

Este prólogo es fundamental, ya que, siguiendo la lógica de Gödel (2006), "hay proposiciones de un sistema que no se pueden demostrar mediante el aparato del mismo, siendo necesario salir del sistema en búsqueda de una demostración" (Bell, 2006, p. 572.)

Por lo tanto, adentrémonos de lleno en el tema que nos concierne y examinemos cuáles son las condiciones suficientes y necesarias para considerar algo como lenguaje. Siguiendo el ejemplo anteriormente mencionado del científico, determinaremos si dentro de lo que denominábamos lenguaje originalmente hay elementos de naturalezas distintas o, incluso, si hay cosas que no catalogábamos como lenguaje, pero que comparten naturaleza con aquellas que sí considerábamos como tal.

En este contexto, entenderemos al lenguaje como un conjunto que describiremos no por extensión, sino por comprensión.

Propiedades del lenguaje

Examinaremos las condiciones necesarias y, en su conjunto, suficientes para considerar algo como lenguaje, procurando avanzar desde lo más simple hasta lo más complejo.

Materialidad

El lenguaje no existe de manera abstracta, sino que está arraigado en una base material, ya sea mediante garabatos de tinta sobre papel, sonidos, ademanes (Davis, 2010), marcas físicas, señales visuales, símbolos, impulsos eléctricos en un cable de cobre o en circuitos neuronales, u otros medios físicos.

Esta propiedad es relativamente fácil de comprender, ya que puede ser observada, medida y estudiada directamente mediante el método científico. No obstante, adelantaremos algunas propiedades.

La materialidad del lenguaje está determinada por la naturaleza física del medio utilizado. Por ejemplo, la caligrafía varía dependiendo del instrumento de escritura utilizado, como la pluma entintada o las tablillas de arcilla para la escritura cuneiforme, o la caligrafía cífica; del mismo modo, el tipo de fuente utilizado en la impresión digital también afecta la materialidad del lenguaje. Es importante tener en cuenta que la materialidad del lenguaje está limitada por nuestras capacidades tecnológicas. Además, el medio utilizado puede imponer ciertas condiciones, como el uso de señales visuales

específicas para diferentes propósitos, como la seguridad o la comunicación en un debate filosófico, o el uso de blasones en eventos ceremoniales.

La materialidad del lenguaje está condicionada por la naturaleza biológica de los individuos involucrados. Por ejemplo, al comunicarnos con una persona ciega, no le escribimos una nota, ni gritamos a una persona sorda por la espalda para llamar su atención. Del mismo modo, no utilizamos la telepatía ni el espectro electromagnético para comunicarnos, ya que carecemos de esta capacidad física. En su lugar, adaptamos el uso de nuestros órganos sensoriales existentes para dar materialidad al lenguaje.

La materialidad del lenguaje se basa en el contraste. Un ejemplo ilustrativo es la primera ley de la heráldica, que establece "Esmalte sobre metal, metal sobre esmalte" (García & García, 1920), lo que implica una diferenciación entre las partes. Este principio se refleja en las señales de tránsito o seguridad, donde se utilizan colores como rojo o verde sobre blanco, o negro sobre amarillo, así como en la tipografía, donde se eligen letras que sean fácilmente distinguibles entre sí, en la identificación de equipos rivales en deportes o en cartografía, donde las letras "O" e "I" se eliminan para evitar confusiones con los números 0 y 1.

La materialidad del lenguaje es constante, lo que significa que sus elementos mantienen proporciones entre sí. Por ejemplo, en una palabra, no encontramos una primera letra de dos metros de alto y una segunda de 0.01 cm. Tampoco comenzamos una oración en código Morse y la terminamos con banderas de señales. Aunque el lenguaje puede experimentar mutaciones, como en el caso de un dictado (de forma oral a escrita), o puede ensayar formas híbridas de materialidad, como con los emoticones, siempre habrá un hilo conductor presente, como la regla morfofonémica en el primer caso y las proporciones de las representaciones gráficas en el segundo.

Es importante destacar que la materialidad no se refiere al "símbolo" de Derrida (1992), ya que este implica una relación entre dos elementos y, por lo tanto, no es una propiedad atómica. Así no presupondremos como válidos *"los principios del simbolismo y las relaciones que son necesarias entre las palabras y las cosas"*. (Russell, 1957, p. 1)

La imagen

La segunda condición esencial que debemos considerar es la imagen, la cual no debe ser confundida con la forma. Entendemos por forma algo perfectamente establecido, que puede ser reproducido con precisión, descrito mediante coordenadas y reducido matemáticamente. La imagen tampoco se equipara al εἶδος; no existe una identificación perfecta de las cosas basada en la misma idea, ya que esto eliminaría los errores y las diferencias de opinión política y religiosa, y nos limitaría a un conocimiento único.

La imagen no reside en el mundo perfecto e inmutable de Parménides (1988); más bien, se asemeja al flujo constante del río de Heráclito (2008). No se ajusta a las definiciones precisas de Euclides (1991); es más bien las contradicciones de Kandinsky (1995), La Imagen no es la esencia misma de la cosa, es más bien cómo la cosa nos parece, (por este motivo Yemen del Sur estaba más al norte que Yemen del Norte). Es producto fundamentalmente de un sentimiento, no de un razonamiento; por ende, no se manifiesta de manera objetiva.

No cambiamos el nombre de las cosas según nuestros gustos; más bien, les asignamos nombres basados en la experiencia estética que nos provocan. Llamamos 'mesa' a algo nuevo que encontramos en el mundo sensible, no porque otra conciencia nos lo diga en ese momento, sino porque evoca en nosotros el mismo sentimiento que otros objetos previamente identificados como 'mesa'.

De esta manera, un neófito puede dar el mismo nombre a metales diferentes porque se asemejan, provocando la misma experiencia estética. Este fenómeno también se aplica al lenguaje; llamamos "lenguaje" a aquello que nos evoca una experiencia estética similar. Aquí radica el bucle infinito que se produce al intentar estudiar el lenguaje utilizando el propio lenguaje como instrumento, ya sea de manera directa o indirecta. Como lo expresó Flórez (2018), "La imagen agustiniana nos ha mantenido cautivos y es difícil liberarse de ella porque estamos atrapados en la concepción del lenguaje que ella misma nos proporciona" (p. 114).

La idea de la Imagen, a diferencia del concepto del símbolo, permite comprender la existencia de palabras como los adverbios y las conjunciones. La imagen opera según la lógica de Empédocles (2006), es decir, es sentimental y creada por el 'odio' y 'amor',

separando y uniendo. Por ejemplo, las conjunciones como ‘y’ u ‘o’ nos permiten separar y unir los sentimientos evocados por otras palabras que, se supone, refieren a objetos del mundo sensible. Agregar un artículo también cumple la función de separar o unir; por ejemplo, no es lo mismo decir ‘el radio’ que ‘la radio’, ya que uno se refiere al emisor y el otro al receptor, y es importante diferenciarlos debido a que interactuamos con ellos de manera diferente.

Esta característica del lenguaje es demasiado fundamental para ser considerada lo que Chomsky (1992) denomina un alfabeto semántico universal, ya que este implica un carácter asociativo y universal que podríamos llamar racional, como señala Bailey (1983).

La Imagen es la propiedad más importante para entender por qué el lenguaje puede producir comunicación. Aunque no todos tenemos los mismos gustos, compartimos una base biológica similar: necesitamos agua, el fuego nos quema y produce dolor, somos seres sexuales, etc. Por lo tanto, no es sorprendente que, en la mayoría de los casos, compartamos un mínimo indispensable de gustos que nos permita asociar los mismos sentimientos con las mismas cosas, y colocar en la palabra el mismo sentimiento que hemos colocado en el objeto. Esto es lo que nos permite utilizar el lenguaje para comunicarnos.

En esencia, somos una especie compasiva, tendemos a asociar los mismos sentimientos con las mismas cosas y nos agradan y desagradan usualmente las mismas cosas. Por lo tanto, si queremos amenazar a alguien, podríamos mencionar la posibilidad de exponerlo al fuego; si queremos ganarnos su amistad, podríamos ofrecerle un chocolate; además es muy probable que utilicemos ejemplos como el chocolate para explicar lo placentero y el fuego para explicar el dolor a personas que aún no conocen o dominan nuestro idioma.

Si bien epistemológicamente debemos considerar el lenguaje como una experiencia de primera persona previa a la exploración del mundo, también tiene una dimensión fenomenológica que es importante mencionar en este contexto. Conceptos como la pareidolia, el efecto Bouba/kiki (Ćwiek et. al, 2021) o los trabajos sobre la belleza (Etcoff, 2000) sugieren que naturalmente tendemos a tener la misma valoración estética,

aunque esta no esté determinada por una necesidad formal. Esto debe ser tomado como una corroboración de lo mencionado anteriormente más que como una postdicción. (Wittgenstein, 1988)

Varela & Maturana (2011) señalan que tenemos una base biológica que se desarrolla en un entorno, lo que resuelve la disyuntiva sobre si el lenguaje es innato o adquirido; nacemos con una base biológica que nos permite desarrollar el lenguaje tal como lo conocemos gracias a la interacción con el medio, de manera similar a cómo un cactus se desarrolla como enredadera si nace junto a un muro. Si consideramos el lenguaje como un sistema, podemos adoptar la frase de Wittgenstein (1988): "Tal sistema es algo que las personas adquieren mediante observación y enseñanza. Con toda intención, no digo lo que aprenden" (enunciado 142). Así nuestra base biológica no solo resulta en nuestros ojos y cerebro, sino en todo el cuerpo que nos permite empatizar y el entorno constituido por la observación y la enseñanza.

Aceptar la condición de la Imagen podría parecer problemático, ya que supone descartar la posibilidad de que el lenguaje transmita conocimiento de manera directa, clara, objetiva y necesaria. Esto es algo que sostengo. Creer que el lenguaje transmite conocimientos nos lleva a afirmaciones como la famosa frase "El opio da sueño porque tiene propiedades dormitivas" (Molier, 2000, p. 79), cuando en realidad, pensar es reflexionar sobre el objeto. Lo que hace el lenguaje con su juego de unir y separar es guiarnos hacia un lugar del mundo donde encontraremos conocimiento, motivo por el que se emplea el lenguaje en libros académicos. Este juego de unir y separar para llegar a un lugar del mundo es lo que permite la performatividad (Austin, 1955). Si somos conscientes de esto, podremos distinguir entre un genuino esfuerzo por parte de los demás para transmitirnos un saber y una mera verborrea.

Es importante tener esto en cuenta porque al unir ideas que parecen contradictorias desde los principios de la lógica, podemos llevar al interlocutor al lugar del mundo que deseamos. De lo contrario, no tendríamos recursos literarios como el oxímoron y las palabras de los poetas no tendrían más aceptación que las de los filósofos.

Nadie aprende a nadar leyendo un libro, ni un principiante adquiere de repente el conocimiento médico de la misma manera. Para aquellos que ya tienen conocimientos

en medicina y saben cómo utilizar las palabras que se encuentran en estos libros, les resultará más fácil llegar al lugar del mundo al que estas palabras intentan guiarlos y encontrar el conocimiento deseado. Aquí radica la importancia de la praxis en el proceso de aprendizaje.

La Imagen es fundamental para comprender cómo funciona lo que llamamos pensamiento abstracto. Veamos cómo se genera la Imagen y terminemos por convencernos de que las cosas tienen determinados nombres. Si se le pisa la cola a un perro en la calle, este, con un mordisco, se tendrá bien vengado. Sin embargo, el perro no saldrá a morder a todos los malvados filósofos que pisan colas, ya que este tipo de generalización es exclusiva de los seres humanos.

Aunque asumimos que el perro no posee un diálogo interno, podemos comunicarnos con él porque cuenta con los recursos para desarrollar una Imagen, aunque esta sea mucho más limitada que la del ser humano. Mientras que el perro quizás llegue a pensar en todos los hombres como seres malvados, difícilmente podrá generalizar según la religión, política o profesión de estos, ya que no tiene la oportunidad de encontrar estas diferencias. Estas son limitaciones que el perro tiene para desarrollar una Imagen.

A diferencia del perro, nosotros tenemos la capacidad de desarrollar una Imagen de manera mucho más compleja, no solo basada en la experiencia directa del objeto, sino también influenciada por las otras personas. Son estas personas, de manera directa o indirecta, explícita o implícita, las que contribuyen a que acumulemos diferentes cosas bajo el mismo nombre, determinadas por la Voluntad de las demás personas, la cual constituye la tercera propiedad del lenguaje y que analizaremos más adelante.

Al examinar cómo se genera la Imagen en nuestra interacción directa con el mundo sensible, observamos que, dado el carácter pasional y no racional del lenguaje, nuestra aproximación es bastante simple. Por ejemplo, podríamos preguntarnos: Si todos los pelirrojos fueran zurdos y todos los zurdos pelirrojos, ¿tendríamos dos palabras diferentes para referirnos al mismo grupo? Para nosotros, que ya contamos con estas dos palabras y dominamos su uso, es fácil responder. Sin embargo, no tenemos palabras para referirnos a una persona sin frente, a un francés que no le gusta el queso, o a sillas

de tres patas. Asumimos a priori ciertas características, como que las personas tienen frente, que a los franceses les gusta el queso y que las sillas tienen cuatro patas. En resumen, asignamos el mismo sentimiento a las cosas que se parecen, no que son iguales. Para establecer una diferencia absoluta y clara, tendríamos que tener un conocimiento pleno del objeto que estudiamos, pero por el contrario somos capaces de hablar del objeto mucho antes de conocerlo.

Esto explicaría por qué los animales no humanos si bien son incapaces de contar con *competencias plenas* para atribuir actitudes proposicionales si son capaces de alguna lectura de las actitudes proposicionales ajenas (Danón, 2013), ya que estamos hablando de experiencias estéticas y emotivas únicamente.

Quizá el mejor ejemplo de la importancia de la Imagen lo encontramos en lo que se conoce como 'lenguaje arquitectónico', es decir, la capacidad que tiene el edificio para evocar en las personas términos como casa, iglesia, barroco o moderno, en este sentido Venturi (1999) y Rossi (1999) exponen la importancia de la memoria y sobre todo la analogía para poder crear la Imagen de un edificio, esto resulta particularmente interesante porque es el ejercicio opuesto a como nombramos un objeto para identificarlo.

Esta analogía supone sustituir alguna de partes para conservar el espíritu, así resulta indispensable recurrir a la palabra 'pero' para referirnos a objetos o acciones, ya que la Imagen que hemos generado no responde a una necesidad formal, sino a aspectos sentimentales que deben ser sistemáticamente corregidos sobre la marcha mediante el uso de la palabra 'pero', de la cual hablaremos con más detalle más adelante. Esto nos lleva a considerar lo que señala (Quintanilla, 2000) sobre las formas de pensamiento sin lenguaje. Siguiendo las condiciones para que algo sea llamado lenguaje aquí expuestas, tendríamos que clasificar estas formas de pensamiento como lenguaje, aunque no estén estructuradas de manera convencional.

Este punto puede resultar interesante para muchos, ya que habitualmente se utiliza el término 'lenguaje' para referirse al lenguaje ya codificado, el cual es útil para la ciencia, pues ésta ya acepta a los objetos del mundo. Sin embargo, los diseñadores se enfrentan al desafío de lograr que sus diseños, por más innovadores que sean, puedan ser comprendidos mediante palabras ya existentes.

Al comprender que la Imagen del lenguaje no sigue criterios racionales, podemos entender la diferencia entre el razonamiento verbal y el matemático. A modo de ejemplo, consideremos los siguientes tres enunciados:

- (1) A Alvar le gusta Annika, que es rubia.
- (2) A Alvar le gusta Freya, que es rubia.
- (3) A Alvar le gusta Helje, que es rubia.

Entonces, por inducción, llegamos a la conclusión de que:

- (4) A Alvar le gustan las rubias.

Hasta este punto, no hay mayor problema, salvo las limitaciones conocidas de la inducción.

Sin embargo, agreguemos un nuevo enunciado:

- (5) Kande es morena.

¿Podemos concluir que a Alvar no le va a gustar Kande? Quizá no en el ámbito filosófico, donde se analiza la validez lógica de los enunciados y se tiene en cuenta todo lo antes expuesto, pero el común de las personas simplemente dirá que:

- (6) Kande no es el tipo de Alvar.

Más aún, si esto ocurre en el contexto de las relaciones sociales y no académicas; esto se debe a que la Imagen nos lleva a dar el temerario salto de la inducción, además de llevarnos a inferir que a Alvar no le gusta Kande. Sin embargo, este proceder tiene numerosos errores:

- (7) Alvar no conoce a todas las rubias.
- (8) Solo sabemos de Alvar que le gustan las 3 chicas rubias antes mencionadas.
- (9) No sabemos si estas tres chicas representan a todas las rubias que conoce.
- (10) Incluso si estas tres chicas representan todo el universo, existe la posibilidad de que en el futuro aparezca un nuevo elemento, como una chica rubia que no le guste a Alvar.
- (11) No hay motivo para pensar que ser morena es lo opuesto a ser rubia, ya que también hay pelirrojas y castañas.

Finalmente, de los primeros tres enunciados no podemos llegar ni siquiera a la conclusión de que existen chicas morenas u otras más allá de las mencionadas explícitamente.

Si bien el proceso de inducción es esencial en la ciencia positiva y eventualmente podría tener un valor epistemológico, es importante señalar que en el lenguaje este proceso es intuitivo. No empleamos instrumentos estadísticos cada vez que iniciamos una conversación, sino que inducimos instintivamente. Tenemos una compasión instintiva con nuestro interlocutor y asumimos que nuestras experiencias y percepciones, si no son idénticas, son al menos similares.

El razonamiento que nos lleva a descubrir estos errores en el lenguaje es justamente el tipo de razonamiento presente en los acertijos lógicos, en los problemas matemáticos y de algún modo en los científicos. "Un problema por resolver bien planteado y razonable debe tener todos los datos necesarios sin que ninguno sea superfluo; la condición debe ser suficiente sin ser ni contradictoria ni redundante" (Polya, 2010, p. 99). Por lo tanto, el lenguaje no parece ser la mejor herramienta para salir a explorar el mundo con rigor metodológico; es simplemente la herramienta más necesaria.

Este carácter sentimental del lenguaje explica por qué las palabras pueden ofender y por qué existe una ética construida en función del lenguaje (Levinas, 2016). Después de todo, los crímenes se cometen en inglés o español, no en BASIC o Java. No es que "... si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encierra nada que podamos denominar una proposición ética" (Wittgenstein, 1989, pp. 36-37.); todo lo contrario, hemos elegido tal o cual palabra para despertar un sentimiento en la otra persona, lo que nos lleva al siguiente punto.

Voluntad

La última propiedad que caracteriza al lenguaje es la Voluntad. Aunque no hay razón para creer que el lenguaje sea producto de una voluntad estructurada y colectiva, como señala (Nietzsche, 1873), ni que haya sido creado por una sociedad para comunicarse o para cualquier otro propósito, podemos establecer que el objeto de nuestro estudio es producto al menos de la Voluntad, aunque no organizada, de todos los participantes.

Esta Voluntad no es la voluntad que las personas tienen sobre las cosas, sino la Voluntad que las conciencias tienen sobre otras conciencias, son Voluntades que luchan entre sí (Hegel); también a veces a garrotazos, pero principalmente de manera más sutil a través del lenguaje. No es la voluntad que permite ejercer un cambio sobre seres inanimados, sino la Voluntad que influye en cómo las otras conciencias actúan, es a esto a lo que nos referimos como Voluntad en este contexto.

Esta propiedad representa indudablemente la más difícil de estudiar, ya que no solo constituye una experiencia de primera persona, sino que además puede quedar oculta deliberadamente para alcanzar los fines que una determinada conciencia se propone.

Lo interesante de la Voluntad es que, de manera vaga y difusa, queda impregnada en cada una de las partes del lenguaje, así que nosotros seguimos cargando con los "odios" y "amores" (Empédocles, 2006) de personas que probablemente hayan muerto hace siglos, inconscientes de esto.

La formación de la Imagen no solo se debe a nuestra experiencia sensorial del mundo, sino también a la Voluntad. Es esta Voluntad la que nos incita a agrupar elementos no solo por cómo nos parecen a nosotros, sino también por la conveniencia y la Voluntad de los demás. Por ejemplo, basta con tomar algunos pocos elementos que nos agraden y "explicarle" a los demás que estos se agrupan bajo una palabra, para luego asignarle a priori a esa palabra elementos que al común desagradan. Esta es la explicación de por qué se termina empleando frases como "*No es una verdadera democracia*" o "*No es una verdadera justicia*", lo cual es indispensable en la inversión del deseo de las personas.

Un ejemplo contemporáneo que ilustra cómo opera la Voluntad en el lenguaje son las palabras 'maricón', 'homosexual' y 'gay'. ¿Cuál de estas palabras elegir? ¿Cómo nos presentamos ante el mundo al usar alguna de ellas? ¿Agrupamos bajo el mismo nombre a los mismos elementos? La respuesta a estas preguntas radica en la Voluntad de cada uno de nosotros. Shakespeare (2001) reconocía su importancia, negando implícitamente el isomorfismo, cuando Julieta dice: "o, be some other name! What's in a name? That which we call a rose by any other name would smell as sweet." (p.193)

Bermúdez (2009) entiende la carga emocional que existe en el lenguaje, siendo este un elemento indispensable. Por ejemplo, si nos dicen ‘¿Quién te ha llamado?’, o ‘¿Quién te ha enviado?’, lo entenderíamos como una invitación poco cortés a retirarnos, como si fuéramos indignos de estar en la presencia de nuestro interlocutor. Sin embargo, en Camerún, los oficiales les dicen a los reclutas ‘Zamina zangalewa’, que se puede traducir como las mismas preguntas, pero los reclutas lo entienden como ‘Nadie te obligó a venir aquí, así que ahora no te quejes’.

Esta carga emocional impresa por la Voluntad en el lenguaje también se puede observar en la heráldica, donde incluso un blasón deshonrado por su portador puede ser reemplazado.

Esta distinción es crucial en las diferencias entre el lenguaje común y las matemáticas. En el lenguaje común, podemos decir algo como ‘Un peruano, un chileno y un argentino estaban...’, y entenderemos que se trata de un chiste, sabiendo lo que van a hacer los personajes, aunque no sepamos exactamente cómo lo harán. En cambio, en un acertijo lógico, eliminamos esa carga emocional y las Voluntades de los demás, y posiblemente también la nuestra: ‘Hay tres dioses, el de la verdad, el de la mentira y el de la diplomacia...’. Decimos ‘los ángulos α y β ’, ‘el conjunto R ’, etc. El asunto debe estar lo más limpio posible.

Puede haber objeciones a esta propiedad. Por ejemplo, en el caso de la somniloquia o de la escritura arcaica, que no sabemos leer. Aquí, si la somniloquia encierra una Voluntad por parte del hablante, deberemos considerarlo lenguaje, incluso si nos resulta ininteligible (como simples balbuceos). En cambio, deberemos considerarlo como otra cosa si el sonido que produce no es fruto de su Voluntad, aunque identifiquemos en ellos palabras conocidas.

En el caso de los tocapus, si hay evidencia de que fueron creados con una intención comunicativa o simbólica por parte de sus creadores, entonces los consideraríamos como lenguaje. Sin embargo, si no hay tal evidencia y los tocapus no fueron creados con esa intención, a la sazón no los consideraríamos como lenguaje. Este es un asunto complicado en ambos casos, ya que implica interpretaciones subjetivas y experiencias de primera persona.

El hecho de que diferentes personas puedan asociar el mismo sentimiento que han puesto en un objeto con otro tipo de expresión, como garabatos, sonidos, banderas, relieves, etc., permite no solo la comunicación a través del lenguaje, sino también facilita el intercambio comercial. Por ejemplo, el sentimiento que tenemos hacia un objeto deseado también podemos transferirlo a un pagaré, una moneda o un billete. Así como los billetes cambian su valor a lo largo del tiempo, las palabras también pueden cambiar su valor, por lo que es necesario estudiarlas como variables y no como constantes. Esto hace indispensable una exégesis para entender los libros más antiguos, ya que el significado de las palabras puede haber cambiado con el tiempo.

En cuanto a los lenguajes formales y de programación, estos evitan la ambigüedad y la carga emocional del lenguaje natural, ya que son monosémicos y unívocos, por lo que se ubican en el campo de las matemáticas. Pudiéndose encontrar un antecedente histórico en el álgebra, desde el álgebra retórica de Diofanto hasta la simbólica de Descartes (Bell, 1996), esto no es de sorprender ya que las personas aprenden lenguajes de programación a través de un metalenguaje, ya que somos educados en su uso, no programados.

El 'pero'

La omnipresencia de la palabra "pero" en el lenguaje, de manera implícita o explícita en todas las oraciones en cualquiera de sus formas, es una característica recurrente que le da al lenguaje su sutileza y ambigüedad. Esta palabra es una propiedad necesaria de lo que Huxley (2015) llama el lenguaje literario y actúa como un aglutinante perfecto, presente también en otras formas de lenguaje alternativas.

El 'pero' se manifiesta de manera clara en el lenguaje codificado, modificando diferentes tipos de palabras como sustantivos, verbos, adjetivos, pronombres, adverbios y preposiciones. Por ejemplo:

- Sustantivos. *Es una zanahoria, pero morada; es un ganso, pero negro,*
- Verbos. *Ella canta, pero mal; él salta, pero muy bajo,*
- Adjetivos. *Es gordo, pero ágil; es bajo, pero salta alto.*

- Pronombres. *Es mi propiedad, pero no la puedo vender; es su perro, pero le tiene miedo.*
- Adverbios. *Es mucho dinero, pero no suficiente; llegas tarde, pero al menos llegaste.*
- Preposiciones. ... *pero para su propia vanagloria; ... pero en contra de sus propios intereses.*}

Aunque el ‘pero’ no modifica expresamente los artículos y las conjunciones, indirectamente los afecta principalmente a través de los sustantivos. Además, el ‘pero’ está presente en las definiciones y definiciones de las definiciones de las palabras que utilizamos.

Existen dos clases de ‘pero’ bien diferenciados.

El Pero disyuntivo

Es aquel que eventualmente conduce a la creación de una nueva palabra o concepto. Por ejemplo, al decir ‘es un tornillo, pero más grande y con una cabeza hexagonal para hacer fuerza’, se introduce un ‘pero’ que nos lleva a una descripción más específica y detallada del objeto, que eventualmente podría dar lugar a una nueva palabra como ‘perno’. Este ‘pero’ simplifica la comunicación al proporcionar un término más preciso y específico.

Un ejemplo más moderno, muy parecido al de Putnam (1975) pero más realista y simple, sería el del ‘agua pesada’, recogida de fuentes naturales y similar al H₂O, pero con una fórmula distinta (D₂O). En este caso, el ‘pero’ nos permite explicar al neófito que, aunque ambos objetos del mundo sensible tienen una experiencia estética similar e históricamente cumplen la misma función, son diferentes gracias a una propiedad específica.

El ‘pero’ copulativo

Por otro lado, el ‘pero’ copulativo es aquel que une en una misma oración dos ideas claramente opuestas o contradictorias, con la intención de eliminar o ridiculizar la reducción al absurdo. Es utilizado por aquellos que tienen el control sobre el lenguaje

para conservar su autoridad, los veraces de Nietzsche (1873). Por ejemplo: '*La ley es amoral, pero es nuestra obligación moral cumplirla*'. Este tipo de 'pero' impide que se pueda entender y desarrollar plenamente la μέθεξις y la lógica argumentativa, y se utiliza para mantener el statu quo y evitar comparaciones del estado con la de una banda de asaltantes (Platón, 1988).

El uso del 'pero' y la voluntad de preservar el control sobre el lenguaje probablemente jugaron un papel significativo en eventos históricos como la muerte de Sócrates (Russell, 1957) y Pitágoras, así como la reclusión de George Cantor. Sin embargo, este tema merece un estudio más profundo y extenso que excede los límites de este artículo.

Es evidente el rechazo de la política hacia el sentido de verdad inherente a las matemáticas, prefiriendo tener al lenguaje como la única realidad en lugar de reconocerlo como una creación social. Esta postura política resalta la importancia del control sobre el lenguaje para mantener el poder y la autoridad.

El proceso de eliminar los escasos 'peros' en las matemáticas sin duda implica una tarea monumental que requiere dedicación y sacrificio, y que está más allá del alcance de este texto.

Finalmente, se plantea la pregunta sobre por qué se utiliza la misma palabra, 'pero' para dos propósitos completamente diferentes (unir y separar). La respuesta se encuentra en la Voluntad que impulsa el lenguaje: para tener una palabra que pueda confundir (pero copulativo) es necesario que sea la misma que se utilice para clarificar (pero disyuntivo). Esta dualidad refleja la complejidad y la ambigüedad inherente al lenguaje humano.

Conclusiones

En el presente artículo se exploró la naturaleza del lenguaje como un fenómeno afectivo y no racional, que posee tres condiciones necesarias que, en su conjunto son suficientes para comprenderlo, estos son la materialidad donde reside, la voluntad de los hablantes y la imagen que por su misma naturaleza, ambigua, contradictoria y pasional no necesariamente implica una relación con el mundo perceptual, misma que se construye

afectivamente uniendo y separando por nuestra emociones y deseos, así como los deseos de los demás hablantes, para lo cual resulta indispensable la palabra Pero, que puede ser disyuntivo, cuando queremos diferenciar dos objetos de naturaleza diferentes que le hemos dado el mismo nombre o copulativo cuando queremos darle a dos objetos de naturaleza diferente el mismo nombre.

Este trabajo pretende ser pues el preámbulo para salir del sistema del lenguaje y pensar de una manera racional, esto es hacer un adecuado uso de los lenguajes formarles y la teoría de los conjuntos.

Referencias

- Agustín, S. (1956). *De trinitate*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín, S. (1997). Confesiones. En S. Agustín, *Confesiones* (págs. I, VIII). Ediciones Paulinas, S.A.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.
- Austin, J. I. (1955). *Como hacer que las cosas con Palabras*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Bacon, F. (1985). *Novum Organum*. Editorial Porrúa S.A.
- Bailey, C. J. (1983). An apparent paradox concerning the nature of language. *Lenguaje & Communication.*, 3(3), 205-218.
- Bell, E. T. (1996). *Historia de las Matemáticas*. Fondo de Cultura Económica.
- Bermúdez, J. L. (2009). Mindreading in the animal Kingdom? *Cambridge University Press*, 145-164.
- Chomsky, N. (1992). *El lenguaje y el entendimiento*. Planeta-Agostini.
- Ćwiek, A., Draxler, C., Fuchs, S., & Asu, E. (15 de 11 de 2021). The bouba/kiki effect is robust across cultures and writing systems. *Philosophical Transactions of The Royal Society B Biological Sciences*. doi:<https://doi.org/10.1098/rstb.2020.0390>

- Danón, L. (2013). Tipos de lectura de la mente. Objeciones a la propuesta de Bermudez. *Analítica*, 47-68.
- Davidson, D. (2001). *De la verdad y de la interpretación*. Editorial Gedisa, S.A.
- Davis, F. (2010). *La comunicación no verbal*. FGS.
https://www.academia.edu/11947567/La_comunicacion_no_verbal_Flora_Davis
- Derrida, J. (1992). *La escritura y la diferencia*. Anthropos Research & Publications.
- Dorey, R. (1981). La relation d'emprise. *Nouvelle Revue de psychanalyse*, 117-140.
- Empédocles. (2006). *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*. Alianza Editorial.
- Etcoff, N. (2000). *Survival of the Prettiest The Science of Beauty*. Anchor Books.
- Euclides. (1991). *Elementos (Libros I IV)*. Gredos.
- Flórez, A. (2018). *Juegos de Lenguaje y Significado*. Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.
- García, A., & García, A. (1920). *Enciclopedia Heráldica y Genealógica Hispano-Americana*. Imprenta de Antonio Marzo, San Hermenegildo.
- García, I. (2019). El origen del lenguaje en la filosofía del joven Nietzsche: los presupuestos de sobre verdad y mentira en sentido extramoral. *Discusiones filosóficas*, 20(35), <https://doi.org/10.17151/difil.2019.20.35.7>. *Discusiones filosóficas*, 20(35), 111–128. doi:<https://doi.org/10.17151/difil.2019.20.35.7>
- Gödel, K. (2006). *Obras completas*. Alianza Editorial.
- Heráclito. (2008). Heráclito. En *Fragmentos Presocráticos* (págs. Frag 12, 49^a, 41). Alianza editorial.
- Huxley, A. (2015). *Literatura y ciencia*. Editor digital: Titivillus.
- J. L. Austin, J. L. (1955). *Como hacer cosas con Palabras*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Kandinsky, V. (1995). *Punto y línea sobre el Plano contribución al análisis de los elementos pictóricos*. Panamericana Formas e Impresos S.A.

Levinas, E. (2016). *Ética e infinito*. Titivillus.

Mauthner, F. (2001). *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Editorial Herder.

Molier, J. B. (2000). *El enfermo imaginario*. ElAleph.com:
<https://ia800506.us.archive.org/28/items/Tercerano/EL%20ENFERMO%20IMAGINARIO%20-%20MOLIERE.pdf>

Nietzsche, F. (1873). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral Discusiones*. La Caverna de Platon.
doi:<https://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>

Parménides . (1988). Poema. En Parménides. Charcas.

Platón . (1988). *República VII*. Gredos.

Platón. (1987). Cratilo . En Platón, *Diálogos II* (pág. 397a). Gredos.

Platón. (1988). En *República VI* (pág. 514a). Gredos.

Polya, G. (2010). *Como plantearse y resolver problemas*. Trillas.

Polya, G. (2010). Como plantearse y resolver problemas. Trillas.

Popper, K. (1991). *Conjeturas y Refutaciones*. Ediciones Paidós.

Putnam, H. (1975). The meaning of 'meaning'. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 7:131-93.

Quine, W. V. (1968). *palabra y objeto*. Labor S.A.

Quintanilla , P. (2000). Reseña Thought and Language, Royal Institute of Philosophy.
ARETÉ Revista de Filosofía, 153-158.

Quintanilla, P. (2013). Interpretation, triangulation and meaning. *Analítica*, 11-46.

Revolledo Novoa, Á. (2014). El tractatus y la crítica lingüística de Fritz Mauthner. *Analítica*.

Rossi, A. (1999). *La Arquitectura de la Ciudad*. GG.

Russell, B. (1957). *Introducción del tractatus logico-philosophicus*. Revista de Occidente.

Shakespeare , W. (2001). *The library Shakspeare*, (Vols. Acto II, Escena II). Glassgow:
William Mackenzie.

Suppes, P. (2013). Tres tipos de significado. *Analítica*, 89-108.

Varela , F., & Maturana, H. (2011). *El árbol del conocimiento*,. Editorial Universitaria.

Venturi, R. (1999). *Complejidad y contradicción en la arquitectura*. GG.

Vygotsky, L. (1995). *Pensamiento y Lenguaje Teoría del desarrollo cultural de las funciones Psíquicas*. Fausto.

Wittgenstein, L. (1988). *Sobre la certeza*. Gedisa.

Wittgenstein, L. (1989). *Conferencia sobre Ética, ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona*. Ediciones Paidós.



INCLUSION, ELIGIBILITY AND FORFEITURE

INCLUSIÓN, ELIGIBILIDAD Y PÉRDIDA

Miroslav Imbrišević

The Open University/UK

miroslav.imbrisevic@open.ac.uk

<https://orcid.org/0000-0002-7594-7827>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.6067>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 23/07/2024 Aceptado el: 30/08/2024</p> <p>Keywords:</p> <p>Ethics, social exclusion, philosophy of action, marginalization, values education</p> <p>Palabras clave:</p> <p>Ética, exclusión, filosofía de la acción, marginalización, educación para la ciudadanía</p>	<p>Abstract:</p> <p>One of the buzzwords of today is 'inclusion'. But the idea that everyone should be 'included' is a mistake, thoughtlessly reproduced by many. This holds in the private sphere, as well as in the institutional settings of the public sphere. There is very little conceptual analysis of the term, although there is plenty of literature on 'social inclusion' and the political vision of including the marginalized. My aim is to show that there are constraints on inclusion – particularly in institutional settings. Participation in social life is a kaleidoscope of inclusion and exclusion practices; this makes social life possible. Without inclusion/exclusion practices social life would be chaotic – if not impossible. Even philosophy journals have submission criteria which permit exclusion: e.g. the paper must not be under consideration by any other journal. Thus, exclusion is not per se a denial of someone's dignity or a failure to recognize them as a fellow human being. The aim of this short essay is to raise awareness about inclusion and two of its constraints (eligibility and forfeiture), thereby starting a long overdue debate in the humanities.</p> <p>Resumen:</p> <p>Una de las palabras de moda hoy en día es "inclusión". Pero la idea de que todos deberían estar "incluidos" es un error, reproducido irreflexivamente por muchos. Esto es válido tanto en la esfera privada como en los entornos institucionales de la esfera pública. Hay muy poco análisis conceptual del término, aunque hay mucha literatura sobre la "inclusión social" y la visión política de incluir a los marginados. Mi objetivo es mostrar que existen limitaciones en la inclusión, particularmente en entornos institucionales. La participación en la vida</p>



social es un caleidoscopio de prácticas de inclusión y exclusión; esto hace posible la vida social. Sin prácticas de inclusión/exclusión la vida social sería caótica, si no imposible. Incluso las revistas de filosofía tienen criterios de presentación que permiten la exclusión: p. e., el artículo no debe estar bajo consideración de ninguna otra revista. Por lo tanto, la exclusión no es *per se* una negación de la dignidad de alguien o una falta de reconocimiento como ser humano. El objetivo de este breve ensayo es crear conciencia sobre la inclusión y dos de sus limitaciones (elegibilidad y pérdida), iniciando así un debate largamente esperado en las humanidades.

Introduction

One of the buzzwords of today is ‘inclusion’. But the idea that everyone should be ‘included’ is a mistake, thoughtlessly reproduced by many. This holds in the private sphere¹, as well as in the institutional settings of the public sphere. A central purpose of social institutions is to allocate benefits and burdens (equitably) among the members of society. The logic of institutions requires that they apply eligibility criteria and, consequently, some individuals are included, and some are excluded. A foreign national (usually male) living in a country with conscription is normally excluded from serving in the military; only nationals are subject to (i.e. included in) conscription.

There is very little conceptual analysis of the term ‘inclusion’, although there is plenty of literature on ‘social inclusion’ and the political vision of including the marginalized (see Lombe & Sherraden, 2008).² My aim is to show that there are constraints on inclusion – particularly in institutional settings. Participation in social life is a kaleidoscope of inclusion and exclusion practices; this makes social life possible.³ Without inclusion/exclusion practices social life would be chaotic – if not impossible. Even philosophy journals have submission criteria which specify exclusion: e.g. the paper must not be under consideration by any other journal. Thus, exclusion is not *per se* a denial of someone’s dignity or a failure to recognize them as a fellow human being.⁴ The aim of this short essay is to raise awareness about inclusion and two of its constraints (eligibility and forfeiture), thereby starting a long overdue debate in the humanities. There may be other constraints, but these two seem central to me.

Does inclusion mean that everyone ‘belongs’? When considering inclusion claims our first port of call is eligibility. Are the excluded eligible? If not, why not? Should they be

eligible for inclusion? Inclusion – conceptually – entails that some individuals might be excluded (Goodin, 1996, p. 349; similarly, Hansen, 2012).⁵ But even if you are included (via eligibility), you can forfeit that right through wrong-doing.

These considerations are important because they will have a bearing on current controversies (and any future policy decisions): e.g. when it comes to voting rights, naturalization of foreign nationals, migration, etc. I will take no position (or very little) on such questions here. My aim is to lay some conceptual groundwork.

History

The current notion and importance of inclusion entered public consciousness via debates in educational theory. These debates were particularly prominent in the 1960s and 1970s, centring on (Osgood, 2005, p. 3) ‘the propriety of segregating or integrating children with disabilities in regular classroom settings.

What we can learn from the debate in education is that inclusion presupposes eligibility. Disabled children are eligible for mainstream education because the relevant criterion is ‘being a child’. The reason for their wide-spread exclusion was reluctance to make schools physically accessible for disabled children (e.g. wheelchair users) or make any other necessary adjustments. Financial considerations and/or prejudice negated their legitimate eligibility claims.

It is a principle of justice, going back to Aristotle’s *Nicomachean Ethics* (2002, V.3. 1131a10–b15), to treat like cases alike and unlike cases differently (see also Honoré 1962, pp. 82f., and Hart, 1997, p. 159). Thus, adults or children’s pets are not eligible for inclusion in the mainstream education of children. Some individuals may be excluded – if they differ in some relevant respects. Being disabled (whether physically and/or cognitively) is not a relevant difference when it comes to educating children, as long as they (as well as their classmates) will benefit from it.

Previously, only German citizens could become teachers in Germany. This had to do with the notion of loyalty to the state, because teachers normally become civil servants. In those days German nationals and foreign nationals were treated differently (in the context of becoming a teacher), because there was a relevant difference: nationality.⁶ If

there is no relevant difference, then we may treat people equally (e.g. everyone residing in Germany, irrespective of nationality, is eligible for medical treatment). If there is a relevant difference between individuals/groups, then we may treat them differently (e.g. through exclusion). Only men are eligible for a prostate exam, and only women are eligible for a smear test. The relevant criterion here is sex.⁷

If we were promoting blanket inclusion, then we might include people who are not eligible (according to existing criteria): e.g. tourists could vote in national election if they happen to be in the country; over-21 footballers could join the under-21 category; nosy people, without an alcohol problem, could join AA-meetings.⁸ The result of blanket inclusion would be that institutional distinctions and categories became meaningless; and there would be no need to allocate burdens and benefits equitably among citizens.

If this is right, then we need to be able to justify the eligibility criteria, particularly to those who are being excluded. We could explain to adults who are keen on education that they do not qualify for the mainstream education of children, because they are grownups rather than children, and if they are reasonable people they will accept this.⁹ The same goes for little Joe's puppy 'Rocky' – although little Joe may be convinced that Rocky would benefit educationally from coming to school with him.

Another important point is: should the eligibility criteria be expanded to include people who believe that they ought to qualify?¹⁰ Sometimes they should, i.e. when the criteria for eligibility in a particular context strike us as being wrong, i.e. not *relevant*. For a long time, women were barred from running the Boston Marathon – because of their sex (until 1971). And the IOC only introduced women's marathon at the 1984 Olympics in Los Angeles. Similarly, women's football in the UK was popular at the beginning of the 20th century, but was destroyed when the FA (Football Association) banned it from its grounds in 1921 (the ban was lifted 50 years later).¹¹

Why Include?

Existing inclusion/exclusion practices are (normally) not arbitrary. We know that girl's schools improve the educational attainment for girls. To achieve inclusion of girls when it comes to scholastic achievement (and later in public life), it is sometimes necessary to

exclude (boys). The same holds for the female category in sports – it excludes all male athletes and creates the conditions for including the maximal number of female athletes in sport. Without this, many women and girls would be excluded from the benefits of sport – we exclude in order to include (see Parry & Martínková, 2021, p. 1487). Lawford-Smith (2024, p. 222) introduces a helpful distinction: ‘segregation’ and ‘separation’. The segregation of black people in the US was disempowering, but the separation of girls from boys in school can be empowering for girls. Exclusion is wrong if its aim is segregation, but right if its aim is separation that would bring about a social benefit. Note that boys are not disadvantaged because girl’s schools exist, and male athletes are not disempowered because of the female category in sports.

New inclusion initiatives can have at least two distinct motivations: to prevent wrongful/unlawful¹² discrimination and/or to facilitate the integration of ‘newcomers’ into social practices. Children should not exclude potential playmates because they are red-heads; this would be wrongful discrimination. Similarly, every child, *qua* being a child, is entitled to an education. It doesn’t matter here, if the child is smaller or taller than others, or that the child has mastered the alphabet already, or that the child is a girl. None of these characteristics are relevant when it comes to being entitled to an education.

Sometimes the law/state enters the fray. Affirmative action, for example, is a policy aiming to promote inclusion by re-enforcing the eligibility claims of minorities. Some eligibility claims that were valid (i.e. just) – and *pro forma* institutionally recognized – have been effectively ignored in the past (voting rights for Blacks in the US).¹³

In many contexts we wish to facilitate integration. If children in the playground ignore one particular child, who just moved into the neighbourhood, then parents might step in and say: ‘Why don’t you let Charlie play too?’ If you start a new job, then it is a good idea to be assigned a mentor who will show you the ropes and introduce you to colleagues. If you are invited to a party, where everyone knows everyone else, then it is the job of the host (and the guests) to introduce you to the others and make you feel welcome.

These purposes of inclusion, non-discrimination and integration, presuppose eligibility. There is no need to explain to the delivery guy how the photo copier in the office works – we may ‘discriminate’¹⁴ between employees and visitors to the office. And there is no need to integrate a teenager into the games of little children in the sand pit. Said individuals all lack ‘eligibility’. Consequently, we may exclude them from certain activities and/or we don’t have to integrate them into those activities.

As we can see from these examples, there are often ‘facilitators’ (parents, mentors, party hosts) who create the conditions for integration. However, they cannot establish integration by *fiat*, because the individual in question must also do their bit. Thus, a child, who hasn’t learned to count yet, will not do well in a counting game and may temporarily be excluded (or given a different task) until they have learned to count. A party guest who refuses to engage with the others or is obnoxious will be difficult to integrate.

Discrimination Among Neophytes

The social justice activist assumes that our inclusion efforts directed at neophytes (they are eligible by definition) require that we discriminate within this group. Let us use first year university students to illustrate this.¹⁵ For those neophytes that belong to ‘marginalized’ groups, we need to institute special measures of inclusion. This reduces people to ‘identities’ often based on one particular¹⁶ characteristic: being black, a woman, gay, etc. Of course, this is a simplification of human lives. Such special measures could be: using ‘inclusive and welcoming language’ (whatever that might involve), not correcting their grammar in essays, valuing their particular experience (whether relevant or not – and simplified in the includer’s imagination).

The includer treats this sub-group of ‘marginalized’ neophytes as if their lives could be reduced to the black, female, working class or gay experience.¹⁷ This simplification is in itself done from a hegemonic standpoint; but the social justice activist is oblivious to this. Although the includer feels meritorious, she is actually adopting the ‘colonial’ viewpoint. The lives of the so-called marginalized are much more complex than the label they are carrying suggests, and so are the lives of the ostensibly non-marginalized. The latter may also have had difficult lives: losing one parent early on, drug/alcohol addiction

in the family, experiencing domestic abuse, lack of educational support/encouragement, etc. The social justice activist ignores all of this.

But the question is: do (all of) the ‘marginalized’ want to be subject to special (i.e. patronising) inclusion measures, relying on simplification and stereotypes? Wouldn’t it be better to just have integration measures for all neophytes, regardless of whether some have been given the label ‘marginalized’? In addition, if students wish it, the university could appoint a disability officer, offer a meeting place for first generation university students, etc. – rather than imposing a programme of special integration measures for the ‘marginalized’. The includer’s ‘special’ treatment for the marginalized may not be welcome by those groups and/or it may constitute an injustice to neophytes who have experienced social disadvantages that don’t register with the social justice activist.

Forfeiture

The second constraint on inclusion kicks in after eligibility has been established. Commonly, one can lose a right through voluntarily relinquishing or transferring that right (e.g. by entering into a contract); the old-fashioned term for this is ‘alienation’. But a non-voluntary loss of rights is also possible: forfeiture is a loss of rights due to wrongdoing (see Locke, 1690/1980, § 23)¹⁸. It can occur if one’s behaviour falls below a certain standard of ‘proper behaviour’ (Feinberg, 1978, p. 111).

A classic example for behaviour that triggers the forfeiture of rights is crime. Commonly, forfeiture theories of punishment assume that by committing a crime the wrong doer forfeits the right not to be punished; in Hohfeldian terms, this is a loss of immunity from punishment (Hohfeld, 1913). But in some jurisdictions being sentenced leads to further rights forfeiture.

In Germany, prisoners (in addition to losing the right not to be punished) may also lose the right to vote, if they have committed treason or attacked the President (Bundespräsident). And anyone with a prison sentence of one year or more cannot stand for public office in Germany. They have forfeited the right to be a Member of Parliament, mayor or local councillor for life.

The additional forfeiture of rights can apply during incarceration as well as after release. In Iowa and Kentucky felons are barred from voting for the rest of their lives. In other states they may regain their right to vote immediately after serving their sentence or sometime after (in Florida they have to wait seven years). In these examples crime leads to a double exclusion: in the first instance via incarceration (exclusion from social life), and in the second via denial of certain civic rights (voting, running for public office), an exclusion from political life.¹⁹

Outside of the context of crime we also encounter forfeiture. A child who hasn't developed its social skills sufficiently, e.g. by using biting as a response to frustration, will be – rightly – excluded from play by other children. Similarly, a boxer or footballer who bites their opponent, forfeits the right to compete (i.e. they should be disqualified).²⁰ And if the new employee turns out to be a 'sexist pig', he may not be invited to join an outing to the local pond.

Marginalization

Contrary to many social justice activists, marginalization by itself is not a reason for (blanket) inclusion; this would merely be an appeal to emotion. Eligibility claims are context dependent. We need to distinguish between justified and unjustified marginalization. Racists, people who believe in alien abduction, or members of a militia group (in the US) fall into the first category. Despite their horrid or questionable beliefs, they are eligible for inclusion in many areas of life: medical treatment, having their children educated, buying ice cream, etc. But a racist would not be eligible to become a school teacher (just like a candidate who doesn't have a degree). We reject their eligibility claim outright, because we don't want children to be exposed to hate. If it turns out that a currently employed teacher spouts racist ideology in class, then they lose their original eligibility claim through forfeiture. Similarly, members of a militia group would not be eligible to join the military, because they promote insurrection. And if we discover that serving military personnel belong to such a militia group, then they forfeit the right to serve their country (i.e. they lose their original eligibility claim).

The eligibility claims of the unjustly marginalized, like those of everyone else (i.e. people in the mainstream), are context dependent. Being disadvantaged in social life does not mean that all their eligibility claims are valid. Thus, speakers of a minority language, have a valid eligibility claim to have their children educated in their native language – even if the state were to deny their claim. The state of California (under ‘Proposition 227’, from 1998 onward) used to teach everyone in an English-only environment, ending previously provided bilingual (English/Spanish) education. This further disadvantaged the Hispanic population. In 2016 the eligibility claims of this minority to bilingual education were recognized again (via ‘Proposition’ 58). This illustrates nicely how the driver for eligibility criteria can be either political expediency or considerations of justice.²¹

However, if a member of the Hispanic community, wants to teach physics in high school, then the basis for granting their eligibility claim is not that they belong to a marginalized group; it is because they have a physics degree. Conversely, if they don’t have a physics degree, then they can be – rightly – excluded from making the shortlist for the job. Similarly, if the qualifying time to enter the Boston Marathon is 3 hours, then a runner who belongs to a marginalized group does not have a valid eligibility claim if their time is 3 hours and 10 minutes.

German job ads often state that if candidates are equally qualified then the prospective employer will give preference to disabled people. It is not their disability which meets the eligibility claim; it is the fact that they are qualified for the job. This provision in German employment law is aiming to re-affirm the eligibility claims of a marginalized group (disabled people). Without it, many employers would overlook them. This is a form of positive discrimination.

Conclusion

Before we decide that someone needs to be included, we need first to establish that they are eligible for inclusion in a particular context. And if their behaviour falls short of a certain standard, usually behaviour that harms others or views that we find abhorrent (e.g. racism), then they may (temporarily) forfeit their right to inclusion.

Inclusion claims don't last forever. Society, or the in-group, often narrow or widen the eligibility criteria. This is either done because of political expediency (e.g. cancelling bi-lingual education; accepting foreign nationals as teachers in Germany) or because of justice considerations²² (e.g. re-instating bi-lingual education in California; doing away with legacy admissions in US college applications).

Eligibility claims may be rejected outright when they pose a threat to a particular institution, e.g. militia members (bent on insurrection) endanger the functioning of the military. Admitting a minority athlete who doesn't meet the qualifying times for the Boston Marathon, would be unfair to all other runners (those meeting the standard and those who were excluded). It would make a mockery of sport. In contrast, match-fixers, dopers, cheaters, or intentional rule-breakers – although eligible to play – may be excluded (temporarily or permanently) from athletic endeavour via forfeiture. They pose a threat to the integrity of the game.

So, the lesson is: unjustified marginalization is a social ill, but it doesn't establish any eligibility claims (and neither does justified marginalization) – it all depends on the context.²³

Notes

¹ When friends from school happened to be at our house during meal times, then my mother would of course invite them to join us for lunch or dinner. She did not invite (include) all the neighbourhood kids to join us, although, being XYZ, she did have the inclination.

² Predictably, this is beginning to change, see Holly Lawford-Smith's recently published essay 'Is Inclusion Good?' Lawford-Smith (2024, p. 221) recognised that inclusion practices often come with costs attached for those who are meant to do the including.

³ As we will see, sometimes this is justified, sometimes it isn't.

⁴ However, the present UK government does just that by putting refugees and migrants into detention centres, treating them as if they were criminals. Here, their inclusion claims have not even been examined, but a decision has been made to subject them to harsh treatment. This injustice is instituted for reasons of political expediency.

⁵ Robert Goodin (1996, p. 353) provides some nascent reflection on inclusion/exclusion. He understands that inclusion would be pointless without exclusion; for this reason, the former relies on eligibility (criteria). However, Goodin's essay aims at the political dimensions of inclusion, as instituted by states.

⁶ But as soon as there was a shortage of teachers, the criterion of German citizenship became porous.

⁷ Sometimes, there may be disagreement about what ‘relevant’ differences are, but I will not enter this discussion.

⁸ I owe the AA example to Jane Clare Jones.

⁹ They may qualify for adult education classes.

¹⁰ Note that it is the group of the already included who decide about changing eligibility criteria: individuals or excluded groups (e.g. women) might make eligibility claims, but the ‘in-group’ will decide. There is an imbalance of power here, but I will not pursue this. There can also be competing claims about exclusion/inclusion between minority groups (Lawford-Smith, 2024, p. 223).

¹¹ The particular reasons given were the health of female athletes, but also concern for femininity. None of these strike us as ‘relevant’ differences, considering the history of women’s football.

¹² I distinguish wrongful from unlawful discrimination, because the law often doesn’t interfere in the private sphere. For example, children (and their parents) sometimes discriminate wrongfully: ‘I don’t want you to play with that foreign kid.’

¹³ I will distinguish ‘valid’ eligibility claims (they promote justice), regardless of whether they are recognised by institutions or not, from eligibility claims that meet the currently specified criteria. The latter may or may not be just, e.g. legacy admissions at US colleges are highly dubious. Fortunately, legacy admissions appear to be on the way out.

¹⁴ People often fail to distinguish the two meanings of ‘discrimination’: 1. To recognize a given difference, e.g. between children and adults, and treat people accordingly (like giving children smaller portions for lunch); 2. treating individuals/groups differently based on prejudice and/or malice (e.g. ethnic minorities). The former is justified, the latter is not.

¹⁵ Now, if you really wanted to be ‘inclusive’ then you would have to make the lectures and seminars open to everyone. But they are only open to those who meet the qualifying criteria (i.e. achieving particular results in the school leaving examinations); thus, the public are ‘excluded’. The drive for inclusion only applies to those who qualify – not to the rest of the population.

¹⁶ We could of course have a black gay woman.

¹⁷ I have left out ‘disabled’ students from my list, because they may encounter physical barriers to learning. If they cannot access classrooms, the library, refectory, etc., because there is no wheelchair access, for example, then this would effectively negate their eligibility claim. Here, it would be right to institute inclusion measures (really: ‘access measures’) – because of their eligibility. The university could also provide audio recordings/transcripts of lectures, etc., if needed. Disabled students may of course be subject to stereotypes by some students and staff, but special inclusion measures will not change such attitudes; this is a societal problem, which would also apply to other marginalized groups (e.g. working-class students).

¹⁸ Locke (1690/1980, § 85) mentions the case of slaves, who forfeit their lives and liberties by having been taken captive in a just war. This does seem to be a case of forfeiture through wrong-doing (acts of aggression) for Locke (see also § 172, 178, 179).

¹⁹ Why voting rights should be withheld after a sentence has been served is highly problematic. Whereas protecting political office from people who have committed serious crimes seems a sensible policy. We do not want corrupt politicians.

²⁰ The boxer Mike Tyson bit Evander Holyfield, and the footballer Luis Suarez, a repeat offender, bit the Italian player Giorgio Chiellini.

²¹ Sometimes political expedience is veiled as a justice claim. But this is not necessarily a bad thing for those who have valid eligibility claims.

²² This may include the promotion of 'diversity' for people from underprivileged groups. Diversity on its own, without any relation to historical (and present) injustice (e.g. as experienced by ethnic minorities, women or gay people), is not a matter of justice but merely instrumental, analogous to the diversity in biology or ecology. The latter (instrumental) notion is based on the belief that variety is better than uniformity.

²³ I wish to thank Patrick Riordan and Stephen K. McLeod for helpful comments.

References

- Aristotle. (2002). *The Nicomachean Ethics* (Transl. by C. Rowe). Oxford University Press.
- Feinberg, J. (1978). Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life, *Philosophy and Public Affairs*, 7 (2), 93-123.
- Goodin, R.E. (1996). Inclusion and Exclusion, *European Journal of Sociology*, 37 (2), 343-371.
- Hansen, J.H. (2012). Limits to inclusion, *International Journal of Inclusive Education*, 16 (1), 89-98.
- Hart, H.L.A. (1997). *The Concept of Law*. Oxford University Press.
- Hohfeld, W.N. (1913). Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning, *The Yale Law Journal*, 23 (1), 16-59.
- Honoré, A.M. (1962). Social Justice, *McGill Law Journal*, 8(2), 77-105.
- Lawford-Smith, H. (2024). Is Inclusion Good?, in Hetherington, S. (ed.), *Extreme Philosophy*, pp. 220-234. Routledge.
- Locke, J., (1690/1980). *Second Treatise of Government* (ed. by C. B. Macpherson). Hackett Publishing Company.
- Lombe, M. & Sherraden, M. (2009). Inclusion in the Policy Process: An Agenda for the Participation of the Marginalized, *Journal of Political Practice*, 7(2-3), 199-213.
- Osgood, R.L. (2005). *The History of Inclusion in the United States*. Gallaudet University Press.
- Parry, J. & Martínková, I. (2021). The logic of categorisation in sport, *Journal of Sport Science*, 21(11), 1485-1491.



PHILOSOPHY OF DEATH IN MAURICE BLANCHOT

FILOSOFÍA DE LA MUERTE EN MAURICE BLANCHOT

Justina Šumilova

Lithuanian Culture Research Institute, Lithuania
landforlorn1184@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0007-1812-8466>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.6068>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 4/04/2024 Aceptado el: 18/7/2024</p> <p>Keywords: Death, humanism, ethics, human beings, metaphysics</p> <p>Palabras clave: Muerte, humanismo, ética, ser humano, metafísica</p>	<p>Abstract:</p> <p>Maurice Blanchot is a 20th century French philosopher who was one of the few philosophers who started to write on death. Death has a special role in Maurice Blanchot's philosophy, he understands death from two points of view: existential death and death as a metaphor, which is mainly investigated among side the process of creation and literature.</p> <p>The aim of this work is to present philosophy of Death in Maurice Blanchot's philosophy. The presentation aims to present that death is understood from two points of view in his thinking. First, death is understood as the existential drive for living and creation; secondly death is also understood as a metaphor in the process of creativity, in this sense, death plays a crucial role in Blanchot's thinking. The article also aims to explain such Blanchotian concepts as death's space, death's transmutation and two kinds of death.</p> <p>Death's space is understood as a creative space of creation in which the representations and information is converted in the process of creation. Death's transmutation is the process of transmuting certain material (whether its painting or words) into the new form. While two kinds of death refer to two types of death: the first is the death that persons can comprehend, while the second is the death that is experienced unexpectedly. Lastly, the work also aims to talk about the relationship between death and literature as death becomes an existential and creative force that sparks novelty.</p> <p>Resumen:</p> <p>Maurice Blanchot es un filósofo francés del siglo XX y uno de los pocos filósofos que empezó a escribir sobre la muerte. La muerte tiene un papel especial en pensamiento, al ser entendida desde una doble posición: la</p>



	<p>muerte en sentido existencial y la muerte como metáfora, que se investiga principalmente en el marco del proceso de creación y de la literatura.</p> <p>El objetivo de este trabajo es presentar la filosofía de la muerte en el pensamiento de Maurice Blanchot desde dos puntos de vistas. En primer lugar, la muerte se entiende como el impulso existencial de vivir y crear. En segundo lugar, la presentación sostiene que Blanchot también entiende la muerte como una metáfora en el proceso de creatividad, y –en este sentido– juega un papel crucial en su pensamiento de Blanchot. Este trabajo también pretende explicar conceptos blanchotianos como el espacio de la muerte, la transmutación de la muerte y dos tipos de muerte.</p> <p>El espacio de la muerte se entiende como un espacio creativo de creación en el que las representaciones y la información se convierten en el proceso de creación. La transmutación de la muerte es el proceso de transmutar cierto material (ya sea pintura o palabras) a una nueva forma. El primer tipo de muerte se refiere a uno que la persona puede comprender, mientras que el segundo es la muerte súbita que se experimenta inesperadamente. Por último, el trabajo también pretende hablar de la relación entre la muerte y la literatura, en tanto la muerte se convierte en una fuerza existencial y creativa que genera novedad.</p>
--	--

Introduction

Usually, we understand death as an end to our physical life on the Earth. Humans usually do not question death and are impacted by the understanding of the death which is common in society. The postmodern society usually hides any kind of appearance of death in the daily life, and death becomes something to be feared of. Postmodern society creates binary opposition between life and death in which death becomes like an unseen or not talked about topic in society (Blanchot, 1995b, p. 34) or death is mystified even though there is nothing mysterious or unknown about death. Also, humans usually focus on the definition of death that is related to human death not thinking about death in a different context.

Maurice Blanchot who was a well-known literary critic and philosopher understood death in a novel way. Blanchot's death remains a crucial part of life which we can experience through the death of the others. (Blanchot, 1995b, p. 133) He also connected the ideas of death with literature writing and philosophy of creativity. For Maurice Blanchot, death is understood as inorganic death as a crucial function for creating literature.

This work aims to analyse death, creativity and literature in Maurice Blanchot's philosophy. The work aims to talk about existential aims of writing and creating that is

impacted by human existence. Later, the work aims to analyse Maurice Blanchot's understanding of death in an inorganic way, analysing Maurice Blanchot's concept *death's space* and *death's transmutation*. The work firstly focuses on investigating the concept of death and creativity in philosophy of literature from a novel non-organic perspective.

It is crucial to investigate the new concept of death in Maurice Blanchot's philosophy because it can help us to change our regular outlook on death and understand death from an impersonal perspective in the work of art. Instead of fearing death, this investigation allows us to look at death from a new perspective. The article is also novel because it seeks to talk about death from an inorganic and creative perspective which is not often talked about in the discourses of death in philosophy as well as seeks to include Blanchot's concept of death in the philosophical discourse.

Death as Phenomenological Impossibility and the Source of Human Creativity

We cannot experience death, but we can experience death's closeness and understand that there is no such thing as death. (Blanchot, 1982, p.146) When we are exposed to the closeness of death, we can expose ourselves to this overpowering intimacy and experience peaceful affirmation that there is no death. We can't experience death, but we can experience death's closeness, who is close to death, understands that there is no death. Blanchot also compares humans with animals because animals live in the present moment, and for them death is not possible as they don't think about. Nevertheless, animals live until they die, it is a drive to survive and thrive, so death exists as survival inside them, but never as an abstract idea. Unlike animals that live in the Open (Rilke), we see only death.

Death is a limit experience for us because we do not know what happens after death, and yet, we are able to think it. However, we cannot experience death as an experience, and therefore it always remains as an outside and impersonal experience. One's own death is not one's own because it is not an experience, there is no self to experience it. As Blanchot states, "the task of culture has always been to restore a kind of purity to death, to make it authentic, personal, proper, but also to make it possible". (Blanchot, 1993, p. 180) Phenomenologically, we cannot have the experience of death

and death functions as idea that is separated from us. Death for us is impossibility of the experience, but its idea is something that we are hiding from the real death. (Blanchot, 1982, p. 95)

Blanchot also stated that “Men in general do not think about death, if they avoid confronting it, it is doubtless in order to flee death and hide from it, but that this escape is possible only because death itself is perpetual flight before death, and because it is the deep of dissimulation. Thus, to hide from it is in a certain way to hide in it”. (Blanchot, 1995a, p. 95) Here Blanchot has in mind that we always hide in the idea of death, but we are never certainly in death as it comes unexpected and unknown to us. What we have is just an idea that we hide in, thinking about it, wondering about it. If one suppresses something, one is still having that part of oneself, either in the form of identity or emotion. It doesn't disappear, but becomes like a running background, one's outside from the inside, that becomes unreachable, but it still prevails. Ones hide in it to hide from it because one doesn't want to face it, but it is the running background for oneself functioning like an unconscious thought. The same goes for death – death is, first and foremost, our impossibility as we don't experience it, but the idea of it is something that we hide in to avoid the death itself.

As Blanchot states, death becomes an aversion:

Thus, we should say no longer now that death is the side of life from which we are turned away. It is only the error in this turning: aversion. Wherever we turn away, there is death, and what we call the moment of dying is only the crook of the turn, the extreme of its curvature, the end point beyond which everything reverses itself, everything turns back. (Blanchot, 1995b, p. 147)

Blanchot states that we forgot how to die. (Blanchot, 1995b, p. 147) Blanchot says that to experience death we still must manifest will and desire, a will to live, to do something and not to give up to death's passivity. That shows our vitality and connection to life, a desire not to leave this life. Death is aversion of life, and it is extreme point reverting itself. If people are stolen from death, they are not able to perceive death, neglecting to do anything.

However, at the same time organic human death becomes like the source of creativity which makes the human act. Knowing that one day they will not exist allows

humans to speak and write in order to create one's own memory in the outside world. However, death mainly functions as a limit experience that cannot be grasped from a personal point of view. The only death that I can experience is the death of the Other. Also, we can understand the process of writing as a process of dying because when one is writing, one does not think of one's own subjectivity. In such a way, dying and death produce the work of art. As Blanchot states, death becomes the ultimate inspiration and the source of creativity.

Death, in the human perspective, is not a given, it must be achieved. It is a task, one which we take up actively, one which becomes the source of our activity and mastery. Man dies, that is nothing. But man is, starting from his death. He ties himself tight to his death with a tie of which he is the judge. He makes his death; he makes himself mortal, and in this way gives himself the power of a maker and gives to what he makes its meaning and its truth. (Blanchot, 1982, p. 96)

Blanchot states that writing is also a limit experience because one is able to pass over the threshold and question the constraints of what already exists in order to create something new. (Blanchot, 2003, p. 206) Basically, writing can be related to dying in a metaphorical perspective. When we write, we go outside our regular subjectivity and experience what Blanchot would call death as we become impersonal during the moment of writing.

Blanchot also distinguishes two types of death from analysing Rilke's poetry. He states that there are two kinds of deaths. One death is authentic, while the other one is inauthentic, inevitable, but inaccessible as an experience. As Blanchot states, such death is "It is death as the extreme of power, as my most proper possibility, but also the death which never comes to me, to which I can never say yes, with which there is no authentic relation possible". (Blanchot, 1995a, p. 155)

Also, Blanchot uniquely understood the relationship of death and consciousness at the moment of dying. A consciousness that is closed upon itself is inhabited by images. The animal's gaze does not reflect the animal nor the thing and opens animal into being. The animal looks at the world without projecting oneself to this world, thus the animal is free from seeing everything in meanings and representations; humans are learnt to see everything as meaning. The animal is because the animal is outside itself and outside what it thinks. It sees the world, the Open, and is. Animal is outside

oneself, in a thing, but not in a representation of the thing. Blanchot compares the animal gaze with death because death is intentionality. When we die, our eyes turn back, this return is to the other side. (Blanchot, 1995a, p. 135) But this is not deprived of consciousness because it is established by the consciousness outside it. The ecstasy of this movement is the turn to the consciousness, to experience without meanings and representations, to pure consciousness experiencing itself as a culmination. In death, we don't see the world in representations and meanings; we turn to ourselves, we experience the pureness of being when we die.

Blanchot talks about two issues related to death. The first one for him is temporal and spatial limits of things because it can be thought that one thing hides the other thing without an end. The second issue a bad interiority of consciousness. This bad interiority happens if one's consciousness is free from the spatial and temporal limits; such consciousness can experience everything, but we are excluded by closed intimacy and can't access stuff. We can't experience Rilke's Open because we become ourselves excluded by our own violent way of mastering things by possessing, producing them and giving them meaning.

Death's Space as Creativity Space

Blanchot here states that space needs this invisible presence, and it has a timeless duration; it is like a non-existing centre, like *le neutre*, "nothingness coming into being", the production and creation of what we may understand as matter. This space is a place where meaning is constructed or changed because it is the space of creation and death. This is what Blanchot calls the death's space because death's space is related to death which is a rebirth and an opening to the creation of the new. Another possible interpretation of Blanchot is that death's space is a space of death, where death makes visible invisible, and where invisible is transformed into something new.

The process of self-destruction can function as a transformation which imposes a sort of twist on the words, an extension of meaning to which we can make sense where a literal interpretation would be literally nonsensical. This can be related to the theory of writing and signification because one needs to destroy the old to give the voice to the new, thus death, in a Blanchotian sense, opens a way for new signification.

When we are talking about the concept of death from creative perspective, Blanchot does not have in mind the organic physical death, and he talks about death as an abstraction that is related to thing's death when meaning loses its existence and is separated from the thing. Death in Blanchot's philosophy functions as a metaphor to be used in representing the idea of limit which is at the same time excluded by the limit. Death metaphorically talks about non-being and the possibility of non-being which becomes the possibility to name. (Schwartz, 1998, p. 31) As Blanchot states "I write to die so that I would give an opportunity to the death which meaning is death as the source of invisibility; at the same time, I cannot write for death already writes in me". (Blanchot, 1982, p. 146)

Blanchot's understanding of Death's Space is related to the space of literature. The space of literature is seen as a rebelling force against dialectical power structures. As Blanchot states, we have to leave philosophy and go to literature to reach philosophy from the outside (which is connected to death's space) and vice versa. The death's space is the space of creation because it is a certain being of the consciousness in a certain state which makes a movement and creative process. Blanchot relates death's space with human's ability to convert the seen world to one's consciousness by giving something personal to the outside world which means creating a certain connection to the outside world which helps to express human's inside to the outside. Such a conversation process in the death's space is related to creation. Blanchot stated that in death's space, the writer goes into another being in which exists invisible being and time without time as a non-existing centre. (Blanchot, 1982, p. 145) Basically, the death's space is also a space of signification because it helps to convert the meaning and create new types of significations.

When certain work of art is created, it "dies", because it is formed in a material form in which it is created whether it's a form of words or paintbrushes. The death's space has a double function when it allows something to be born by talking, writing and painting, but once the thing is immediately inscribed into a certain form, it becomes stagnated and frozen. The opportunities are made to be finite in the forms of words, paintings or other material object form. This is why the death's space immaterially kills and creates. Death has the power to transmute meaning and produce something, but once this work is created, it immediately falls out of this death space and becomes

dead itself as it is trapped in words. Humans shape the world according to themselves – they make it able to die. And death's space produces the thing as a representation, not as a thing itself.

Death's space has double function because it allows something to come into being by being said, written, painted, or molded, but when this thing immediately stagnates because it is trapped in those same words. It's infinite, unseen possibilities are made finite in the form of words or a painting or other material object that also leads to representations since Blanchot said that we see things as representations of our own mind. Therefore, death's space kills things in a way that it creates them, but in the form of something finite, material that has an end. So, humans make everything around them as finite, material and eroding whether it's a form of art as painting or a form of art as writing. Thus, writing is both destructive and creative at the same time as it has the power of transformation and erosion.

Blanchotian death space concept can be illustrated by J. Derrida's experience of meeting the cat. J. Derrida sees the cat and feels shame because he is ashamed of his nudity in front of the animal. (Derrida, 2008, p. 29) Later, J. Derrida does not ask what the cat can truly feel and understand or have a dialogue with the cat. Derrida does not name the cat because Derrida and the cat meet each other as face to another face. (Merleau-Ponty, 2018, p. 408) Derrida saw the cat but not as a cat in the linguistical meanings of the language because Derrida and the cat reached the limits of the language. Derrida went into the death's space when he started to notice the other and one's relationship to this other, therefore the cat became the inspiration to write about animals. Reaching the outside is a complicated process that is not easy to each and name as it is the reaching of the death's space because it allows for a human to drift away from one's present subjectivity in order to experience something different in one's outside. When one reaches the outside, one is able to come back from the death's space in order to transform the experience into meanings, words and other artistic forms.

Death's Transmutation

Death is Maurice Blanchot's philosophy has the power to transmute and change and to name something new. Blanchot uses a non-organic understanding of death that is

related to creativity and the creative process which is related to the creation of the material world and meaning's expression in creative process. In Blanchot's thinking, death and life are related to each other and inseparable from one another even though we cannot experience death.

During the process of transmutation, we are able to create new meaning and express it in new forms. However, during the process of transmutation something is lost and is simplified because we cannot understand and absorb all the reality around us. Therefore, something always remains unseen, unthought and unwritten. Individual's creativity as well as imagination and curiosity are the origin of every kind of text. Writing becomes like a journey that metaphorically is "Writing with words". It is the process of transformation when we don't feel time and we are constantly in the movement, which is revived so that we'd reach the limit and enter the creative phase.

It is also crucial to note that for Blanchot there are two kinds of deaths. The difference between these two deaths remains in transmutation. Untransmuted death is that type of death that is sudden form of event, when one is not able to grasp it. (Blanchot, 1982, p. 148) That reminds also of Derrida, because he talked about death arriving always too late – when death comes too late, we cannot understand it or integrate it into our mind as it already happened. The true death for Blanchot is that type of death that gives intimacy. As Blanchot stated, either because bad death, the one that has the brutality of an event and of a random occurrence, remains an untransmuted death, a death not reintroduced into its essential secret, or because it becomes in true death the intimacy of transmutation. (Blanchot, 1982, p. 148)

Blanchot stated that talk about death, and our creativity allows us to express death. Death's transmutation is also a form of art in a way as by transmutation we are able to create new meaning and express it in new ways. Unlike animals, humans can state that they die and that they chose to die. It is important to note that Blanchot's account of death as a creative force could be related to other philosophers such as Heidegger, Derrida and Mallarme who also investigated subjectivity and metaphysical ambiguity from literary critique point of view.

Also, death has a two-fold function in literature. Firstly, death can be understood as existential drive that gives motivation for the human to inscribe one's own experience in the form of writing which allows to leave some short of manifestation of

oneself in the outside world. On the other hand, death as a metaphor in the creation of literature allows to use creative genius to create something novel via the process of death's transmutation.

Conclusions

Death can be understood from an existential perspective as a drive that allows to inscribe some short of human meaning and leave something after one's death. Death can spark the curiosity to create and be a form of inspiration.

Maurice Blanchot states that one is not able to experience death. Death is an impossible experience because when one dies, one has no self. In Blanchot's philosophy, death as impossibility is not investigated too much. There is more attention given to death as inorganic death that is understood as a process of creation which is also related to things and changes in meaning when the word loses its meaning and gets a new one. While *Death's space* is understood as a certain mode of creation in which human is able to convert the world around one and create new meanings by changing or destroying the old meanings. Also, it is crucial to note that the *death's space* is the reaching of the outside when the person thinks the surrounding world not from a subjective, but from impersonal position.

On the other hand, death's transmutation is a process in which death has a reorganizing and shifting power. This process of transmutation arises from our mortality, and it also encourages us to inscribe ourselves from existential point of view. Death's transmutation as a creative process also to create something new. However, transmutation can also make certain meanings simplified because something always remains unseen, unsaid and unwritten.

Even if death's space and death's transmutation function as metaphors in Blanchot's writing, the existential death drive is important for creation of literature because it drives us to create something new and leave it as a memory of our existence.

As for Blanchot, death can function both as the death as destruction of life, but also as a bringer of life. Death and dying are relate to life and existence in his

philosophy. However, it is worth to remember that there is a living creator (an artist) who creates a work. The artist lives and exists, so does the work, but in a rather different sense. The artist has the human lifespan and human death, while the book, so it seems, cannot die. Paradoxically, the book is alive and dead at the same time. It is alive because it can be printed again and again (that actually reminds of a myth because a myth can be told many times and still prevail), while the dead aspect is related to Blanchot's death's space, in which the created written work immediately "dies" after birth because it is written in certain words that don't move and can't be changed. The book can be interpreted or seen from a new light, but the words signify the same thing, so the role is given to the reader.

References

- Blanchot, M. (1982). *Space of Literature*. University of Nebraska Press.
- Blanchot, M. (1993). *The Infinite Conversation*. University of Minnesota Press.
- Blanchot, M. (1995a). *The Work of Fire*. Stanford University Press.
- Blanchot, M. (1995b). *Writing of the Disaster*. University of Nebraska Press.
- Blanchot, M. (2003). *The Book to Come*. Stanford University Press.
- Derrida, J. (2008). *The Animal that therefore I am*. Fordham University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2018). *Juslinio suvokimo fenomenologija*. Baltos Lankos.
- Schwartz, S. A. (1998). *Faux Pas: Maurice Blanchot on the Ontology of Literature*, in: *SubStance*, 27(1), 19-47. <https://doi.org/10.2307/3685715>



MARTA ENTRE DOS MARÍAS. UNA LECTURA FILOSÓFICO-COSMOLÓGICA DEL SERMÓN 86 DE MEISTER ECKHART

MARTHA BETWEEN TWO MARYS. A PHILOSOPHICAL-COSMOLOGICAL READING OF MEISTER ECKHART'S SERMON 86

Ángel Enrique Garrido Maturano

Conicet – Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Argentina

hieloypuna@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0509-6692>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.6072>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 25/09/2024 Aceptado el: 30/09/2024</p> <p>Keywords:</p> <p>Metaphysics, mysticism, religion, religious belief, religious experience</p> <p>Palabras clave:</p> <p>Metafísica, misticismo, religión, creencia religiosa, experiencia religiosa</p> <p>:</p>	<p>Abstract:</p> <p>The article examines Meister Eckhart's sermon 86, related to Luke 10:38-42, from a non-confessional philosophical perspective and a hermeneutic-dialogical method. First, it shows how fulfilled life, where the soul is one with divinity, is not represented by either young Mary or Martha, but by a mature Mary who encompasses both figures. It then clarifies the meaning of this whole life defined by this second Mary, where an active and contemplative life merges. To do this, it introduces the phenomenon it calls "giving oneself." Finally, it outlines the concept of divinity as cosmological creativity, implied in Eckhart's text.</p> <p>Resumen:</p> <p>El artículo analiza desde una perspectiva filosófica no confesional y desde un método hermenéutico-dialógico el sermón 86 de Meister Eckhart referido a Lucas 10, 38-42. Primero muestra en qué medida la vida consumada, en la que el alma es una con la divinidad, no está representada ni por la joven María ni por Marta, sino por una augurada María madura que incluye las dos figuras anteriores. Luego elucida el sentido de la vida plena representada por esa segunda María, en la que se fusionan vida activa y contemplativa. Para ello introduce el fenómeno que</p>



denomina “se da”. Finalmente bosqueja la concepción de la divinidad como creatividad cosmológica implícita en el texto eckhartiano.

Introducción

¿Hay, acaso, algo divino en nosotros y cuál es el tipo de existencia, la impronta vital fundamental, que trasunta o “deja ver”, aunque más no fuere por un instante, el hacerse presente de lo divino o absoluto en la vida de un ser humano? Esta cuestión esencial podría, valiéndonos de otro lenguaje, formularse, también, en estos términos: ¿Es posible pensar una unión entre Dios y el alma e indicar cómo se realizaría ella en la realidad efectiva? Bara Bancel (2008) ha observado, con razón, que éste es el problema central de la entera obra de Meister Eckhart: “Todo el esfuerzo del Maestro Eckhart y su dificultad se concentra en explicar en qué consiste esta unión del alma con Dios y cómo se realiza”. (p. 483) En especial, la cuestión concreta de si es una vida fundamentalmente activa o una de naturaleza contemplativa aquella que realiza la mencionada unión con o el hacerse presente de lo divino en la existencia es, precisamente, el punto crucial de su célebre sermón 86. En él, como es sabido, el Maestro comenta el Evangelio de Lucas 10, 38-42 que narra el encuentro de Jesús con las dos figuras paradigmáticas de ambos tipos de vida: Marta y María. En contraposición a la lectura teológica tradicional que privilegia la vida contemplativa¹, Eckhart antepone en el sermón la figura de Marta a la de María. ¿Significa ello que Marta es el ideal consumado de la vida cristiana, y que, por tanto, las obras objetivas de caridad son lo único que importa para acercarse a Dios? ¿Se trataría del punto de vista meramente contrapuesto al tradicional?

La situación es, a mi modo de ver, más compleja. Teniendo en cuenta esa complejidad latente en el texto eckhartiano, las reflexiones que aquí comienzan habrán de consagrarse a desplegar una interpretación del sermón desde el trasfondo de dos preguntas de carácter filosófico. Primero, aquella con la que abrimos este texto, a saber, qué impronta vital trasunta la presencia de algo divino en la existencia y cómo lo hace. Segundo, la pregunta por la índole última de lo divino, pensada desde su acontecer en la existencia. La investigación, sobre el trasfondo de tales interrogantes, se estructura en función de tres objetivos concatenados. El primero, que sigue una hipótesis de Max

Rohstock (2023)², radica en mostrar en qué medida el ideal de vida consumada, en la que el alma sería una con la divinidad, no está representado por Marta, a pesar de que efectivamente Marta está más cerca de la divinidad que la joven María, sino por una tercera vía: la de una María madura, que el texto presagia, pero que en el momento del encuentro narrado por Lucas aún no ha llegado a ser. A ella podríamos llamarla segunda María.

El siguiente objetivo, radica en elucidar la índole del ideal de vida plena representado por esa segunda María, en quien tenderían a fundirse vida activa y contemplativa, pero no como la vivencia consciente del sujeto del sentido de su propio obrar objetivo como *medio* que lo conduce a la visión extática de Dios, sino como un fenómeno que me atrevo a condensar en la expresión impersonal “*se da*”. Con esta fórmula se mienta aquí aquella instancia de la existencia en la cual la subjetividad –su obrar, pero también su saber y su querer– se disuelve en un puro dejar ser, de modo tal que el existente deviene uno con un acontecer del ser a través del cual se realiza o “*se da*” lo divino mismo. No se trataría, entonces, de la *experiencia* del consumarse a sí mismo del sujeto en la realidad objetiva, sino del *acontecimiento* de un destello -nunca definitivo- de consumación de la realidad a través del modo en que ésta “*se da*” en conformidad con la existencia del hombre concreto. Finalmente, y como corolario de los objetivos anteriores, intentaremos bosquejar sucintamente la concepción fundamental de la divinidad como creatividad cosmológica que alienta, a manera de trasfondo y significado potencial implícito, en el texto eckhartiano.

Es menester realizar una aclaración respecto de la perspectiva de lectura y del método que guía esta investigación. En lo que a la perspectiva respecta, ella aspira a ser filosófica, en cuanto los interrogantes, arriba formulados, que constituyen el trasfondo de estas observaciones y desde los cuales ellas se desprenden, son filosóficos y atingen a lo que podríamos llamar el universal singular, a saber, a todo hombre en tanto tal, que, independientemente de su adherencia a cierta confesión o revelación positiva, se plantea la cuestión de si algo divino puede hacerse presente en la existencia y de cómo lo haría. En lo que al método respecta es *hermenéutico-dialógico*. Reivindicar una hermenéutica dialógica no significa imponer de modo arbitrario como “significado verdadero” un sentido

externo y ajeno al texto en cuestión. Antes bien, de lo que se trata es de articular un potencial significativo que está presente en el texto de modo implícito, pero que puede volverse explícito cuando se dialoga con dicho texto y se explicita el significado de aquello a lo que él refiere bajo el esquema interpretativo “algo como algo” desde una perspectiva determinada. En este caso, desde una perspectiva filosófico-cosmológica, que se propone elucidar hasta qué punto aquella existencia consumada, en la que un ser humano llega a ser uno con la divinidad, puede ser legítimamente pensada como fusión con la creatividad o potencial creativo puro e indeterminado que atraviesa el universo todo y que constituiría, en última instancia, la divinidad de lo divino. Un método de lectura aplicado a Eckhart, regido por una perspectiva filosófico-cosmológica y que se desarrolla desde una hermenéutica dialógica, ha de ser inevitablemente *heterodoxo*. La citada Bara Bancel concede que la obra del Maestro implica una invitación a ir más allá del sentido inmediato de sus afirmaciones y da origen a múltiples interpretaciones, según los textos que se privilegien (2008, p. 479). Sin embargo, la estudiosa pretende llegar a la “comprensión verdadera y sana que el autor quiso dar a sus palabras” (2008, p. 479), para lo cual sería necesario ubicarlo en su contexto histórico y determinar sus fuentes e influencias. Una lectura heterodoxa representa lo contrario de esta legítima metodología filológica. A ella no le interesa reproducir el sentido sano que el autor quiso dar a sus palabras, profundizando para ello en el análisis de su contexto e influencias históricas, sino que quiere desarrollar lo que sus palabras nos dan a entender o inspiran hoy en día en nuestro propio contexto y en función de las preguntas desde las cuales las abordamos. Es así como esta lectura se aparta conscientemente de los enfoques filológicos y asume como propio el principio hermenéutico según el cual toda gran obra filosófica, inspirada y apelante, siempre puede decir más de lo que quiere decir. Pienso que esta perspectiva no es extraña al propio Eckhart (1979), cuando, refiriéndose al texto inspirado por excelencia, la Sagrada Escritura, afirma que “nadie es tan simple de mente que no encuentre en ella lo que le conviene; y de nuevo, nadie es tan sabio que, si quiere indagar en ella, no encuentre en ella más y a ella más profunda”. (p. 263)

La primera María

En el sermón se entrelazan dos formatos, que saltan continuamente del uno al otro y cuyas fronteras resultan difíciles de determinar. Por un lado, consideraciones teológicas fundamentales que se insertan a modo de excursos y, por otro, paráfrasis del evangelio comentado. De allí que resulte complejo articular de modo sistemático la interpretación limitándose a una reconstrucción lineal de la obra. Sin embargo, como bien ha advertido Leppin (1997), en su excelente estudio sobre la estructura formal del texto en cuestión, “en su sermón Q 86 Meister Eckhart ordena los distintos modos de comportamiento dentro de un esquema de tres caminos hacia Dios”. (p. 82) Para el estudioso, el dominico desarrolla los dos primeros modos fundamentales de vida cristiana en correspondencia con los dos primeros caminos y las figuras que los representan: Marta y María. De allí que puedan distinguirse “una búsqueda de Dios a través del ser activo en relación con las creaturas, por un lado, y un éxtasis para con Dios, por el otro”. (p. 82)

A mi modo de ver, que difiere en este punto del de Leppin³, la representante del tercer camino, que Eckhart no desarrolla, pero sí anuncia e introduce como el superior e ideal, sería la segunda María o María madura. De allí que sea legítimo articular la lectura del texto en función de los tres caminos hacia Dios y de las figuras que lo representan. La primera de es la de la joven María.

Eckhart comienza su prédica mencionando los tres fundamentos que llevaron a María a sentarse a los pies de Cristo. El primero era la bondad de Dios que había abrazado su alma. El segundo, un anhelo inexpresable que iba más allá de cualquier “algo” identificable y que, justamente por ello, era deseo de absoluto. Y el tercero el dulce consuelo y la felicidad que generaban las palabras eternas salidas de la boca de Jesús (Eckhart, 1993, p. 209)⁴. Bondad, ansía de absoluto y consuelo divino son, entonces, los nobles fundamentos que llevan a la joven María a buscar a Dios. No son fundamentos endeble de los que se desprendería que el camino mariano es una vía errada. Por el contrario, que ellos sean los fundamentos muestra que Eckhart supone que la vía extática hacia Dios tiene un alto rango, comparable al de las obras y el servicio que será ejemplificado con la figura de Marta. Incluso se acentúa, de modo indirecto, este rango

del camino extático cuando se afirma que aquellos que, como Marta, en virtud de su obrar, están cerca de las cosas y no en ellas tienen tanto valor y están tan cerca de la eternidad como los que movidos por el éxtasis de la palabra divina están allí arriba “en el círculo de la eternidad”⁵. De ello se deduce que el camino extático, que la experiencia o el padecimiento íntimo de estar siendo abrazados por lo absoluto, por su bondad y su consuelo, de ningún modo, para Eckhart, sería suprimible o quedaría superado por el camino de las obras, sino que ambos, cuando se los transita en su plenitud, están igual de cerca de la eternidad. En consecuencia, una interpretación reductiva que vea en el sermón de Eckhart tan sólo la mera contracara de la interpretación tradicional, que resalta a María por sobre Marta, resulta, por lo menos, insuficiente. Sin embargo, a pesar de que ambos caminos, cuando son transitados por completo, tienen el mismo rango y terminan (como se verá en la María adulta) convergiendo, la joven María está *empezando* a transitar la vía extática. A diferencia de Marta, que ya está entregada al Señor, María todavía está comenzando a experimentar el amor divino. Por tanto, ella está empezando a disfrutar de la posibilidad de recibir la palabra de Dios. Concuerdo con Binotto (2013) cuando afirma: “María está siendo convertida - Marta ya está convertida. María está aprendiendo a volverse hacia Dios - Marta está ya vuelta hacia Él”. (p. 145) ¿Y en qué se advierte que María aún no ha llegado a la plenitud de la vía extática y que no sólo tiene mucho que aprender, sino que todavía debe recorrer el camino que la propia Marta ha recorrido? Eckhart es explícito al respecto: “A la querida María la tenemos bajo la sospecha de que, de algún modo, se había sentado allí [a los pies de Jesús] más por voluntad de un sentimiento de bienestar que por su provecho espiritual”. (1993, p. 213) María no ha alcanzado aún la plenitud espiritual ni ha unido por completo su alma con Dios porque sigue asida a sí misma, asida al deseo de bienestar y deleite propio que le provoca el amor divino. María no ha cumplido aún con aquella condición ineludible para que el alma humana sea traspasada por completo por lo divino. A la que Eckhart llama “desasimiento” (*Abgeschiedenheit*).

No podemos analizar, aquí, en detalle, esta noción central del pensamiento eckhartiano. Sin embargo, conviene recordar sus trazos fundamentales. En el famoso sermón *Beati pauperes spiritu* se ilustra el desasimiento a través de la figura de la

verdadera pobreza a la que sólo accede aquel ser humano que no quiere, no sabe y no tiene nada. El hombre en verdad pobre es quien se ha liberado hasta tal punto de sus deseos que ni siquiera quiere que su voluntad cumpla la divina, porque tal querer sería, de hecho, un querer del yo. De allí que escriba Eckhart (1979): “Si nuestra voluntad llega a ser la voluntad de Dios, eso está bien; pero si la voluntad de Dios llega a ser nuestra voluntad, esto está mucho mejor”. (p. 336) Además de no querer nada, “el hombre pobre es aquel que nada *sabe*”. (p. 336) Quien es en verdad pobre debe desvincularse hasta tal punto de sus representaciones que incluso “él no sepa, ni reconozca, ni sienta que Dios vive en él”. (p. 336) Y ello porque, en el trasfondo de todo intento de conocer lo que quiere Dios e identificarlo con el propio querer, se esconde la desmesura de creer que está en mi poder determinar la voluntad divina. Por último, Eckhart agrega como característica esencial del desasimiento el no tener nada. La pobreza esencial es “aquella en la que el hombre no *tiene nada*”. (p. 337) Que nada tenga no significa estar sumido en la miseria material, sino *desinteresarse por completo de sí mismo* y, por ende, de todo aquello que pueda poseer, de lo que pueda disponer o de lo que pueda disfrutar. Cuando el hombre se ha desasido de sí y no quiere ni conoce ni tiene nada, él mismo se ha vuelto nada. Su voluntad se ha desvanecido por completo. Sin embargo, esta nada en que se ha convertido no es la vacuidad insignificante. Muy por el contrario, ser nada equivale a ser pura apertura, pura receptividad silenciosa. Mas ello no significa tampoco dedicarse por entero a la vida contemplativa, sino ser de modo tal que mi ser “*se dé*” como un puro dejar que a través mío acontezca en la realidad efectiva la voluntad divina. En este sentido, bien puede decirse que “el desasimiento no es una forma de contemplación, sino que es cómo vivimos las acciones que realizamos”. (Poznansky, 2021, p. 49)

Pues bien, esta pobreza verdadera del desasimiento no ha sido alcanzada aún por María. Ella quiere algo: quiere su propio bienestar; sabe algo: se reconoce amada por Dios; y, finalmente, tiene algo: el deleite que le provoca ese saber. María aún no ha cumplido con el desasimiento, que es la condición necesaria para la unión del alma con la divinidad y la consecuente plenitud espiritual. La joven María, aún está demasiado interesada en sí misma, en su propio contento y en el deleite que le provoca sentirse “mimada” (*verzärtelt*) por el consuelo y la dicha que le proporciona la palabra de Jesús.

“María se encuentra patentemente en un estadio de conciencia de arrobamiento estético, del cual Marta intenta liberarla”. (Rohstock, 2023, p. 100) Como bien lo advierte el Maestro, el pedido de Marta a Jesús “dile que me ayude” no está inspirado en un rencor de Marta por tener que cumplir sola con todas las obligaciones hogareñas, sino en el temor de que María permaneciese estancada en ese sentimiento de bienestar y no fuera más allá, es decir, no llegase a ser fructífera en obras.

Pero al temor de Marta Jesús responde “Marta, Marta, te preocupas por demasiadas cosas, cuando sólo una es necesaria. María ha escogido la mejor parte, la que nunca se le podrá quitar”. (Lc 10, 41-42) La palabra de Jesús no tiene el sentido de un reproche. Antes bien, “le dio a Marta la noticia y el consuelo de que María llegaría a ser tal como ella lo deseaba”. (Eckhart, 1993, p. 213) De este modo, Jesús ni antepone María a Marta ni descalifica el pedido de esta última. Solo constata que, en el momento de evolución espiritual de María, este estadio extático es el necesario y representa para ella lo mejor, pues la joven María aún no ha llegado tan lejos como la experimentada Marta. Binotto observa que de la interpretación eckhartiana del pasaje evangélico se deriva que el encuentro con Dios no es uniforme ni acontece del mismo modo de una vez y para siempre en todos los hombres ni en todos los momentos de la existencia, sino que tiene en cuenta la situación individual de cada existente particular. “Dios sale al encuentro de cada hombre en el mejor modo posible para él. Y cada ser humano que pueda adentrarse en este modo ha elegido la mejor parte” (Binotto, 2013, p. 148).

A mi modo de ver, y en concordancia con Binotto, la interpretación eckhartiana de la respuesta de Jesús a la solicitud de Marta pone de manifiesto que el camino hacia la unidad del alma con Dios o, para decirlo en otro lenguaje, la posibilidad de experimentar nuestra existencia transida por lo divino, implica como actitud fundamental la *libertad*. No el libre arbitrio de hacer lo que uno quiere para buscar la propia satisfacción, sino la libertad de dejar que lo divino interpele a cada individuo de acuerdo con su situación particular, sin pretender determinar por anticipado cómo el hombre debe experimentar la presencia de Dios en su vida. Una libertad tal implica no sólo la liberación de la voluntad de poder de aquellos que pretenden imponerle al otro hombre el modo en que Dios debe salir a su encuentro, sino también la liberación de sí mismo y de la pretensión de

determinar y disponer uno mismo del modo, el momento y el lugar en que Dios acontecerá en la existencia. El discurso eckhartiano, así concebido, resulta profundamente anti dogmático y sigue representando, hoy en día, una interpelación para todo intento de uniformizar la experiencia religiosa.

Pero lo que para ese momento de la vida y del camino de María era la mejor parte, no es aún el fin del camino ni la consumación espiritual de la vida. María, si quiere unirse a lo divino, debe ir más allá de sí misma, de su interés por sí y de su bienestar. Ha de recorrer también el camino de Marta.

Marta

Tres son también los fundamentos que empujan a Marta a ponerse activamente al servicio de Cristo. El primero era su madurez que le permitió adquirir una constitución ejercitada y bien preparada para la actividad que se le requiriese. El segundo, un carácter prudente y sensato que sabía dirigir la acción a lo más alto, es decir, que le permitía ponerla siempre al servicio de Dios. La tercera, el reconocimiento de la alta dignidad del querido huésped del cual era anfitriona (Eckhart, 1993, p. 209). Marta es mayor que María. Esta indicación de Eckhart no responde a la mera constatación de la edad cronológica, sino que la madurez simboliza, en primer lugar, una mayor experiencia práctica y comprensión de la vida, que la pone en mejores condiciones no solo para obrar, sino para discernir lo que es necesario hacer. En segundo lugar, su edad le ha otorgado, también, la prudencia para hacer aquello que resulte necesario del mejor modo posible; y, en tercero, una cierta sapiencia que le posibilita reconocer a quien porta la dignidad divina y orientar su obrar al servicio de aquel. Si ella tiene estas características, no es meramente por ser “más vieja”, sino porque, con el paso del tiempo, ha desarrollado una existencia lograda. Ha ido más allá de la actitud de María de escuchar extasiada el verbo divino y ha sumado a ello, como respuesta al Verbo, el ponerse al servicio de la encarnación del Verbo, es decir, de su presencia viva en el mundo. Y lo ha hecho obrando la obra que el verbo proclama. En esto ve Eckhart una ventaja de Marta por sobre María. La diferencia entre ellas queda expuesta en el otro sermón que el Maestro dedica al pasaje bíblico en cuestión, a saber, el dos, que lleva el mismo título que el 86. Allí se dice:

¡Ahora prestad atención y observad con mucho cuidado! Si el hombre siempre permaneciera virgen, entonces no vendría de él ningún fruto. Si él ha de llegar a ser fecundo, entonces es necesario que sea *mujer*. “Mujer” es el nombre más noble que se le pueda adjudicar al alma, y es mucho más noble que doncella. Es bueno que el hombre *reciba* en sí a Dios y en esa receptividad él es doncella. Pero es mejor que Dios llegue a ser fecundo en él. Sólo el volverse fecundo del don es gratitud por el don, y entonces el espíritu se vuelve mujer en una continuamente renacida gratitud, en la que él vuelve a engendrar a Jesús en el corazón paternal de Dios. (Eckhart, 1979, p. 160).

María es aún doncella: sólo ha recibido el don del Verbo divino. Es bueno y necesario que sea doncella, porque nadie puede realizar el don sin haberlo recibido. Pero Marta ya es mujer. No sólo ha recibido el don, sino que lo está realizando una y otra vez: se ha vuelto fecunda. Ella permite que el Verbo continuamente se encarne, es decir, que se ejecute en la realidad efectiva. De las palabras del Maestro se puede concluir que, en tanto Dios *se da como don de fecundidad*, el continuo engendramiento de Jesús – el Verbo encarnado por excelencia – no puede acontecer sino como ser fecundo, como ser para que el ser pueda ser y consumarse. El existente se vuelve uno con el constante renacer que lo divino es cuando pasa de doncella a mujer, esto es, cuando su existencia se integra plena y activamente en la fecundidad, que es el modo de encarnarse y renacer una y otra vez de lo divino. Esto es lo que ha comprendido Marta. Por ello, está por arriba de María. Ésta aún no ha hecho de su vida pura fecundidad, puro amor al servicio del despliegue de las potencialidades de ser de todo aquel y aquello con lo que ella entre en relación. Sigue siendo doncella y debe llegar a ser mujer.

Precisamente, por ser mujer, Marta aprendió en su obrar a estar “junto a las cosas, y no que las cosas estén en ella”. (Eckhart, 1993, p. 215). Con la expresión “junto a las cosas” en vez de “en las cosas” Eckhart describe no tanto el tipo de obra concreta, cuanto el modo en que Marta se relaciona con su actividad. Refiriéndose a los que están junto a las cosas escribe el Maestro: “Están cuidando de las cosas aquellos que en el conjunto de su actuar se encuentran libres de impedimentos” (1993, p. 215) ¿Y quiénes son estos?

“Libres de impedimentos están aquellos que ajustan según el modelo de la luz eterna todas sus obras, y esa gente está junto a las cosas y no en las cosas”. Eckhart, 1993, p. 215) De acuerdo con ello “estar junto a las cosas” significa obrar de un modo tal que quien obra se libere de todo impedimento subjetivo, esto es, de todo interés propio, de todo “para qué” personal o anhelo de lograr algo para sí que lo ataría a las cosas perseguidas. Si el por qué o el para qué del obrar residiesen en su interés en sí mismo, entonces estaría absorbido en las cosas, poseído por ellas y no gozaría de la libertad de ser “para” o “junto a” las cosas. “La libertad de las cosas resulta, así, una libertad para las cosas”. (Mieth, 1969, p. 199) Libre para las cosas es aquel cuyo entero obrar es un ajustarse al “modelo de la luz divina”, esto es, aquel cuyo obrar es para todo aquello que emerge, que viene a la luz desde sí y que desde sí puede fructificar, porque la luz de la divinidad se da a sí misma en el sujeto como don de fecundidad, como capacidad de dar y dejar ser. Eckhart señala tres características que son propias del obrar de Marta y de todos aquellos que están junto a las cosas y que ajustan su obrar a la luz divina: “Tres cosas son imprescindibles en nuestro obrar. Ellas son que se lo haga de modo ordenado (*ordentlîche*), apropiado (*redelîche*)⁶ y sapiente (*wissentlîche*)”. (Eckhart, 1993, p. 221). Con la idea de un obrar ordenado mienta el Maestro “lo que en todo aspecto corresponde a lo más alto” (p. 221), es decir, lo que permite que todo se coordine de modo tal que cada cosa acerque su aspecto a su ideal, a lo más alto que ella pueda realizar. Con la de un obrar apropiado se refiere a aquella mirada lúcida que permite ver las cosas en y desde sí mismas por entero, esto es, verlas tal cual propiamente son (y no tal cual quiero que sean), de modo de que “conoce lo que es mejor para ellas en el tiempo” (p. 221) y obra en consecuencia. Finalmente, con la idea de un obrar sapiente se mienta aquel que se ejecuta con diligente atención hacia cada una de las cosas y los seres, de suerte que “se sienta en las buenas obras la verdad llena de vida con su presencia bene-factora” (p. 221). En efecto, el actuar sapiente refiere aquel obrar cuidadoso y bienhechor que conforta a los seres, llevando a cada uno a la verdadera plenitud de su vida, pues cuando cada ser alcanza su plenitud vital o “verdad”, entonces se deja sentir en él el acontecer benéfico de la presencia divina. Cuando el orden, la propiedad y la sapiencia están presentes en el obrar, ellos conducen cerca de Dios, esto es, integran o reúnen a quien obra en el tejido mismo del obrar divino. Desde este momento, lo divino se hace presente

o acontece en él y en su alma por medio de la consonancia de su obrar con el divino: se vuelve uno con Dios⁷. De allí que el obrar constituya para Eckhart el primer camino hacia Dios⁸. Es el camino de Marta. Su actuar es un co-actuar con Dios; su obra temporal forma parte de la divina, de la obra que la divinidad misma, como pura fecundidad o creatividad, es. Se trata de una obra que, siendo ordenada, apropiada y sapiente, no puede acontecer de otra forma que llevando a su consumación a todo lo que es. Por eso bien puede decirse de Marta que “el llegar a la plenitud individual no es su meta, sino la consumación universal a través de la amorosa unión de su acción con la de Dios”. (Mieth, 1969, p. 230).

Si el ejemplo de la joven María nos enseñaba que una actitud fundamental de la experiencia religiosa era la libertad, en el sentido que le dimos a esta palabra, Marta nos enseña que la experiencia religiosa, la experiencia de sentir el acontecer de la divinidad en la realización de la propia existencia, implica, también, como actitud fundamental, la *responsabilidad*. Responsabilidad debe entenderse aquí en consonancia con lo que Eckhart en el Sermón 2 llama “gratitud”. Responder al don a través del cual Dios “se da” es agradecer la fecundidad que lo divino puso en mí. Y ese agradecimiento sólo puede cumplirse haciendo acontecer efectivamente en el mundo el don; lo que concretamente significa obrar de modo ordenado, apropiado y sapiente para permitir llevar a la mayor plenitud y consonancia posible el ser de todo aquello con lo que me relaciono. En otras palabras, para disolverme en el fluir de la creatividad que trae al ser y soporta en el ser a todo lo que es. Mas ello implica “desasimiento”, disolución de mi identidad, de mi yo y mi voluntad de poder en un ser para todo y para todos. Y ello, precisamente, es lo que podríamos llamar, yendo más allá pero no en contra de Eckhart, responsabilidad. Se revela así la responsabilidad como el sentido de, esto es, como aquello sobre cuya base ha de comprenderse, la libertad que define a una experiencia religiosa genuina.

Ahora bien, aunque Marta está orientada al obrar en que acontecen unidas la divinidad y el alma, ella no ha alcanzado todavía la plenitud de la unión del sujeto con lo divino. Y ello por dos razones. En primer lugar, como lo delata el hecho de que ella *quiere* que María la ayude, aunque para Dios no sea esa en ese momento la mejor parte para María, Marta aún no ha suprimido por completo su voluntad⁹. Es cierto que, a diferencia

de la joven María, Marta no ansía algo para sí, pero todavía quiere algo, aunque quiera lo correcto, aunque quiera cumplir con la voluntad de Dios. En ese querer se delata la separación entre ella y la divinidad. Su desasimiento no es total: sigue interesada en que algo se haga. El esquema sujeto-objeto no ha sido superado. En segundo lugar y como consecuencia del primer aspecto, esa separación se advierte en que Marta, según las propias palabras de Maestro, esta “muy cerca” de la divinidad, pero no aún “en” la divinidad, pues el obrar sigue siendo para ella un *medio* para llegar a Dios. “Muy cerca digo yo, pues todas las creaturas ya sea que se esté junto a ellas o en ellas median [son un “entre”, algo que separa]”. (Eckhart, 1993, p. 215)

En efecto, la obra y el obrar de Marta en la temporalidad, su ocuparse de las creaturas, siguen siendo para ella un medio que la conduce a Dios. Pero en el hecho de que la conduzca se delata que aún se haya, aunque muy cerca, separada de Dios. Sin duda, se trata de medios necesarios, sin los cuales no es posible acceder a Dios y que no minimizan en absoluto la bienaventuranza eterna a la que ellos conducen. Sin embargo, no son aún la bienaventuranza eterna. Es necesario un segundo paso o segunda mediación. “Esta otra mediación consiste en liberarnos de aquella [primera mediación]”. (Eckhart, 1993, pp. 215-216) Marta sigue aún en el ámbito de la primera y no ha alcanzado aún esta segunda mediación, que nos libera de la precedente y nos inserta en una vida tal que el obrar que en ella se cumple no tiene ya más el sentido de un medio para acceder a Dios, sino el de darse (en el doble sentido de acontecer y de donarse) de Dios mismo. Es aquí donde debemos introducir la figura de la segunda María.

La segunda María

Eckhart distingue tres caminos hacia Dios. El primero es el de Marta, el del obrar amoroso en todas las creaturas. El segundo podríamos asociarlo al de la joven María. No es propiamente un camino recorrido desde el sujeto, sino un ser arrebatado por sobre sí y por sobre las cosas por la revelación de Dios mismo. De este camino, que Eckhart ilustra también con la figura de San Pedro, a quien se le revela la divinidad de Cristo (Mt. 16, 17), se nos dice que “no tiene permanencia esencial”. (Eckhart, 1993, p. 219) Se trata de un camino que se circunscribe al instante del arrobamiento, en el que el espíritu de Pedro

es elevado hacia lo alto, “arrebatado por encima de toda capacidad de comprender por el poder del Padre celestial”. (p. 219) Allí arriba, como María, Pedro es “interpelado por Dios con un dulce tono creatural”. (Eckhart, 1993, p. 219) Pero este camino, como el primero, conduce al círculo de la eternidad y aún no a la unidad con Dios¹⁰; y lo hace sólo durante el instante del arrobamiento, pues no tiene “permanencia esencial”. En él, el ser humano, sumido en éxtasis y arrebatado por la revelación de la verdad divina, puede, como la joven María, durante un lapso, deleitarse, aunque no sensible, sino espiritualmente. Sin embargo, aún no es uno con Dios, con la esencia del ser divino. De allí que Eckhart mencione un tercer camino, el cual más que un camino es un haber llegado y ya “estar en casa” (“*Zuhause sein*”). Se trata de la vía consumada de aquel que ha recorrido la totalidad del camino y ha arribado a “mirar a Dios sin mediaciones en su propio ser”. (Eckhart, 1993, p. 219)

Este mirar, por no tener mediaciones, no puede significar nunca una contemplación teórica que conduzca a un conocimiento representativo del ser de Dios. En efecto, la mera idea de re-presentación, de “conocimiento de”, implica de suyo una mediación y trasunta una separación entre un sujeto que contempla y un objeto divino que es contemplado. Aquí, por el contrario, se trata de un mirar en el que quien mira y lo mirado son uno e indistinguibles en el acto de la visión. Refiriéndose a la vivencia que sobreviene a aquel que ha llegado a esta visión sin mediaciones de la divinidad, en la que se supera la dualidad sujeto-objeto, escribe Eckhart (1993): “Qué maravilla estar afuera como adentro, comprender y ser comprendido, mirar y (a la vez) ser lo mirado, tener y (a la vez) ser tenido: ésta es la meta donde el espíritu persiste en calma, en unión con la amada eternidad”. (p. 221)

El tercer camino, en el que desembocan los otros dos cuando han sido recorridos por completo, mienta, pues, una situación en la que ya no hay distinción entre la experiencia de mi realización y la experiencia del realizarse de lo divino. En un solo acontecimiento se dan la plenitud de mi realización y, a la vez, de la realización de lo divino en mí y a través mío. Más que un camino diferente de los anteriores, en tanto concebido como un ya “estar en casa”, él es, para Eckhart, la meta a la que conduce la consumación y fusión de los dos caminos anteriores.

A estos tres caminos corresponden, para el Maestro, tres formas de voluntad. Al segundo camino, al de la joven María, se ajusta una primera forma de la voluntad, que Eckhart (1993) llama sensitiva (*sinnenhaft*). “La voluntad sensitiva ansía enseñanza, poder escuchar a los verdaderos maestros”. (p. 225). La segunda es la voluntad de una razón lúcida, que se correspondería al primero de los tres caminos y a la forma que asume la voluntad en Marta. La voluntad propia de una razón lúcida “consiste en seguir los pasos en todas las obras de Jesucristo y de los santos, es decir, que palabra, transformación y acción se alineen una con otra y ordenen hacia lo alto”. (p. 225). Finalmente, la tercera forma de la voluntad es llamada por Eckhart “voluntad eterna”. Es la que corresponde al tercer camino. A ella no se accede de súbito, sino que requiere haber transitado primero las otras dos vías, el de la joven María y el de Marta, el de la voluntad sensitiva y el de la voluntad propia de una razón lúcida, el de la experiencia reveladora de sentirse infundido y traspasado por lo divino y el de realizar en unidad con Dios la obra que lo divino es. “Cuando todo esto se ha cumplido, entonces, Dios hunde algo más en el fondo del alma: una voluntad eterna con el amoroso mandamiento del Espíritu Santo”. (p. 225) En ese instante sublime el ama habla y dice: “«Señor deja que entre en mí aquello que sea tu voluntad eterna”. (p. 225) Es ese mismo instante la propia voluntad se anonada por completo, no quiere, ni tiene, ni sabe nada; ni siquiera anhela identificarse con la voluntad de Dios, sino que se vuelve parte del acontecer de la voluntad divina. Entonces, nos dice Eckhart, “el Padre amado pronuncia su palabra eterna en el alma”. (p. 225) Dios se hace presente no sólo en, sino *como* la realización misma de la existencia de este bienaventurado, cuya voluntad desaparece en la divina. La segunda María, es el ejemplo de este tercer camino y de esta tercera voluntad. Ella, como el camino y la voluntad que ejemplifica, no pueden ser dejados de lado en el análisis del sermón 86, para reducirlo a una reivindicación de la figura de Marta y de la vida activa por sobre la de María y la contemplativa, simplemente porque toda la prédica conduce al tercer camino y a la tercera voluntad.

La segunda María es la que aún no es, pero que está por venir. Es aquella que, para Eckhart, es anunciada, cuando Cristo tranquiliza a Marta y le dice que María ha elegido en su momento la mejor parte. Sin embargo, esta elección, según la lectura del

Maestro, no es la definitiva. “Lo más alto que pueda ser asignado a una creatura le será asignado: ella llegará a ser bienaventurada como tú”. (Eckhart, 1993, 223) Y lo será aún más que Marta o como lo será la propia Marta, cuando ella haya superado también toda mediación. Y ello porque, aunque en el caso de Marta las obras y su obrar la condujeron a la bienaventuranza eterna, dicha bienaventuranza -como reconoce el propio Maestro- aún “estaba por cierto algo mediada”. (p. 227) Es verdad que la naturaleza noble, la aplicación constante y el ejercicio de la virtud, todas propiedades de Marta, son imprescindibles como medio para llegar a la bienaventuranza eterna. Pero, una vez en ella, desaparecen como medios, no son ejercitados “para”, no son ya vividos como “el camino hacia”, sino que el obrar y la presencia de lo divino son una y la misma cosa. El sujeto que obra y su voluntad de obrar desaparecen. Su existencia se funde o disuelve en el dar ser, que es el acontecer mismo de la divinidad. Ése es el verdadero éx-taxis. Ya no el arrobamiento por una verdad recibida, sino el estar fuera de sí, más allá de sí, en el o, mejor aún, como parte del fluir o desbordarse de la divinidad misma. Marta aún no ha llegado a esta instancia. Por eso puede escribir el maestro “María ha sido primero Marta antes de llegar a ser [la] María madura, pues cuando se sentó a los pies de Nuestro Señor no eras todavía María”. (p. 227)

La declaración de Eckhart (1993) deja en claro que en el sermón no se trata de dos modelos, sino de tres. La primera María no es la segunda, pues Eckhart explícitamente afirma que “María no se llamaba María cuando se sentaba a los pies de Cristo” (p. 227); y Marta tampoco puede identificarse con esta segunda, que sí se llama María, porque la segunda María fue Marta *antes de* llegar a ser María. ¿Y quién es, entonces, esta segunda María? Responde Eckhart: “Yo llamo María a un cuerpo bien ejercitado obediente de una enseñanza sabia. Obediente llamo yo a esto: que la voluntad ejecute lo que siempre manda la lúcida modestia (*Beschiedenheit*)”. (p. 227) Como cuerpo bien ejercitado, la segunda María incluye a Marta; y, como aquella que ha recibido la sabia enseñanza, incluye, también, a la primera María. Las dos se fusionan en ella. Pero esa fusión llega a algo más que no está contenido aún en los dos modelos anteriores: la supresión de la voluntad, de la referencia del yo a sí mismo por medio de la voluntad. Ésta ahora se disuelve en cumplir lo apropiado que la modestia lúcida manda.

La segunda María alcanza, así, verdadera obediencia: que no es otra que integrarse por completo o agotarse en ser la obra creativa que la divinidad, como constante encarnación del Verbo, es. El signo de haberse integrado en esa obra, de que el alma se ha vuelto una con la acción creativa que es el darse mismo de la divinidad, acontece como lúcida prudencia, pues la lucidez es lo que conoce lo que es mejor para cada ser y la modestia lo que lo antepone al propio interés. Y ser para que pueda acontecer lo mejor de cada ser es, precisamente, lo que significa ser uno con la obra divina. Cuando ello ocurre, como en el caso de la segunda María, se produce el nacimiento de Dios en el alma. Este nacimiento, más que como “una experiencia de evidencia que se condensa en la conciencia de nuestra unidad con Dios” (Rohstock, 2023, p. 110), puede ser descrito como “la integración ontológica del hombre en la obra divina de la salvación”. (Mieth, 1969, p. 215)

Dos cuestiones más acerca de esta segunda María. En ellas se reúnen y funden en una tercera las dos actitudes religiosas fundamentales de la primera y de Marta: libertad y responsabilidad. En efecto, en el caso de la unión consumada de la existencia con lo divino, la existencia religiosa es libre, pero esa libertad ya no es vivida como liberación de ningún dogma o verdad impuesta. Antes bien, es una libertad que sólo acontece. Ya no es buscada, como la buscaba la primera María, quien anhelaba una verdad que la libere y satisfaga su ansia de absoluto, sino que la libertad ahora simplemente “se da”. Y la existencia religiosa sigue siendo responsable, pero la responsabilidad ya no es vivida como algo que se me exige o que yo mismo me exijo, sino que simplemente ocurre, se da sin que yo ni siquiera “quiera” ser responsable. Ese modo de reunión de libertad y responsabilidad es lo que podríamos llamar, haciéndonos eco de la idea eckhartiana de *Gelassenheit*, serenidad. Serenidad no mienta en modo alguno la calma del que está tranquilo porque ha cumplido su misión y puede reposar, sino que significa el “dejarse ser” de aquel que se ha desinteresado de sí mismo, hasta el punto en que propiamente no da nada, sino que existe como donación de sí y a través de todo aquello a lo que se da¹¹.

Finalmente, hay que Recordar que María no es aún, sino que está por llegar a ser. Quizás alcanzar esta unidad plena, volverse uno con la presencia de lo divino en la

existencia, no pueda ser alcanzado por ningún mortal, salvo, tal vez, en instantes de plenitud iluminada. Quizás la segunda María sea una suerte de ideal regulativo que nos mueva a recorrer el camino de búsqueda de y de entrega activa a lo Absoluto que recorrieron la primera María y Marta.

Conclusión

Una lectura filosófica, que busca describir la unión entre el hacerse presente de lo divino en la existencia y la existencia como realización de lo divino que acontece en ella, encuentra en la figura de la segunda María, introducida por Eckhart, su paradigma por antonomasia. En tanto ella incluye a la primera, la existencia que representa implica, como en el caso de la joven doncella, la plenitud de una existencia extática. Pero se trata, en este caso, de existir en una plenitud tal que el existente ya no busca, ni quiere, ni tiende a nada otro. Por ello mismo, por haber llegado al completo desasimiento de sí, la segunda María supera a la primera. La plenitud por ella padecida no es una vivencia *apetecida*, ni tampoco la conciencia de un conocimiento evidente de lo absoluto, sino un acontecimiento que *se da* o le ocurre al existente sin la distancia que le posibilite conocer aquello absoluto que le acontece. Ahora bien, la segunda María no sólo incluye a la primera, sino también a Marta, cuyo camino activo debe recorrer. En tanto la incluye, la plenitud se le *da obrando*, es decir, como fusión total de su ser con la realización de su obra.

La segunda María no es alguien que “obra”, sino que “es” su obrar. Ese obrar sólo puede ser verdaderamente pleno, es decir, sólo puede instalar al existente, hacerlo estar en la casa (“*Zuhause sein*”) de la plenitud, si, como afirma Eckhart, resulta ordenado, apropiado y sapiente. Un obrar tal, como vimos, significa sumirse o absorberse en el *darse* de una dinámica creativa que deja que cada cosa que es pueda ser en vista de lo más alto y alcanzar, en consonancia con lo demás, la culminación de sus posibilidades de ser. Pero la segunda María no sólo incluye, sino que supera a Marta. Como llegó al absoluto desasimiento sus obras no son su objetivo, no persigue voluntariamente un éxito histórico exterior, sino que le ocurre o “se le da” que su existencia sea ejecutada como un puro estar al servicio del ser de lo que es. Por ello mismo, no vive su obra como una

responsabilidad libremente elegida, aunque fácticamente su obrar lo implique, sino como la serenidad engendrada por un total y completo “dejarse ser”. Si queremos aunar en una expresión esta unión entre lo divino y la existencia, representada por la segunda María, me parece que puede ser de utilidad la expresión impersonal “se da”. Y ello en cuatro sentidos.

En primer lugar, el carácter impersonal de la expresión suprime la idea de un “para qué” o de una intencionalidad que busca intencionalmente aquello que se da en la vida. Concuera, así, con la noción eckhartiana de un obrar desasido, sin por qué ni para qué que refiera o ate el sujeto a su obra.

En segundo lugar, cuando algo “se da” o, aún mejor, “se está dando” se mienta un acontecimiento dinámico, la emergencia de algo que no estaba, el realizarse de un proceso creativo; lo cual se conforma con la idea eckhartiana según la cual la unión del alma con lo divino se realiza como aquella creatividad fecunda que caracteriza a la doncella que se ha vuelto mujer.

En tercer lugar, “se da” indica, también, que algo se realiza bien, que algo va ocurriendo del mejor modo posible, que, incluso más allá de lo que yo esperaba o podía alcanzar por mí mismo, lo que me sucede y en lo que me hallo inserto, ocurre de modo logrado, consonante y armónico. Cuando algo “se da”, lo que acontece saca o pone a la luz en cada cosa lo mejor de sí. En este sentido el “se da” recuerda el obrar ordenado, apropiado y sapiente de aquel cuyas acciones se ajustan hacia lo más alto.

Finalmente, el “se da” trasunta la idea de un darse, de un donarse que afluye hacia mí y, a la vez, efluye desde mí en mi realización en el mundo. Cuando se produce la disolución de la subjetividad en un acontecer de la realidad efectiva que “se da” de tal modo que la ejecución de mi ser se vuelve una con la plenitud de ese “darse” y, en ese “darse”, se agota la ejecución de mi ser, algo absoluto brilla no en, sino *como* realización de la existencia en el mundo. Entonces la existencia y lo divino se hallan unidos. Pero el sentido de esta *unio mystica* ya no es el de una unidad sustancial u ontológica entre Dios y el hombre, ni el de una unidad gnoseológica resultante de la intelección perfecta de lo

absoluto, lo cual va más allá del alcance del sujeto finito. Antes bien, tiene el sentido profundo –que Welte (1992) ha destacado mejor que nadie– de una “unidad de acontecimiento que ofrece la visión conceptual más precisa de la supresión de la diferencia sujeto-objeto”. (p. 120)

Si la unión entre el alma y Dios “se da”, más allá de toda intención del sujeto, como aquel acontecer en que la realización de la existencia entra en consonancia con la realización plena de lo que es, entonces esta unión testimonia el hacerse presente de la divinidad en el modo de una pura creatividad indeterminada, pero que determina hacia lo mejor todo lo que es, y que surge o efluye desde sí. En efecto, si María llega a ser la segunda María y se vuelve una con el hacerse presente de lo divino, es porque ella ha llegado a ser una Marta consumada, es decir, un existente por completo desasido de sí, cuyo ser, saber, tener y querer es su obrar; y cuyo obrar se integra en un todo en el sostener y dar ser que es lo divino como acontecimiento. Ello ocurre, por antonomasia, en el fenómeno que hemos llamado “se da”. La segunda María testimonia, así, la referencia a una divinidad que se expresa como creatividad pura. Aquí ya no rige la imagen representativa de un Dios que da, sino la de un puro darse, esto es, la presencia universal o cósmica del, por lo pronto indeterminado poder creativo que da ser y determina todo lo que puede adquirir una figura. Como creatividad Dios es el verbo, en el que no están las cosas ni las formas de las cosas, sino la razón de poder llegar al ser de las cosas y las formas. No es una cierta palabra, sino el logos o verbo que puede expresar y conjugar todas las palabras. La divinidad, así concebida, es el fluir de la creatividad pura, indeterminable pero determinante, a través del existente, del cosmos todo y de la relación entre el existente y el cosmos. Así concebida, la divinidad no puede sino crear, porque crear no es una obra de su ser, sino su propio darse o acontecer. Como bien observa Mieth, Eckhart, “asume que Dios es puro actuar”. (Mieth, 2015, p. 115) Y agrega: “El actuar de Dios es creativo, creador, salvífico. De lo que se trata para el hombre es de actuar desde Dios”. (p. 115)

En la senda que ese actuar va abriendo, se reconocen las huellas de Marta y de María. Desde el medioevo nos llega la prédica del Maestro que alumbró la senda y nos invita a seguir con serenidad aquellas huellas.

Notas

¹ Esta lectura tiene sus referentes más importantes en Santo Tomás y San Agustín. Tomás ve a María como paradigma de la vida contemplativa y a Marta de la activa. Para Tomás, la vida contemplativa de María se centra en oír el verbo de Dios, mientras que Marta, aunque se propone servir al verbo encarnado, se ve distraída por cuestiones mundanas. En su interpretación del pasaje del Evangelio en cuestión, además del motivo aristotélico del carácter autosuficiente de la vida contemplativa, Santo Tomás emplea como argumento en favor de la preeminencia del ideal representado por María la afirmación de Jesús, a saber, que ésta eligió la mejor parte, la que nunca le será quitada (1988, pp. 658-661). Martina Roessner observa que, a pesar de que la reapropiación del aristotelismo por la escolástica condujo a una revalorización de la vida teórica y contemplativa, para Tomás y los dominicos la contemplación no podía agotarse en la pura teoría o en el mero conocimiento, sino que el tipo más alto era una *vita mixta* que, de acuerdo con el lema dominico *contemplata aliis tradere*, incluía una cierta actividad, a saber: “la enseñanza y la instrucción en la fe también a otros hombres, de modo que sean conducidos al conocimiento de la verdad divina y, así, finalmente, a la visión de Dios”. (Roessner, 2020, p. 167) Así comprendida la *vita mixta*, la *vita activa* resultaría, en ella, en última instancia, también referida a la *vita contemplativa*. En cuanto a los antecedentes que llevaron a Agustín a la propagación en occidente del ideal contemplativo, cf. la excelente síntesis de Mieth (2014, pp. 193-194).

² Vuelvo mía la hipótesis de Rohstock, quien, en un reciente trabajo, advierte que en el sermón Eckhart construye tres y no dos puntos de vista diferentes, a saber, “el estético, representado por la joven María, el punto de vista del entendimiento natural, representado por la hacendosa Marta, y el punto más alto de la razón, representado por la María madura”. (Rohstock, 2023, p. 109) Si bien comparto, desde lo formal, la hipótesis de los tres puntos de vista, mi modo de interpretar el posicionamiento de la María adulta, como se verá, difiere sustancialmente de lo que entiende por tal Rohstock, que lo reduce a una experiencia de evidencia de tipo cognitiva o a una “conciencia de” la unidad con Dios “que debe acompañar a cada acto de la vida práctica que nosotros ejecutemos”. (p. 110)

³ El estudioso se circunscribe a los dos primeros caminos y deja de lado la tercera vía. En este sentido, refiriéndose al texto, afirma: “Horizonte de su planteamiento es, antes que nada, su esquema de tres caminos, los cuales, sin embargo, (...), en el desarrollo de la prédica se reducen a dos: el buscar a Dios en las creaturas y el estar en la periferia de la eternidad como modo extático del encuentro con Dios”. (Leppin, 1997, pp. 79-80. Si la prédica se redujese a dos caminos y dos modos de conducta, la tercera vía hacia Dios y la figura de la María adulta no tendrían razón de ser. En algún sentido el propio Leppin reconoce este esquema de tres *figuras* cuando afirma que “María *antes* de que [y no cuando] ella pueda llegar a ser esencialmente María, *tuvo* [y no tiene] que recorrer el camino [de Marta] de actividad y seguir a Cristo”. (1997, p. 82, cursivas mías). La fuerte valorización de la figura de Marta en el discurso debe leerse, a mi modo de ver, más que como una idealización del segundo camino, como una apelación a las oyentes de la propia prédica de ese Maestro de vida que fue Eckhart para que el ideal extático de visión directa e inmediata de Dios, propio de María Magdalena y al que se aspiraba en los conventos de dominicas, no desembocase en una suerte de quietismo.

⁴ Citaremos a Eckhart por la edición y traducción al alemán actual de sus obras a cargo de Niklaus Largier. Todas las traducciones al español de son mías. Los paréntesis indican siempre textos incluidos por el editor; los corchetes textos insertados por mí.

⁵ “Ellos [los que están junto a las cosas y no en ellas] están tan cerca (de las cosas) y, sin embargo, no tienen por ello (por su estar-bien-cerca-de las cosas) menos que si estuvieran arriba en el círculo de la eternidad”. (Eckhart, 1993, p. 215)

⁶ El adjetivo “*redelich*” que se traduce usualmente por “con inteligencia” debe ser referido a su acepción originaria para advertir la significación con que lo usa aquí Eckhart. En el alto alemán medio “*redelich*” “fue usado originariamente con el sentido de «de un modo tal que se pueda dar cuenta de ello”. (Drosdovski, 1989, p. 578) De “*redelich*” deriva el adjetivo alemán actual “*redlich*” que tiene el significado de probo,

honesto, decente. He decidido verterlo por “apropiado”, porque quien obra apropiadamente puede dar perfectamente cuenta de lo que ha hecho y, en consecuencia, ha obrado también de manera proba. N. Largier lo traduce al alemán actual por “*ein-sicht-voll*” que literalmente significa aquella mirada (*Sicht*) que penetra hacia el interior (*ein*) de algo y lo ve por entero (*voll*). En español podría traducirse por “lúcido”, pues quien obra con lucidez lo hace habiendo visto cabalmente y a la luz las cosas tal cual ellas propiamente son por sí mismas. En tal sentido un obrar lúcido no puede sino ser un obrar apropiado, ajustado a las cosas mismas.

⁷ En este sentido Maestre Sánchez toma la figura de Marta como ejemplo que justifica “la posibilidad de reintegrar la identidad ontológica con Dios sin necesidad de abandonar el mundo” (2007, p. 135). La cuestión es si se trata de una unidad ontológica o sustancial o si, dado que la unidad se da en la convergencia del obrar humano con el divino, se trata, como veremos, de una *unidad de acontecimiento*.

⁸ “El primer [camino] es éste: con múltiple actuar y ardiente amor buscar a Dios en todas las creaturas”. (Eckhart, 1993, p. 217).

⁹ “Marta a su vez se dirige con su pedido a Jesús, lo cual inequívocamente manifiesta una voluntad propia”. (Rohstock, 2023, p. 104)

¹⁰ “Por ello debéis reconocer, que San Pedro primero estaba en el círculo de la eternidad y no aún en la unidad contemplando a Dios en la esencia de su ser”. (Eckhart, 1993, p. 219)

¹¹ Tiene razón nuevamente Mieth cuando afirma: “la serenidad (*Gelassenheit*) de Eckhart debe ser comprendida como un “dejarse ser” (*Überlassenheit*)”. (2015, p. 117) Se trata de un dejar (*lassen*) que es a través (*über*) de todo aquello a lo que se da.

Referencias

- Bara Bancel, S. (2008). Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana. *Ciencia tomista*, N° 437, 453-485.
- Binotto, T. (2013). Gott Besuch bei Martha und Maria. Versuch eine Predigt von Meister Eckhart zu vergegenwärtigen. En Haas, A. y Binotto, T. *Meister Eckhart. Der Gottscuher* (143-157). Kreuz Verlag.
- Drosdovski, G. (1989). *Duden Band 7. Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*. Dudenverlag.
- Eckhart, M. (1979). *Deutsche Predigten und Traktate*. Diogenes.
- Eckhart, M. (1993). “Intravit Jesus in quoddam castellum, et mulier quaedam, Martha nomine exepit illumete”. Lukas 10, 38”. En Largier, N. (Ed.) *Meister Eckhart Werke II* (208-229). Deutscher Klassiker Verlag.
- Leppin, V. (1997). Die Komposition von Meister Eckharts Maria-Martha Predigt. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Vol 94, N° 3, 69-83.

- Maestre Sánchez, A. (2007). Maestro Eckhart (1260-1327) o la «secularización» de la experiencia mística cristiana. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 24, 119-149.
- Mieth, D. (1969). *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*. Friedrich Pustet.
- Mieth, D. (2014). *Meister Eckhart*, C.H. Beck.
- Mieth, D. (2015). Meister Eckhart als spirituelles Vorbild und als theologische Herausforderung. En Enders, M. (Ed.) *Meister Eckhart und Bernhard Welte* (103-118), Litt Verlag.
- Poznansky, S. (2021). La doctrina eckhartiana del desasimiento en San Lucas 10 (38-42). *Tábano*, N° 17, 44-55.
- Rohstock, M. (2023). Vita contemplativa und vita activa. Überlegungen zum Verhältnis von Theorie und Praxis in Meister Eckharts Predigt 86. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 65 (2), 95-112.
- Roessner, M. (2020). *Ich-Logos-Welt. Der egologische Ansatz der ersten Philosophie bei Meister Eckhart und Edmund Husserl*. Alber.
- Tomás de Aquino (1988). *Suma Teológica*. BAC.
- Welte, B. (1992). *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*. Herder.



A CRITICAL EXAMINATION OF PLANTINGA'S ARGUMENTS IN DEFENSE OF RELIGIOUS EXCLUSIVISM

UN EXAMEN CRÍTICO DE LOS ARGUMENTOS DE PLANTINGA EN DEFENSA DEL EXCLUSIVISMO RELIGIOSO

Richa Singh

Department of Philosophy,
Gurukul Kangri University, Haridwar, U.K. India
1003.richasingh@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0003-3383-268X>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.6089>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 28/08/2024 Aceptado el: 27/09/2024</p> <p>Keywords: Christianity, Judaism, religion, religious belief, theology</p> <p>Palabras clave: Cristianismo, judaísmo, religión, creencia religiosa, teología</p>	<p>Abstract: In "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism" Alvin Plantinga defends religious exclusivism from a variety of objections. In this paper I discuss two of those objections. First, where Plantinga set two grounds of their religious beliefs as exclusivist, they missed to mention a third important ground of exclusive believe which is 'Holy Scriptures'. In this paper I'll try to show that this third ground can change the scenario. Second, in the against of moral objections, like Exclusivists, are guilty of moral failures and arrogant, elitist, egotistical, unjust, oppressive, and imperialistic etc.; Plantinga reply that: Religious exclusivism is not necessarily a moral or intellectual failure and, (because?) given the human condition, some exclusivism is inevitable in our lives. In other words, there is no alternative to religious exclusivism. I argue, in contrast to Plantinga, that there is a contradiction in their argument and a version of this principle is not absolutely correct.</p> <p>Resumen: En "Pluralismo: una defensa del exclusivismo religioso", Alvin Plantinga defiende el exclusivismo religioso frente a una variedad de objeciones. En este artículo analizo dos de esas objeciones. Primero, cuando Plantinga estableció dos fundamentos de las creencias religiosas como exclusivistas,</p>

:	omitió mencionar un tercer fundamento importante de creencia exclusiva que son las Sagradas Escrituras. En este artículo intentaré mostrar que este tercer elemento puede cambiar el escenario. En segundo lugar, en contra de objeciones morales como la de los exclusivistas, son culpables de fracasos morales y arrogantes, elitistas, egoístas, injustos, opresivos e imperialistas, etc.; Plantinga responde que: El exclusivismo religioso no es necesariamente un fracaso moral o intelectual y, (¿por qué?) dada la condición humana, cierto exclusivismo es inevitable en nuestras vidas. En otras palabras, no hay alternativa al exclusivismo religioso. Sostengo, en oposición a Plantinga, que hay una contradicción en su argumento y que una versión de este principio no es absolutamente correcta.
---	--

Introduction

Exclusivists contend that specific doctrines are true and those incompatible with them are false. The major ethical complaints against religious exclusivism are that exclusivists are intellectually arrogant, or egotistical, or selfishly arbitrary or dishonest, or imperialistic or oppressive. In "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism", Alvin Plantinga well tried to defend religious exclusivism from a variety of objections. An attempt is made here to examine some of those arguments presented by Alvin Plantinga for religious exclusivism.

First, a brief description of the meaning and usage of the word exclusivism is being presented here following, in the light of which it would be possible to properly understand the arguments presented by Alvin Plantinga. In the 1980s, the 'Trichotomy' (Exclusivism, Inclusivism and Pluralism) used by Alan Race to explain the interrelationship of different religions became a standard. On this basis, for the first time 'exclusivist' or 'exclusivism' was used in the sense of religious exclusivity. Religious exclusivism, as according to its name; accepting the beliefs or beliefs of any one religion as "exclusive" like none other and declares it as the best and only (true theory or opinion), hence it is called 'religious exclusivism'. Theoretically "it is the antithesis of religious pluralism, which holds that all religions provide valid responses to the existence of God." (Meister, 2007, pp. 106-107)

In the term of exclusivism, almost all philosophers support the definition given by William Wainwright (2005): "'Religious exclusivism' or 'Religious exclusivity' is a doctrine or belief based on the fact that only a particular religion or belief system is true." (p. 345) The English word exclusivism is originally derived from the Latin word 'ex-cludier', which literally means - 'to exclude'. According to exclusivists, only their religion is the only true

and real religion, so there is no respect for the ideas and beliefs of other religion. According to this,

- Exclusivist believes, those who reject his way have false beliefs.
- Exclusivists believes, they have something of great value that others lack and are ignorant of.
- Exclusivists believe that, in this sense, they are privileged.

Thus, it supposes that exclusivists are guilty of moral failures like arrogant, elitist, egotistical, unjust, oppressive, and imperialistic.

Although, religious exclusivism is the doctrine held by a particular faith or set of beliefs that only it can attain salvation, while groups that do not share their faith will be denied the blessings associated with it. In its more extreme form, religious exclusivism teaches that only members of one religion or sect will reach heaven, while all others are subject to eternal damnation. For example , "In the Roman Catholic Church, the exclusivist idea of 'no salvation outside of the (Christian) church' (Latin: Extra Ecclesiam Nulla Salus) has roots as early as the Christian patriarch." (Dale, 2015) In this context, the doctrine of religious exclusivism offers the exact opposite of religious pluralism, according to which all will ultimately receive the infinite blessings of God or the heavenly realm. According to American religious professor, Diana Eck: "Exclusivism is more than simply a conviction about the transformative power of the particular vision one has; it is a conviction about its finality and its absolute priority over competing views". (Pratt, 2007, p. 296)

Arguments presented in the defense of exclusivism

Alvin Plantinga uses two pillars to present his theological views in his article "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism". In his words,

I find myself with religious beliefs, and religious beliefs that I realize aren't shared by nearly everyone else. For example, I believe both:

- The world was created by God, an almighty, all-knowing, and perfectly good personal being (one that holds beliefs; has aims, plans, and intentions; and can act to accomplish these aims).

- Human beings require salvation, and God has provided a unique way of salvation through the incarnation, life, sacrificial death, and resurrection of his divine son. (Plantinga, 2009, p. 305)

Criticism. Its noteworthy here that Alvin Plantinga in his article has mentioned only two grounds in relation to exclusive faith - Father (God) and Son - (Prophet) but he has given the third main basis of exclusive faith which is Holy Scripture in his article. The role of Holy Scriptures is very important in exclusivism because on this basis the principle of 'Divine revelation' works, which is the crux of religious exclusivity. Therefore, Alvin Planting's above presented argument seems to be an offering due to not giving place to religious scriptures as the basis of religious exclusivist belief. 'Divine Revelation' is accepted as an eternal and self-evident source of knowledge independent of both sense experience and reason. According to Hick (1989) " Revelation is the importing to men of divinely authenticated truths." (p. 2) Thus, it is divinely given, hence all the attributes of God are present in it, that is, this truth, is eternal and supernatural, for the accomplishment of which neither arguments nor proofs are required.

The religious scriptures are not just a means of knowledge, but are considered to be worship able, supernatural, inviolable, unobjectionable and unchangeable, because all those qualities are attributed to the religious scriptures which are found in the personality of the founder of the religion or in the experience of divine revelation. Though this reason, every sentence is 'Brahmavakya' (The word of God), therefore every opinion, every letter of that scripture is considered as an article of law. Even raising questions on these comes under the category of blasphemy in some religions, for which there is evidence of even death penalty in our history and examples of this can be easily seen in some places even today. It is noteworthy that the attitude of Islam religion has been the strictest in this matter, where condemnation and questioning are far away, there even the interpretation and translation of the scriptures can be considered against religion. Judaism and Christianity are not separated from it. For example, the Catholic Church not only talks about the inerrancy of Scripture but also believes in the 'doctrine of the inerrancy of Scripture'. (Gray, 2013, p. 287)

On this basis, the Second Vatican Council declared that "Therefore, since everything asserted by the inspired authors asserted by the sacred writers must be held to be the Holy Spirit, it follows that book of Scripture must be acknowledged teaching solidly, faithfully and without errors that truth which God wanted to put into sacred writings for the sake of salvation." (Paul VI, 1965) Thus, Dei Verbum 11 having made it clear that only propositions asserted in the Bible convey truths to be delivered. This section has been a point of controversy, as the Church's traditional understanding of the inerrancy of Scripture has come under attack in recent decades, and this particular passage can seem ambiguous on the point. Is Scripture without error (inerrant) generally, or is it without error only on matters concerning our salvation? However, A. Grillmeier (1969) state on that

First, even granting that Dei Verbum restricts inerrancy to matters of salvation, this isn't the same as limiting it to religious or moral truths. Historical or scientific assertions made 'for the sake of our salvation' would be inerrant too. Second, the theological commission at the Council stated that the term 'Salutaris' (for the sake of our salvation) doesn't mean that only the salvific truths of the Bible are inspired or that the Bible as a whole isn't the Word of God. (p. 213)

It is worth mentioning here that according to Catholic religion, John Hick has considered the nature of divine knowledge to be propositional and according to Protestant religion, he has considered the nature of divine knowledge to be non-propositional. The meaning of propositional is that it accepts certain truth like deductive logic, whereas on the other hand, non-propositional means that in it the truth is not completely certain like inductive logic. (Hick, 1989, p. 5) The roots of religious exclusivity are the promissory principle of divine revelation works in it, which is equally accepted by both Christianity and Islam. In this context, Gavin D'Costa says- "pluralists have two main critiques of exclusivists: that they do not know their own scriptures well enough, and people of other religions are good and loving." (D'Costa, 1996, p. 225)

This is the root cause of essence of religious exclusivity in these religions is presented in the harshest form in relation to us. Therefore, when Plantinga does not place the Holy Scriptures in the ground of their religious belief, his arguments do not look appropriate from the exclusivist point of view. It may be possible for a person to believe

in the Father but not in the Son or to believe in the Son but not in the Father or in neither; but being an exclusivist and specifically being a believer of an Abrahamic religion, it is not possible for a person not to believe in the Holy Scriptures. If a person does this, then he himself comes out of the category of exclusivism.

Again, in their discussion on behalf of these two religious beliefs, he shows that there can be almost three types of people in the world:

- (i) Those who can agree with me on the first belief but not on the second. They are followers of a non-Christian existential religion.
- (ii) Those who may agree with neither the first nor the second, but still believe that there is something beyond the natural world, that something which is necessary to depends for keep human welfare and salvation in a right relationship.
- (iii) He shows that after the Enlightenment, there are some people, especially in the West, who do not believe in the above three views, they can be called Naturalists.

Alvin Plantinga believes that when a person becomes aware of these three types, then it starts affecting his own religious belief. In this regard he raises the question that- "The question I mean to ask here is, what does the awareness of religious diversity mean of should mean for my religious beliefs?" (Plantinga, 2009, p. 305) is to continue to believe in what you have always believed in. The second is –you learn about this diversity but continue to believe in it. Here Alan raised the question is that– "None there are several possible reactions to awareness of religious diversity. One is to continue to believe- what you have all also believed; you learn about this diversity but continue to believe that is, take to be true."(Plantinga, 2009, p. 305)

As a result of awareness of religious diversity, both of these propositions have been accepted by Plantinga as the basis of religious exclusivism where he tries to show that no matter which of these two propositions we choose, we find ourselves stand in the category of so-called religious exclusivism. Regarding this way, he says that- "The exclusivist holds that the tents or some of the tents of one religion — Christianity, let's say — are in fact true; he adds, naturally enough, that any propositions, including other religious beliefs,

that are incompatible with those tenets are false." (Plantinga, 2009, p. 305) Plantinga bases his argument on the key questions raised on religious exclusivism, such as the epistemological, intellectual and/or moral failure, and attempts to show that these questions are entirely relevant to our human condition, seems inevitable. The major ethical complaints against religious exclusivism are that exclusivists are intellectually arrogant, or egotistical, or selfishly arbitrary or dishonest, or imperialistic or oppressive. Plantinga offers some arguments in response to these charges:

- (i) Can a person be justified in all these allegations just because he is an exclusivist, are to blame?
- (ii) He uses the term exclusivism in a different context. Where a person is not fully aware of other religions, that is, of the existence of other religions and their claims until they are brought to your attention by some force or objective, that person may not be treated as xenophobia, can be counted.
- (iii) Third, to admit that you do not know of any argument that would necessarily persuade the most conscientious and intelligent dissenter of all.

In this regard, he gives the example of his grandmother, but we can be seen in the context of any other ordinary person. For example: A farmer, irrespective of any religion he may be a follower of, knows only his religion to believe in. It doesn't matter to him what his religion has that other religions don't have or what he can learn from other religions? This situation supports all the above mentioned three arguments of Plantinga; hence the imposition of any kind of moral faults on such a person is not appropriate and cannot be kept in the category of exclusivism. Believing only in one's own religion, no matter what religion it may belong to, proves innocent of any kind of moral or intellectual charges. Plantinga strongly believe that - "These people are not, I think, properly charged with arrogance or rather moral flaws in believing as they do." (Plantinga, 2009, p. 306)

Criticism. I argue that Planting's argument is not appropriate here. It should be noted that out of the three arguments presented by Alvin Plantinga, the first and second arguments create a situation of "Contradiction". If attention is paid to the second argument, then according to him, until a so- called exclusivist person becomes aware of other religions and beliefs, he cannot be counted in the category of exclusivism, and in this way, any kind

of egoism etc. cannot be imputed. If this argument is accepted, then an exclusivist person is one who supports the claims made by their own religion while being aware of others. In this situation his first argument gets refuted that being an exclusivist can a person be accused of being arrogant, selfish, egoistic? Now, since to be an exclusivist here it means to be fully aware of others and strongly support one's own opinion, in such a situation every exclusivist person would be fully responsible for all the moral defects that fall on exclusivism.

But, unlike his grandmother or that ordinary farmer who had no knowledge of other religions and thought of believers in other religions as heathens.

- (1) She/He didn't know any better as ignorant of other religions.
- (2) Plantinga understands that there is real piety and religion in many religions other than Christianity.

Again, Plantinga argues in response to the allegations like 'Oppression' and 'Imperialism' in relation to exclusivism that- "I venture to say that there are some of you who reject some of my sayings; I do not believe that you thus oppressing me, even if you don't believe you have an argument that convinces me. It is conceivable that exclusivism may contribute to oppression in some way, but it is oppressive in itself. Is not. Dare said there are some...in itself oppressive." (Plantinga, 2009, p. 306)

In this reference Plantinga quotes Wilfred Cantwell Smith in support of his view, according to him- "... except at the cost of insensitivity or delinquency, if it is morally not possible actually to go out into the world and say to devote, intelligent, fellow human beings: ... believe that we know God and we are right; go believe that you know God and you are totally wrong."(Smith, 1976)

In fact, Alvin Plantinga, in his arguments about the arrogant and repressive nature of religious exclusivism, tries to show that any exclusivist accepts that the two basic beliefs he holds (mentioned earlier) are true and Those who do not believe that both beliefs are wrong (as some nihilists accept) accept this as a natural human reaction. Because it also hides the fact that people who do not believe in these two basic beliefs, whatever may be the reason for their prohibition, remain deprived of a deep and important subject. Formally

believe that he has some knowledge that is denied by others. He should see himself as privileged in relation to those people. Is it appropriate in this way? Answer to this question he holds that- "There is no real alternative there is no reflective attitude that is not open to the same strictures." (Plantinga, 2009, p. 307) In this regard, Alvin Plantinga tries to show that there can be three types of options before an exclusivist

1. I can continue to hold it.
2. I can Withhold it.
3. Believing neither it nor its denial, and I can accept its denial.

If this third opinion is accepted, then it comes under the ambit of pluralism. If the second view is accepted, it goes beyond the ambit of exclusivism. Hence, in this situation only the first opinion is possible to be selected by the exclusivists. So, he says that on this basis how can he be accepted as arrogant? In this regard John Hick writes - "Well as an exclusivist, I relies on that I can't convince other that they should believe as I do- but I none the less continue to believe as I do- the charge is the I am as a result, arrogant or egotistical, arbitrarily preferring my way of doing thing to other ways." (Hick, 1989, p. 17) Here, the opinion of Douglas Pratt is also noteworthy in this regard. According to him - "Exclusivism is more than simply a conviction about the transformative power of the particular vision one has is a conviction about its finality and its absolute priority over competing views." (Pratt, 2007, p. 296)

Conclusion

Close and depth study the arguments presented by Alvin Plantinga in defense of exclusivism, I found that he has done unprecedented work on this subject, however in my evaluation, I also observed that some of their arguments are inconsistent and somewhere do not stand the scale of practicality. Nevertheless, he has done a very difficult task of trying to make free exclusivism from arrogance and oppression, which is very relevant even in the present times assuredly.

References

- Dale, T. (2015). Theories of Religious Diversity. *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
<https://iep.utm.edu/reli-div/>
- D'Costa, G. (1996). The Impossibility of a Pluralist view of religion. *Religious Studies*. 32,
223-232.
- Gray, L. (2013). *The Leaders Are Coming*. West Bow Press.
- Grillmeier, A. (1969) The Divine Inspiration and Interpretation of sacred Scripture, In
Commentary on the Documents of Vatican II, vol. 3. Edited by Herbert Vorgrimler.
New York.
- Hick, J. (1989). *An interpretation of religion: human responses to the transcendent*. New
Yale University Press.
- Lambert, G. (2003). *The Leaders Are Coming*. West Bow Press.
- Meister, C. (ed.) (2007). *The Philosophy of Religion Reader*. Springer.
- Paul VII. (1965). *Dogmatic Constitution on Divine Revelation. Dei Verbum*.
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html
- Plantinga, A. (2009). *A Defense of Religious Exclusivism. Exploring Philosophy of Religion*. Oxford University Press.
- Pratt, D. (2007). Exclusion and Exclusivity: A contemporary theological challenge, *Pacifica Australian Theological Studies*, 20(3), 291-306. Doi:
[10.1177/1030570X0702000304](https://doi.org/10.1177/1030570X0702000304)
- Smith, W. C. (1976). *Religious Diversity*. Harper & Row. 23-232
- Wainwright, W. J. (2005). *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford University Press.



SÖREN KIERKEGAARD: LA EXPIACIÓN DE LA CULPA¹

SÖREN KIERKEGAARD: THE EXPIATION OF GUILT

Pedro Luis Prados²

revista.analitica@up.ac.pa

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.6091>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 19/07/2024 Aceptado el: 11/09/2024</p> <p><i>Keywords:</i></p> <p>Christianity, existentialism, family, metaphysics, religion</p> <p><i>Palabras clave:</i></p> <p>Cristianismo, existencialismo, familia, metafísica, religión</p> <p>:</p>	<p>Abstract:</p> <p>The article offers a look at the thought of Søren Kierkegaard, a 19th century Danish philosopher. Two Kierkegaard's crucial experiences are described and commented on: the death of his father Michael Pedersen Kierkegaard and the breakup with his fiancée Regina Olsen. Despite the widespread idea of the impact that these events had on Søren's life, it is argued that, from the existential point of view, there are other conditions that shape Kierkegaard's existentialism and that influence the development of his personality. In that sense, the asymmetrical relationship with God stands out, exposed through the evidence of Abraham's sacrifice of Isaac, a relationship that is actualized in Soren and his father, although without becoming effective.</p> <p>Resumen:</p> <p>El artículo ofrece una mirada al pensamiento de Søren Kierkegaard, filósofo danés del siglo XIX. Se describen y comentan dos cruciales experiencias de Kierkegaard: la muerte de su padre Michael Pedersen Kierkegaard y la ruptura con su prometida Regina Olsen. Pese a la idea extendida del impacto que estos hechos tuvieron en la vida de Sören, se argumenta que, desde el punto de vista existencial, son otras las condiciones que moldean el existencialismo de Kierkegaard y que influyen en el desarrollo de su personalidad. En ese sentido, destaca la asimétrica relación con Dios, expuesta a partir de la prueba del sacrificio de Isaac por parte de Abraham, relación que se actualiza en Soren y en su padre, aunque sin hacerse efectiva.</p>

*Una culpa debía gravitar sobre toda la familia;
un castigo de Dios debía descender sobre ella;
la familia debía desaparecer;
borrada como un fallido por la poderosa mano de Dios.*
Sören Kierkegaard, **Diario íntimo.**

Desgarbado, estirado y flacucho, con una melena de cabellos rojizos erizada sobre su alargada cabeza, cojeando por la deformación congénita de tener una pierna más corta que la otra, el pequeño Sören recorría las calles de Copenhague con el temor suspendido en los labios, atento a la presencia de cualquier movimiento en los estrechos callejones de los que pudiera salir un grupo de muchachos dispuestos a pasar el rato a su costa con motes y grotescas imitaciones de su figura y de su caminar. Una prueba que Dios, decía su padre, le había puesto para que llevara su vida marcada por la humildad y el temor de la gracia divina. Él había sido elegido para cargar consigo parte del escarnio y sufrimiento que había padecido Jesús camino del calvario. No había duda, era él y solo él quien debía sufrir la expiación de la culpa que pesaba sobre la humanidad por la humillación del Hijo de Dios. No obstante, ese papel privilegiado no parecía estar correspondido por las torturas que le prodigaban los demás, pues, si estaba destinado a asumir la culpa de otros, ¿por qué estos también los escarnecían? Era una contradicción que no podía resolver y fue el principio de esos grandes debates sobre la conciencia y el pecado que abrumó el insomnio de su vida.

Pero la desvalorización no se agotaba en esos escauceos callejeros de los cuales son víctimas la mayoría de los jóvenes en la pubertad y la adolescencia y que, en la mayoría de los casos, son superados en virtud de la dinámica del desarrollo psicobiológico de la personalidad y el proceso de socialización. Esta desvalorización es, en todo caso, una prueba de adaptación que [tanto] en el plano natural como en el social contribuyen a la fortaleza emocional del sujeto. La experiencia no fue del todo fortalecedora y, por el contrario, dejó una sensible aversión a ese escenario de sobrevivencia torpe y pueril para dejar espacio a una introversión moral que poco a poco se convirtió en una introyección del mundo por la vía religiosa.

El otro componente, el perdurable y lacerante, el que deja huellas imborrables y es capaz de degradar y desvalorizar a la persona de manera permanente, son los temores y descompensaciones que surgen en el seno familiar. En términos psicoanalíticos, son las condicionantes reguladoras del *alter ego*, surgidas como imposiciones en el seno de las relaciones parentales y que adquieren en su momento carácter definitivo por la investidura de la autoridad de la fuente de la cual surgen. En ese nivel, las imposiciones normativas del núcleo familiar, aunadas a la construcción de topologías valorativas y religiosas juegan un papel en el proceso de articulación de la personalidad. Su decodificación contribuye en gran medida a comprender el funcionamiento de la mente y el nivel de complejidad de las pulsiones que determinan el comportamiento. Es este mecanismo el que llevó al “anti-psiquiatra” David Cooper (1979) a aseverar hace unas décadas, en un esfuerzo por precisar las causas ocultas de la esquizofrenia, que “no hay personas locas, solo familias enfermas” (p. 22).

Kierkegaard en uno de los pasajes de su *Diario íntimo* (Kierkegaard, 1976) hace referencia a una “desgarradura de la carne”, una experiencia dolorosa y de tal profundidad que cambió para siempre el transcurso de su vida. Algunos biógrafos, entre ellos Adorno, señalan que esa desgarradura fue la separación de Regina Olsen, con la cual estuvo comprometido para casarse y que, de manera repentina y sin causa justificada, terminó la relación. Otros sostienen que el fallecimiento de su padre, a la edad de ochenta y dos años, fue el golpe decisivo de ese desmoronamiento que experimenta como una “desgarradura” y que cambiará toda su concepción del mundo y de la existencia. Aunque se lamenta el resto de su vida por la pérdida de la mujer que amaba, nada apunta a que la separación y posterior matrimonio de ésta con un importante funcionario danés hayan sido decisivos a tal punto de provocar esa conmoción ontológica. Las encendidas cartas suelen ser más líricas que apasionadas. Una, escrita el 2 de febrero de 1839, revela ese carácter poético de la época:

Vos tesoro de mi corazón guardada cual tesoro en lo más profundo de mi pecho, en la completud de mis pensamientos, allí...¡desconocida divinidad! Oh, puedo realmente creer los relatos del poeta, que cuando uno ve por primera vez el objeto de su amor, imagina que lo ha visto hace mucho tiempo, que todo amor, como

todo conocimiento, es reminiscencia, que el amor también tiene sus profecías en el individuo. (Kierkegaard, 1968, p. 34)

Unos meses después se compromete y a poco más del año rompe el compromiso. Este hecho no explica en su dinámica la causa de tal “desgarradura”.

En el caso de la muerte del padre tampoco hay indicios del hecho provocado tal trauma emocional en el joven filósofo. En una emotiva nota del 11 de agosto de 1838 se duele de la pérdida, todo indica que la resignación fue la tónica general del acontecimiento:

Mi padre murió el miércoles. Hubiera deseado mucho que viviera unos años más y veo su muerte como el último de los sacrificios que hizo por mí. Murió por mí con el fin de que, de ser posible, pueda convertirme en algo. De modo que he heredado de él su recuerdo, su transfigurado retrato... es lo más preciado para mí y tendré mucho cuidado de preservar su memoria escondida a salvo del mundo. (Kierkegaard, 1976, p. 67)

La hermenéutica del texto destaca claramente la resignación ante el hecho y frases muy precisas como “veo su muerte como el último de los sacrificios que hizo por mí”, “he heredado de él su recuerdo” y “preservar su memoria” indican una superación del evento mediante el recurso catártico de la memoria del sentimiento vivido en el pasado (heredado/recuerdo/preservar/memoria), y la valoración íntima de esa memoria convierte el dolor ante el hecho de una experiencia que debe ser entendida hacia el futuro (lo más preciado para mí...memoria escondida a salvo del mundo). Experiencia vivida como dolor por la pérdida del pasado, memoria guardada como particular vivencia destinada al futuro, catarsis realizada en el presente por la resignación y “su transfigurado retrato guardado para mí”, pero por ningún lado asoma esa desgarradura existencial como condición de su angustia.

La dinámica del duelo establece mecanismos de compensación que se desarrollan paralelamente –salvo en los casos de cuadros patológicos extremadamente complejos– a la superación de la pena. Sin estos recursos anímicos que, de manera natural, emergen en la vida psíquica, la compensación sería imposible y la situación de

luto sería tan prolongada e intensa que el equilibrio emocional del sujeto estaría en grave riesgo e impulsaría, como lo revelan algunos casos conocidos en estados de neurosis o psicosis extremas. En estos casos, el proceso de compensación mediante una racionalización del evento que contribuya a la superación de la crisis existencial, es detenido por la interiorización de un sentimiento de culpa que genera el sujeto como parte de un proceso mórbido que le permite anclarse en el dolor, al asumir mediante la culpa la situación de pérdida, una cadena de autorrecriminaciones irrumpe en el contenido emocional precipitando un cuadro de padecimientos, acompañados de un acelerado deterioro psicosomático ante el cual se termina de colapsar. En situación de compensación normal ante la crisis, el proceso de deterioro es frenado de manera natural por reacciones psicofisiológicas que mitigan progresivamente la afectación.

Ese dolor tan lacerante, intolerable e impensable, pone en riesgo la misma presencia del yo y hace desmoronar al hombre al límite de la locura, hasta que logre objetivar la situación del duelo en la ritualidad del lamento y del llanto. El lamento y el llanto ritual, en realidad permiten el pasaje del 'del tormento a la objetivación del dolor y moderan 'la depresión y la locura que amenazan al hombre afectado por el duelo', constituyendo entonces, en una dimensión social cultural, una posibilidad de elaboración en el presente duelo". (Cancrini, 2002, p. 167)

En este proceso ritual la respuesta ante el dolor trabaja mediante regresiones y proyecciones que permiten una explicación razonada y una justificación de la pérdida en términos de una comprensión naturalista del suceso. No se trata de una vindicación del dolor hasta la aniquilación de la voluntad del vivir del doliente, pues el mecanismo psíquico que regula esas pulsiones actúa de manera progresiva mediante el establecimiento de premisas racionalizadas que minimizan el impacto de la situación, y esto es lo que vemos en el escrito de Kierkegaard. No hay en ellos un lanzarse en una interminable letanía irreversible ante la pérdida, pues la intención proyectiva, el "estado yecto" asoma como posibilidad que restituye los sentimientos destruidos por la pérdida.

El dolor es una emoción, y como tal tiene carácter inmediato, es vivida aquí y ahora como facticidad frente al objeto motivador y en el presente; como forma de conciencia reflexiva es un contenido de conciencia que se descubre como objeto

psíquico en su totalidad como conciencia de la emoción. A diferencia del sentimiento que puede mantenerse como un estado de conciencia sostenido en cualquiera instancia temporal (pasado, presente y futura), y ser resumida como vivencia de igual intensidad sin devaluación de su naturaleza ontológica, como el amor o el odio, en la emoción de su “ser aquí y ahora” la revela como una totalidad presente que inunda en su inmediatez de toda su carga afectiva la totalidad de la conciencia. Por eso, la emoción no puede estar referida al pasado, porque sería asumida su existencia como un recuerdo, con todo su carácter evocador, pero no es una emoción con el contenido fenomenológico de ese estado afectivo, capaz de desatar reacciones psicofisiológicas intensas. De igual manera, ninguna emoción puede ser proyectada al futuro, puesto que aún no ha ocurrido el evento capaz de desecharla y, a lo sumo, solo puede ser experimentada como una expectativa que puede generar reacciones fisiológicas parecidas a la emoción (ansiedad, sudoración, tensión arterial, enajenación del medio como ocurre con los fanáticos deportivos o ludópatas), pero no tiene el contenido de conciencia de orden afectivo propio de la emoción que solo pueden darse aquí y ahora y, por lo tanto, reclaman la inmediatez en el espacio y en el tiempo.

Sören pudo estar desolado por la muerte de su padre, separado de Regina Olsen y apesadumbrado por la muerte de su madre y sus hermanos, pero ese evento que marcó toda su vida tiene raíces más profundas. Es necesario descartar la influencia de esos hechos como causales de lo que denomina “*desgarradura de la carne*” y buscar el evento concreto, con toda su complejidad, que atraviesa, da sentido a toda su obra y explica la suma de sus actos; solo esto daría una primera aproximación, sobre evidencia testimonial, a la naturaleza del problema. Es necesario proceder de manera regresiva en el examen de su vida, deslindar aquellos temas centrales de su pensamiento y momentos críticos, para luego proceder a reexaminar progresivamente las relaciones que mantiene con los acontecimientos que definen a su pensamiento para relacionar el sentido de esa filosofía con el contenido complejo de su propia existencia. Esa relación y la decodificación de paisajes importantes de su vida darán la clave para entender su filosofía y viceversa. Tal vez en toda la historia de la filosofía no encontremos vínculos más estrechos entre vida y pensamiento como en este religioso danés.

Es importante detenerse en esta expresión, porque a lo que algunos de sus comentaristas estiman, esta “desgarradura”, más que un embate de orden espiritual fue una crisis existencial motivada por una ruptura con el mundo que le era familiar e inmediato. Esta “desgarradura” no significa “caída” en el sentido de una supuesta angustia ante el pecado, ni la culpa por el pecado original, como algunos señalan, pues expresa el acto de “arrancar” la “carne” con el cual se revela la materialidad y la contingencia del cuerpo. La materialidad del cuerpo que sirve como mediación con el mundo es desprendida de su sustancia por la acción de una fuerza descomunal y barbárica, que lo priva de ese existir como entidad individualizada e integrada a la conciencia. Es la carne y no el alma lo que es separado de ese soporte fisiológico que es el cuerpo y que se revela en la agonía del existir, causa primera de la angustia que se manifiesta en la división ontológica en cuanto el yo encarnado pierde su unidad. De allí el sentido profundo como material de análisis que tiene esa “desgarradura de la carne” desde el punto de vista de la patología del lenguaje, ya que revela una ruptura existencial del sujeto que experimenta una situación dolorosa en extremo y que causa una separación irreparable del alma y cuerpo, y termina por recurrir, al igual que Descartes, a una tercera sustancia: Dios, como unificador de las “res cogita” y la “res extensa” y hacer posible, aunque de manera precaria, la existencia.

El punto de arranque de la filosofía de Kierkegaard es la existencia y la posibilidad de esta como opción humana. La radical incertidumbre, la duda y la banalidad de ese estar-en-el-mundo son los temas medulares de obras como *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*, en las cuales la preocupación por la posibilidad de realizarse (hacer real la propia existencia) es la pregunta dominante. *La posibilidad* es el concepto regulador de su filosofía y es igualmente el principio que parece regir su vida. A diferencia de Kant, quien en la *Crítica de la razón práctica* había admitido una posibilidad trascendental como principio de la realización del hombre, poniendo de relieve su aspecto positivo en una libertad limitada por la voluntad divina, Kierkegaard hace énfasis de manera insistente en una posibilidad negativa de la cual solo se desprende la incertidumbre. Toda posibilidad es posibilidad-de-que-sí pero es posible-de-que-no, lo cual lleva inherente la nulidad de lo que es posible y la amenaza constante de la *nada*.

Lo que yo soy es una nada; esto me da mí y mi carácter la posibilidad de conservar mi existencia de un punto cero, entre el frío y el calor, entre la sabiduría y la necesidad, entre el algo y la nada, como un simple quizás. (Kierkegaard, 1979, p. 145)

Esa nada, esa existencia es un punto cero, no es una despersonalización, es una negación del contenido existencial del yo como proyecto, una negación de lo que es en términos ontológicos para convertirse en una etérea suspensión en medio del vacío. El punto cero es la indecisión permanente, el equilibrio precario entre decisiones opuestas que se abren ante cualquier posibilidad. Esa noción de incertidumbre en el punto cero está ligada en la *posibilidad* del no ser como probabilidad inmediata, razón por la cual Kierkegaard se opone a la filosofía de Hegel –quien asume la totalidad del mundo en una Idea Absoluta, capaz de ordenar, mediante una dialéctica del espíritu, al hombre y la historia–. La introducción del concepto “incertidumbre” tiene muy clara esa especial indeterminación ontológica y en ella se centra Kierkegaard para descalificar el andamiaje racionalista de la dialéctica hegeliana, en la cual el orden del universo estaba prefijado por el movimiento de doble negación entre la tesis y la antítesis.

De allí que el cristianismo es la expresión sublime de esta incertidumbre. Cristo mismo en su martirologio lo encarna. Mientras que su presencia y su palabra es la de Dios, su pasión y su muerte es la más humillante y dolorosa que pueda padecer un hombre. Dios absoluto y hombre humillado encarnados en una sola persona es una contradicción que siembra la duda y provoca la incertidumbre ante la palabra. Paradoja y escándalo porque rompe el orden que debe regir el mundo, pero también incertidumbre y duda sembrada en el corazón. Ese mortal que debería elegir entre creer y no creer está imposibilitado de decidir, porque Dios lo es todo y su comprensión no alcanza esas realidades divinas de las cuales deriva la fe. Por eso ve revelada en el cristianismo la paradoja de la existencia humana marcada por la incapacidad de decidir y la necesidad. Sartre, un siglo después, esgrime una tesis totalmente distinta, pero llega a la misma conclusión. El hombre es absoluta libertad, por lo tanto, elección y proyecto como absoluta condición de la conciencia, lo que lo conduce a sacar de la escena la figura de Dios y atribuir a la conciencia la responsabilidad de todos sus actos. Esa imposibilidad

de Kierkegaard, al igual que la libertad absoluta de Sartre tienen una sola salida: la angustia. Con Dios o sin Él, el hombre es una pasión inútil.

Esta angustia –a diferencia del temor que se manifiesta ante algo concreto como realidad intramundana– tiene su origen ante la indeterminación, en la incertidumbre, ante la posibilidad o imposibilidad de ser. De igual manera, el concepto de angustia en Heidegger y Sartre tienen la misma connotación, diferenciada del temor ante un intramundano se caracteriza por ser una angustia ante la nada, ante la posibilidad siempre presente de la muerte. Esto revela la *nada* que anida en la naturaleza del hombre, la futilidad de todos sus esfuerzos y la terrible sentencia del no ser. El término definitivo a la existencia cancela toda incertidumbre e imposibilidad, pero deja abierto el vacío definitivo que se cierra con la muerte. Desde este punto de vista, su obra *La enfermedad mortal*, aquella que marca la existencia del hombre desde su nacimiento, no es más que una continuación de las tesis enunciadas en *El concepto de la angustia*.

De igual forma que se encajan sus nociones de incertidumbre e imposibilidad en su filosofía, las mismas nociones son determinantes en sus acciones personales. La “desgarradura de la carne” toma forma en sus actos y definen su vida en las sucesivas experiencias que han llegado a nosotros a través de su diario y su correspondencia. Hechos que marcan su carencia de decisión o, por lo menos, una definición de posiciones con lo que inicialmente ha emprendido. Las relaciones con su familia, la vida religiosa, el compromiso matrimonial, su actividad como escritor: todo está paralizado, suspendido por la indeterminación entre lo posible y lo imposible. Analicemos cada una de ellas.

Sus relaciones con su familia son vagas, incluso anodinas o impersonales. Sus continuas peleas con su hermano después de la muerte de los otros miembros lo obligan a mudarse de la casa paterna y llevar una vida aislada y emocionalmente ligada únicamente al padre. Las referencias en sus diarios a sus hermanos y a su madre son tangenciales y poco reveladoras de expresiones de afecto o consideraciones especiales. Inducido a la vida religiosa por su padre, alcanza el doctorado en teología con distinciones especiales, incluso con una muy reconocida tesis sobre la duda socrática. No obstante, una vez concluidos los diez años de estudios, nunca ejerce como pastor, y

se dedica a la filosofía y a la literatura. Su actividad literaria está más ligada al recurso literario poético que a la propia filosofía, él mismo reconoce que es un poeta y que, como tal, contempla al mundo desde la perspectiva de la creación; sin embargo, a pesar de haber publicado una veintena de libros –más de la mitad vieron la luz pública con pseudónimos en un esfuerzo denodado de ocultarse a los demás–, de mantenerse en ese “punto cero” frente al mundo, actitud que evidencia esa pasividad condicionada por la presencia de alguien que en cierta medida prefigura su decisión de ser, tal como veremos más adelante.

El caso más conocido de su atormentada vida fue el rompimiento inexplicable con Regina Olsen pocos meses después de haberse comprometido oficialmente ante sus padres. La incapacidad para concluir las cosas emprendidas o bien decidirse sobre qué hacer una vez iniciadas, revelan ese “punto cero” en el cual había caído su existencia, esa necesidad de no ser, esa opacidad de la conciencia enunciada por Sartre y la cual anula la libertad como condición necesaria del proyecto humano. Reducido a la categoría de objeto, los demás solo ven en él la materialidad inerte de la contingencia del cuerpo. Muchos de sus biógrafos han hecho énfasis, tal como señalamos con anterioridad, en ese acontecimiento que él denomina “desgarradura de la carne” y se le atribuyen a la muerte del padre o a la muerte de Regina Olsen; sin embargo, tal como pudimos ver con antelación, ninguno de los dos hechos tienen testimonialmente tanta fuerza como para marcar todo su pensamiento y toda su vida, aunque siempre proclamó su denodado amor por Regina. Pero todos parecen ignorar o no considerar en su justa dimensión las relaciones de su padre con el resto de la familia y las crisis familiares matizadas por graves episodios de violencia.

Michael Pedersen Kierkegaard, padre de Sören, era un hombre en extremo religioso y apegado a la rigurosidad de la iglesia luterana danesa, pero igualmente era proclive a la bebida, la cual lo llevaba a episodios de violencia familiar en los que maldecía a Dios y renegaba de las escrituras. Pasaba los cincuenta años cuando se une a Anne Sorensdatter Lund, una joven de clase humilde, imponiendo un orden patriarcal en la relación. Relata el propio Soren en su correspondencia a Lund, que siendo él un niño, su padre arrepentido y en un estado de postración alcohólica pidió perdón a Dios

por sus blasfemias y por haber tenido relaciones y embarazado a una mujer sin haber contraído matrimonio. Consideraba que recibiría la ira de Dios y que todos sus hijos morirían antes de los treinta y tres años, edad en la que murió Cristo, pues era merecedor de ese castigo. El incidente no hubiera tenido mayor incidencia si, poco tiempo después, en un lapso de tres años, el joven no hubiera visto morir cinco de sus siete hermanos antes de cumplir los treinta, inclusive a su madre. Por lo cual creyó firmemente que también moriría en ese lapso como consecuencia de la ofrenda que su padre había hecho a Dios, aunque no ocurrió así, tampoco a su hermano Peter.

El temor a una muerte prefijada por la voluntad divina a través de la figura paterna, sitúa al joven en la encrucijada de dejar de existir para garantizar la salvación del padre, lo cual –dado el fanatismo religioso producto del pietismo en las sociedades flamencas– debería ser asumido como un hecho inevitable ante el que solo cabe la resignación y la voluntad no tiene cabida alguna. La libertad aniquilada por la fatalidad le impone un estrecho sendero que debe recorrer con todas las abrumadoras presiones psicológicas y morales, pero del cual no puede desviarse. De manera que todo proyecto, todo compromiso –incluyendo el adquirido con Regina Olsen o el ejercicio pastoral– estaban condenados al fracaso, pues un límite exacto, cortante, demostrado ya por la muerte de los hermanos estaba fijado por fuerzas que no podía torcer. El típico “ser-para-la-muerte” que atribuye Sartre al ser del hombre como límite de la libertad existencial es revelado, no por la contingencia del ser y la gratuidad de su existencia sobre la tierra, sino por una decisión impuesta por encima de su libertad. Todo empeño en un proyecto existencial, toda expectativa, estaba aniquilada antes de ser concebida. Debería renunciar a la realización de cualquier forma de vida para dar paso a la unívoca consumación de la muerte. Esa “desgarradura de la carne”, esa existencia hecha jirones lo atormenta y marca su vida y su pensamiento, situándolo entre la angustia del hombre y la omnipotencia de Dios. Ni siquiera tenía espacio para esa libertad de la conciencia que reivindica Sartre siguiendo los pasos de la conciencia traslúcida cartesiana.

Si consideramos que las plegarias y la penitencia del padre no eran un compromiso personal, en el cual el sacrificio sería asumido por él como parte de su relación con Dios, sino que ofrece a sus hijos en holocausto para lograr el perdón y la

salvación de su alma, tenemos que –al igual que Abraham– la imagen de un mandato providencial cae sobre los vástagos, sin que ellos tuvieran decisión alguna. Todo estaba previsto y el orden divino decretó de una vez por todas las cuotas que habría de cobrar. Era un pacto entre el padre y Dios en el cual los hijos no tenía posibilidad de decidir. Todo afán de alcanzar un objetivo como posibilidad de ser, era mediatizado por la imposibilidad límite impuesta por un compromiso del cual ellos no habían formado parte. Hay que preguntarse ¿qué pasaría por la mente de un adolescente temeroso de su padre y de Dios ante una escena como esa y ver morir, poco tiempo después, como si fuera una profecía ineludible a cinco de sus hermanos? ¿No sería esa una terrible “desgarradura de la carne”, “Una culpa (que) debía gravitar sobre toda la familia; un castigo de Dios (que) debía descender sobre ellas...? (Kierkegaard, 1968, p. 45) Sin duda que el acto de contrición del padre y la secuela de acontecimientos que le sucedieron dejó una huella imborrable en la mente de este adolescente débil y fácilmente impresionable. Para que la reflexión no quede en simple especulación hay que acercarse a una de las obras tempranas de Kierkegaard, en la cual sublima el acontecimiento y le confiere un carácter bíblico. En *Temor y temblor* dedica de forma integral a la relación entre Abraham e Isaac y el deber absoluto hacia Dios, lo cual revela por sí sola que el filósofo se había percatado de la naturaleza de su crisis existencial y quería catalizarla a través del mito religioso.

Con esta premonición del holocausto familiar una vez más la incertidumbre entra en su vida y disuelve todas sus proyecciones, por una parte, ama a su padre, como lo revelan las referencias en su *Diario* y las largas descripciones en su correspondencia, pero igualmente se siente aterrado por el sacrificio de sus hermanos. Por eso el episodio bíblico es el referente principal de sus reflexiones sobre el amor y el deber, como también Abraham encarna esa figura noble y valerosa que antepone su amor a Dios al que siente por su hijo. Con la predicción de su padre gravitando sobre su cabeza, con el límite de lo imposible cercenando lo posible, con la incertidumbre enquistada en el corazón de la certeza, no le quedaba más que la ambigüedad o, como bien señala muchos años después Albert Camus: lo absurdo. Esta indeterminación del ser lo coloca muy cerca de Kafka, Camus y Brecht, y naturalmente de Simone de Beauvoir y de Jean Paul Sartre.

La llamada *filosofía del absurdo* o de la ambigüedad tiene sus raíces en esta incertidumbre existencial preconizada en el citado texto. Ese temor de que se cumpla la penitencia ofrecida por el padre y que recaiga sobre él ese sacrificio demarca y pone límite a todas las cosas que emprende, marca toda su vida y su pensamiento con una profunda melancolía que en términos psicoanalíticos actuales pudieran definirse como una modalidad de psicosis.

Viste desgreñadamente, “casi cómica”, advierte Hans Brochner al recordar la impresión causada en la boda de su hermano Peter Kierkegaard, y la vestimenta tiene en este caso un profundo contenido simbólico en la medida que es la primera mediación que hacemos con los demás por medio del cuerpo, nos ven como queramos que nos vean. De la misma manera, y en otros casos que examinaremos, Baudelaire y Sartre escogen el dandismo y Adèle Hugo opta por vestir completamente de negro. La vestimenta constituye el principal elemento simbólico en nuestra relación con los demás; muy anterior al lenguaje hablado, es el primer complemento artificial del lenguaje corporal. Imposibilitados socialmente de mostrar el cuerpo, el vestido y la indumentaria conexas expresan en alguna medida lo que queremos ser para los otros. Claude Lévy-Strauss en *El pensamiento salvaje* desarrolla ese carácter ritual que tiene la vestimenta en sociedades primitivas y que explican la avidez por la moda en las muestras. La vestimenta adquiere una dimensión simbólica que rebasa la utilitaria satisfacción de necesidad y se convierte en una pragmática que da significados diversos en el medio social. Desde las consabidas expresiones de estatus en las sociedades de consumo hasta la manifestación de estados de ánimos de autovaloración con los cuales el sujeto se proyecta a los demás, con la consiguiente calificación que resulta de esta mediación. Si la ubicuidad del cuerpo permite ser examinado desde todos los ángulos, la vestimenta constituye un elemento de ponderación del cuerpo como materialidad inerte que se presenta objetivamente ante la mirada del otro. Por la mirada, el otro nos objetiva y convierte en una nada, en una materialidad en la cual se disuelve nuestra conciencia, el otro, a través de la mirada, me roba mi subjetividad. (Sartre, 1978)

Por otro lado, el uso de pseudónimo para publicar sus obras con la excusa de que no quería que las consideraran parte de un sistema, es parte de un ritual de ocultamiento

y elusión de la responsabilidad con el cual colude el drama de su desvalorización. Rehúye el compromiso amoroso a pesar de que ama profundamente a Regina. Desestima el ejercicio pastoral luego de dedicar diez años a estudiar teología y evidenciar una vocación legítima por el culto religioso, al extremo de incorporar como contenido medular el drama de la pasión y muerte de Jesús, pero igualmente para ocultar tras la religión el no tener que asumir críticamente las conclusiones de sus reflexiones filosóficas en su obra. Vive permanentemente angustiado por la indeterminación y la nada, al punto que dominan toda su forma de vida y están presentes en toda su literatura. Todos estos hechos vivenciales e intelectuales son parte de un todo que definen una personalidad marcada por un hecho irreversible, la inminente presencia de la muerte como límite de toda posibilidad humana. La preeminencia del sujeto sobre la objetividad absoluta está resumida precisamente en ese debate permanente entre la existencia y la nada, entre la vida y la muerte. Marcado por una promesa sobre la que él no decidió y que debiera ser cumplida de forma inexorable, todo lo que hubiera podido hacer posible como ser humano, estaba limitado por la imposibilidad impuesta por una muerte inexorable como cordero de sacrificio. Lo demás eran solo contingencias eslabonadas en la cadena de la temporalidad.

Al igual que Isaac, pero con el conocimiento que éste no tenía, teme ser sacrificado para que su padre alcance la salvación. Piensa que el poder absoluto de Dios es una fuerza irreversible de la cual no puede escapar y que sus hermanos muertos no son más que la anunciación de lo necesario de su muerte para dar cumplimiento a la ofrenda paterna. Su padre, encarnación sublime de Abraham; él, réplica humilde de Isaac, deben reproducir la escena perdida en el tiempo sobre las faldas del Mariah. No hay otra salida. El momento llegará, lo tiene previsto, por lo cual no puede haber ningún otro compromiso más que la espera del momento anunciado. He allí el núcleo de toda esta “desgarradura de la carne”, “la familia debía desaparecer, borrada como un fallido por la poderosa mano de Dios”, él y su hermano Peter eran los únicos que faltaban para dar cumplimiento al holocausto. Ese es el principio y el término de sus angustiosas reflexiones, todo termina al mismo momento de empezar, porque todo está encerrado en la obediencia absoluta a la voluntad de Dios. Esperó dolorosa e inútilmente, no murió

a los treinta y tres, sino a los cuarenta y dos. No se cumplió la promesa del padre y tampoco la voluntad absoluta de Dios, sin embargo, padeció el sacrificio de manera más larga y tortuosa que la que pudiera haberle causado la herida de una daga.

Notas

¹ Tomado de la obra inédita *Hágase Su voluntad. Dinámica existencial del complejo de Isaac*. Agradecemos infinitamente a los familiares del profesor Pedro Luis Prados por su anuencia para la publicación de este ensayo en el presente número de Analítica.

² Pedro Luis Prados, Panamá, 9 de noviembre de 1941 – 20 de diciembre de 2021. Licenciado en Filosofía, Letras y Educación, Universidad de Panamá; Magister en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México. Fue profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Panamá durante más de tres décadas, donde ejerció las cátedras de Estética y Filosofía Contemporánea. Cuentista, ensayista y crítico de arte, entre sus obras destacan *El paraíso perdido de Guillermo Trujillo* (1990), *La pintura en Panamá* (2003); galardonado en dos ocasiones con el Premio Ricardo Miró, con las obras *Bajamar* (1998) y *El otro lado del sueño* (2002).

Referencias

Cancrini, T. (2002). *Un tiempo para el dolor: Eros, dolor y culpa*. Editorial Paidós.

Cooper, D. (1979). *Psiquiatría y antipsiquiatría*. Editorial Paidós.

Kierkegaard, S. (1968). *Correspondencia*. Editorial Labor.

Kierkegaard, S. (1976). *Diario íntimo*. Editorial Planeta.

Kierkegaard, S. (1979). *El concepto de la angustia*. Editorial Losada.

Sartre, J. P. (1978). *El ser y la nada*. Editorial Losada.



INTUICIÓN Y MATEMÁTICAS. UNA INTERPRETACIÓN A PARTIR DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA DE I. KANT

INTUITION AND MATHEMATICS. AN INTERPRETATION FROM I. KANT'S CRITIQUE OF PURE REASON

Carlos Falcón

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España

cfalcon29@alumno.uned.es

<https://orcid.org/0009-0004-3414-6646>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.6092>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 24/07/2024 Aceptado el: 11/09/2024</p> <p><i>Keywords:</i> Epistemology, intuition, mathematics, space, time</p> <p><i>Palabras clave:</i> Epistemología, intuición, matemáticas, espacio, tiempo</p>	<p>Abstract: Abstract: this essay investigates why we intuit and do mathematics from the perspective of Kant's Critique of Pure Reason, focusing on The Discipline of Pure Reason in its Dogmatic Use. It examines how the pure intuitions of space and time provide an essential framework for the construction of mathematical concepts, ensuring their necessity and universality. Although Kant argues that these intuitions are necessary conditions, we argue that it is the development and formalization of mathematical language that truly concretizes and objectifies these intuitions. Additionally, it analyses how philosophy, by changing its method, can address more abstract concepts without suppressing pure intuitions. Finally, the close relationship between pure intuitions and mathematical construction allows us to visualize a framework of understanding between the cognizant subject and mathematical calculation. This framework acknowledges the possibility that any human being, who inherently possesses these intuitions, can construct mathematical concepts.</p> <p>Resumen: Este ensayo investiga por qué intuimos y hacemos matemáticas desde la perspectiva de la Crítica de la Razón Pura de Kant, centrándose en La Disciplina de la Razón Pura en su Uso Dogmático. Examina cómo las intuiciones puras de espacio y tiempo proporcionan un marco esencial para</p>



:	la construcción de conceptos matemáticos, asegurando su necesidad y universalidad. Aunque Kant argumenta que estas intuiciones son condiciones necesarias, nosotros sostenemos que es el desarrollo y la formalización del lenguaje matemático lo que realmente concretiza y objetiva estas intuiciones. Además, se analiza cómo la filosofía, al cambiar su método, puede abordar conceptos más abstractos sin suprimir las intuiciones puras. Finalmente, la estrecha relación entre las intuiciones puras y la construcción matemática nos permite visualizar un marco de entendimiento entre el sujeto cognoscente y el cálculo matemático. Este marco reconoce la posibilidad de que cualquier ser humano, que inherentemente posee estas intuiciones, pueda construir conceptos matemáticos
---	---

Introducción

La relación entre la intuición y la matemática ha sido un tema central en la filosofía, especialmente en la obra de Immanuel Kant. A partir de su *Crítica de la Razón Pura*, plantea que las intuiciones de espacio y tiempo son elementales para todo conocimiento humano. Estas no solo ordenan nuestras percepciones, sino que también establecen un marco primario para que podamos construir conceptos matemáticos. Al entender cómo estas intuiciones operan, podemos empezar a dilucidar los procesos cognitivos que subyacen a la matemática.

Así pues, el filósofo alemán desafió la noción tradicional de que la matemática es una mera creación abstracta independiente de la experiencia. En cambio, propuso que la matemática está profundamente arraigada en nuestras intuiciones sensibles. Por lo tanto, va a sugerir que el origen del conocimiento matemático no es exclusivamente lógico, sino que depende de cómo estructuramos y entendemos nuestra experiencia del mundo a través de estas intuiciones.

Este trabajo explora cómo las intuiciones puras no solo facilitan la percepción del mundo, sino que además permiten la formulación de conceptos matemáticos, como necesarios y universales. Es necesario aclarar que, si bien se trata de un análisis general y pretende ser conciso, la exploración procura ser breve pero no superficial, tratando de ofrecer una visión coherente de la relación entre intuición y matemática, sin pretender una profundización exhaustiva. Aclarando esto, en ese sentido se aspira revelar (desde el punto de vista kantiano) que el acto de hacer matemáticas es inseparable de nuestra capacidad para intuir.

Por otro lado, se abordará la idea de que el lenguaje matemático, en su proceso evolutivo y de formalización, no solo intenta reflejar nuestras intuiciones, sino que también las expande y la transforma en un conocimiento aplicable. En ese sentido, la intersección entre intuición y lenguaje matemático vendría a ser una cuestión central en este contexto para tratar de comprender como construimos y aplicamos el conocimiento en contextos teóricos y prácticos. Por lo tanto, este análisis permitirá apreciar en primera instancia el pensamiento kantiano y su relación con la epistemología matemática.

¿Por qué intuimos?

En este ensayo, preguntarse acerca del porqué intuimos y porqué hacemos matemáticas dentro del marco de la disciplina de la razón pura en el uso dogmático en la *Crítica de la razón pura* de Kant, no trata de responder directamente a uno de los cuestionamientos centrales de su propuesta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? o ¿Cómo son estos posibles en la matemática pura? Aunque nuestra pregunta se deriva en gran parte de los cuestionamientos de Kant y el desarrollo de nuestra indagación conlleva una estrecha relación con la base epistemológica kantiana, nuestra intención es reflexionar sobre cómo, a partir de nuestras intuiciones puras, es posible que construyamos conceptos matemáticos. El objetivo es examinar la relación epistemológica entre las intuiciones puras y el método matemático (más allá de lo explicado por el filósofo alemán) que permite al sujeto hacer construcciones de conceptos matemáticos.

Es importante destacar que no se trata de indagar sobre el origen metafísico u ontológico de la matemática, es decir, si son una invención del sujeto o entidades eternas según el platonismo. Queremos aproximarnos a cómo estos conceptos pueden tener necesidad y universalidad tanto en la mente (objetos abstractos) como en la realidad física o material (objetos físicos); es decir, desde las intuiciones que los posibilita que sean universales y necesarios y no de otro modo.

Uno de los principales elementos a favor es el de la sensibilidad (explicado en la *Estética Trascendental*); básicamente sin la sensibilidad no podemos percibir las cosas

en el espacio y el tiempo y, por ende, construir en la intuición pura conceptos matemáticos (triángulo, cuadrado, $7+5=12$). A partir de esta premisa, si no percibimos lo que llamamos mundo mediante la sensibilidad no podremos conocer lo que hay en él, de una manera ordenada.

Ahora bien, ¿qué nos proporcionan las intuiciones puras según Kant? Nos dice que son las condiciones a priori de la sensibilidad. Como intuiciones puras, realizan la síntesis de todos los fenómenos que percibimos a través de la sensibilidad, ordenándolos en un espacio y un tiempo (Allison, 1992, pp.142-153). Podemos decir que tiene la sensación de algo X, y que ese algo X está en un espacio y un tiempo. La intuición empírica por sí sola no dará la respuesta para poder emitir un juicio que exprese lo preciso y ordenado sobre ese algo. Allí es donde entra la intuición pura para poder representar o exhibir el concepto. Para ello, necesito un lenguaje (previamente aprendido) que pueda representarlo y, por tanto, sea comprensible. Sin embargo, primero se requiere el contacto con lo sensible, donde luego, sumando el aprendizaje del lenguaje matemático y a partir de esa internalización de conceptos, nuestra mente está preparada para intuir y representar los conceptos.

De lo anterior, podemos afirmar lo siguiente:

1. La estructura de la mente es una *conditio sine qua non* del sujeto para su desarrollo cognitivo y epistemológico.
2. Es *conditio sine qua non*, primero aprender un lenguaje para poder expresarlo. Esto es harto obvio. Pero el lenguaje matemático no es cualquier lenguaje; conlleva elementos de necesidad y universalidad en sus enunciados.

Ahora bien, ¿qué relación existe entre lo ordenado de las intuiciones puras y lo ordenado de los enunciados matemáticos? ¿Los enunciados matemáticos deben adecuarse a la estructura de la mente? Las intuiciones puras no se expresan por sí solas; llamamos tiempo y espacio en el enfoque kantiano porque, según él, la aritmética representa el tiempo y la geometría el espacio. Ya Kant sabía esto, entonces le está otorgando un adjetivo a las intuiciones puras, o una descripción.

¿Por qué hacemos matemáticas?

Todo método implica un proceso que debe llevarse a cabo de manera ordenada y sistemática. El método de la matemática que Kant explica, en contraste con el concepto filosófico, es parte del proceso cognoscitivo que se encuentra implícito en el sujeto para la construcción, desde las condiciones sensibles y las intuiciones que se encuentran en la mente. Kant no necesitaba detallar cómo es el proceso en sí mismo porque esa exposición no responde al fundamento del método; su respuesta es directa: espacio y tiempo, como intuiciones puras, posibilitan la construcción de objetos matemáticos.

Volvemos a indicar que espacio y tiempo ordenan fenómenos en su síntesis, y respondiendo a la segunda pregunta que finaliza el apartado anterior, comprendemos tal ordenamiento a través de los principios de la lógica clásica: principio de no contradicción, principio de identidad y principio de tercero excluido (Aristóteles, 1995; 1998). Esto lo representamos a través de una notación aritmética: $7+5=12$; o mediante un objeto geométrico: la representación de un triángulo equilátero. De forma rudimentaria o medición informal podemos medir distancias usando los pies o las manos u otras herramientas, donde el resultado de esa distancia será universal. Existen entonces diferentes formas de representar el tiempo y el espacio, la sucesión y la simultaneidad. De hecho, la ciencia matemática siempre evoluciona en sus métodos y cálculos. Descartes sintetizó brillantemente la geometría euclidiana, convirtiéndola en geometría analítica al introducir el uso de coordenadas y el álgebra para describir las formas geométricas, haciendo así la geometría comprensible y manejable a través de la aritmética. (Cosy, 1984, pp. 125-128)

De igual manera sucede con la lógica, ya que debe ofrecer una explicación de la noción de inferencia o argumento válido (Criado & Martínez, 2008); además, debe contener en su estructura los tres principios lógicos para que sea válido en su formalización, y también verdadero si requiriera ser contrastado en la experiencia. Y así, la lógica ha avanzado y evolucionado en su formalización desde Aristóteles hasta Frege, y ha continuado. Pero estas afirmaciones sobre la matemática y la lógica no nos están

diciendo nada acerca de la estructura real de la mente o de las intuiciones puras. Lo que Kant nos dice sobre ellas es que debemos presuponer la representación del espacio para que las sensaciones y fenómenos se puedan representar de forma externa (Kant, 2009, A23-24/B38-39). Pero esto conjetura una estructura formal a priori de cómo representarnos el espacio, quedando la aritmética y la geometría para el trabajo del cálculo matemático.

De acuerdo con Kant, la matemática construye no solo cantidades determinadas (quanta) en la geometría, sino también la cantidad en abstracto (quantitas) en la aritmética y el álgebra (Kant, 2009, B745). Estos dos aspectos pueden combinarse, como cuando usamos el álgebra para calcular las dimensiones de un triángulo. Esto es así, pero insistimos en que llegamos a comprender la posición y relación de los objetos unos con otros mediante las analogías de la experiencia y las reglas que las explican. Es decir, es el lenguaje de la matemática, su formalización y sus técnicas es lo que nos hace comprender el mundo.

Aquí surge la cuestión central de nuestra interrogante: ¿qué influencia ejercen las intuiciones puras para que esto sea posible? Aunque Kant sostiene que las intuiciones puras de espacio y tiempo son condiciones necesarias para la posibilidad del conocimiento matemático, podríamos decir que es el lenguaje matemático, desarrollado y formalizado a lo largo de la historia, el que realmente ordena y estructura nuestra comprensión del mundo. Las intuiciones pueden facilitar un marco inicial, pero es el rigor y la precisión del lenguaje matemático lo que permite la expansión y aplicación del conocimiento matemático, facilitando la abstracción y el análisis que son esenciales para la ciencia.

Asimismo, cuando Kant sostiene que “La rigurosa exactitud de la matemática se basa en definiciones, axiomas, demostraciones.” (Kant, 2009, A727/B755), está afirmando cómo estos elementos son parte fundamental del método del conocimiento matemático. Estos componentes no solo estructuran el proceso de descubrimiento y prueba dentro de la matemática, sino que también aseguran su precisión y exactitud.

Aunque estamos de acuerdo con Kant en que la eficacia de los elementos del método matemático también depende de la estructura de la mente humana y las intuiciones puras de espacio y tiempo que posibilitan la construcción de conceptos matemáticos, el método matemático y sus elementos nos dicen más sobre la construcción y evolución del lenguaje matemático en sí, que sobre las intuiciones puras y la estructura de la mente. En la “Estética Trascendental” (Kant, 2009, A36/B53), Kant sostiene que el espacio y el tiempo son ideales en sentido trascendental (condiciones de posibilidad). Sin embargo, estas formas se convierten en reales u objetivas en sentido kantiano cuando aplicamos la matemática o el conocimiento matemático.

En otras palabras, mientras que las intuiciones puras de espacio y tiempo proporcionan un marco a priori, es el desarrollo y la aplicación del lenguaje matemático lo que concreta y objetiva estas intuiciones. La matemática, con sus definiciones, axiomas y demostraciones, transforma estas intuiciones puras en conocimiento práctico y utilizable (Friedman, 1998, pp.29-30)

Por otro lado, cuando usamos el conocimiento filosófico, no es que se anulen las intuiciones puras o la estructura de nuestra mente, sino que el método cambia. En lugar de depender de la formalización y la precisión del lenguaje matemático, la filosofía puede abordar conceptos más abstractos y menos estructurados, lo que a veces puede suprimir las categorías o elementos de necesidad lógica que son fundamentales en la matemática. Esto no implica que las intuiciones puras no estén presentes, sino que su aplicación es diferente y el enfoque filosófico puede llevarnos a explorar dimensiones de la razón que no están estrictamente ligadas a la exactitud matemática.

Debemos reconocer que una de las limitaciones de esta indagación es la dificultad de separar completamente las intuiciones puras de su aplicación práctica en el lenguaje matemático, que quizá hubiese permitido realizar un análisis por separado. Sin embargo, esta misma relación ofrece la ventaja de proporcionar un marco integral para comprender cómo construimos y aplicamos conceptos matemáticos. Aunque el método de la matemática por sí sola nos aporta un mejor panorama de conocimiento del mundo,

incluso si desconocemos (no intencional) la existencia de las intuiciones puras como condiciones sensibles.

Conclusión

Este recorrido por las ideas kantianas nos ofrece una comprensión más matizada de la relación entre intuición y matemática. Nos permite entender que las intuiciones puras de espacio y tiempo no son simples herramientas cognitivas, sino los fundamentos sobre los cuales se construye el conocimiento matemático. Ahora bien, esta relación podría acentuar la idea de que la matemática, como conceptos abstractos, está ligada a la estructura de nuestra mente y nuestra manera de percibir el mundo.

Aun así, el desarrollo del lenguaje matemático ha jugado un papel crucial en la evolución de este conocimiento. Mediante la exhaustiva formalización permite no solo la expresión precisa de sus conceptos, sino también la expansión de nuestras capacidades cognitivas. Así pues, la matemática es tanto un reflejo de nuestras intuiciones como un medio para manifestarlas o expandirlas, incluso trascenderlas (no en el sentido kantiano), donde las aplicaciones de las intuiciones ofrecen una comprensión más compleja del mundo.

La interacción que pretendimos mostrar entre intuición y lenguaje matemático también plantea preguntas sobre la naturaleza misma del conocimiento. Si bien las intuiciones proporcionan el marco necesario, afirmamos que lenguaje matemático es el que permite la resolución de problemas abstractos y construcción de teorías. Esta idea sugiere que nuestra capacidad para hacer matemáticas no es solo innata, sino también el resultado de un proceso evolutivo y de formalización del pensamiento.

Así, percibir esta relación no solo ilumina aspectos fundamentales de la epistemología, sino que también nos invita a reflexionar sobre cómo la matemática, al estar arraigada en nuestras intuiciones, se convierte en una herramienta poderosa para interpretar el mundo.

Referencias

- Allison, H. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa* (Prólogo y traducción de Dulce María Granja Castro). Editorial Anthropos.
- Aristóteles (1995). *Tratados de Lógica (Organón), II. Sobre la interpretación; Analíticos primeros; Analíticos segundos* (Trad. Miguel Candel Sanmartín). Gredos.
- Aristóteles (1998). *Metafísica (Libro IV, Capítulos 3 al 7)* (Trad. Valentín García Yebra). Gredos.
- Criado, P. & Martínez, A. (2008). *Formas lógicas. Guía para el estudio de la Lógica*. UNED.
- Friedman, M. (1998). *Kant and the Exact Sciences*. Harvard University Press.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura* (traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi). FCE & UAM & UNAM.



EL MISTICISMO JUDÍO*

JEWISH MYSTICISM**

Richard H. Jones

Investigador independiente, actualmente jubilado, especialista en filosofía e historia de las religiones. Bachelor of Arts, Brown University y doctor en filosofía (Ph.D.), Columbia University

*Traducido con autorización del autor por:

Ruling Barragán Yañez

Universidad de Panamá, Panamá

ruling.barragan@up.ac.pa

<https://orcid.org/0000-0002-3237-5726>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.6093>

** Jewish Mysticism, en: Jones, R. H. (2024). *A History of Mysticism*. Suny Press. [La presente traducción comprende las pp. 88-101, del Capítulo 4]

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 26/07/2024 Aceptado el: 20/08/2024</p> <p>Keywords:</p> <p>Religious experience, Judaism, metaphysics, mysticism, theology</p> <p>Palabras clave:</p> <p>Experiencia religiosa, judaísmo, metafísica, misticismo, teología</p>	<p>Abstract:</p> <p>The text offers a historical synopsis of Jewish mysticism within Medieval Jewish philosophy. It presents the main figures and currents of Jewish mysticism starting from Philo of Alexandria, including the visionary texts of Hekhalot, the cosmogonic speculation, the early German-Jewish pietism up to early and classical Cabala, the latter reaching the XVII century</p> <p>Resumen:</p> <p>El texto ofrece una sinopsis histórica del misticismo en la filosofía judía medieval. Se presentan las principales figuras y corrientes del misticismo judío a partir de Filón de Alejandría, incluyendo los textos visionarios de Hekhalot, la especulación cosmogónica, el pietismo judío-alemán temprano hasta la Cábala temprana y clásica, esta última alcanzando el S. XVII.</p>

El pensamiento griego alimentó las tradiciones místicas de las tres religiones abrahámicas que surgieron en las regiones occidentales de Asia. La primera de ellas fue la tradición judía. El misticismo en el judaísmo surgió de sus primeras tradiciones visionarias y del estudio de los significados esotéricos de las letras y palabras de la Biblia hebrea. Su historia es más una serie de fases desconectadas con diferentes enfoques que un fenómeno histórico conectado y en desarrollo; tanto el misticismo cristiano como el musulmán muestran más continuidad.

Las revelaciones y experiencias proféticas de la Biblia hebrea son vitales para todas las ramas del misticismo judío, aunque no hay una expresión de experiencias contemplativas en ese texto (Smart, 1967, p. 423). Los cabalistas posteriores afirmaron que una tradición oral secreta (sod) que se remontaba a Moisés en el Monte Sinaí fue codificada en la Biblia. Creían que los textos debían ser escritos en código para ocultar su verdadero propósito de la mayoría de los lectores y que debían ser descifrados para revelar ciertos misterios profundos. Además, se puede argumentar de manera convincente que había prácticas de iniciación esotéricas para los sacerdotes del período del Primer Templo ocultas en la Biblia, las cuales tenían elementos místicos (Kohav, 2013).

Filón de Alejandría

El primer pensador judío en escribir sobre la posibilidad de experiencias místicas fue el filósofo Filón de Alejandría (ca. 25 a. C. - 50 d. C.). Filón vivió en el entorno ascético y espiritual helenístico de Alejandría, donde floreció el platonismo medio de influencia estoica— que enfatizaba la trascendencia del Primer Principio —y donde Plotino estudiaría más tarde (ver Louth, 1981, pp. 18-35). Menciona una comunidad monástica de contemplativos cerca de Alejandría, y el misticismo también pudo haber sido parte del estilo de vida de los esenios (Smart, 1967, p. 423). Sin embargo, no está claro si Filón mismo tuvo experiencias místicas o fue solo un teórico inspirado por las enseñanzas de los místicos. Sus experiencias de EAC parecen limitadas a una voz interior en su alma que lo llenaba de ideas (Winston, 2001, p. 169), pero pudo haber practicado un estilo de vida místico ya que escribió sobre la necesidad de limpiar las facultades mentales, los

sentimientos y la voluntad para alinearlos con la "Voluntad Eterna" (Winston, 1996, p. 77).

Filón fue el primero en fusionar la contemplación filosófica griega con el teísmo y en desarrollar la idea de "unión con Dios". Hizo de Platón un discípulo de Moisés y de Moisés el maestro supremo del platonismo medio. De hecho, afirmó que toda la filosofía griega que consideraba válida provenía de Moisés. Para Filón, la creación es nada (*oudeneia*) comparada con la única verdadera realidad, Dios. Solo Dios tiene verdadero ser. Las cosas después de él no tienen ser real, sino que solo se cree que existen en nuestra imaginación. Para ver a Dios, necesitamos descartar la idea de que existe un yo individual real e independiente dentro del mundo fenomenal. El alma asciende a través de la contemplación interior en soledad y oscuridad, culminando en una visión directa del No Creado. Filón también habló de la *deificación* como "una unión ininterrumpida con Dios en el amor", pero la unión más alta era de la mente con el *logos* intermedio, no con Dios mismo. Dios es totalmente trascendente.

Filón utilizó un método que ya existía entre los estudiosos judíos de leer las escrituras alegóricamente para llegar a sus significados esotéricos ocultos. Al comentar sobre el pasaje bíblico de estar junto a Dios (Deut. 5:31), fue el primero en dar una interpretación mística de la noción de *aferrarse a Dios* (*devekut*) (Deut. 4:4, 10:20, 11:22, 13:4, 30:20) que se hizo prominente en la Edad Media. Los teólogos rabínicos enfatizaban la comunidad, y *aferrarse* había sido anteriormente una cuestión del pueblo de Israel en su conjunto, pero para Filón se trataba de la experiencia individual: una comunión íntima con Dios que supera la brecha entre Dios y un individuo (ver Gén. 2:24). Escribió sobre ver "la luz de Dios" por la propia luz de Dios (en lugar de a través del *logos*). Además, escribió sobre la necesidad del ascetismo para alcanzar una visión de Dios, la "intoxicación sobria" del estado divinizado que produce tranquilidad y estabilidad, y olvidar el yo (Winston, 1996, pp. 79–80)¹. Estos temas sugieren experiencias místicas, pero no mencionan el éxtasis. Mencionó una "mente purificada" capaz de ver a Dios a través de Dios mismo (Winston, 2001, p. 159). Esto parece ser una iluminación intelectual intuitiva interna resultante de un proceso racional y analítico (p. 159). La visión directa de Dios resulta de la razón intuitiva y no evita nuestras facultades racionales (p. 162). Filón

la comparó con el estado de los profetas del Antiguo Testamento, y esto no parece ser un caso de ocultar experiencias místicas con un lenguaje ortodoxo.

Filón pudo haber sido el primer platonista en abordar el tema de la unidad (*henosis*) con Dios en cualquier forma. Sus ideas sobre el Uno, el *logos* y la unidad mística formaron parte del entorno que influyó en Plotino. Introdujo el sentido griego de un creador trascendente incognoscible y la teología negativa en el judaísmo, y suya es la primera referencia registrada a la idea de la *inefabilidad* literal de Dios: no se aplican atributos fenomenales ni siquiera un nombre a Dios.

Sin embargo, debido a su influencia por el pensamiento griego, Filón estaba fuera del pensamiento y la piedad judía predominantes de su tiempo (Smart, 1967, p. 423). Debido a la destrucción de la comunidad judía en Alejandría, Filón no tuvo influencia directa en el misticismo judío medieval. De hecho, no hay evidencia de que los judíos siquiera hayan oído hablar de él en la Edad Media. (Los cristianos sí leyeron sus obras disponibles). La idea de la unión mística fue reintroducida en el judaísmo a partir de fuentes musulmanas y latinas en el siglo X.

Los textos visionarios de Hekhalot

En la Biblia hebrea, las personas a menudo veían a Dios (por ejemplo, Gén. 32:30, Éxodo 24:9-11, Job 42:5). Los profetas lo veían (por ejemplo, Isa. 6:1). Encuentros bíblicos famosos con lo divino incluyen la experiencia de Moisés con la zarza ardiente en el Monte Sinaí, el sueño de Jacob de ascender una escalera al cielo y Jacob luchando con Dios². La visión de Ezequiel de un carro o trono celestial (*merkavah*) (Ezequiel 1:10; también ver Gén. 5:21-24) se volvió de particular importancia: él había visto el hogar de Dios. Desde el siglo VII hasta el XI d.C., una clase de literatura esotérica, himnos y "sellos" mágicos para viajes seguros, se desarrollaron a partir de la meditación sobre la visión de Ezequiel de los diversos textos del "palacio celestial" (*hekhalot*). Con el templo de Salomón destruido, la presencia de Dios ahora solo estaba en un templo celestial, pero los piadosos podían ir a ese templo, pararse ante el trono de Dios y verlo y escucharlo directamente mediante la oración³. Los cielos son habitaciones del templo celestial. Estas enseñanzas secretas se guardaban solo para la élite, no destinadas a la población judía

en general. En algún momento, esto pasó de ser una especulación teológica esotérica, a abogar por un ascenso experiencial; un individuo realmente podría estar en presencia del Dios trascendente y remoto sentado en su trono para alabarlo. (Algunos académicos invierten el orden: las experiencias visionarias precedieron o sustentaron la especulación más temprana). Esto significaba que las revelaciones no terminaban con la Torá (la ley o los primeros cinco libros de la Biblia hebrea), como afirmaban los teólogos rabínicos: Dios continuaba revelándose a los seres humanos, y ellos podían iniciar el proceso. Podían asaltar el cielo y forzar el acceso directo a Dios (Schäfer, 1992, p. 161).

Esto individualizó la escatología. Uno podía experimentar personalmente la presencia de Dios (o al menos su trono) en esta vida y no tener que esperar hasta los tiempos finales. Estos autores se rebelaron contra la noción de que la verdad divina solo podía alcanzarse mediante la tradición oral o la exégesis; exigieron una experiencia directa de Dios (Dan, 2002, p. 19). Las enseñanzas esotéricas de los textos de Hekhalot mostraron cómo era posible este viaje. También había un interés en la magia, por ejemplo, encantamientos para hacer aparecer al Príncipe de la Torá. Los especialmente piadosos podían convertirse en “conductores del carro (*merkavah*)”, ascender al reino invisible y regresar con nuevo conocimiento. Había siete patios o cámaras custodiados por ángeles que conducían al trono de Dios. Se debían mostrar sellos en siete anillos a cada ángel. (Esto puede ser un código para diferentes tipos de meditación o estados de conciencia). La entronización no era una unión con Dios, pero seguía siendo un tipo de cuasi-deificación; ver a Dios requería convertirse en semejante a Dios (Wolfson, 1995, p. 137). Del mismo modo, los piadosos podían tener otras experiencias visuales y auditivas y podían recibir poderes paranormales.

Las experiencias centrales de comunión con Dios seguían siendo visionarias más que místicas, pero hay evidencia de que algunos rabinos talmúdicos tempranos practicaban el ascetismo y la auto-purificación para su ascenso al cielo (Smart, 1967, p. 423). Los textos contienen técnicas que van desde lo mágico hasta lo contemplativo para alcanzar los EAC que utilizan los místicos (Arbel, 2016, p. 64). El canto ritualizado de canciones o los nombres de Dios y la oración eran las técnicas más comunes. En una historia de los textos del Talmud de Jerusalén y Babilonia, y en los textos de Tosefta del

siglo II d.C., cuatro rabinos famosos vislumbraron el jardín (*pardes*) de Dios; uno murió, uno se volvió loco, uno se convirtió en hereje y el cuarto “entró en paz y salió en paz” (Dan, 2007, p. 13). “Entrar al jardín” puede ser un código para estados meditativos, y este ejemplo puede ser evidencia de prácticas visionarias tempranas (ver Scholem, 1961, pp. 52-54). Esto es un asunto de disputa, pero dos rabinos del período talmúdico temprano se refieren a experiencias personales: “vi”, “oí”, “envisióné” (Dan, 2007, p. 14). Pero incluso si las visiones eran las importantes experiencias de EAC, al menos la literatura de Hekhalot valoraba las experiencias de EAC y daba una justificación para las experiencias de Dios en el misticismo judío posterior. La literatura también mostró que los individuos podían tomar la iniciativa en el proceso.

Especulación Cosmogónica

El misticismo de Merkavah/Hekhalot declinó en el siglo VII, pero su resurgimiento en los siglos IX y X puede haber influido en el jasidismo alemán medieval (Dupré, 2005, p. 652). Sin embargo, la especulación rabínica sobre las letras de la Biblia en el Talmud Babilónico se extendió a Europa y definitivamente influyó en el misticismo judío posterior. (Tal especulación a menudo se etiqueta como misticismo del lenguaje). Esta especulación no surgió del misticismo sino de la reflexión sobre el significado oculto de la historia de la creación en Génesis, ya que Dios se esconde a sí mismo (Isa. 45:15). La especulación fue influenciada por pensadores judíos helenísticos anteriores como Filón y más tarde por neoplatónicos. Según la cosmogonía del breve y enigmático *Libro de la Creación* (*Sefer Yetzirá*), Dios sentado en su trono creó tanto el universo manifiesto como a los seres humanos a través de treinta y dos “camino maravillosos de sabiduría”: las veintidós letras del alfabeto hebreo y las diez fuerzas creativas (*sefirot*) que aparecieron a través de la emanación (*atzilut*) de Dios. Es decir, Dios no solo habló para crear el universo; las letras eran el material o la energía real a través de las cuales Dios creó. La versión más corta de este libro puede ser del siglo II d.C., pero, al igual que los textos de Hekhalot, no tuvo mucho impacto en el judaísmo de la época.

Esta cosmogonía desarrolla las antiguas ideas judías de que el hebreo es un idioma sagrado y que Dios utilizó sus letras para crear el mundo. También presenta una

armonía del universo que podría ser utilizada para presentar a los seres humanos como microcosmos universales. La primera emanación fue el espíritu del Dios viviente (*ruaj*), y las veintidós letras y el aire emanaron de este espíritu; el agua emanó del aire, el fuego del agua, y luego vinieron las ocho direcciones del cosmos (norte, sur, este, oeste, arriba, abajo, principio y fin) y también el bien y el mal. Las emanaciones son las formas en las que todas las cosas son creadas, como se establece en el principio del libro de Génesis. El agua formó la tierra, el fuego los cielos y el espíritu la región intermedia. Las letras hebreas son la fuerza creativa que causó este proceso. Por ejemplo, las siete letras hebreas dobles produjeron los siete planetas; cuando se pronuncian duramente, los planetas se acercan a la tierra, cuando se pronuncian suavemente, se alejan.

Tal emanacionismo hace que Dios no solo sea trascendente, sino que su ser también sea inmanente al mundo natural. Así, el mundo natural no está separado ni distinto de Dios. *El Libro de la Creación* comenzó a recibir un significado esotérico en la segunda mitad del siglo XII en Europa, a menudo sugiriendo EAC, o acaso experiencias místicas.

Primeros pietistas alemanes

En Renania durante los siglos XII y XIII, donde también florecía el misticismo cristiano, los piadosos (*Hasidei Ashkenaz*) escribieron sobre el misterio de la unidad de Dios. Todas las representaciones antropomórficas de Dios en la Biblia se interpretaron como referidas solo a la gloria de Dios (*kavod*), formada de fuego divino, no a Dios mismo. Esta gloria era ya sea una luz creada extrínseca a Dios, una emanación de Dios (y por lo tanto unida a él) o solo una imagen en la mente de un místico o profeta (Wolfson, 1995, p. 141). La élite debía enfocarse en la gloria de Dios, mientras que otros debían enfocarse en la trascendencia de Dios como creador.

Uno puede alcanzar una visión de esta gloria a través de una vida de piedad cultivada mediante una vida de caridad o contemplación más allá de simplemente seguir la ley judía (*halajá*). Mientras que la divinidad permanece eternamente perfecta, el mundo creado es severamente defectuoso, y por lo tanto los piadosos deben rechazar todas las tentaciones mundanas. Esto llevó a una vida ascética austera—dentro de los deberes de

una vida matrimonial—de constante arrepentimiento. La humildad ante Dios y la ecuanimidad (*hishtavut*) eran virtudes importantes: los piadosos sin ego no se inmutaban ante elogios, insultos, recompensas o castigos (Horwitz, 2016, pp. 82 y 356). También llevó a aceptar la persecución e incluso el martirio a manos de los cristianos. Pero los piadosos exhibieron un profundo amor por Dios. A través de esto, alcanzaron una visión experiencial de la presencia de Dios en el mundo: la gloria de Dios permeando todas las cosas. También obtuvieron poderes mágicos.

Las oraciones se comparaban con la escalera de Jacob que se extendía desde la tierra, un medio para que los piadosos ascendieran al cielo. Los piadosos también se dedicaban a una meditación numérica (gematría) en relación con estas oraciones; el número de palabras en una oración y el valor numérico de sus letras se correlacionaban con pasajes bíblicos y los nombres de Dios. El relato de la creación en Génesis expresa las letras, palabras y números que Dios utilizó para crear⁴. Los piadosos también utilizaban imágenes femeninas y sexuales, quizás preservando una antigua lectura esotérica del Cantar de los Cantares (Wolfson, 1995, p. 144-46). No está claro si esto figuraba en la meditación, como en la Cábala, ni cuánto de esto se impulsó por experiencias más que por especulación esotérica.

Cábala temprana

Al mismo tiempo que esto ocurría en Renania, en Provenza, en el sur de Francia, surgía la tradición de la Cábala. Cábala significa “transmitido”. Los cabalistas no se veían a sí mismos como innovadores, sino como exponiendo el verdadero significado de los textos tradicionales y transmitiendo un conocimiento preservado a través de una línea de maestros que se remontaba a Moisés, Abraham y Adán, aunque no se han identificado antecedentes históricos para todas las ideas cabalísticas.

Los cabalistas reinterpretaron las prácticas judías en una dirección meditativa. El texto más antiguo de la escuela, el *Libro de la Luz (Bahir)*, probablemente se compuso alrededor de 1185. Presenta una reinterpretación neoplatónica de la doctrina de las emanaciones primero elaborada en los textos de Hekhalot y el *Libro de la Creación*. En su interpretación, la unidad de Dios permitía la emanación de poderes (Dan, 2002, p. 26).

Isaac el Ciego (ca. 1160-1235) concibió las emanaciones como emitidas desde una dimensión oculta de la divinidad: el Infinito silencioso (*Ein Sof*, que significa ilimitado, sin fin). El Infinito primero emanó el pensamiento divino, y de estos pensamientos surgieron las otras emanaciones. Los poderes del mal se describen como los dedos de la mano izquierda de Dios, pero no hay dualidad de bien y mal como en la Cábala posterior. Uno debía ascender la escalera de las emanaciones y, en última instancia, unirse con el pensamiento divino, pero la unión con el Infinito se consideraba imposible. En Girona, en Cataluña, los cabalistas sustituyeron la voluntad divina por el pensamiento divino. Estos cabalistas también ayudaron a la Cábala a ganar legitimidad en las comunidades judías escribiendo comentarios sobre la Torá. Otras escuelas esotéricas españolas en ese momento fueron influenciadas por el sufismo en Egipto y el filósofo Moisés Maimónides (ca. 1135-1204). Maimónides no era un místico, y sus escritos no sugieren que un ser humano pudiera unirse con Dios en ningún sentido. Más bien, enfatizó encontrar a Dios a través de la razón. Sin embargo, validó la idea de que las revelaciones podrían ocurrir en la actualidad. También aplicó el adagio aristotélico de que “para conocer algo uno debe volverse como esa cosa” para conocer a Dios.

La Cábala alrededor de Girona permaneció como una tradición esotérica. Cuánto de su trabajo es una mera especulación teológica y no una experiencia-inspirada no está claro. Las doctrinas se enseñaban en pequeños círculos a unos pocos selectos. Los cabalistas constantemente expresaban temor de que este conocimiento, si fuera obtenido por los iletrados sin la guía de un maestro, podría llevar al antinomianismo y la herejía (Idel, 2013, p. 13). Algunos cabalistas deliberadamente escribieron de manera oscura, usando solo pistas y referencias opacas que no podían ser completamente comprendidas por el público (Dan, 2007, p. 37). Adoptaron el racionalismo dominante de la época, derivado del pensamiento griego: Dios fue concebido como ilimitado (*ein sof*), perfecto e inmutable, en lugar de antropomórfico como en la Biblia hebrea. En su estudio del *Libro de la Luz*, incorporaron dualidades similares a las gnósticas.

El resultado de su especulación fue la principal composición de los cabalistas, el *Libro del Esplendor (Zohar)*. Fue finalizado por Moisés de León (1240-1305) en la década de 1280 en Castilla. Presentó cuatro tipos de interpretación de la Torá: literal, alegórica,

homilética y exponiendo el sentido secreto. La mayor parte del Zohar trata sobre los secretos de la Torá, que también se considera divina. Es también teosófico; investiga la vida interior de Dios a través de los niveles de la creación (*sefirot*). Fue escrito en arameo, ambientado en el siglo II y atribuido a un famoso rabino temprano. Presupone un conocimiento de la Biblia, el Talmud y las doctrinas cabalísticas, y está escrito en un código de símbolos complejos para revelar el verdadero significado de la Torá. Las experiencias ASC en él son principalmente visionarias. A través de él, los iluminados (*maskilim*) contemplan secretos que no se revelan al público (Wolfson, 1995, pp. 154-55). A través de un “impulso” desde abajo, se despierta un impulso desde arriba; y a través de ese impulso, se despierta un impulso aún más alto desde abajo, hasta que ese impulso llega al lugar donde se debe encender una lámpara; la lámpara se enciende, enviando una bendición a todo el mundo (*Zohar*, 1.244).

Según esta escuela de la Cábala, la energía divina de las emanaciones luminosas del Infinito surgió de la niebla del Infinito como llamas. Hay una jerarquía de diez niveles de emanación interpenetrantes, como en la especulación anterior, pero estos niveles son diferentes. Desde el poder, o voluntad, del Infinito, primero emergió la suprema corona (*keter*); de ahí emergió la sabiduría (*hokhmah*), luego la comprensión (o conocimiento), la grandeza (o misericordia), el juicio, la belleza, la eternidad, la gloria (o majestad), la fundación (o los justos) y, por último, el mundo material (reino, o soberanía). Así, el mundo material es el más alejado de la perfección de Dios. Estos son las esferas de existencia para todos los objetos finitos, y diferentes cabalistas entendieron los mismos términos de manera diferente; un cabalista podría entender las esferas como una serie neoplatónica de emanaciones divinas, mientras que otro podría entenderlas como reificaciones simbólicas de principios éticos. Las esferas manifiestan la vida interior de Dios: las emanaciones no están fuera del Infinito, sino dentro de él, mientras que las profundidades ocultas del Infinito nunca se revelan y permanecen por siempre más allá de toda comprensión humana. Los cabalistas representaron el proceso de emanación como un árbol invertido que se extiende hacia abajo desde sus raíces en el Infinito por encima. También representaron el proceso como un ser humano primordial que se extiende hacia abajo desde la cabeza, cada sefirá como un centro de energía a lo largo de la columna

vertebral, con el lado derecho del cuerpo identificado como masculino y el lado izquierdo como femenino. Otra imagen representaba diez círculos o esferas concéntricas. De esta manera, la Unidad Divina indivisa produce una multiplicidad, y todas las cosas en el ámbito natural existen continuamente dentro de sus emanaciones divinas. La idea de un retorno neoplatónico –la absorción de las emanaciones posteriores en la primera al ser atraídas hacia la fuente de la llama de la creación– es un tema menor en la Cábala.

Aunque las mujeres están casi totalmente ausentes en la Cábala clásica, los cabalistas dieron al mundo divino un lado femenino: el "lugar de morada" o "presencia" de Dios (*shekhinah*). En el Zohar, la *shekhinah* se representa como la luna. Ella es el poder más bajo del ámbito divino y, por lo tanto, la más cercana al mundo creado y a los seres humanos. La presencia del poder femenino en el mundo divino es una de las formas más importantes en que la Cábala se distingue de otras cosmovisiones judías (Dan, 2007, p. 45). Este elemento femenino fue introducido en lo divino tal vez bajo la influencia de la glorificación cristiana de la Madonna que alcanzó su apogeo en el siglo XII (p. 48). Las dualidades en este mundo –día y noche, sol y luna, cielo y tierra– se entienden en términos de dualidad de género en el mundo divino (p. 44).

La creación es auto-iniciada desde la nada divina (*ayin*) del Infinito (Matt, 1995, pp. 65-72). La *nada* no es una inexistencia literal; es una realidad trascendente que carece de cualquier fenómeno y de la cual surgen las cosas. Como dijo un cabalista: "La nada es más existente que todo el ser del mundo". De la nada, hay una transición a algo (*yesh*): el mundo fenomenal. Así, la existencia de todo depende exclusivamente de la nada trascendente e inmutable. Es incognoscible; por lo tanto, las escrituras no se refieren a ella. Algunos cabalistas han argumentado que la creación no puede ocurrir dentro de la Unidad Divina, pero según el entendimiento común, Dios es tanto trascendente como inmanente en el cosmos. La emanación ha ocurrido desde el pasado distante (comenzando con un pequeño punto brillante), pero continúa hoy. (La emanación establece una relación ontológica, no un proceso temporal).

El mal y el sufrimiento presentaban problemas, como lo hacen para cualquier emanacionismo panenteísta. Algunos cabalistas tomaron la posición neoplatónica,

negando que el mal tuviera alguna realidad actual. Otros incorporaron un dualismo similar al gnóstico, afirmando que la emanación contenía el mal como una especie de producto residual del crecimiento del juicio, como la cáscara que rodea el corazón de una nuez. El Zohar describe este "otro lado" como una emanación propia. Las fuerzas del mal llegaron a ser vistas como emanaciones impías del "lado izquierdo", en paralelo con las emanaciones sagradas del lado derecho. Pero otros sugirieron que el mal surgió a través de la acción humana: el Árbol de la Vida y el Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal estaban unidos hasta que la caída de Adán separó la presencia de Dios (*Shekhinah*) en el mundo del Infinito (*Ein Sof*).

Los seres humanos están hechos a la "imagen de Dios" (Génesis 1:26) y, por lo tanto, son un microcosmos que refleja las diez emanaciones. De hecho, la mente humana es isomórfica con la de Dios: al ver las profundidades de uno mismo, uno ve a Dios y viceversa. Sin embargo, mientras está encarnada en el mundo natural, el conocimiento celestial del alma trascendente se pierde. El alma consta de tres partes: el componente "grosero" responsable de las acciones y deseos, el componente moral, y el componente racional (*neshamah*) que estudia la Torá y aprehende lo divino. Pero el alma es solo una imagen creada del *logos* y, por lo tanto, es absolutamente nada en sí misma. Para que el componente racional alcance un estado perfecto, el alma reencarna en una rueda de almas (*gilgul neshamot*) hasta que se perfecciona⁵. Una vez que un alma se perfecciona, regresa al cielo para unirse a su fuente divina. Mientras está encarnada, uno puede alcanzar un estado de éxtasis en el que experimenta el amor de Dios. El Zohar explica que esta auto-perfección puede lograrse a través del servicio: "Quien sirve a Dios por amor entra en unión con la santidad del mundo celestial por venir".

Las personas no solo pueden perfeccionarse a sí mismas, sino que pueden reparar (*tikkun*) la desarmonía del mundo que resultó del pecado de Adán y restaurar la conexión de la presencia de Dios (*shekhinah*) con el Infinito cumpliendo los 613 mandamientos de la Torá (*mitzvot*), orando y estudiando la Torá. Los actos pecaminosos aumentan la desarmonía en el cosmos. Así, el propósito principal de los mandamientos era cósmico, no meramente social, y no hay otra razón para ellos sino el propósito de Dios. Cada persona tiene parte del nivel material de las emanaciones en ellos y, por lo

tanto, puede literalmente reparar el cosmos. Las acciones de los judíos tienen un impacto cósmico y, por ende, adquieren una significancia cósmica.

Los medios para ascender a los reinos celestiales en esta vida eran recitar oraciones y bendiciones y realizar rituales con la debida intención devocional (*kavvanah*) eliminando todo apego a la propia voluntad y alineando la voluntad con la intención de Dios. Esto se convirtió en una forma de meditación para "purificar" la conciencia⁶. Meditar de esta manera implicaba enfocarse en la comprensión cabalística del contenido esotérico de las oraciones ortodoxas. El alfabeto hebreo y los nombres de Dios también se utilizaban como objetos de un tipo de meditación concentrativa que buscaba vaciar la mente de todos los asuntos mundanos.

La forma más alta de intimidad es un apego místico a Dios (*devekut*). Comenzando con los primeros cabalistas en Provenza, esto ha permanecido como el objetivo del modo de vida cabalista. Toda sensación de uno mismo o del mundo como separado y todo lo independiente de Dios o autónomo debe ser desterrado como idolátrico; nada emanado tiene una existencia independiente o está verdaderamente separado de Dios. Para Isaac el Ciego, unirse a Dios se logra contemplando los nombres de Dios. Según Moisés ben Nahmán de Gerona (Najmánides, 1194-1270), este apego es un estado en el que uno recuerda constantemente a Dios y su amor mientras realiza actividades mundanas, incluso hasta el punto en que cuando uno habla con otros, su corazón no está con ellos sino que aún está delante de Dios. En el éxtasis más elevado, se revela la realidad divina. Para la mayoría de los cabalistas, el apego no se veía como una forma de eliminar el alma o unirla con el Infinito trascendente, sino solo de unificar a la persona con su base en el proceso de emanación. Un estado de éxtasis extático –ser inflamado (*hitlahavat*)– es su objetivo. (Los sufíes, musulmanes neoplatónicos y cristianos todos tuvieron influencias aquí).

Cábala clásica

Para el siglo XIV, la Cábala se había extendido por toda Europa Occidental, el Medio Oriente y el norte de África. Para el siglo XVI, los judíos fueron expulsados de España, Portugal y gran parte de Europa Occidental. Los judíos, ahora desmoralizados, huyeron

a Polonia y Oriente Medio. La ciudad de Safed en Galilea se convirtió en un importante centro de actividad cabalística que enfatizaba la meditación, las experiencias de EAC y los poderes paranormales. Las esperanzas mesiánicas también se reavivaron a la luz del sufrimiento y la persecución judíos en ese momento. Las prácticas ascéticas eran comunes. El ascetismo y la intención devocional concentrada (*kavvanah*) en todos los actos purificaban el alma (Smart, 1967, p. 424). Moisés Cordovero (1522-1570) refinó el emanacionismo zohárico, enfatizando que la propia Deidad se manifiesta en el mundo finito a través de sus emanaciones, que eran vasijas en las cuales se contenía la luz del Infinito y a través de las cuales la luz se reflejaba en diferentes formas. Las doctrinas más importantes provinieron de Isaac Luria (1534-1572), conocido como "el León". Nació en Jerusalén y pasó siete años en una isla en el río Nilo contemplando el Zohar. Era carismático, realizaba prodigios mágicos y predecía destinos. Sus técnicas de meditación incluían la combinación de nombres divinos. Creía en la reencarnación, afirmando que daba a las personas nuevas oportunidades para vivir una vida pura y proporcionaba castigo para aquellos que transgredían (Smart, 1967, p. 424). No escribió libros y mantuvo sus enseñanzas dentro de un círculo pequeño, pero sus discípulos difundieron sus ideas, que rápidamente fueron absorbidas en la principal corriente de la Cábala.

De acuerdo con Luria, la creación implicaba una contracción (*tzimtzum*) del Infinito para establecer un espacio vacío que los seres finitos pudieran ocupar aparte de Dios. Dios y su luz estaban inicialmente ausentes de este espacio vacío, pero un rayo de luz fue emitido desde el Infinito hacia el espacio vacío. La primera emanación surgió en forma del hombre primordial, Adán.

Así, la creación fue vista como una emanación de Dios mismo, pero aún dentro de Él. Sin embargo, después de la caída de Adán, las emanaciones no pudieron contener la intensa energía de la luz, y los recipientes se fragmentaron (*shevirat ha-keilim*), trayendo desastre a las emanaciones restantes y permitiendo que el mal existiera como una entidad separada. La presencia divina (Shekinah) se separó del Ein Sof y ya no pervadía todo el mundo (Smart, 1967, p. 424). El espacio se dividió en dos partes: la parte inferior tenía astillas de la luz divina, y la superior tenía la luz de Dios que escapó en su pureza. Así, el cosmos se dividió en un reino del mal (que sin embargo contiene algunas chispas

de luz divina) y un reino de luz. Adán no logró derrotar al mal, y Dios eligió al pueblo de Israel para completar la tarea de eliminar el mal elevando las chispas de luz que actualmente están en el reino del mal y devolviéndolas a una de las fuerzas primordiales (sefirot) del proceso de emanación. (Para Luria, los sefirot traen orden al constante interjuego de eventos en el cosmos; nada sucede por casualidad ni carece de significado.) Dios estableció un pacto (alianza) con los israelitas, protegiéndolos a cambio de su labor de recuperar la luz. Así, ambos lados tenían obligaciones, pero el mal se renovó cuando los israelitas construyeron un becerro de oro durante el éxodo de Egipto. Desde entonces, los judíos han intentado recoger las chispas dispersas de luz al cumplir con los mandamientos de Dios. Cada oración y acto moral de un judío contiene una chispa que se redime, y cada pecado de un judío devuelve una chispa al reino del mal. Como resultado, aquel que busca la perfección no puede retirarse del mundo y de la historia para intentar unirse con la unidad eterna de Dios (Dan, 2002, p. 33).

Hay un flujo dinámico en el mundo, no solo de bien y mal, sino también del poder divino que sostiene la existencia. Restaurar la armonía del mundo también completa lo divino, y Dios asignó a los judíos este papel. De hecho, según Luria, lograr este objetivo crearía el primer estado de perfección desde antes de la creación, cuando el potencial del mal estaba presente en la Deidad (Dan, 2002, p. 33). Así, Dios necesita la acción humana, y los seres humanos pueden afectar lo divino. Esta idea se ejemplificó en Génesis (18:17–32), donde Abraham "ablanda el corazón de Dios". Este poder teúrgico no es central en las tradiciones místicas de ninguna otra religión mundial.

El filósofo neoplatónico Jámblico (d.ca. 330) se aproximó a la unión mística a través de los actos mágicos y rituales; similarmente, las acciones individuales tienen efectos cósmicos en el hinduismo. Sin embargo, como dice Joseph Dan, es muy difícil encontrar un paralelo con la concepción radical de la interdependencia entre los seres humanos y los poderes divinos en la Cábala (Dan, 2007, p. 56).

Luria enfatizó la venida del Mesías, lo cual indicaría que la tarea de los judíos se había completado y que pronto se restauraría el mundo. A partir de entonces, el mesianismo se convirtió en una parte importante de la Cábala, y para el siglo XVII, los

judíos estaban esperando al Mesías.⁷ Aparece Sabbatai Zevi (1626-1676) de Esmirna, en lo que hoy es Turquía. Se convirtió en cabalista en El Cairo, y en 1665 el sanador Nathan Benjamin Levi de Gaza lo proclamó como el Mesías. Sabbatai fue rechazado por muchos judíos locales, y él y Nathan viajaron a Constantinopla en 1666. Allí, fue encarcelado por las autoridades islámicas. Sin embargo, esto solo aumentó su reputación entre los judíos, y muchos acudieron a Constantinopla para visitarlo y realizar prácticas ascéticas en anticipación del inminente amanecer de la era mesiánica. Las autoridades observaron esto y le dieron a Sabbatai una opción: convertirse al islam o ser ejecutado. Él se convirtió, pero afirmó que Dios le ordenó hacerlo. Nathan argumentó que, de hecho, era necesario para la redención final del mundo que el Mesías fuera humillado y declarado traidor por su propio pueblo para que pudiera descender al reino del mal y recuperar las chispas finales de luz del Infinito. Muchos seguidores aceptaron esto y mantuvieron su creencia en su mesianismo incluso después de su muerte en 1676. Hoy en día, aún existe un pequeño número de seguidores.

La conexión de Sabbatai con la Cábala dañó su posición en la comunidad judía. Los ortodoxos restringieron su estudio a aquellos mayores de cuarenta años que tuvieran un gran conocimiento del Talmud. Algunos seguidores de Sabbatai también evolucionaron hacia grupos antinomianos que practicaban actos que violaban las leyes sexuales judías⁸ (Antes de su conversión, Sabbatai también era conocido por violar deliberadamente los mandamientos en ocasiones.) Sin embargo, sus seguidores argumentaron que los mandamientos eran obsoletos para cualquiera (incluido el Mesías mismo) en la nueva era mesiánica, ya que el orden divino se había restaurado en la armonía del mundo, por lo que el propósito de los mandamientos se había cumplido.⁹ Además, argumentaron que la dimensión subyacente de la realidad no tenía distinción entre el bien y el mal; estos solo aparecieron con las emanaciones. La mayoría de los estudiosos atribuyen este antinomianismo a la dinámica de la creencia mesiánica más que al misticismo. Ningún cabalista conecta este movimiento con la unión con Dios. Para ellos, cumplir con los mandamientos conservaba su función cósmica de restaurar el cosmos, ya que la era mesiánica aún no había llegado. Esto tuvo el efecto conservador de reforzar estrictamente la ortopraxis en las oraciones y rituales, observando el sábado,

ayudando a los pobres y realizando las actividades diarias. De hecho, los cabalistas posteriores permanecieron muy conservadores en la observancia de la ley judía –Eliot Wolfson (2006) caracteriza a los cabalistas como hipernomianos– mientras también enfatizaban la oración contemplativa.

No toda la Cábala es mística –mucho de ella tiene más bien una naturaleza mágica– y no todo el misticismo judío puede etiquetarse como Cábala, pero la Cábala espiritualizó drásticamente la cultura religiosa judía (Day, 2007, p. 59). Creó un nuevo tipo de religiosidad mística dentro del judaísmo, y algunos cabalistas argumentaron que el judaísmo sin Cábala era una cáscara vacía. Sin embargo, con sus especulaciones neoplatónicas y gnósticas y sus expectativas mesiánicas, la Cábala clásica se alejó más de algunas doctrinas ortodoxas, aunque aún mantuvo la ortopraxis, en comparación con las otras tradiciones místicas teístas y clásicas de las religiones mundiales¹⁰.

Notas

¹ A medida que se desarrollaba el ascetismo en el judaísmo, era limitado. Se practicaba dentro del marco de una vida matrimonial, ya que había una obligación religiosa de tener hijos. Tampoco había monasterios. El judaísmo rechazaba vivir apartado de la comunidad judía en general. Los esenios y Qumrán eran excepciones.

² Cuando Moisés pidió ver la "gloria" de Dios, Dios dijo que ningún humano podía ver su rostro y vivir, pero sí mostró a Moisés su "espalda" (Éxodo 33:12-23). Moisés se acercó a Dios, quien estaba en una espesa nube de oscuridad (20:21). Más tarde, algunos visionarios y místicos vieron el trono de Dios, pero no a Dios mismo, y los cristianos adaptaron una "nube de oscuridad" y una "nube de no saber" a las experiencias místicas.

³ En la superficie, la oración judía tradicional y el cultivo místico están marcadamente separados e incluso son antagónicos. El misticismo requiere cultivar una relación experiencial única e individual con Dios, mientras que la oración es un ritual social público que implica repetir las mismas palabras y frases, representando una relación comunitaria con Dios (Dan, 2002, 27). Sin embargo, tal oración/canto también podría utilizarse para alcanzar EAC, incluyendo estados místicos.

⁴ Los modos numéricos de interpretar las escrituras también están presentes en las tradiciones de comentario cristianas, musulmanas, hindúes, budistas, taoístas y confucianas.

⁵ La idea de la vida después de la muerte entró del pensamiento griego, llevando a la idea de una vida después de la muerte encarnada en el cielo. En el judaísmo, las experiencias místicas no se veían como un anticipo de tal vida después de la muerte. La idea de la reencarnación aparentemente entró en el judaísmo en Babilonia desde fuentes persas o indias.

⁶ Los cabalistas no equiparan el Infinito con una conciencia trascendente, ni reducen a una persona a la conciencia. En general, hay menos sobre la conciencia en el misticismo judío que en los misticismos de otras religiones del mundo.

⁷ No todo el misticismo judío es mesiánico, ni el mesianismo es necesariamente místico, pero una conciencia mística de un sentido de contacto con Dios y un sentido de que un individuo ha sido seleccionado por Dios puede llevar a sentimientos de autoimportancia e incluso a verse a sí mismo como el Mesías.

⁸ Un reclamante posterior al mesianismo, Jacob Frank (1726-1791), fue más extremo en su licencia sexual y afirmó la redención a través del pecado (Scholem, 1961, pp. 292-99).

⁹ Después de alcanzar la perfección cósmica y restaurar el mundo, si los judíos podían retroceder (como con el becerro de oro) es un tema a considerar. Incluso en el reino restaurado, los judíos podrían tener que seguir los mandamientos.

¹⁰ También hubo cabalistas cristianos esotéricos que incorporaron a Jesús en el proceso de emanación y argumentaron que la cábala probaba su divinidad. El sistema de emanación sefirótica también se adaptó a la trinidad. Estos cristianos vivieron principalmente en el Renacimiento, pero sus obras fueron leídas por pensadores como Leibniz, Locke y Newton.

Referencias

- Arbel, D. (2016). Early Jewish Mysticism. En G. A. Magee (Ed.), *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism* (pp. 59-68). Cambridge University Press.
- Dan, J. (Ed.). (2002). *The Heart and the Fountain: An Anthology of Jewish Mystical Experiences*. Oxford University Press.
- Dan, J. (2007). *Kabbalah: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Dupré, Louis (1987/2005). Mysticism. *En Encyclopedia of Religion Vol. 9* Ed. Lindsay Jones, 6-34-359. McMillan References USA.
- Horwitz, D. M. (2016). *A Kabbalah and Jewish Mysticism Reader*. The Jewish Publication Society.
- Idel, M. (2013). Jewish Mysticism. En S. T. Katz (Ed.), *Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources* (pp. 25-154). Oxford University Press.
- Kohav, A. (2013). *The Sôd Hypothesis: Phenomenological, Semiotic, Cognitive, and Noetic-Literary Recovery of the Pentateuch's Embedded Inner-Core Mystical Initiation Tradition of Ancient Israelite Cultic Religion*. MaKoM Publications.

- Louth, A. (1981). *The origins of the Christian mystical tradition: From Plato to Denys*. New York: Oxford University Press.
- Matt, D. C. (1995). *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*. San Francisco: Harper.
- Schäfer, P. (1992). *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* (Trad. A. Pomerance). State University of New York Press.
- Scholem, G. G. (1961). *Major Trends in Jewish Mysticism*. Schocken Books.
- Smart, N. (1967). History of Mysticism. En *Encyclopedia of Philosophy* Vol. 5. Ed. Paul Edwards, 419-29. New York: MacMillan.
- Winston, D. (1996). Philo's Mysticism. *Studia Philonica Annual*, 8, 74-82.
- Winston, D. (2001). Was Philo a Mystic? En G. E. Sterling (Ed.), *The Ancestral Philosophy: Hellenistic Philosophy in the Second Temple Period: Essays of David Winston* (pp. 151-170). Brown Judaic Studies.
- Wolfson, E. R. (1995). Varieties of Jewish Mysticism: A Typological Analysis. En D. H. Bishop (Ed.), *Mysticism and the Mystical Experience: East and West* (pp. 133-169). Susquehanna University Press.
- Wolfson, E. R. (2006). *Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*. Oxford University Press.