

ANALÍTICA

REVISTA DE FILOSOFÍA

ANALÍTICA (6), OCT. 2026 - SEPT. 2027

ISSN-L 2805-1815





ANALÍTICA

No. 6, OCT. 2026 - SEPT. 2027, ISSN-L 2805-1815
REVISTA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN ANUAL



Analítica 6

Revista de Filosofía

Publicación anual

Departamento de Filosofía

Universidad de Panamá

Octubre 2026 – septiembre 2027

ISSN – L 2805 – 1815

Portada: E. López, (sin título), óleo (2016)

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, PhD, 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, PhD., 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. José Emilio Moreno Ramos
Rector

Dra. Marita Mojica
Vicerrectora Académica

Dr. Jaime Javier Gutiérrez
Vicerrector de Investigación y Postgrado

Dr. Luis Vega
Vicerrector Administrativo

Dr. Gilberto Marulanda
Vicerrector de Asuntos Estudiantiles

Dr. Luis Acosta
Vicerrector de Extensión

Dr. Fulgencio Álvarez
Director General de Centros Regionales Universitarios y Extensiones Docentes

Mgter. Ricardo A. Parker
Secretario General

Mgter. Gloria de Ho
Decana, Facultad de Humanidades

Mgter. Diógenes Sánchez
Director, Departamento de Filosofía

Índice

Índice

Presentación	7
--------------	---

Artículos

1. El cero como categoría liminal – Andrés E. Vergara Ross	11
2. Una aproximación pragmática, semántica e inferencial a la práctica matemática – Carlos Falcón Machuca	32
3. Galileo's Ship feat. Einstein's (Special) Principle of Relativity – C. P. Hertogh	61
4. Human and Animal Causation – Angela Bischof	86
5. Evolución del escepticismo en medicina – Yashiro Díaz Rivera	104

Ensayos

6. Power, Discourse and the <i>Dispositif</i> : A Foucauldian Ontology of the Present – Tomás David Rocha Correia	120
7. Destino y libertad: un diálogo filosófico existencial – José Antonio Torres-Vindas	130
8. El hombre celestial. Del desasimiento a la paz en el pensamiento de Meister Eckhart - Ángel Enrique Garrido Maturano	143
9. Repensar la apocatástasis. Esbozo de un ensayo hermenéutico-especulativo sobre la idea de restauración universal – Ruling Barragán Yañez	165
10. Divine Revelation and Religious Exclusivism: A Philosophical and Epistemological Study – Richa Singh	180
11. Jean-Paul Satre: la agonía del superyó – Pedro Luis Prados	203



Analítica (6), Oct. 2026 – Sept. 2027
ISSN – L 2805 – 1815

Presentación

En este sexto número, Analítica ofrece a la comunidad filosófica nacional e internacional un conjunto de artículos que reflejan la pluralidad de intereses de los miembros de la comunidad filosófica. En esta ocasión, el contenido de la revista se relaciona con tópicos tan diversos como filosofía de las matemáticas, filosofía de la ciencia, filosofía de la mente, historia y filosofía de la medicina, ontología social, metafísica y filosofía y psicoanálisis.

En cuanto a la filosofía de las matemáticas, Andrés E Vergara Ross –Universidad de Los Andes, Chile– aborda en *El cero como categoría liminal* distintos problemas conceptuales, filosóficamente articulados, relacionados con el número 0, argumentando que el cero no es simplemente un elemento del sistema numérico, sino el límite interno que permite al sistema determinarse. De acuerdo con el autor, las tres principales tradiciones de la filosofía del número, el logicismo, el conjuntismo y el estructuralismo, encuentran una misma dificultad al intentar definirlo: en cada caso, la definición del cero presupone aquello que pretende explicar.

Por otro lado, Carlos Falcón Machuca –UNED (España)– en *Una aproximación pragmática, semántica e inferencial a la práctica matemática* examina desde una perspectiva crítica las condiciones a partir de las que se articula la práctica matemática, cuestionando la creencia profundamente arraigada en el imaginario filosófico sobre la naturaleza absolutamente a priori de la matemática. De acuerdo con el autor, la aplicabilidad de la matemática no constituye un momento posterior a la teoría, sino una condición originaria, de modo tal que no debe explicarse como una correspondencia estructural, sino como el resultado de una organización pragmática, semántica e inferencial del mundo que hace posible tanto la abstracción como su posterior uso empírico.

En relación con la filosofía de la ciencia, C. P. Hertog –University of Amsterdam y VUB Brussels– en el texto *Galileo's Ship feat. Einstein's (Special) Principle of Relativity*, aborda el experimento mental del *barco de Galileo* en relación con el principio de la relatividad especial. El artículo identifica el “barco de Galileo” un experimento mental. El autor muestra que con

ayuda de la lógica proposicional dicho experimento puede analizarse de forma inductiva, deductiva, modal y como implicación material entre marcos de referencia equivalente a las leyes de la física, y viceversa, lo cual –de acuerdo con sus palabras– podría convertirlo en un bicondicional.

Sobre la filosofía de la mente, Angela Bischof –Northern Arizona University– en *Human and Animal Causation* aborda complejas cuestiones relacionadas con los estados mentales de los animales. De acuerdo con la autora, los debates sobre la relación estados mentales-estados físicos o mentales se han concentrado básicamente en seres humanos y raramente en animales no-humanos. Pese a las dificultades que supone estudiar los estados mentales de animales no-humanos, el trabajo propone una tesis interesante y ciertamente polémica: algunos estados mentales humanos son causalmente irrelevantes si y solo si esto es correcto de algunos animales; asimismo, la causación mental ocurre en algunos humanos si y solo si ocurre en animales.

En cuanto a la filosofía de la medicina, Yashiro Díaz Rivera –UNED (España)– en *Evolución del escepticismo en medicina*, analiza desde una perspectiva histórico-filosófica la evolución del escepticismo en la historia de la medicina, desde pensadores clásicos hasta orientaciones escépticas más recientes. El autor dedica particular atención a Francisco Sánchez y Martín Martínez, dos importantes figuras de la medicina renacentista e ilustrada española, y evalúa críticamente la receptividad del escepticismo filosófico clásico en medicina, estableciendo un contraste entre la Medicina Basada en la Evidencia y la Medicina Basada en la Narración.

Desde el punto de vista ontológico, Tomás David Rocha Correia –Universidad de Beira Interior, Portugal– en *Power, Discourse and the Dispositif: A Foucauldian Ontology of the Present*, aborda la genealogía foucaultiana como una “arqueología del presente”, lo cual permite deconstruir las narrativas dominantes para revelar los mecanismos históricos que legitiman formas específicas de conocimiento, mientras marginan otras. En ese sentido, el autor destaca el concepto de *dispositif*, entendido como una red heterogénea de elementos institucionales, físicos y discursivos que forman una rejilla de inteligibilidad para las relaciones de poder. En ese sentido, el proyecto genealógico foucaultiano sirve como herramienta práctica para una ontología del presente, desafiando verdades aceptadas acríticamente y abriendo espacio para la labor indefinida de la libertad.

Desde una perspectiva metafísica, José Antonio Torres-Vindas –Universidad Estatal a Distancia (Costa Rica)– en *Destino y libertad: un diálogo filosófico existencial* confronta –recurriendo al diálogo como estrategia metodológica y expositiva– las visiones estoica, epicúrea y escéptica sobre el destino y la agencia humana. La principal conclusión es que la experiencia encarnada y situada de la marginalidad, representada en el diálogo por la prostituta, actúa como una crítica epistemológica fundamental a los sistemas filosóficos abstractos, revelando que la respuesta al problema de la libertad es existencial antes que puramente teórica.

Igualmente, en clave metafísica, Ángel Enrique Garrido Maturano –Conicet-Instituto de Educación Superior Villa Ángela (Argentina)– en *El hombre celestial. Del desasimiento a la paz en el pensamiento de Meister Eckhart*, analiza la noción de paz en el pensamiento del teólogo y filósofo alemán, desde una perspectiva filosófico-cosmológica. En el texto, el autor explicita el desasimiento y el retroceso a la identidad originaria (identidad del don) como condición de la paz, luego determina la paz como resultante de la unión del alma con el ser de la divinidad comprendido como misericordia; asimismo, muestra en qué medida la paz puede ser entendida como camino que se ajusta al acontecer de la divinidad en tanto potencialidad de dar ser y elucida las implicancias ontogénicas y las consecuencias éticas universalistas de la noción eckhartiana de paz.

Asimismo, desde una perspectiva hermenéutica-especulativa, Ruling Barragán Yañez –Universidad de Panamá, Panamá– en *Repensar la apocatástasis. Esbozo de un ensayo hermenéutico-especulativo sobre la idea de restauración universal* propone repensar la noción de apocatástasis (restauración universal) en términos filosóficos modernos, al modo de un meta-postulado de la razón práctica, no como un teologúmeno o una tesis metafísica premoderna. En ese sentido, a lo largo del trabajo, el autor analiza problemas como la existencia del mal o sufrimiento atroz, una conceptualización de la apocatástasis según David Bentley Hart y la apocatástasis entendida como meta-postulado de la razón práctica.

Relacionado con el tópico anterior, Richa Singh –Central University of Allahabad, Prayagraj, U.P., India– en *Divine Revelation and Religious Exclusivism: A Philosophical and Epistemological Study* analiza el problema del exclusivismo religioso, no solo como una cuestión filosófica (metafísica y/o epistemológica), sino como algo que afecta el mundo de

hoy –de acuerdo con el autor– la evolución e interacción entre diversas religiones en las pasadas centurias ha originado desacuerdos doctrinales y prácticos, provocando conflictos en lugar de diálogos: ciertamente, las religiones se ven entre sí como adversarios; de modo que la doctrina del exclusivismo religioso deriva su rasgo distintivo de esta dinámica.

Finalmente, gracias a la anuencia de sus familiares para que el texto fuera publicado, Pedro Luis Prados presenta en *Jean-Paul Sartre: la agonía del superyó* un interesante ensayo en clave psicoanalítica y filosófica sobre el reconocido pensador existencialista. La reflexión pone de manifiesto las implicaciones que la muerte del padre y la autoridad del abuelo tuvieron en la vida Sartre, y cómo esos hechos se vinculan con algunas ideas fundamentales para el existencialismo sartreano, por ejemplo, libertad.

Un aspecto destacable es el hecho de que cada texto es expresión de distintas tradiciones de pensamiento. Pese a las diferencias de enfoques, hay un denominador común: la rigurosidad en el tratamiento de los temas y en el desarrollo de los argumentos. Por esta razón, consideramos que el presente número de Analítica ofrece a los lectores e investigadores de filosofía un valioso arsenal conceptual para la reflexión filosófica; una reflexión urgente, vigente y necesaria, a pesar de los cantos de sirena que han proclamado su fin.

Francisco Díaz Montilla, PhD
Director/Editor Jefe



El cero como operador liminal

Zero as a liminal operator

Andrés E. Vergara Ross

Centro de Estudios Generales, Universidad de los Andes, Chile

aevergara@uandes.cl

<http://orcid.org/0000-0002-1193-6336>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.11497>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
Recibido el: 14/08/2026 Aceptado el: 15/09/2026 Keywords: Zero, liminal operator, logicism, mathematical structuralism, set theory Palabras clave: Cero, operador liminal, logicismo, estructuralismo matemático, teoría de conjuntos	Abstract This article argues that zero cannot be understood as an element of the number system. Zero is its liminal operator, the internal condition that grants the system positive determination without being a determination itself. The aim is to show that the three dominant traditions in the philosophy of number, logicism, set theory, and structuralism, fail to assimilate zero to their available categories. Each one reproduces, at the formal level, the same aporia. Every definition of zero presupposes a resource that zero itself makes possible. The study proceeds through formal analysis of the Peano axioms, category theory, non-standard analysis, and Gödelian coding, and it draws on recent work on absence perception, referential indeterminacy, and incompleteness. The aporia is not contingent. It recurs across independent frameworks, and that recurrence makes it structural. The category of <i>nihil activum</i> names the ontological status of zero, a trans-systemic function instantiated in diverse ways. Every sufficiently complex system requires a liminal operator that marks its own constitutive void. Resumen El cero no es simplemente un elemento del sistema numérico, sino el límite interno que permite al sistema determinarse. Este trabajo sostiene que las tres principales tradiciones de la filosofía del número, el logicismo, el conjuntismo y el estructuralismo, encuentran una misma dificultad al intentar definirlo. En cada caso, la definición del cero presupone aquello que pretende explicar. El

análisis examina los axiomas de Peano, la teoría de categorías, el análisis no estándar y la codificación <i>gödeliana</i> , junto con trabajos recientes sobre la percepción de la ausencia, la indeterminación referencial y la incompletitud. La recurrencia de esta dificultad en marcos independientes sugiere que no se trata de un defecto de una definición particular, sino de un rasgo propio del cero. El concepto de <i>nihil activum</i> designa precisamente este estatuto, el de una nada que opera y funda sin ser fundada. La tesis final es que todo sistema suficientemente complejo requiere una instancia de este tipo.
--

Introducción

¿Cuántas manzanas hay en el canasto? La pregunta supone que hay algo que contar, es decir, que podemos poner en correspondencia los objetos con los números. Contar es, por tanto, una operación activa. Nadie cuenta lo que no espera encontrar. Solo tiene sentido decir que no hay ninguna cuando esperábamos que hubiera alguna. El cero no surge entonces del conteo, sino de su fracaso. No describe simplemente un estado de cosas, sino la ausencia de aquello que esperábamos encontrar.

Si el cero no surge del conteo, su incorporación a la aritmética no fue un hallazgo, sino una decisión. A partir de ella apareció un número con un comportamiento singular en las operaciones básicas. Al sumar, no cambia la cantidad; al multiplicar, la anula; al dividir, la operación deja de estar definida. Esta última propiedad es la más extraña, porque mientras las otras dos producen un resultado, la división por cero no produce ninguno.

Ese comportamiento sugiere que el cero no es un número más. La tesis de este trabajo va un poco más lejos. El cero hace posible el sistema de los números sin ser simplemente un elemento más de él. ¿Qué es entonces? Es el operador liminal del sistema, aquello que se encuentra en su umbral y permite articularlo. Para entenderlo con precisión, es necesario revisar las categorías con las que la filosofía ha pensado tradicionalmente el número.

La filosofía del número ha seguido principalmente tres caminos. El logicismo define el cero como el número correspondiente a un concepto bajo el cual no cae ningún objeto (Frege, 2016). El conjuntismo lo identifica con el conjunto vacío y lo toma como punto de partida de la jerarquía de los conjuntos (Kunen, 2011). El estructuralismo, por su parte, lo entiende como la primera posición de una estructura, sin identificarlo con ningún objeto particular (Shapiro, 1997).

Las tres tradiciones son rigurosas y cada una capta un aspecto importante del problema. Sin embargo, todas tropiezan con una misma aporía. Para definir el cero necesitan

apoyarse en algo previo que, de algún modo, ya lo supone. La tesis de este trabajo es que esta aporía del cero no depende de una formulación particular, sino que pertenece al cero mismo. Para nombrar esta dificultad propongo la categoría de *nihil activum*, la nada que opera.

Algunos trabajos recientes han abordado aspectos de esta aporía. Rotman (1993) sostiene que el cero señala la ausencia de los otros signos y, por ello, opera sobre el sistema de notación como un signo de segundo orden o metasigno. Barton (2019), por su parte, examina su relación con la percepción de la ausencia. Ninguno de estos enfoques, sin embargo, da el paso siguiente, que consiste en preguntar qué es el cero.

Este artículo no pretende repetir la historia del símbolo, que ya ha sido ampliamente estudiada. Su interés está en examinar cómo funciona el cero dentro de distintos sistemas formales. El enfoque es, por tanto, formal y no solo conceptual. No se trata de discutir la nada en abstracto, sino de seguir la manera en que el cero queda definido en cuatro marcos precisos, los axiomas de Peano, la teoría de categorías, el análisis no estándar y la codificación gödeliana. En los cuatro aparece una misma estructura.

Conviene distinguir desde el comienzo entre vacío, nada y cero (Barton, 2019). El vacío es una propiedad de una colección que no contiene elementos; la nada es la ausencia sin más; y el cero es el número que expresa la cardinalidad de una colección vacía. El cero no designa simplemente la ausencia de una cantidad, sino que permite expresarla.

Para sostener esta propuesta, el argumento se articula en seis momentos. El primero muestra por qué el cero no se deja reducir a las categorías habituales. El segundo examina las tres estrategias formales y la aporía que comparten. El tercero desarrolla el *nihil activum* a partir de tres casos, el límite, la incompletitud y la física teórica. El cuarto sitúa el problema en la historia de la metafísica. El quinto responde las objeciones y el sexto extrae las consecuencias.

El problema de la irreductibilidad del cero

Los axiomas de Peano postulan el cero como un elemento de los naturales.

$$(PA1) \ 0 \in \mathbb{N}$$

Y lo distinguen de todos los demás mediante otro axioma:

$$(PA3) \ \forall n \in \mathbb{N}, S(n) \neq 0$$

De acuerdo con este axioma, el cero no es el sucesor de ningún número natural. La operación que genera la serie no lo alcanza. Todo número distinto de cero es primero respecto de algo, porque es el sucesor de su predecesor. El cero es primero en sentido absoluto. No hay nada de lo que sea sucesor (Landau, 1951; Hellman & Shapiro, 2019).

Ese rasgo formal no es un accidente axiomático. La serie de los naturales se produce mediante la función sucesor, y dado cualquier número, su sucesor es otro número. Pero el primer elemento queda fuera de ese procedimiento. Es el origen que la serie no puede producir desde sí misma. El cero no está al inicio por convención histórica. Es el operador liminal del sistema, aquello que lo hace posible sin quedar del todo subsumido en él. En cada marco formal donde el cero se define, la definición apela a una estructura que el cero mismo sostiene.

El cero es auto fundante en el modo de la autorreferencia negativa. Su definición presupone aquello de lo que es condición de posibilidad.

Tres estrategias formales y sus aporías internas

La filosofía del número ofrece diversas respuestas formales a la pregunta por el cero. Cada una parte de un recurso distinto, un concepto, un conjunto o una estructura. Todas son rigurosas y funcionan dentro de su marco. Con todo, tropiezan con el mismo muro: al definir el cero, terminan usando algo que el propio cero hace posible. En las secciones siguiente, se examina cada una y se saca a la luz ese muro compartido.

El logicismo y la clase vacía

Para Frege (2016), los números no son propiedades de objetos sino propiedades de conceptos. El número de un concepto se determina por cuántos objetos caen bajo él. La definición formal es la siguiente.

$$Nf[\Phi(x)] =_{df} \text{el número de objetos } x \text{ que caen bajo el concepto } \Phi$$

Sobre esta base, el cero se define como el número que corresponde al concepto no idéntico a sí mismo:

$$0 =_{df} Nf[x \neq x]$$

Ningún objeto cae bajo ese concepto, pues todo objeto es idéntico a sí mismo. La extensión de ese concepto es la clase vacía. El número que le corresponde es cero. La definición es lógicamente correcta.

Pero entraña una paradoja. El concepto empleado viola el principio de identidad, que es la ley lógica más elemental. La clase vacía de la que el cero es el número se obtiene negando el principio que rige la lógica clásica. El cero nace de una transgresión formal del fundamento de la lógica.

La función sucesor agrava el problema. El número uno se define como el número de los objetos idénticos a cero, lo que exige que el cero ya esté disponible como objeto determinado. Su existencia depende, a su vez, de la definición que lo introduce. La cláusula de unicidad que el logicismo necesita para derivar el uno presupone el concepto que pretende definir (Goldstein, 2002). Dummett (1991a) mostró que la dificultad es interna a la reconstrucción fregeana, y el neologicismo contemporáneo la hereda sin resolverla (Walsh, 2014).

Para evitar la paradoja del barbero (la clase de todas las clases que no se contienen a sí mismas), Russell & Whitehead (1963) reformularon el logicismo. En los *Principia*, el cero es redefinido como la clase de las clases vacías.

$$0 =_{df} \{\alpha: \forall x(x \notin \alpha)\}$$

Pero la clase vacía existe porque el sistema la postula, no porque la lógica la produzca. El axioma que afirma su existencia dice precisamente lo que parecía requerir demostración. El cero deja de ser un resultado y pasa a ser una decisión ontológica (Grattan-Guinness, 2000).

El conjuntismo y el punto de partida axiomático

En la teoría de conjuntos, el cero se identifica con el conjunto vacío y ocupa una posición singular. El axioma de extensionalidad garantiza que sea único. Su existencia, en cambio, la asegura un axioma que la afirma sin derivarla. Ocupa el nivel más bajo de la jerarquía acumulativa (Kunen, 2011; Hallett, 1984).

$$V_0 = \emptyset,$$

$$V_{\alpha+1} = \mathcal{P}(V_\alpha),$$

~ 15 ~



$$V_\lambda = \bigcup_{\alpha < \lambda} V_\alpha \text{ (para } \lambda \text{ ordinal límite)}$$

El conjunto vacío pertenece a todos los niveles a partir del primero. Más aún, está incluido en todo conjunto, porque la condición de inclusión se satisface de manera vacía. El conjunto vacío está a la vez en todas partes y en ninguna. Su estar en todo es consecuencia de su no tener nada (Maddy, 1990).

Algo semejante ocurre en la epistemología del número. La literatura reciente ha mostrado que el cero posee una naturaleza dual (Barton, 2019). Es un cardinal homogéneo con los demás, una propiedad de tamaño instanciada por las colecciones vacías. Pero su cognición es de otro tipo. Se accede al cero como percepción de ausencia, un desajuste entre la proyección de numerosidad positiva y el mundo. Identificar el cero con el conjunto vacío desplaza el problema sin resolverlo. Explicar cómo conocemos el conjunto vacío es tan difícil como explicar cómo conocemos el cero.

Badiou (1999) convirtió la paradoja en el núcleo de su ontología. Su tesis afirma que la ontología es la teoría de conjuntos, y que el ser en cuanto ser es el conjunto vacío, el múltiple puro que subyace a toda situación sin ser capturado en ninguna. La propuesta es sugerente, pero exige una identificación que no puede darse por sentada. La teoría de conjuntos es solo una entre varias formas de axiomatizar la matemática. Además, el objeto inicial de la teoría de topos cumple una función semejante a la del cero sin recurrir a ninguna noción de vacío, pues se define únicamente por sus morfismos (Awodey, 2010; McLarty, 1992):

$$0 \text{ es el objeto inicial de } C \Leftrightarrow \forall A \in Ob(C), \exists! f: 0 \rightarrow A$$

El objeto inicial no es único en sentido estricto, sino solo salvo isomorfismo. Y ese isomorfismo es único. Entre dos objetos iniciales no puede haber más de uno. Esto muestra que el cero categórico no es una entidad fija, sino una clase determinada por la función que cumple dentro de la categoría. No importa qué objeto sea en particular, sino las relaciones que mantiene con los demás objetos (Mac Lane & Moerdijk, 1992; Lawvere & Schanuel, 2009). Desde él parte exactamente un morfismo hacia cada objeto de la categoría, y eso basta para caracterizarlo. A diferencia del cero conjuntista, el cero categórico no tiene una

naturaleza propia independiente del marco en que aparece. Lo que permanece constante es su función. El cero es, así, el origen que el sistema no puede producir desde sí mismo.

El estructuralismo y la posición vacía

Si los números son conjuntos, hay dos candidatos igualmente válidos. En la progresión de von Neumann, cada número es el conjunto de sus predecesores ($n + 1 = n \cup \{n\}$).

$$0 = \emptyset,$$

$$1 = \{0\} = \{\emptyset\},$$

$$2 = \{0,1\} = \{\emptyset, \{\emptyset\}\},$$

$$3 = \{0,1,2\} = \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$$

En la construcción de Zermelo (1908), cada número es el conjunto unitario del anterior ($n + 1 = \{n\}$):

$$0 = \emptyset,$$

$$1 = \{0\} = \{\emptyset\},$$

$$2 = \{1\} = \{\{\emptyset\}\},$$

$$3 = \{2\} = \{\{\{\emptyset\}\}\}$$

Ambas construcciones satisfacen los axiomas de Peano, aunque difieren en propiedades como la pertenencia. En una, el uno pertenece al tres; en la otra, no. Esto muestra que las propiedades que dependen de la pertenencia conjuntista pertenecen a la representación elegida, no a los números mismos (Benacerraf, 1965). Shapiro (1997) lleva esta idea un paso más allá. El cero no es el conjunto vacío ni ningún otro objeto particular, sino el lugar que ocupa el primer término en cualquier secuencia que tenga la misma estructura que los números naturales (Parsons, 2008; Linnebo, 2017).

El precio de esa solución aparece enseguida. Si lo único que individúa al cero es el lugar que ocupa, ese lugar tiene que ser único. El problema es que no siempre lo es. En los números complejos, las dos raíces de menos uno son estructuralmente indiscernibles, y ningún término singular puede señalar a cuál de las dos se refiere (Boccuni, 2019). Fijar la

estructura hasta el isomorfismo tampoco alcanza, porque las posiciones equivalentes siguen siendo indistinguibles entre sí (Button y Walsh, 2016).

Esa dificultad es semántica y afecta a la referencia. Hay otra que afecta a la existencia. Si el cero es una posición en la estructura, la estructura debe existir para que haya un lugar que ocupar. Pero la estructura incluye al cero como elemento inicial, de modo que cada una necesita a la otra para estar constituida. La circularidad se deja formular con precisión. Toda definición del cero que pretenda ser completa desde el interior del sistema cae en una de dos ramas: por un lado, si apela a un concepto del sistema, presupone que el sistema ya está constituido, cuando el cero es su condición de posibilidad; por el otro, si apela a un recurso exterior, el cero no queda definido sino postulado, y la definición es una decisión sin fundamento. En ambos casos, la definición no captura el cero sin presuponer lo que el cero hace posible.

Esta es la aporía constitutiva del cero. Su definición requiere siempre un suplemento que el propio cero funda.

El nihil activum como operador liminal

Las tres estrategias fracasan por una misma razón: ninguna categoría disponible sirve para pensar el cero, porque todas suponen determinación positiva, y el cero no la tiene. Este apartado propone otra categoría, el *nihil activum*, la nada que opera. Primero, muestra por qué las categorías usuales no alcanzan, luego rastrea esa función en tres terrenos: el límite del cálculo, la incompletitud de Gödel y las leyes de la física. En los tres, el cero cumple el mismo papel de umbral. Veamos:

La insuficiencia de las categorías disponibles

La aporía constitutiva no es un fracaso contingente. Es el síntoma de una inadecuación categorial. Las categorías disponibles para pensar el cero, objeto, clase y posición son categorías de la determinación positiva. El cero no tiene determinación positiva propia. Kant (2005) articuló cuatro categorías de nada en la *Crítica de la razón pura*. El cero no encaja en ninguna: no es un concepto sin objeto, pues tiene un objeto, al menos formal; no es un objeto vacío de concepto, pues su concepto está determinado; no es un concepto autocontradictorio, pues es consistente; tampoco es una mera privación, pues el cero como número no es la simple falta de magnitud sino una propiedad positiva instanciada por colecciones vacías

(Rivera de Rosales, 2011). El cero es algo que Kant no previó, una entidad cuya función es positiva, hacer posible el sistema, pero cuya determinación es negativa, carecer de propiedades positivas propias.

Investigación reciente muestra, sin embargo, que el propio Kant disponía de recursos que su tabla de la nada no explicita (Sutherland, 2017). En las *anticipaciones de la percepción*, Kant define la magnitud intensiva por aproximación a la negación, y describe la síntesis de una sensación desde la intuición pura igual a cero. El cero es aquí el punto en que lo real de la sensación se desvanece, la frontera entre realidad y negación. En el ensayo sobre magnitudes negativas, Kant (2010) distingue la oposición lógica de la oposición real, en que dos fuerzas opuestas se anulan dando cero. Ese cero no es nada absoluta sino el estado de equilibrio de fuerzas reales (Zinkin, 2012; Vermeiren, 2021). El cero funciona, así, como concepto límite entre la realidad y la negación, condición formal del sistema de magnitudes (Llorente Cardo, 2018).

El *nihil activum* designa ese estatuto. Un objeto lo es cuando carece de determinación propia, cuando hace posible la determinación de un sistema, y cuando los elementos de ese sistema dependen de él para quedar determinados.

El cero satisface las tres condiciones siguientes: (i) no tiene propiedades aritméticas propias; (ii) como sumando no altera, como multiplicando anula, como denominador produce el colapso, sus propiedades son de operación, no intrínsecas; y (iii) sin él, no hay notación posicional, porque no se distingue uno de diez ni diez de cien. Y los números positivos son lo que son en su diferencia con el cero. El uno es su sucesor inmediato, y la aritmética entera se construye sobre una línea que lo tiene como origen.

El cero como límite interno

La función liminal del cero en el cálculo diferencial es el caso más claro del *nihil activum*. La definición de límite tiene la forma siguiente:

$$\lim_{x \rightarrow a} f(x) = L \Leftrightarrow \forall \varepsilon > 0, \exists \delta > 0 : (0 < |x - a| < \delta \Rightarrow |f(x) - L| < \varepsilon)$$

Esta definición opera sobre el cero en dos sentidos simultáneos y aparentemente contradictorios (Grabiner, 1981). La condición de proximidad excluye el cero, pues el límite se define cuando la variable se acerca al punto sin igualarlo. Pero el objetivo del proceso es

que la distancia entre la función y su valor tienda a cero. El cero es a la vez el punto que el proceso excluye y aquello hacia lo cual tiende. Es el umbral que lo organiza sin ser alcanzado.

Berkeley (2013) objetó las cantidades evanescentes del cálculo con precisión filosófica (Guicciardini, 1999). El diferencial debía ser a la vez distinto de cero, para que el cociente fuera posible, e igual a cero, para que el resultado fuera exacto. Berkeley lo llamó el fantasma de una cantidad que expira. La solución de Cauchy suprimió el infinitesimal, resolvió el problema técnico a costa de la intuición filosófica. El *nihil activum* que el infinitesimal expresaba fue sustituido por un proceso de aproximación que mantiene el cero como meta inalcanzable.

Sin embargo, Robinson (1974) mostró que la intuición *leibniziana* era recuperable. En el campo no estándar existen infinitesimales positivos menores que todo inverso de un número natural:

$$0 < \varepsilon < \frac{1}{n} \forall n \in \mathbb{N}_{\text{estándar}}$$

Estos infinitesimales son distintos de cero, pero su parte estándar es cero. La derivada se redefine como la parte estándar de un cociente de incrementos infinitesimales (Dauben, 1995):

$$f'(a) = st\left(\frac{f(a + \varepsilon) - f(a)}{\varepsilon}\right)$$

En el análisis no estándar, el cero está rodeado de una constelación de “cuasiceros” distintos de él, pero infinitamente próximos. El *nihil activum* se multiplica, el umbral no queda localizado en ningún objeto particular, y distintos objetos pueden instanciarlo en distintos marcos. Algo semejante ocurre con los polos de las funciones meromorfas, donde el cero del denominador organiza el comportamiento local sin pertenecer al dominio regular (Ahlfors, 1979).

El cero como autorreferencia negativa

El teorema de incompletitud de Gödel provee el argumento más fuerte a favor del *nihil activum* (Gödel, 1986). La gödelización asigna números naturales a los símbolos y fórmulas del sistema. La proposición gödeliana afirma su propia no demostrabilidad:

$$G \leftrightarrow \neg Dem(\ulcorner G \urcorner)$$

Si el sistema es consistente, esa proposición es verdadera pero no demostrable. La función que verifica si una secuencia es una demostración devuelve cero o uno. El cero es el valor de retorno del fracaso. La demostración que no existe queda representada por el cero en la función característica de la demostrabilidad (Kleene, 1952). La consistencia de una teoría se formula como la no demostrabilidad de la contradicción canónica, la igualdad de cero y uno.

$$\text{Con}(T) := \neg \text{Prov}_T(\ulcorner 0 = 1 \urcorner)$$

El cero codifica a la vez la falsedad aritmética y la ausencia de demostración. Es la nada del sistema formal, duplicada.

El teorema de Löb introduce una precisión importante: si un sistema demuestra que una fórmula es demostrable dentro de él, entonces la fórmula misma tiene que ser demostrable. La confianza del sistema en su propio aparato de demostración no es, por tanto, gratuita. Solo puede atribuirse como demostrado aquello que ya puede demostrar.

$$\vdash (\Box \varphi \rightarrow \varphi) \Rightarrow \vdash \varphi$$

La proposición gödeliana afirma, en cierto sentido, que su propia demostrabilidad es cero. Su verdad depende precisamente de que no pueda ser demostrada dentro del sistema. Además, el segundo teorema de incompletitud tiene un carácter intensional, pues su formulación depende de la numeración elegida, del predicado de demostrabilidad y de la fórmula que expresa la consistencia del sistema (Cheng, 2021; Franzén, 2005). El cero no aparece aquí como un dato absoluto, sino como un papel que la estructura de codificación le asigna. Es en este punto donde el *nihil activum* se hace visible. El sistema representa aquello que no puede demostrar y, al hacerlo, encuentra un límite que no puede superar.

Esta función de umbral se vuelve aún más clara en el ámbito algorítmico. Los números computables forman un conjunto de medida cero en el intervalo unidad (Chaitin, 2007). Esto significa que, con probabilidad uno, un número real elegido al azar es incomputable. Lo que una axiomatización finita puede alcanzar es, en este sentido, una excepción, y ese cero expresa el límite de su alcance. En topología aparece algo parecido con los conjuntos de primera categoría, que son uniones numerables de conjuntos cerrados sin interior, mientras

que los conjuntos residuales representan el comportamiento típico (Baire, 1899; Oxtoby, 1980).

El cero en la física teórica

Toda ley de conservación puede entenderse como una condición de anulación; el teorema de Noether muestra por qué, al establecer que toda simetría continua de la acción da lugar a una cantidad conservada (Noether, 1918; Kosmann-Schwarzbach, 2011). Algo parecido ocurre con las ecuaciones fundamentales de la física teórica, que suelen expresar que la acción de un operador diferencial sobre un campo es igual a cero. La ecuación de Maxwell en el vacío, la de Dirac y la de Einstein en el vacío comparten esta estructura (Jackson, 1999; Dirac, 1990; Misner et al., 2017):

$$\square A_\mu = 0 \text{ (Maxwell en el vacío)}$$

$$(i\gamma^\mu \partial_\mu - m)\psi = 0 \text{ (Dirac)}$$

$$R_{\mu\nu} - \frac{1}{2} g_{\mu\nu} R = 0 \text{ (Einstein en el vacío)}$$

En los tres casos, la ley física fundamental se expresa como una condición de anulación. La condición de gauge elimina la redundancia y permite identificar el representante adecuado.

$$\partial^\mu A_\mu = 0$$

El cero expresa aquí la condición que debe cumplir un campo para estar físicamente bien definido (Liu, 1996). Un campo satisface las leyes cuando el operador diferencial correspondiente lo lleva a cero. Su existencia física queda así determinada por una anulación.

El problema de la energía del vacío muestra de manera especialmente clara esta función. Los campos cuánticos fluctúan incluso a temperatura cero, y esas fluctuaciones tienen energía no nula. La energía del vacío es cero cuando la ecuación de estado del vacío respeta la invariancia relativista (Ryskin, 2020). No se trata, por tanto, de una simple elección de escala, sino de una condición que impone la física (Volovik, 2006). Los ceros de la función de onda cumplen una función distinta, pero responden a una lógica semejante. En mecánica cuántica, una probabilidad cero no significa que un resultado sea muy improbable, sino que

es imposible. Ese cero marca así el límite de lo que puede ocurrir (Hemmo & Shenker, 2013; Cohen-Tannoudji et al., 1977).

Las dos formas del cero como *nihil activum* que aparecen en la lógica y en la física no se contradicen. Son dos expresiones de una misma función liminal. En la lógica formal, el cero señala la ausencia de demostración dentro del sistema; en la física teórica, señala la condición que debe cumplir un estado físico. En ambos casos, el cero marca un límite. No describe un contenido, sino que determina qué puede hacer el sistema y qué queda fuera de sus posibilidades. La diferencia entre la ausencia lógica y la presencia física se vuelve así menos profunda de lo que parece. En lógica, el cero delimita lo demostrable; en física, lo físicamente posible.

El nihil activum y la historia de la metafísica

La cuestión del vacío y del no-ser recorre la metafísica desde sus orígenes (Aristóteles, 1995). El *nihil activum* tiene en ella una prehistoria conceptual. Su formulación aparece, paradójicamente, allí donde se intenta excluir aquello que el cero hace pensable. La interdicción parmenídea del no-ser constituye la expresión más rigurosa de un marco ontológico en el que el cero resulta, en principio, imposible (Parménides, 2007). El argumento adopta la forma de una *reductio*. Si hay no-ser, entonces el no-ser puede ser pensado. Pero pensar supone una relación con aquello que es. Por tanto, lo pensado es. De este modo, si el no-ser puede ser pensado, debe ser algo, y deja precisamente por ello de ser no-ser. No queda así lugar para un no-ser genuino. El cero, en cambio, nombra la ausencia de cantidad. Desde la perspectiva parmenídea, sería, por tanto, un nombre sin referente posible, pues cualquier referente que se le atribuyera convertiría esa ausencia en algo (Meinong, 2008; Priest, 2016).

Platón (2000) dio el primer paso en el *Sofista*. Al distinguir el no-ser absoluto del no-ser relativo, abre un espacio lógico en que el cero puede habitar. Pero la solución no alcanza. El no-ser relativo platónico es siempre el no-ser de algo determinado. El cero no es la ausencia de ninguna cantidad particular. Es la ausencia de cantidad en general. No es lo otro de ninguna determinación particular sino lo otro de la determinación como tal.

La tradición de la teología negativa elaboró un vocabulario para pensar lo que excede toda determinación positiva, guarda una analogía estructural, no sustancial, con el *nihil activum*. La divinidad plotiniana excede el ser en lugar de carecer de él (Plotino, 2005; O'Meara, 1993). Del Uno no puede predicarse ni el ser ni el no-ser en sentido ordinario. Eckhart va más allá y escribe que Dios es nada (Eckhart, 2014). La nada divina es superabundancia y no una privación; es decir, Dios no tiene determinación porque excede toda determinación (McGinn, 2005). La misma estructura aparece, desde otro flanco, en el signo cero de la lingüística estructural, donde una posición sin materia fónica organiza el sistema desde un lugar vacío (Diehl, 2008).

La analogía con el *nihil activum* es, pues, estructural. En todos los casos, lo que hace operativo al cero es su función de umbral y no su contenido. La convergencia con las tradiciones asiáticas es también estructural, pues en el budismo y el daoísmo el vacío no es la negación de la realidad sino su condición de posibilidad (Ni, 2007). Sin embargo, la diferencia con el *nihil activum* del cero es igualmente importante: la nada teológica excede la determinación hacia arriba, mientras que el *nihil activum* del cero carece de determinación propia. Por cierto, la analogía podría parecer un equívoco, pues un operador formal y una realidad suprema no tienen sustancia en común, tampoco lo pretenden, comparten el papel de umbral, lo que es una función y no un contenido.

Precisiones y objeciones

Una objeción se impone: el conjunto vacío ya formaliza la nada que opera: $\emptyset$ existe, es único, está incluido en todo conjunto. El *nihil activum* sería $\emptyset$ con vocabulario más oscuro, pero el conjunto vacío es un objeto perfectamente determinado dentro de ZF: tiene cardinalidad 0, conjunto potencia $\{\emptyset\}$ e inclusión universal. Esas son propiedades positivas, propiedades dentro del sistema.

El *nihil activum*, en cambio, es la caracterización del rol funcional que el cero desempeña en cualquier sistema formal que lo contenga. No es el conjunto vacío, sino la función que el conjunto vacío instancia en la teoría de conjuntos, que el objeto inicial instancia en la teoría de categorías, y que el infinitesimal de parte estándar nula instancia en el análisis no estándar. El *nihil activum* describe la función transistémica del primer elemento inasequible desde el interior del sistema que lo requiere. El holismo semántico apunta en la

misma dirección, pues el significado del cero depende de su papel en la red de inferencias del sistema, y esa red cambia de un sistema formal a otro (Dummett, 1991b).

Una objeción más fuerte sostiene que la aporía es solo un efecto del lenguaje y no una propiedad del cero. Desde este punto de vista, bastaría con estipular la existencia del cero para disolver el círculo, igual que se estipula cualquier axioma.

La respuesta distingue dos cosas: (i) estipular la existencia del cero es legítimo como acto formal, pero la estipulación no explica por qué el cero es, en todo sistema, el elemento que la estipulación no puede evitar: la necesidad de un acto de postulación en el punto de origen no es contingente, la necesidad de postularlo en el punto de partida se repite de un marco a otro, y esa recurrencia es precisamente lo que el *nihil activum* intenta describir; la objeción, en suma, identifica el síntoma con la solución. (ii) Una segunda precisión viene de la semiótica: Rotman (1993) argumentó que el cero es un metasigno, un signo de segundo orden que no refiere a ningún objeto del dominio de los objetos numerables, sino al acto mismo de significar números (Derrida, 2000).

La distinción relevante viene de Peirce (1974): el cero es un símbolo en sentido técnico, convencional y no icónico, pero un símbolo cuyo objeto es la ausencia de objeto, lo que lo convierte en un caso límite de la tricotomía semiótica; hay, además, isomorfías entre el cero en la aritmética, el papel moneda en la economía y el punto de fuga en la perspectiva renacentista (Edgerton, 2009). Los tres son signos cuya función no es referir a un objeto del sistema sino organizar el sistema desde fuera de él. Si la posición vacía fuera también una posición del sistema, se necesitaría una posición vacía de la posición vacía. La regresión es infinita. El *nihil activum* detiene la regresión marcando la posición vacía sin ser una posición.

Consecuencias ontológicas

Si todo sistema suficientemente complejo requiere un operador liminal que no puede ser capturado por las categorías del sistema, la ontología misma requiere una categoría análoga. El ser en cuanto ser no puede pensarse con las categorías de ningún ente determinado; esta conclusión converge con la diferencia ontológica de Heidegger (2003).

La convergencia no es identidad. El *nihil activum* del cero es una categoría formal precisa, articulada con argumentos matemáticos; la diferencia ontológica opera en el nivel de la existencia y no admite formalización. Lo que la elaboración del *nihil activum* aporta es la

posibilidad de una versión formal de esa diferencia. La diferencia entre el operador liminal y los elementos del sistema es el análogo matemático de la diferencia entre el ser y los entes.

La pregunta de Leibniz por qué hay algo y no más bien nada recibe aquí una respuesta inesperada (Leibniz, 2015; Levey, 1998): si la nada del cero es un *nihil activum*, la nada no es el estado de menor complejidad ontológica, es el estado de mayor fecundidad; la nada activa es más fecunda que el ser determinado, es la condición de posibilidad de toda determinación. La pregunta leibniziana, reformulada, no debería preguntar por qué hay algo, sino por qué la nada activa se determina en formas particulares.

Si el cero es un *nihil activum*, una función transistémica que ningún objeto particular instancia por necesidad, la ontología de la matemática no puede ser platonista, pues no hay un objeto abstracto que sea el cero por naturaleza (Balaguer, 1998). Tampoco puede ser nominalista, pues el cero no puede eliminarse sin eliminar el sistema que lo requiere (Field, 2016); ni puramente estructuralista, pues la función del cero excede cualquier estructura particular que lo instancie. La ontología del cero requiere una categoría que ninguno de estos enfoques ha previsto. Es la categoría del operador que es condición de posibilidad de la estructura sin ser un elemento de ella.

Conclusiones

De acuerdo con lo expuesto: (i) el cero satisface la aporía constitutiva de que su definición presupone siempre lo que él mismo hace posible, y esto se muestra para el logicismo, el conjuntismo, el estructuralismo y la teoría de categorías; (ii) esta aporía no es contingente sino estructural: su aparición en marcos independientes muestra que es una propiedad del cero y no de alguna definición defectuosa; (iii) la categoría de *nihil activum* designa el estatuto ontológico del cero como función transistémica; esta función se instancia de distintos modos, el conjunto vacío, el objeto inicial, el infinitesimal de parte estándar nula, el valor cero de la demostrabilidad, la energía del vacío y el borde de probabilidad cero, pero es reconocible como la misma función en todos los casos; y (iv) el *nihil activum* no es una categoría local sino general: todo sistema suficientemente complejo requiere un operador liminal que marque su propio vacío constitutivo sin ser capturado por las categorías del sistema.

El cero no es un número más, es a los números lo que el fundamento es a lo fundado. No pertenece simplemente a la serie, sino que expresa la condición que hace posible la serie. El *nihil activum* nombra esta diferencia en el ámbito de los números.

Lo anterior tiene consecuencias que van más allá de la filosofía de la matemática. Si todo sistema formal que pretende fundar un dominio necesita algo que marque desde dentro su propio límite, entonces la incompletitud, la anulación física y la nada metafísica pueden entenderse como distintas manifestaciones de una misma estructura. Esto no significa reducir un dominio a otro, sino reconocer una forma que aparece en todos ellos. El cero permite verla con especial claridad porque la aritmética es uno de los sistemas formales más simples y mejor conocidos. Lo que en otros dominios permanece oculto por su complejidad, en el cero, aparece de manera más nítida.

Queda abierta, entonces, una pregunta más general. ¿Necesita toda teoría que pretenda fundar un dominio un operador de este tipo? El *nihil activum* reaparece en la lógica, la física y la metafísica. La cuestión va más allá del cero, pero es en él donde encuentra su ejemplo más claro.

Referencias bibliográficas

- Ahlfors, L. V. (1979). *Complex analysis* (3.^a ed.). McGraw-Hill.
- Aristóteles. (1995). *Física* (G. R. de Echandía, Trad.). Gredos. (Obra original ca. siglo IV a. C.)
- Awodey, S. (2010). *Category theory* (2.^a ed.). Oxford University Press.
- Badiou, A. (1999). *El ser y el acontecimiento* (R. Cerdeiras et al., Trad.). Manantial. (Obra original publicada en 1988)
- Baire, R.-L. (1899). Sur les fonctions de variables réelles. *Annali di Matematica Pura e Applicata*, 3, 1-123.
- Balaguer, M. (1998). *Platonism and anti-platonism in mathematics*. Oxford University Press.
- Barton, N. (2019). Absence perception and the philosophy of zero. *Synthese*, 197(9), 3823-3850. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02220-x>
- Benacerraf, P. (1965). What numbers could not be. *The Philosophical Review*, 74(1), 47-73. <https://doi.org/10.2307/2183530>
- Berkeley, G. (2013). *El analista* (M. Vázquez Campos, Trad.). Tirant Humanidades. (Obra original publicada en 1734)

- Boccuni, F. (2019). Realismo e indeterminatezza nei fondamenti della matematica. *Istituto Lombardo. Accademia di Scienze e Lettere, Incontri di Studio*.
<https://doi.org/10.4081/incontri.2019.464>
- Button, T., & Walsh, S. (2016). Structure and categoricity: Determinacy of reference and truth value in the philosophy of mathematics. *Philosophia Mathematica*, 24(3), 283-307.
<https://doi.org/10.1093/phimat/nkw007>
- Chaitin, G. (2007). The halting probability omega: Irreducible complexity in pure mathematics. *Milan Journal of Mathematics*, 75(1), 291-304.
<https://doi.org/10.1007/s00032-006-0064-2>
- Cheng, Y. (2021). Current research on Gödel's incompleteness theorems. *The Bulletin of Symbolic Logic*, 27(2), 113-167. <https://doi.org/10.1017/bsl.2020.44>
- Cohen-Tannoudji, C., Diu, B., & Laloë, F. (1977). *Mecánica cuántica* (2 vols.). Reverté.
- Dauben, J. W. (1995). *Abraham Robinson: The creation of nonstandard analysis*. Princeton University Press.
- Derrida, J. (2000). *De la gramatología* (O. del Barco y C. Ceretti, Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1967)
- Diehl, C. (2008). The empty space in structure: Theories of the zero from Gauthiot to Deleuze. *Diacritics*, 38(3), 93-119. <https://doi.org/10.1353/dia.0.0059>
- Dirac, P. A. M. (1990). *Los principios de la mecánica cuántica* (J. Pérez Mercader, Trad.). Reverté. (Obra original publicada en 1958)
- Dummett, M. (1991a). *Frege: Philosophy of mathematics*. Duckworth.
- Dummett, M. (1991b). *The logical basis of metaphysics*. Harvard University Press.
- Eckhart, M. (2014). *El fruto de la nada y otros escritos* (A. Vega Esquerro, Trad.). Siruela.
- Edgerton, S. Y. (2009). *The mirror, the window, and the telescope*. Cornell University Press.
- Field, H. (2016). *Science without numbers* (2.^a ed.). Oxford University Press.
- Franzén, T. (2005). *Gödel's theorem: An incomplete guide to its use and abuse*. A K Peters.
- Frege, G. (2016). *Los fundamentos de la aritmética* (C. U. Moulines, Trad.). UNAM. (Obra original publicada en 1884)
- Gödel, K. (1986). *Collected works* (Vol. I, S. Feferman et al., Eds.). Oxford University Press.
- Goldstein, L. (2002). The indefinability of "one". *Journal of Philosophical Logic*, 31(1), 29-42.
<https://doi.org/10.1023/A:1015077403773>
- Grabiner, J. V. (1981). *The origins of Cauchy's rigorous calculus*. MIT Press.
- Grattan-Guinness, I. (2000). *The search for mathematical roots, 1870-1940*. Princeton University Press.
- Guicciardini, N. (1999). *Reading the Principia*. Cambridge University Press.

- Hallett, M. (1984). *Cantorian set theory and limitation of size*. Clarendon Press.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1927)
- Hellman, G., & Shapiro, S. (2019). *Mathematical structuralism*. Cambridge University Press.
- Hemmo, M., & Shenker, O. (2013). Probability zero in Bohm's theory. *Philosophy of Science*, 80(5), 1148-1158. <https://doi.org/10.1086/673891>
- Jackson, J. D. (1999). *Classical electrodynamics* (3.^a ed.). Wiley.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1781)
- Kant, I. (2010). Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas. En *Obras* (P. Ribas, Trad., Vol. I). Gredos. (Obra original publicada en 1763)
- Kleene, S. C. (1952). *Introduction to metamathematics*. North-Holland.
- Kosmann-Schwarzbach, Y. (2011). *The Noether theorems* (B. E. Schwarzbach, Trad.). Springer.
- Kunen, K. (2011). *Set theory*. College Publications.
- Lawvere, F. W., & Schanuel, S. (2009). *Conceptual mathematics* (2.^a ed.). Cambridge University Press.
- Leibniz, G. W. (2015). Nuevo método para el máximo y el mínimo. En *Obras filosóficas y científicas* (C. Álvarez Pereira et al., Eds., Vol. 7a). Comares. (Obra original publicada en 1684)
- Levey, S. (1998). Leibniz on mathematics and the actually infinite division of matter. *The Philosophical Review*, 107(1), 49-96. <https://doi.org/10.2307/2998315>
- Linnebo, Ø. (2017). *Philosophy of mathematics*. Princeton University Press.
- Liu, C. (1996). Gauge invariance, Cauchy problem, indeterminism, and symmetry breaking. *Philosophy of Science*, 63(S3), S71-S79. <https://doi.org/10.1086/289938>
- Llorente Cardo, J. (2018). El no-ser se da de muchas maneras: La tabla kantiana de la nada ante la fenomenología de la donación. *Ingenium*, 12. <https://doi.org/10.5209/inge.62420>
- Mac Lane, S., & Moerdijk, I. (1992). *Sheaves in geometry and logic*. Springer.
- Maddy, P. (1990). *Realism in mathematics*. Clarendon Press.
- McGinn, B. (2005). *The harvest of mysticism in medieval Germany*. Crossroad.
- McLarty, C. (1992). *Elementary categories, elementary toposes*. Clarendon Press.
- Meinong, A. (2008). *Teoría del objeto y presentación personal* (J. Rivera de Rosales, Trad.). Encuentro. (Obra original publicada en 1904)
- Misner, C. W., Thorne, K. S., & Wheeler, J. A. (2017). *Gravitation*. Princeton University Press.

- Ni, L. (2007). Zero and metaphysics: Thoughts about being and nothingness from mathematics, Buddhism, Daoism to phenomenology. *Frontiers of Philosophy in China*, 2(4), 547-556. <https://doi.org/10.1007/s11466-007-0035-x>
- Noether, E. (1918). Invariante Variationsprobleme. *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 235-257.
- O'Meara, D. J. (1993). *Plotinus: An introduction to the Enneads*. Clarendon Press.
- Oxtoby, J. C. (1980). *Measure and category* (2.^a ed.). Springer.
- Parménides. (2007). *Poema: Fragmentos y tradición textual* (A. Bernabé, Trad.). Istmo. (Obra original ca. siglo V a. C.)
- Parsons, C. (2008). *Mathematical thought and its objects*. Cambridge University Press.
- Peirce, C. S. (1974). *La ciencia de la semiótica* (A. Sercovich, Trad.). Nueva Visión.
- Platón. (2000). *Sofista* (N. L. Cordero, Trad.). Gredos. (Obra original ca. siglo IV a. C.)
- Plotino. (2005). *Enéadas* (J. Igal, Trad., 3 vols.). Gredos.
- Priest, G. (2016). *Towards non-being* (2.^a ed.). Clarendon Press.
- Rivera de Rosales, J. (2011). *El punto de partida de la Metafísica Transcendental*. UNED.
- Robinson, A. (1974). *Non-standard analysis* (ed. rev.). North-Holland.
- Rotman, B. (1993). *Signifying nothing: The semiotics of zero*. Stanford University Press. (Obra original publicada en 1987)
- Russell, B., & Whitehead, A. N. (1963). *Principia mathematica* (2.^a ed., 3 vols.). Cambridge University Press. (Obra original publicada 1925-1927)
- Ryskin, G. (2020). Vanishing vacuum energy. *Astroparticle Physics*, 115, Artículo 102387. <https://doi.org/10.1016/j.astropartphys.2019.102387>
- Shapiro, S. (1997). *Philosophy of mathematics: Structure and ontology*. Oxford University Press.
- Sutherland, D. (2017). Kant's conception of number. *The Philosophical Review*, 126(2), 147-190. <https://doi.org/10.1215/00318108-3771988>
- Vermeiren, F. (2021). Bergson and the Kantian concept of intensive magnitude. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 53(1), 91-104. <https://doi.org/10.1080/00071773.2021.1910854>
- Volovik, G. E. (2006). Vacuum energy: Myths and reality. *International Journal of Modern Physics D*, 15(12), 1987-2010. <https://doi.org/10.1142/S0218271806009431>
- Walsh, S. (2014). Logicism, interpretability, and knowledge of arithmetic. *The Review of Symbolic Logic*, 7(1), 84-119. <https://doi.org/10.1017/S1755020313000397>
- Zermelo, E. (1908). Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre I. *Mathematische Annalen*, 65, 261-281.

Zinkin, M. (2012). Kant on negative magnitudes. *Kant-Studien*, 103(4).
<https://doi.org/10.1515/kant-2012-0030>



Una aproximación pragmática, semántica e inferencial a la práctica matemática

A Pragmatic, Semantic, and Inferential Approach to Mathematical Practice

Carlos Falcón Machuca

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) – España

cfalcon29@alumno.uned.es

<http://orcid.org/0009-0004-3414-6646>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.11498>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
Recibido el: 7/04/2026 Aceptado el: 13/08/2026 Keywords: Application of mathematics, applicability, philosophy of mathematics, mathematical practice, pragmatism, semantic frames Palabras clave: Aplicación de la matemática, filosofía de la matemática, práctica matemática, pragmatismo, marcos semánticos	Abstract This work examines the application of mathematics to the empirical world with the aim of showing that applicability does not constitute a moment posterior to theory, but rather an original condition. Against the mapping account, it argues that every mathematical application presupposes prior pragmatic decisions that organize experience and guide formalization. To defend this thesis, the paper articulates five tools: pragmatic schemes, semantic frames, fictive motion, the inferential model proposed by Bueno and Colyvan – qualified by Pérez Escobar – and the concept of hinges as defined by Wittgenstein. The analysis shows, first, that abstract mathematics originates in embodied and technical practices; second, that formal derivation is not exempt from criteria of acceptability and training; and third, that the correspondence between theory and practice should be understood as a cycle of immersion, derivation, and interpretation. In conclusion, mathematical applicability should not be explained as a structural correspondence, but as the result of a pragmatic, semantic, and inferential organization of the world that makes both abstraction and its subsequent empirical use possible. Resumen Este trabajo examina la aplicación de la matemática al contexto empírico con el objetivo de mostrar que la aplicabilidad no constituye un momento

posterior a la teoría, sino una condición originaria. Frente al *mapping account*, se sostiene que toda aplicación matemática supone decisiones pragmáticas previas que organizan la experiencia y orientan la formalización. Para defender esta tesis, el trabajo articula cinco herramientas: esquemas pragmáticos, marcos semánticos, movimiento ficticio, el modelo inferencial de Bueno y Colyvan –matizado por Pérez Escobar– y el concepto de *hinges* definido por Wittgenstein. El análisis muestra, en primera instancia, que la matemática abstracta se origina en prácticas corporales y técnicas; segundo, que la derivación formal no está exenta de criterios de aceptabilidad y adiestramiento; y, tercero, que la correspondencia entre teoría y práctica debe entenderse como un ciclo de inmersión, derivación e interpretación. En conclusión, la aplicabilidad matemática no debe explicarse como una correspondencia estructural, sino como el resultado de una organización pragmática, semántica e inferencial del mundo que hace posible tanto la abstracción como su posterior uso empírico.

Introducción

En este trabajo, trataremos de explicar que, más que adoptar un paradigma previo sobre la aplicación y la resolución de ecuaciones matemáticas, el enfoque es mostrar cómo la inferencia pragmática guía nuestro hacer matemático, es decir, cómo aplicamos matemáticas y cómo ese aplicar antecede y orienta la formalización. Frente al paradigma dominante –representado por Frege–, según el cual las aplicaciones no bastan para justificar la aritmética y que lo decisivo es la demostración rigurosa, este trabajo no niega ese criterio de validez, sino que cuestiona que la aplicabilidad deba entenderse como un momento posterior a la teoría (Frege, 1973, pp. 25–26, 33–36).

La idea que aquí se defenderá es que la aplicabilidad no es un momento posterior ni derivado, sino una condición originaria: aplicamos antes de formalizar; la teoría matemática surge desde la aplicación práctica, aunque el proceso se nos presente luego como si fuera a la inversa. Así, a lo largo del ensayo contrastaremos esta tesis con el *mapping account*, entendido aquí como la tesis según la cual una proposición de matemática aplicada es verdadera cuando existe una correspondencia estructural adecuada entre una situación física y un dominio matemático (Pincock, 2004, p. 69).

Cuando decimos, por ejemplo, que $2 + 2 = 4$ es una proposición matemática válida, no estamos reconociendo una estructura abstracta fija, sino una regla de operación que seguimos de manera habitual, y estabilizada por la inferencia pragmática. En este sentido, (y de ahora en adelante), empleamos el término estructura de manera metafórica para referirnos a modelos o reglas formalizadas (o mapas petrificados) y no para sugerir que las

matemáticas sean entidades ontológicas compuestas de estructuras intrínsecas. Asimismo, cuando hablamos de esquemas nos referiremos a condiciones pragmáticas y no a entidades formales o estructuras matemáticas en sentido estricto.

Por lo tanto, se sostendrán las siguientes tesis:

- (i) T1.** La aplicación de las matemáticas no es directa ni neutral: está posibilitada y limitada por prácticas, hábitos y convenciones socialmente compartidas (reglas de uso, esquemas pragmáticos, criterios de aceptabilidad, exclusión de soluciones físicamente irrelevantes, etc.).
- (ii) T2.** La matemática abstracta se origina y se sostiene en la experiencia (corporal, técnica y semántica) y en herramientas de conceptualización (marcos semánticos, metáforas de movimiento, prácticas de medición) que dotan de sentido a sus reglas y permiten su aplicabilidad.
- (iii) T3.** La relación práctica–teoría no es lineal: la aplicabilidad forma parte de un ciclo (inmersión–derivación–interpretación) en el que también la derivación incorpora decisiones pragmáticas (Pérez Escobar, 2024.)

Para sostener estas tesis, se presentarán, de manera coordinada, cinco herramientas conceptuales: esquemas pragmáticos como condiciones de posibilidad, marcos semánticos (*semantic frames*), movimientos ficticios como recurso semántico-pragmático de representación, el modelo inferencial de la aplicación (Bueno y Colyvan) junto con su matización pragmática (Pérez Escobar) y, por último, *hinges* wittgensteinianos como certezas de fondo. Cada una de las secciones siguientes se centra en una herramienta (esquemas pragmáticos, marcos semánticos, movimiento ficticio, *hinges* y modelo inferencial); la última sección muestra su sinergia y límites conjuntos.

Esquemas pragmáticos como condiciones de posibilidad para la aplicación matemática

Para comprender cómo es posible la aplicabilidad de la matemática, es necesario retroceder un paso antes del momento en que se formaliza una regla o se activa una operación matemática. Así, antes de que una operación matemática pueda ser aplicada a una situación del mundo, debe existir una forma de organización del mundo que la haga reconocible como significativa y útil. Esta organización no se da de manera espontánea ni mucho menos

automática, sino que se basa en lo que podemos llamar esquemas, los cuales funcionan como condiciones previas de posibilidad para toda aplicación matemática. Estos esquemas, sin embargo, no deben confundirse con las formas a priori kantianas, sino entenderse como construcciones históricas, convencionales y funcionales, surgidas de acuerdos, prácticas y necesidades compartidas y no por una fundamentación trascendental.

Por lo tanto, estos esquemas no deben concebirse como entidades mentales individuales o como meros dispositivos cognitivos, sino más bien como formas compartidas de organizar la experiencia, que surgen de la interacción entre el cuerpo, el entorno y las prácticas culturales. No se trata de estructuras fijas, sino de guías pragmáticas e inferenciales que orientan la percepción, delimitan qué se considera relevante en una situación y posibilitan ciertas operaciones. Tal como han sostenido Lakoff & Núñez (2000), muchas ideas matemáticas tienen su origen en experiencias corporales básicas –como agrupar, mover, extender, comparar– que se organizan mediante metáforas conceptuales y que dan lugar a esquemas inferenciales aplicables. Dicho de otro modo, las metáforas conceptuales preservan estructuras inferenciales y permiten anclar nuestra comprensión de la aritmética en actividades físicas ordinarias, como reunir objetos, separarlos, volverlos a juntar o contar pasos (Lakoff & Núñez, 2000, pp. 53–54). En este sentido, puede sostenerse –siguiendo la orientación de Lakoff y Núñez– que la comprensión ordinaria de la suma se apoya en experiencias corporales y prácticas recurrentes de agregación, reunión y acumulación. No se trata de afirmar que la operación formal de suma se reduzca a esas experiencias, sino de señalar que tales prácticas ofrecen un trasfondo cognitivo y pragmático desde el cual la regla formal puede adquirir sentido operativo. Cuando reunimos objetos, comparamos cantidades o añadimos distancias, se estabilizan patrones de acción que posteriormente pueden expresarse simbólicamente mediante reglas matemáticas.

Naturaleza operativa de los esquemas

Para avanzar en la comprensión del papel que cumplen los esquemas en la aplicabilidad matemática, es necesario detenerse en su naturaleza operativa. ¿Qué es exactamente un esquema en este contexto?

No se trata únicamente de un resultado lógico-formal ni de una operación mental individual. Más bien, el esquema debe entenderse como una forma anticipada de

organización práctica de la experiencia, un patrón inferencial cognitivo-lingüístico que prefigura qué será relevante, cómo podrá ser simbolizado y qué inferencias (pragmáticas) serán posibles. En este sentido, el esquema funciona como una proyección previa al modelo formal, sin ser aún ese producto final. Esta prefiguración está atravesada por múltiples capas de sentido, que van desde los marcos semánticos que Fillmore (1976, p. 20) entiende como esquemas inferenciales y pragmáticos que organizan la experiencia y permiten interpretar coherentemente la percepción, el pensamiento y la comunicación, y que Petrucci concibe como redes dinámicas de relaciones conceptuales en las que los significados se comprenden en continuidad con la experiencia (Petrucci, 2022, p. 592), hasta los esquemas inferenciales como *“el número elevado”* o *“el recorrido de los móviles”* (este último en referencia al tratamiento matemático del movimiento desarrollado por Galileo en la Jornada Tercera, Teorema I, Proposición I (Galileo, 1976), o remiten al movimiento ficticio, entendido como el mecanismo cognitivo por el cual una entidad estática puede ser conceptualizada dinámicamente –por ejemplo, cuando se dice que una carretera “va” hacia un lugar– sin que exista un movimiento físico real (Talmy, 2000, p. 99; Núñez, 2006, p. 117). Por lo tanto, el esquema no es simplemente una codificación estática de la realidad, sino una forma situada, culturalmente moldeada y lingüísticamente organizada de anticipar el mundo como susceptible de ser matematizado.

De aquí surge una pregunta crítica y fundamental: ¿qué es exactamente un esquema? ¿Se trata de un proceso o un resultado? A partir de lo que hemos desarrollado sobre el origen de los conceptos matemáticos, podemos decir que el esquema constituye un resultado transitorio de un proceso de inferencia pragmática, susceptible de revisión y transformación.

En su génesis, el esquema emerge como una forma de organización que capta regularidades prácticas, como cuando al realizar la operación $2 + 2 = 4$ reconocemos una regla que se repite al agrupar objetos. Esa inferencia, inicialmente vinculada a la experiencia, se estabiliza mediante la formalización y se convierte en una regla simbólicamente consolidada. Sin embargo, dicha estabilización no implica una fijación definitiva, sino que los esquemas, al igual que los conceptos científicos o las teorías matemáticas, pueden ser ampliados, reformulados o incluso sustituidos conforme se modifiquen los contextos de aplicación o cambien los marcos interpretativos. Por ejemplo, una regla de medición geométrica puede funcionar adecuadamente en un marco euclidiano, donde las distancias y

los ángulos se tratan bajo supuestos planos; sin embargo, al cambiar el marco de aplicación –como ocurre en geometrías no euclidianas o en contextos físicos donde la curvatura del espacio resulta relevante–, el esquema inicial debe ser reformulado para que la operación matemática conserve sentido. Por eso, el esquema debe comprenderse no como una estructura cerrada, sino como una configuración dinámica de reglas y asociaciones inferenciales, que resulta útil precisamente por su flexibilidad representacional.

Es importante distinguir entre el esquema como dispositivo inferencial y los distintos productos formales que se derivan de él. Las ecuaciones, los modelos funcionales y las leyes fenomenológicas entendidas aquí como descripciones de regularidades observadas en contextos concretos sin pretensión de reproducir la realidad fundamental (Cartwright, 1983), no son el esquema en sí, sino formas formalizadas que representan un conjunto de reglas previamente estabilizadas por la práctica. Funcionan como lenguajes específicos para representar y operar sobre el mundo a partir de esos esquemas.

Por lo tanto, no deben ser vistos como instrumentos aplicados de forma directa al mundo, sino como derivaciones formales o semiformales de esquemas pragmáticos ya activos en nuestra forma de relacionarnos con el entorno. Estos conceptos funcionan porque, de algún modo, ya estábamos actuando según esas reglas antes de reconocerlas formalmente (durante la fase de inmersión según el esquema inferencial). Por eso, la aplicabilidad de la matemática no puede entenderse sin atender a esos esquemas fundacionales; no aplicamos una fórmula directamente a un mundo indiferenciado, sino a una situación previamente organizada como medible, calculable por medio de un esquema que hace posible la aplicación.

De hecho, en una derivación matemática –entendida aquí en sentido inferencial, y no como cálculo de derivadas– también operan decisiones situadas, porque los pasos formales que se realizan no provienen de una entidad abstracta autónoma, sino de una red de reglas ya orientadas por prácticas y usos previos. Por lo tanto, la formalidad no está desligada de la experiencia (por ello lo llamamos anteriormente *semiformal*), sino que se encuentra orientada por ella para que la derivación posea una potencialidad aplicativa real. En este sentido, las derivaciones no son puramente formales, sino que están estructuradas por esquemas inferenciales operativos que les otorgan sentido y eficacia en contextos concretos.

Ejemplos de aplicación

Consideremos el teorema de Pitágoras: $a^2 + b^2 = c^2$. En primera instancia establecemos un ‘contexto’ espacial donde los objetos pueden medirse, las distancias pueden representarse como segmentos rectilíneos y el espacio posee propiedades métricas –o, al menos, se las añadimos desde nuestro marco de interpretación–. En este caso, el esquema implícito sería que el espacio puede representarse mediante relaciones métricas entre segmentos, que se puede construir una unidad estándar de medida, y que los ángulos rectos permiten regular ciertas relaciones proporcionales entre los elementos del sistema. Sin embargo, es importante resaltar que, para poder desarrollar un teorema o una ecuación matemática con este nivel de sintaxis, debe existir un conocimiento previo; hay un proceso de adquisición progresiva del saber que permite construir las ecuaciones matemáticas a partir de esquemas previsualizados.

Un esquema o prefiguración del espacio puede ser particular o individual en su origen, pero para que todos podamos comprender la ecuación matemática y aplicarla, debemos alcanzar un consenso intersubjetivo (Lakatos, 1978) sobre cómo establecemos las bases del teorema, o al menos acordar explícitamente la regla que se nos está enseñando y cómo interpretarla.

Este tipo de esquematización compartida es justamente lo que permite que fórmulas como el teorema de Pitágoras sean aplicables en múltiples contextos, incluso cuando las formas particulares del triángulo o la disposición espacial varían entre distintas situaciones. Aunque cada persona pueda imaginar un triángulo de modo distinto o enfrentarse a un problema geométrico en circunstancias únicas, lo que se repite es un patrón de organización que ha sido estandarizado cultural y cognitivamente. Dicha regularidad (producto de un consenso intersubjetivo y de una experiencia corporal común) es lo que posibilita que tales formalidades matemáticas funcionen más allá del caso particular.

Este carácter compartido y recurrente es lo que da lugar a la aparente universalidad de las operaciones matemáticas básicas. La razón por la que expresiones como “ $3^2 + 4^5 = 5^2$ ” son aplicables en diversos contextos geométricos es por el hecho de que el mundo presenta regularidades físicas y biológicas estables, y de que los seres humanos comparten una constitución corporal y cognitiva suficientemente homogénea. Como bien señala Frege

(1973), cuando contamos no estamos sumando objetos empíricos de manera directa, sino que agrupamos instancias bajo un mismo concepto que actúa como criterio de unidad. En este sentido, incluso una posición como la suya permite reconocer que la aplicabilidad matemática no depende de una relación inmediata con objetos físicos, sino de una mediación conceptual, lo que hace posible admitir una aplicabilidad sin asumir por ello un realismo ontológico (Steiner, 1998). No es que las manzanas, piedras o sonidos compartan una propiedad física idéntica, sino que los integramos dentro de un esquema conceptual común que nos permite aplicar una misma regla de conteo. Por lo tanto, esta mediación conceptual es lo que hace posible que podamos utilizar la misma operación matemática –por ejemplo, $2 + 2 = 4$ – sobre conjuntos de naturaleza distinta, siempre que estos puedan ser organizados sobre una regla común de agrupamiento y equivalencia numérica, no porque compartan una estructura ontológica idéntica.

Por otro lado, tenemos la fórmula de Herón que podemos usar para calcular el área de un triángulo a partir de la longitud de sus tres lados,

$$S = \sqrt{p(p-a)(p-b)(p-c)}$$

donde a , b y c son los lados del triángulo, y p es el semiperímetro. Si los valores dados cumplen las condiciones geométricas para formar un triángulo, el radicando es no negativo y la fórmula arroja un área interpretable. Por ejemplo, si el radicando fuera 4, obtendríamos $[\sqrt{4} = 2]$. En cambio, si los valores introducidos no corresponden a un triángulo posible –por ejemplo, porque no satisfacen la desigualdad triangular–, el radicando podría resultar negativo, como en $[\sqrt{-4}]$. En ese caso, el problema no es que exista un área negativa, sino que la fórmula se habría intentado aplicar fuera de su dominio geométrico pertinente.

El esquema previsualizado se cumple si los valores introducidos satisfacen las condiciones geométricas que permiten formar un triángulo, pues solo en ese caso la fórmula produce un área interpretable. En este sentido, el esquema puede aplicarse coherentemente en operaciones o prácticas similares. Sin embargo, el esquema no es algo fijo, sino un esquema pragmático transitorio que depende del contexto de aplicación. Si los valores introducidos conducen a un resultado como $[\sqrt{-4}]$, no estamos ante un contraejemplo de la aplicabilidad matemática, sino ante una señal de que la fórmula ha sido aplicada fuera del marco geométrico pertinente. En tal caso, el resultado formal no se descarta porque la

matemática «falle», sino porque el objetivo práctico –por ejemplo, calcular el área de un terreno o de una figura triangular real– exige que los datos representen un triángulo posible.

¿En qué sentido apoya a T1 y a T2?

Lo defendido aquí es que la aplicabilidad no es posterior a la teoría, sino que se apoya en esquemas pragmáticos previos que organizan la experiencia y fijan qué operaciones tienen sentido (T1). Los esquemas no son estructuras internas, sino formas compartidas de uso que, al repetirse, se sedimentan como reglas y luego se formalizan. Al mismo tiempo, preparan el terreno semántico y técnico desde el cual las fórmulas adquieren significado operativo (T2). En este marco, el mapeo entre un sistema empírico y uno formal no comienza de cero, porque presupone esas decisiones de organización (idealizaciones, variables, permisibilidad) que el mapeo da por supuestas y que aquí entendemos como esquemas de uso.

¿Por qué el mapping account no es suficiente?

En los ejemplos mostrados esa correspondencia presupone decisiones previas que el mapeo no explica. En el caso del teorema de Pitágoras, antes de mapear triángulos del mundo a triángulos del modelo, ya hemos decidido qué cuenta como distancia, cómo se mide, qué es un ángulo recto y con qué unidad comparamos. Ahora bien, hay que tener presente el contexto de las idealizaciones, ya que, que el espacio se trate como un espacio euclidiano, que los segmentos sean rectilíneos y que las medidas sean comparables no es una fotografía de la realidad empírica, sino una prefiguración producto de la inferencia pragmática que lo vuelve tratable. Al contrario, el *mapping* funciona una vez que tales idealizaciones están puestas en el agente, pero no explica en lo absoluto cómo se consolidan ni bajo que hábitos o convenciones se soportan.

Lo mismo puede observarse en la fórmula de Herón. El *mapping account* explica la aplicabilidad postulando una correspondencia estructural entre un sistema empírico y una representación matemática; sin embargo, en este caso, la práctica puede descartar resultados formalmente posibles, pero operativamente inaceptables –por ejemplo, $\sqrt{-4}$ al buscar un área real– cuando los datos introducidos no pertenecen al dominio geométrico pertinente. El *mapping account* puede decir que se preserva lo importante de la estructura, pero no explica

por sí mismo qué cuenta como importante ni cuándo corresponde excluir un resultado formal.

Marcos semánticos en la aplicación matemática

Para que una persona pueda comprender el sentido de aplicación de una ecuación o teoría matemática, al menos debe ubicarse o situarse cognitiva y espaciotemporalmente en relación con aquello que se está aplicando; es decir, debe tener en claro sobre qué fenómeno se está realizando inferencia, qué es lo que se intenta explicar o modelar, o en qué contexto futuro deseará predecir un comportamiento. Actualmente poseemos diversas herramientas tanto para describir una ecuación matemática como para exponer una teoría científica, generalmente en las guías y textos académicos. Una ecuación o fórmula matemática puede ser descrita en función de las reglas operativas y los pasos secuenciales que deben seguirse hasta poder comprenderla y asimilar su significado. Conviene distinguir esta dimensión descriptiva de la función explicativa de ciertas teorías: las explicaciones nomológicas no se limitan a registrar regularidades, sino que buscan fundamentar por qué estas ocurren, apelando a leyes y marcos generales (ley de gravitación universal, la teoría de la relatividad general, etc.) más amplios (Díez & Moulines, 2020).

Aunque quien construye la ecuación o teoría matemática recurre en gran medida a su imaginación –siempre fundamentada en un conocimiento matemático previo– para elaborarla y explicarla (en sentido pedagógico); quien la recibe y necesita aprenderla requiere, en cambio, de una explicación sistemática, regida por reglas, que le permita no solo comprender sus relaciones internas, sino también emplearla como punto de partida para nuevas investigaciones y desarrollos teóricos posteriores. Esta observación se sitúa en un enfoque constructivista y epistemológico según el cual el conocimiento matemático no es simplemente recibido, sino construido activamente a partir de esquemas cognitivos, contextos históricos y condiciones semánticas, como han mostrado Lakoff y Núñez (2000), o implican una dialéctica entre enunciados, contraejemplos y reconstrucciones según Lakatos (1978) y, desde el enfoque semántico-pragmático (van Fraassen, 1996, p. 117).

Aun así, y atendiendo a los objetivos de esta sección, nos interesa dar cuenta de las bases sobre las cuales se construyen las ecuaciones y teorías matemáticas –ya sea por matemáticos o físicos–, para que estas puedan ser entendidas, justificadas y aplicadas a

fenómenos del mundo. Es decir, existe tanto una inferencia como una intencionalidad en la ecuación que intentamos describir, incluso cuando se trata de teorías formales. Nada se construye sobre el vacío (el propio vacío descansa sobre una base semántica), o dicho de otro modo, es contrafáctico afirmar que algo se construye desde la nada, ya que siempre hay algo en el mundo que precede o fundamenta la construcción teórica.

Ahora bien, Petruck (2022, pp. 615–624) indica que un *frame* no es simplemente un vocabulario técnico, sino un armazón mental que organiza nuestra experiencia antes de expresarla con palabras. Los marcos de caso (*case frames*) funcionan como modelos internos de situaciones cotidianas –por ejemplo, la noción de equilibrio en una palanca– y, al comprenderlos, captamos automáticamente las relaciones esenciales de esa escena. Aunque al principio Fillmore (1976) distinguía entre la noción de *scene* (la vivencia o concepto) y el marco (su reflejo lingüístico), luego ambas nociones se fusionaron: un marco (*frame*) es, en última instancia, una estructura cognitiva que preconfigura qué elementos y vínculos serán relevantes y qué palabras los integran, facilitando así la comprensión de conceptos y teorías.

Por otro lado, el concepto de marco (*frame*) trasciende el ámbito puramente lingüístico y se aplica a la forma en que interpretamos cualquier texto cargado de conocimiento previo, incluida una demostración matemática. Es decir, el lector o matemático no parte de cero, sino que aporta un bagaje de entrenamiento que le permite rellenar vacíos del texto y anticipar los pasos siguientes, gracias a un marco mental de cómo suelen estructurarse las pruebas (Fisseni et. al 2023, p. 3). En otras palabras, cuando el lector se enfrenta a un texto matemático o el matemático realiza una prueba, no parte de la nada, sino que incorpora de antemano un conjunto de esquemas y marcos semánticos contruidos a partir de su formación y experiencia previa.

Ejemplo de aplicación

Katz (2009, pp. 96-99) presenta una exposición detallada del modo en que Arquímedes desarrolló el principio de la palanca en su tratado *Planes in Equilibrium*. Allí muestra cómo un fenómeno físico puede transformarse en modelo matemático mediante idealizaciones geométricas. Si bien el principio de equilibrio de fuerzas ya era conocido empíricamente – como ocurre en un balancín infantil o al manipular objetos con una barra –, Arquímedes logró construir un modelo matemático riguroso al asumir condiciones ideales, donde una palanca

rígida y sin peso, un fulcro (o punto de apoyo) puntual y masas representadas como magnitudes abstractas funcionan como condiciones de idealización. Demostró que dos magnitudes en equilibrio deben situarse a distancias inversamente proporcionales a sus pesos, que básicamente se enuncian en las proposiciones 6 y 7: “Two magnitudes, whether commensurable [Proposition 6] or incommensurable [Proposition 7], balance at distances inversely proportional to the magnitudes.” (Katz, 2009, p. 98)

La siguiente figura, que acompaña la proposición 3: “Suppose A and B are unequal weights with $A > B$ which balance at point C. Let $AC = a$, $BC = b$. Then $a < b$. Conversely, if the weights balance and $a < b$, then $A > B$.” (p. 98) expone gráficamente esta relación, y puede homologarse de manera subyacente a una amplia variedad de objetos cotidianos como columpios, balanzas o mecanismos mecánicos elementales:



No es casualidad que el autor subraye al final del tratado que Arquímedes utilizó este principio no solo para resolver problemas mecánicos, sino también para encontrar centros de gravedad en figuras geométricas:

Nevertheless, Archimedes used the law of the lever in the remainder of the treatise to find the centers of gravity of various geometrical figures. He proved that the center of gravity of a parallelogram is at the intersection of its diagonals, of a triangle at the intersection of two medians, and of a parabolic segment at a point on the diameter three-fifths of the distance from the vertex to the base. (Katz, 2009, p. 99)

Este ejemplo muestra que la ley de la palanca es el producto de un esquema que reconoce una regularidad empírica, y que dicho producto puede ser posteriormente aplicado en distintos contextos, tanto en situaciones prácticas como en abstracciones teóricas más complejas. Además, tanto quien formula esta teoría (recurre a esquemas matemáticos y geométricos previos) como quien la aprende, activa ya un marco previo en el que nociones como fulcro, brazo, fuerza y distancia aparecen disponibles como rasgos relevantes de la situación. Por lo tanto, este resultado nace de una representación semántica previa que decide qué variables son relevantes, qué factores pueden ignorarse, y cómo traducir la experiencia corporal del equilibrio en términos proporcionales. En ese sentido, el modelo

matemático es inseparable de un esquema cognitivo de balance y simetría que precede su formulación formal.

Ahora bien, la formulación de la ley de la palanca puede entenderse como el resultado de un marco semántico preexistente que organiza y selecciona ciertos elementos del mundo empírico como relevantes, que vendrían a ser el equilibrio, la fuerza, la posición y la distancia. Por tanto, emerge de una experiencia corporal y cotidiana con objetos en desequilibrio, como palos, balanzas o balancines. A partir de esa experiencia, se conceptualiza la idea de un punto de apoyo (fulcro), de dos cuerpos con pesos distintos, y de una distancia que regula la relación de fuerzas. Por lo que, estos elementos son organizados simbólicamente como magnitudes y posiciones, dando lugar a un esquema cognitivo de simetría y proporcionalidad.

En ese sentido, la ley de la palanca de Arquímedes aplica como ley fenomenológica que, junto a las leyes explicativas, funciona como un producto formal derivado de esquemas de acción previamente estabilizados, con el fin de dar cuenta de procesos de derivación e interpretación matemática. Aunque esta ley funciona y predice correctamente el comportamiento de sistemas reales simplificados, no describe exhaustivamente todos los factores físicos presentes en una palanca real. Para reforzar esto, Katz (2009, p. 96) indica que dicha ley sería una idealización donde se ignoran aspectos físicos que pueden dificultar la aplicación, enfocándose en variables esenciales para su efectividad.

Por último, el *mapping account* sostiene que aplicamos matemáticas estableciendo una correspondencia entre la estructura del modelo y la del sistema físico, preservando relaciones relevantes y omitiendo detalles. En este caso, lo que importa serían únicamente las relaciones físicas entre los elementos del sistema y las relaciones matemáticas entre los objetos del dominio formal, de modo que la verdad de los enunciados dependería solo de esas propiedades relacionales y de una interpretación capaz de preservarlas (Pincock, 2004, p. 70). En el caso de la palanca, lo determinante ocurre antes del mapeo, porque se deciden los elementos sobre la fuerza, distancia al fulcro y el equilibrio.

En este caso, elementos como el peso de la barra, la fricción o la elasticidad son idealizados u omitidos para aislar la relación proporcional entre peso y distancia al fulcro. Por lo tanto, el *mapping account* puede describir la correspondencia una vez fijados esos

elementos, pero no explica cómo quedaron fijados ni por qué se seleccionan esas variables y no otras.

¿Cómo se explica el apoyo a T2?

Para que una descripción matemática aplicada a fenómenos empíricos tenga sentido, asumimos de forma implícita un mundo en el que ciertos objetos, procesos o magnitudes pueden ser identificados, medidos y comparados. En ese mundo, coexisten fenómenos que apelan a ser descritos por el ser humano, fenómenos que nos son dados a través de la sensibilidad. En sentido kantiano, el fenómeno puede entenderse como el objeto *indeterminado* de una intuición empírica mediada por la sensación (Kant, 2009, A20/B34). Si aceptamos esta premisa, entonces toda descripción matemática (mediante una ley) se enmarca necesariamente en el espacio y el tiempo sensiblemente delimitado y cognitivamente aprehensible por el ser humano. Es decir, toda descripción posible –incluso aquellas que recurren a metáforas o elementos ficticios– se basa en elementos del mundo en el que vivimos, y en el cual ocurre también el fenómeno que se desea representar. De ahí que resulte insostenible imaginar o inferir algo completamente desvinculado de toda experiencia previa. En otras palabras, no podemos construir conceptualmente aquello de lo que jamás hayamos tenido alguna forma de experiencia, por mínima que sea. Todos nuestros conceptos y objetos mentales están, en última instancia, anclados en una base empírica previa que posibilita su formación.

Aunque esta idea pudo apoyarse también en autores clásicos como Locke, Hume o Kant, aquí nos remitimos a enfoques contemporáneos sobre mente y cognición para subrayar que los conceptos y objetos mentales no surgen de manera aislada, sino a partir de la experiencia y la percepción previa. Desde las investigaciones sobre cognición encarnada o incorporada (*embodied cognition*) podemos sustentar lo anterior:

We need concepts to organise our knowledge about the world. One aspect of these concepts is their abstractness, meaning the extent to which concepts reflect the idiosyncratic details of the experiences from which they are derived (Burgoon, Henderson & Markman, 2013). This establishes our experiences as the source for abstract concepts, but it leaves open the question of how exactly such concepts are formed.

Embodied approaches to abstraction argue that there are two pathways to grounding conceptual knowledge: one tied closely to sensing and acting in the world, and the other tied more to language and social interactions, which are themselves embodied in various ways. [...]

The starting point of this contribution is embodied cognition. In a nutshell, embodiment is one kind of grounding (Barsalou, 2010). Specifically, embodiment refers to the notion that conceptual knowledge derives its meaning from the apparatus, faculties and states of the (physical) body of the agent. For this, interactions with the environment are crucial (Barsalou, 2005), including those an agent has with itself, e.g., in interoception (Damasio, 1999). [...]» (Reinboth & Farkaš, 2022, p. 4)

A partir de esta línea argumentativa, queda fundamentado que los marcos semánticos no son invenciones arbitrarias ni elementos extraídos de un mundo suprasensible, sino que poseen una base empírica real. Son recursos cognitivos que permiten organizar y estabilizar la experiencia mediante reglas prácticas, posibilitando la aplicación matemática como lenguaje eficaz para operar sobre la experiencia.

Movimientos ficticios en la aplicación matemática

Para iniciar esta sección, consideramos necesario mencionar a Leonard Talmy (2000, pp. 99–102) y el interesante estudio cognitivo sobre movimiento ficticio, en el que analiza el concepto para denominar los casos en los que representamos movimiento donde no lo hay físicamente, y en el que, además, el lenguaje (y a veces, la percepción) construye dos representaciones diferenciadas del mismo objeto, una más verídica (*factive*) y otra menos verídica (*fictive*). En el enfoque que le interesa a Talmy, la lectura literal de una oración atribuye movimiento, mientras que nuestra creencia o percepción sostiene un estado estacionario o inmóvil, como ilustra con el ejemplo: “This fence goes from the plateau to the valley”.

Además, como señala Núñez (2006, p. 171), esta conceptualización en términos dinámicos y de movimiento se realiza de manera inconsciente y sin esfuerzo, probablemente debido a su naturaleza de cognición encarnada, y a menudo no advertimos la inmediatez con que proyectamos estas dinámicas tanto en su forma verídica como en su forma ficticia. Desde luego, hay un estudio extenso por abordar en el ámbito cognitivo y en el marco de la cognición

encarnada (*embodied cognition*) que, por razones de objetivo y extensión, no desarrollaremos en este trabajo.

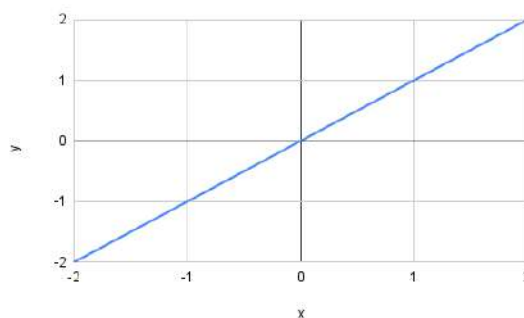
Sin embargo, como se indicó en la introducción, esta propiedad de la cognición encarnada puede utilizarse como un recurso semántico y pragmático para fundamentar la aplicación matemática en términos del movimiento ficticio, que es lo que haremos a continuación.

Ejemplo de aplicación

En matemáticas, diversos conceptos usados para describir una situación tienen un peso metafórico que hace operativa la idea de cambio. Por ejemplo, al hablar de la trayectoria de un punto en el plano cartesiano (noción cuyo carácter metafórico puede ampliarse en Núñez (2006, p. 171)) describimos como si hubiera un desplazamiento continuo, donde el punto “se mueve” a lo largo de una curva al variar una coordenada o un parámetro. En tales casos, el concepto no afirma un movimiento físico real o no lo representa; más bien habilita reglas de parametrización e inferencia que hacen posible calcular, comparar y predecir resultados dentro del modelo.

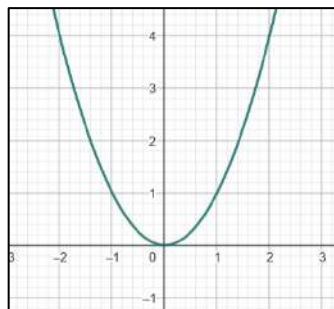
A continuación, mostraremos dos ejemplos sencillos; primero con una recta y luego con una curva, con el fin de mostrar que el movimiento es una regla de representación y posibilita el cálculo y la descripción matemática. Ambos ejemplos remiten a ejercicios explicados por Baldor (1941, pp. 273-298).

Para la recta tenemos la función $f(x) = x$, es decir, $x = y$, donde tomamos los valores para x : -2, -1, 0, 1, 2. Al sustituir esos valores en la función, obtenemos los mismos valores para y : -2, -1, 0, 1, 2, y el conjunto de pares ordenados $\{(-2,-2), (-1,-1), (0,0), (1,1), (2,2)\}$.



Marcando los puntos y uniéndolos como en el gráfico, se obtiene una línea recta con pendiente positiva, por lo que puede describirse como ascendente de izquierda a derecha; si la pendiente fuera negativa, la descripción dinámica sería descendente. Si decimos que el punto se mueve a 45 grados cuando x *aumenta*, aplicamos el concepto de movimiento ficticio; es decir, no hay nada moviéndose en el mundo, lo que hacemos es recorrer, con x como parámetro, las correspondencias en la función $f(x)$.

Consideremos, ahora, el caso de una curva (parábola). Tenemos la función $f(x) = x^2$, tomando los valores para x : -2, -1, 0, 1, 2. En este caso, se multiplica x por sí misma para obtener el valor de y : 4, 1, 0, 1, 4, obteniéndose el conjunto de pares ordenados $\{(-2,4), (-1,1), (0,0), (1,1), (2,4)\}$.



Decimos que “el punto baja hacia el punto en $x = 0$ y luego sube simétricamente”. Así, podemos describir e interpretar la orientación o trayectoria de x cuando decrece o asciende, o indicar como regla si x está cerca de 0 entonces la $f(x) = x^2$ es pequeña o mínima, lo que ayudaría a organizar inferencias de estimación y comparación sin que exista un movimiento físico real.

Esta función orientadora del movimiento ficticio puede verse con más claridad en el análisis de Parkinson-Coombs & Núñez (2023, pp. 16-19) donde indican que, en un estudio de manuales clásicos (Veblen & Young, 1916; Coxeter, 1961; Courant & Robbins, 1996), los autores introducen por convenio el punto del infinito para que las paralelas se corten (eliminar las excepciones y preservar la ley), pero se determina con lenguaje dinámico, es decir, girar una recta hacia la paralela y ver cómo el punto de intersección se aleja hasta el infinito (3.3.1 *The introduction of the point at infinity*). Ese marco dinámico es local y direccional (se gira solo hacia la paralela), y en la práctica lleva a representar el punto en el infinito en un solo extremo de la línea, instruyendo al lector a razonar como si hubiera un

único punto ideal por línea (§3.3.2 *The use of the point at infinity in inference*). Así, el movimiento ficticio no solo instruye, también selecciona y estabiliza una de las construcciones posibles (uno, y no dos puntos en el infinito) y guía qué inferencias se consideran pertinentes en las demostraciones.

¿Cómo ayuda el movimiento ficticio a sustentar T1 y T2?

Para que expresiones como “la curva sube” y “el punto se acerca al origen” tengan sentido, asumimos de forma implícita un trasfondo vivido en el que el cambio, la orientación y el trayecto son familiares por experiencia. Así, en ese mundo cotidiano –donde caminamos de un lugar a otro, seguimos ríos o rastreamos objetos– el lenguaje dispone de recursos para figurar dinámicamente relaciones estáticas. En ese sentido, el movimiento ficticio nombra precisamente ese recurso, donde describimos configuraciones inmóviles como si desplegaran un recorrido, no para comprometer una ontología del movimiento, sino para estabilizar la atención, fijar direcciones y ordenar inferencias sobre crecimiento, aproximación y simetrías.

Desde esta base experiencial y encarnada, el lenguaje dinámico funciona como herramienta descriptiva, ya que permite describir o explicar la parametrización de una función o dominio, realizar comparaciones entre valores y puntos referenciales (más/menos, antes/después), o anticipar resultados o valores usando los términos de tendencias, tasas, etc. En ese sentido, cuando representamos $f(x) = x$ o $f(x) = x^2$ y hablamos de “bajar” hacia un mínimo o de “subir” con pendiente constante, lo que hacemos es importar a la notación matemática esquemas o patrones de orientación aprendidos en la práctica, con los que la descripción se vuelve operativa y aplicable en contextos diversos.

Modelo inferencial en la aplicación matemática

Para organizar sistemáticamente este retorno al mundo empírico, se ha propuesto un modelo inferencial que divide el proceso en tres momentos —inmersión, derivación e interpretación— y que estructura la explicación de cómo la aplicabilidad es condición de posibilidad de la abstracción.

¿Qué significa aplicar en matemática?

En el uso cotidiano, aplicar una fórmula matemática parece ser un acto mecánico y automático donde se toma una expresión formal ya establecida y se la emplea en una situación concreta para obtener un resultado. Sin embargo, esta descripción ligera no da cuenta del trasfondo cognitivo y epistémico que hace posible dicha aplicación. La pregunta por lo que realmente significa aplicar en matemática nos obliga a examinar tanto las condiciones prácticas que hacen posible la operación como el origen de las teorías o formalidades que se aplican.

En primera instancia, conviene distinguir dos usos del concepto de “descripción”. Descripción formal de la matemática, donde enunciamos relaciones dentro de un sistema formal ($2 + 2 = 4$ en aritmética), y la descripción de un hecho empírico con lenguaje matemático, en la que decimos lo ocurrido cuando juntamos dos y dos manzanas para obtener cuatro manzanas.

En esta línea, puede decirse que las teorías ofrecen descripciones idealizadas de los fenómenos, es decir, muestran cómo se comportarían ciertos fenómenos si determinados parámetros desestimados no intervinieran, razón por la cual su verdad no debe entenderse de manera literal, sino como dependiente del alcance idealizado de la teoría (Díez & Moulines, 2020, p. 363). Ahora bien, aplicar en matemática sería usar una regla o una teoría para obtener consecuencias sobre un caso empírico, para predecir o estimar. En física, por ejemplo, la fórmula de la velocidad media ($v = d/t$) no inventa el movimiento, sino que estabiliza una regularidad observada, donde un cuerpo que recorre más distancia en menos tiempo será más rápido. Sin embargo, aquí la noción de rapidez está encarnada en experiencias como caminar, correr o lanzar un objeto. Cuando aplicamos la fórmula estamos reconociendo con precisión simbólica una relación práctica ya comprendida.

Así pues, en ambos ejemplos no se da un simple traslado de teoría a práctica; ocurre, más bien, una reactivación de un esquema de acción que ya era operativo antes de su formulación. En ese sentido, la aplicación no es un segundo momento, sino una dimensión originaria que precede y fundamenta la construcción teórica.

En *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein (2017) insiste en que el uso de una regla no se basa en una interpretación previa, sino en una práctica compartida: “Seguir una regla, hacer una declaración, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos,

instituciones).” (§199) Por lo tanto, para Wittgenstein, la regla no tiene sentido fuera de su uso, y ese uso no depende de una justificación teórica. Cuando aplicamos una fórmula, no estamos derivando algo nuevo, sino reiterando una forma de actuar que ya sabíamos seguir. La fórmula es, en ese sentido, un “mapa petrificado” de una práctica anterior.

Lakoff & Núñez (2000) sostienen que comprender un símbolo matemático implica asociarlo con un concepto significativo para la cognición humana, y que la matemática se apoya en capacidades encarnadas como la subitización y la organización conceptual de la experiencia.

De acuerdo con lo anterior, el acto de aplicar una regla matemática sería, en este marco, la proyección de una conceptualización encarnada sobre un escenario empírico. Por ejemplo, la noción de “suma”, no surge de una definición abstracta, sino de operaciones concretas como agrupar objetos, caminar una distancia, o ver cantidades unidas. Aplicar una regla formal es, en ese sentido, recordar un esquema primario de interacción corporal con el mundo, elevado a una representación (forma) simbólica.

Así pues, la implicación de estas posiciones es muy clara: la aplicabilidad matemática no es una función posterior de la teoría, sino su condición misma de posibilidad. Si una fórmula puede aplicarse al mundo, no es porque fue construida en abstracto y luego se ajustó casualmente a la realidad, sino porque ya codificaba reglas prácticas que emergieron de regularidades experienciales previas.

Presentación del esquema original

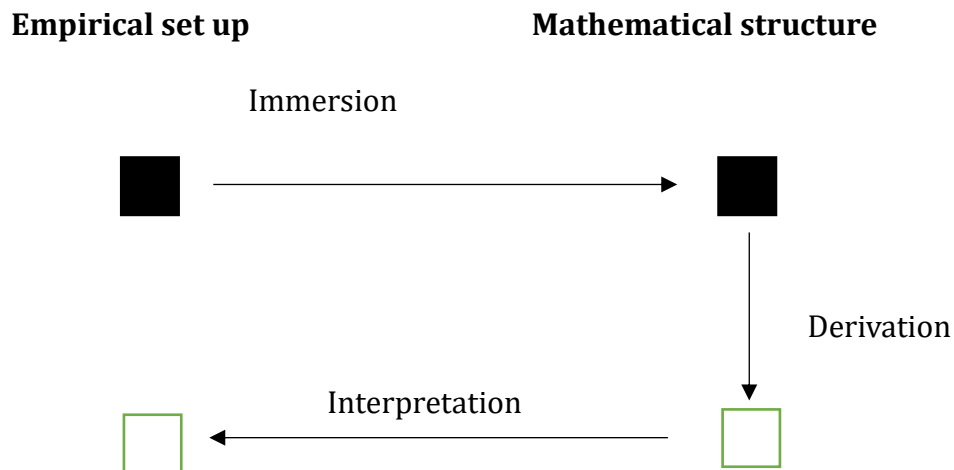
Un esquema muy influyente para explicar la aplicabilidad de la matemática es el propuesto por Otávio Bueno & Mark Colyvan (2011) bajo el título *The Inferential Conception of Applied Mathematics*. Este esquema o modelo plantea que la aplicación de las matemáticas a contextos empíricos no debe entenderse como un proceso de mapeo estructural entre dominios formales y reales sino como una serie de pasos inferenciales que se desarrollan en tres momentos: inmersión, derivación e interpretación.

La etapa de inmersión consiste en relacionar un fenómeno empírico con una estructura matemática adecuada; la etapa de derivación se limita a la manipulación interna del formalismo (presentada como un proceso puramente simbólico y autónomo); y la etapa

de interpretación refiere al paso final en el que se extraen consecuencias empíricas de los resultados formales obtenidos.

En este esquema, la novedad radica en incorporar consideraciones pragmáticas en las etapas de inmersión e interpretación, como la selección de idealizaciones o la exclusión contextual de soluciones formalmente válidas, pero físicamente irrelevantes. Sin embargo, según los autores, la etapa de derivación permanece estrictamente formal, entendida como “empuje simbólico” sin intervención del contexto o de decisiones prácticas.

Figura 1. Concepción inferencial de la matemática aplicada.



Fuente: tomada de Bueno & Colyvan (2011, p. 353).

Frente al *mapping account*, el modelo inferencial no solo describe una correspondencia entre estructura empírica y una estructura formal, también explica cómo se llega a la estructura que será mapeada y por qué ciertas operaciones se permiten o se excluyen en la derivación. Dicho de otra manera, mientras el *mapping account* hace depender la aplicación de relaciones matemáticas que están en el dominio formal y de relaciones físicas presentes en la situación empírica, el modelo inferencial intenta explicar además cómo se fijan esas relaciones y por qué se consideran oportunas (Pincock, 2004, p. 70). Aunque el *mapping* pueda registrar alineaciones una vez fijados los elementos relevantes, aun así deja oculta o no aclara decisiones en la inmersión sobre qué idealizar y qué variables descartar. En ese sentido, el modelo inferencial muestra su ventaja explicativa.

Matización pragmática

La concepción del enfoque inferencial descrita ha sido matizada por José Antonio Pérez Escobar, quien argumenta que el esquema de Bueno & Colyvan (2011) no da cuenta completa del papel que desempeñan las consideraciones pragmáticas en el proceso inferencial. En *The role of pragmatic considerations during mathematical derivation in the applicability of mathematics*, Pérez Escobar (2024) sostiene que también en la etapa de derivación se toman decisiones pragmáticas, y que estas decisiones no son simplemente errores o irregularidades, sino parte constitutiva de la práctica matemática misma. Así, muestra ejemplos donde ciertas operaciones formalmente posibles (como el uso de la función delta de Dirac fuera de un integral) son deliberadamente evitadas por la comunidad científica debido a razones prácticas o convenciones internas de uso. En ese sentido, se revela que incluso en la etapa de derivación, supuestamente puramente formal, actúan criterios de entrenamiento y aceptabilidad. Inspirado en el Wittgenstein tardío, el autor cuestiona la idea de que las reglas matemáticas impongan un único camino deductivo, argumentando que el seguimiento de reglas está siempre subdeterminado por los símbolos y guiado por hábitos, formas de vida y contextos sociales específicos.

¿Cómo el modelo inferencial apoya T3?

Lo que se pretende en este apartado es mostrar cómo se completa el ciclo inferencial, siguiendo el esquema de *The Inferential Conception of Applied Mathematics*. Es decir, estamos señalando que esa abstracción, una vez fijada como esquema –como regla operativa o forma de uso estabilizada– a, permite y hace posible la aplicación. Lo que antes era un proceso de extracción desde lo empírico, ahora se convierte en el soporte desde el cual se aplica la matemática al mundo. En este caso, y siguiendo la perspectiva de Pérez Escobar (2024):

- i. El esquema está presente en la inmersión, para saber qué regla formal o procedimiento simbólico usar.
- ii. Actúa durante la derivación, para saber qué se puede hacer con ella.
- iii. Guía la interpretación, para decidir cómo traducir el resultado al fenómeno.

Así, desde la lectura pragmática de Pérez Escobar, esto se articula con claridad, debido a que ninguna etapa del proceso de aplicación está exenta de decisiones situadas. Incluso la derivación formal se apoya en hábitos técnicos, convenciones históricas y esquemas de

entrenamiento. Además, lo que se deriva matemáticamente tiene sentido porque ha sido previamente preparado por una organización práctica de la situación, en la que ya se anticipa qué se puede derivar, qué se debe omitir y cómo se interpretará el resultado.

Hinges wittgensteinianos como presupuestos tácitos de la aplicabilidad matemática

El concepto de *hinge* en Wittgenstein (1969) designa enunciados y prácticas de base que no se justifican dentro del juego de lenguaje, pero sin los cuales la justificación misma no puede comenzar. Como sugiere la metáfora usada por Wittgenstein, si la puerta ha de girar, algo debe permanecer fijo; del mismo modo, la investigación y la justificación solo avanzan porque ciertos puntos de apoyo no se reabren en cada paso (Wittgenstein, 1969, p. 348). Además, estos *hinges* no se corrigen ante contraejemplos empíricos puntuales, sino que más bien, regulan cómo interpretamos y corregimos la situación empírica.

Trasladado al quehacer matemático, hablamos de certezas operativas que se asumen en la práctica; por ejemplo, que puedo sustituir iguales por iguales; que las operaciones elementales se aplican según reglas estabilizadas; que en geometría euclidiana las traslaciones y rotaciones preservan distancias y áreas (como veremos en los ejemplos), que una unidad de medida acordada permite comparar magnitudes. Por eso, la certeza matemática no debe oponerse a la incertidumbre empírica, pues también la proposición matemática surge de una serie de acciones de la vida ordinaria y expuestas, en cierto grado, al olvido, al descuido o a la ilusión (Wittgenstein, 1969, p. 654). Así, estos *hinges* no son tesis ontológicas, sino puntos de apoyo de uso que hacen posible calcular, demostrar y enseñar sin una regresión infinita de razones. En este sentido, los *hinges* anclan los marcos semánticos, porque fijan de entrada qué cuenta como igual, distancia, área, medida o sustitución válida, y por eso los marcos pueden activarse con sentido.

Ejemplos de aplicación

Aritmética elemental

Cuando operamos con $2 + 2 = 4$, o reemplazamos una expresión por otra que designa lo mismo (el valor de la fórmula no cambia), no justificamos cada vez los axiomas, y por eso la demostración avanza sin tener que justificar ese reemplazo en cada paso. Ese proceder funciona como un *hinge*, ya que permite que una cadena de cuentas o una demostración

elemental avance sin probar en cada paso la operación de sumar, asociar o sustituir. Por lo tanto, la regla formal que usamos es una regla petrificada de prácticas previas, y su aplicabilidad cotidiana descansa en que ciertas permisibilidades no se discuten caso por caso. Además, lo importante a destacar aquí es que el *hinge* regula la situación empírica, no al contrario. Si tomamos un caso cotidiano: al contar dos lápices y luego añadir otros dos, no justificamos nuevamente qué cuenta como “uno”, qué significa «añadir» ni por qué el resultado puede expresarse como 4. Esos presupuestos funcionan como hinges, porque permiten que la operación avance sin tener que reabrir en cada caso las condiciones básicas del conteo, la suma y la igualdad.

Geometría y medición: reordenar cajas en un plano euclidiano

Consideremos el siguiente escenario: seis cajas dentro de un área disponible de 2m^2 ; las cajas en conjunto ocupan 1.5m^2 , de modo que sobran 0.5m^2 . Así, queremos optimizar su disposición, es decir, aprovechar mejor el espacio. Aunque el sujeto sea una persona o un sistema automatizado, la operación se apoya en *hinges* (denotados como H) matemáticos explícitos:

- (i) H1. Espacio euclidiano de área: trabajamos en un plano euclidiano con unidad m^2 ; el área es aditiva (siempre que las cajas no se superpongan) e invariante bajo movimientos rígidos (traslaciones y rotaciones). El total de las cajas es 1.5m^2 y el espacio total es 2m^2 .
- (ii) H2. Unidad de medida estable: la unidad de medida m^2 está fijado y permite comparar y sumar áreas.
- (iii) H3. Descomposición y recomposición: aquí podemos descomponer las cajas y recomponerlas sin pérdida de área en el plano euclidiano.

Por lo tanto, con H1 y H3 no necesitamos justificar en cada paso por qué esta reubicación o descomposición no cambia el área, en ese caso, procedemos sobre certezas de uso. Así, podemos comparar configuraciones, inferir que cierto reacomodo aprovecha los 0.5m^2 libres, y razonar sobre cuál sería la mejor o peor disposición sin construir una teoría desde cero. Es exactamente aquí donde los *hinges* potencian el marco semántico de la situación, sobre medir, componer, alinear y aprovechar el espacio, y se anclan en reglas de uso que no “re-demostramos”.

¿Cómo los hings sustentan T1, T2 y T3?

Los *hings* funcionan como el anclaje práctico que hace operativos los marcos semánticos de medida, igualdad y congruencia, ya que fijan de entrada qué cuenta como unidad y qué transformaciones no alteran lo establecido. Gracias a ese trasfondo no disputado los marcos de medición y de comparación pueden activarse con sentido, y las reglas formales encuentran dónde aplicarse. Es decir, los *hings* no prueban nada, permiten que la prueba empiece; no describen el mundo, abren el espacio semántico para describirlo. Por eso su papel respalda la Tesis 2, donde la matemática abstracta se sostiene en convenciones encarnadas y lingüísticas previas (marcos) que solo funcionan porque descansan en certezas de uso no puestas en duda (*hings*). A la vez, refuerza la Tesis 1, donde la aplicación no es neutral, y depende de esas operaciones tácitas, y recorre a lo largo del ciclo de la Tesis 3: en la inmersión (¿qué idealizaciones damos por válidas?), en la derivación (¿qué reemplazos se admiten sin re-justificación?) y en la interpretación (¿qué equivalencias consideramos aceptables?).

Sinergias para la aplicabilidad matemática

Las herramientas presentadas en cada una de las secciones para defender las tesis generales no se comprenden de manera separada, aunque su conceptualización sea distinta; consideradas en conjunto, los esquemas pragmáticos, los marcos semánticos, los movimientos ficticios, los *hings* y el modelo inferencial no rivalizan, sino que se enlazan.

Los esquemas describen hábitos de organización práctica que anteceden a toda formalización; los marcos afinan esa organización señalando qué variables, roles y relaciones quedan disponibles para ser simbolizadas; el movimiento ficticio aporta reglas de representación que hacen operativa la noción de cambio y dirección en configuraciones estáticas; los *hings* fijan permisibilidades tácitas que permiten proceder sin una regresión justificada; y el modelo inferencial ordena el ciclo inmersión–derivación–interpretación, en el que esas piezas actúan en cada fase.

Ahora bien, aunque a nivel conceptual puedan existir diferentes tensiones entre las diferentes herramientas, las mismas pueden ser solventadas explicando, el alcance en paralelo, para luego dar razón de en cuál punto se encuentran para sustentar la sinergia entre

los mismos elementos. Podemos realizar comparaciones por pares, a fin de que la explicación y la comparación entre conceptos sea más precisa.

Para comenzar, entre marcos semánticos y esquemas pragmáticos, la tensión radicaría en una posible redundancia, ya que en ambos se organiza la experiencia. Sin embargo, el alcance es distinto, ya que el esquema es la pauta práctica amplia (por ejemplo, equilibrar cargas en la ley de la palanca), mientras el marco es la articulación semántica local de esa pauta, como la inclusión de roles (fulcro, brazo, cargas), o relaciones entre los elementos (distancia, peso, etc.).

Sucede algo interesante entre los marcos semánticos y el concepto de *hinge*, porque como los marcos son convencionales y revisables, los *hinges* son certezas de uso que no se discuten; sin embargo, existe una complementariedad de manera jerárquica, donde los *hinges* fijan permisibilidades de base en cuanto a las relaciones matemáticas de igualdad, medida e invariancia, y los marcos semánticos operan dentro de ese territorio para organizar la escena correcta. Por así decirlo, los *hinges* anclan, y los marcos semánticos van a estructurar la escena sobre ese anclaje.

Por otro lado, los movimientos ficticios frente a los marcos semánticos podrían entenderse como una metáfora externa a los *frames*. Para evitar eso, los movimientos ficticios deben ser tratados como un recurso representacional dentro de un marco semántico, ya que perfila de manera dinámica relaciones estáticas sin modificar su estatus ontológico. Por ejemplo, en una gráfica (estática) de función, referida como un marco, la aserción “la curva sube” perfila una dirección, lo cual quiere decir que el movimiento ficticio dinamiza el marco para guiar inferencias sin postular movimientos reales.

Con relación a los esquemas pragmáticos en comparación con los *hinges*, ambos pueden parecer marcos previos donde incluso reglan la acción. Aun así, puede existir un grado de revisión; es decir, un esquema pragmático es revisable e incluso ampliable, pero el *hinge* funciona como punto de apoyo no cuestionado, en tanto, serían los enlaces menos revisables dentro de una red de esquemas prácticos.

Si comparamos los esquemas pragmáticos con los movimientos ficticios, la denominación sobre recorrido y orientación dentro de un esquema podría confundirse con el lenguaje dinámico. Sin embargo, un esquema pragmático refiere a una pauta práctica, como seguir trayectorias, comparaciones de antes y después; en cambio, el movimiento

ficticio sería la regla representacional que da la pauta operativa en la notación matemática. Por lo tanto, el movimiento ficticio le otorga orientación dinámica al esquema a través del registro simbólico.

Con relación al modelo inferencial y los *hinges*, la posible tensión estaría en que el primero enumera pasos explícitos, mientras que los segundos son tácitos. Pero los *hinges* hacen posible operar en cada fase del modelo inferencial: en la inmersión, se asume una unidad de medida estable; en la derivación, se presupone la validez de la sustitución por iguales y de ciertas reglas admitidas de transformación; y, en la interpretación, orientan los criterios de relevancia y descarte de soluciones no pertinentes. Así, aunque el modelo ordena el proceso, los *hinges* lo hacen practicable sin una regresión constante o justificada. Por otro lado, realizando la comparación entre el modelo inferencial con los marcos semánticos, la fricción estaría en la coincidencia de funciones en el proceso de inmersión e interpretación. Pero los marcos semánticos preparan el terreno para el análisis, esto es, que en la inmersión se seleccionan variables y roles que se idealizan o se ignoran. En la derivación, ayudan a decidir qué pasos de cálculo conviene hacer y cuáles no. En la interpretación, orientan como leer el resultado a través de unidades de medición, opciones de acuerdo con los resultados y en qué condiciones las respuestas son válidas. Por lo tanto, los marcos semánticos de alguna forma nutren al modelo inferencial, determinando qué cuenta como variable, parámetro y relación pertinente en cada fase.

Conclusión

A lo largo de este trabajo se ha defendido que la relación entre matemática y mundo empírico no debe entenderse como una aplicación posterior de una teoría ya constituida, sino como un proceso en el que la práctica cumple una función originaria. Antes de que una fórmula pueda aplicarse, debe existir un marco previo que permita reconocer qué cuenta como unidad, medida, distancia, equivalencia, transformación o resultado aceptable. En este sentido, la aplicación de la matemática no comienza con la correspondencia entre una estructura formal y una situación empírica, sino con una organización pragmática y semántica de la experiencia.

Los esquemas pragmáticos, los marcos semánticos, el movimiento ficticio, el modelo inferencial y los *hinges* wittgensteinianos permiten mostrar distintos aspectos de este

proceso. Los esquemas orientan la selección de lo relevante; los marcos semánticos hacen inteligible aquello que será descrito o modelado; el movimiento ficticio introduce recursos dinámicos para operar sobre configuraciones estáticas; el modelo inferencial permite comprender la aplicación como un ciclo de inmersión, derivación e interpretación; y los *hinges* funcionan como presupuestos tácitos que hacen posible proceder sin justificar cada paso desde cero.

La formalización matemática no queda negada ni debilitada, sino situada dentro de las prácticas que la hacen operativa. La tesis defendida no consiste en reducir la matemática a la experiencia empírica, sino en mostrar que su aplicación depende de condiciones previas de uso, interpretación y aceptabilidad. Así, la matemática puede alcanzar altos niveles de abstracción precisamente porque se apoya en prácticas que permiten estabilizar reglas, proyectarlas formalmente y volver a aplicarlas en contextos diversos.

Referencias bibliográficas

- Baldor, A. (1941). *Algebra*. Publicaciones Cultural, S.A.
- Bueno, O., & Colyvan, M. (2011). *An inferential conception of the application of mathematics*. *Nous*, 45(2), 345–374.
- Cartwright, N. (1983). *How the laws of physics lie*. Clarendon Press.
- Díez, J. & Moulines, U. (2020). *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*. Ariel.
- Fillmore, C. J. (1976). Frame semantics and the nature of language. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 280, 20–32.
- Fisseni, B., Sarikaya, D., & Schröder, B. (2023). *How to frame innovation in mathematics*. *Synthese*, 202, Article 108.
- Frege, G. (1973). *Los fundamentos de la aritmética: Investigación lógico-matemática sobre el concepto de número* (U. Moulines, Trad.; 2.^a ed.). Editorial Laia.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.; ed. bilingüe). Fondo de Cultura Económica – Universidad Autónoma Metropolitana – Universidad Nacional Autónoma de México.
- Katz, V. J. (2009). *A history of mathematics: An introduction* (3rd ed.). Addison-Wesley.
- Lakatos, I. (1978). *Pruebas y refutaciones*. Alianza Editorial.
- Lakoff, G., & Núñez, R. (2000). *Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics Into Being*. Basic Books.

- Núñez, R. (2006). *Do real numbers really move? Language, thought, and gesture: The embodied cognitive foundations of mathematics*. En R. Hersh (Ed.), *18 Unconventional Essays on the Nature of Mathematics* (pp. 160–181). Springer.
- Parkinson-Coombs, O., & Núñez, R. (2023). Realism and the point at infinity: The end of the line? *Synthese*, 202, Article 81. <https://doi.org/10.1007/s11229-023-04228-w>
- Pérez Escobar, J. A. (2024). The role of pragmatic considerations during mathematical derivation in the applicability of mathematics. *Philosophical Investigations*, 47(4), 543–557.
- Petruck, M. R. L. (2022). Frame semantics. En J. Verschueren & J.-O. Östman (Eds.), *Handbook of Pragmatics* (pp. 1–13). John Benjamins Publishing Company.
- Pincock, C. (2004). A revealing flaw in Colyvan’s indispensability argument. *Philosophy of Science*, 71(1), 61–79.
- Reinboth, T., & Farkaš, I. (2022). Ultimate grounding of abstract concepts: A graded account. *Journal of Cognition*, 5(1), 21, 1–26.
- Steiner, M. (1998). *The applicability of mathematics as a philosophical problem*. Harvard University Press.
- Talmy, L. (2000). *Toward a cognitive semantics. Vol. 1: Concept structuring systems*. MIT Press. (Cap. 2, Fictive Motion in Language and ‘Ception’, pp. 99–175).
- Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty* (G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright, Eds.; D. Paul & G. E. M. Anscombe, Trans.). Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2017). *Investigaciones filosóficas*. Editorial Trotta.



Galileo's Ship feat. Einstein's (Special) Principle of Relativity

El barco de Galileo y el principio de relatividad (especial) de Einstein

C. P. Hertogh

University of Amsterdam, VUB Brussels (NL/BE/EU)

Chongqing University (CQ/CN)

noromyxo2010@gmail.com

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

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.11499>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
Recibido el: 8/04/2026 Aceptado el: 16/09/2026 Keywords: Semantics, thought experiment, (special) principle of relativity, coordinate system, frame of reference Palabras clave: Semántica, experimento mental, principio de relatividad (especial), sistema de coordenadas, marco de referencia	Abstract: In this paper we identify Galileo's Ship as an Experience TE (TEEX), logically analyze it with help of methodology of TE Matrix, and discuss how its interpretations could contribute to logical formalization of Einstein's special principle of relativity. On surface analysis it may appear a series of six sub-TE, conducted on a ship, that one may recognize from personal experience of water travel. On logical deep analyses it is understood as instantiation of principle of relativity—with help of propositional logic it may be analyzed inductively, deductively, modally, and finally as material implication from equivalent frames of reference to laws of physics, and vice versa, which may render it a biconditional. We review some literature on Einstein's special principle of relativity, which may show overcomplex (e.g. nonclassical), physical and empirical mathematical interpretations, that, just like Einstein's $E=mc^2$, may provide for insightful considerations and imaginative visualizations of empirical spacetime situation, but may fall short as adequate and relevant (meta)logical formalization as, e.g., involving a crucial and indispensable theoretical relation between internal (e.g. Fin) and external frame of reference (e.g. Fex), that may define Galileo's Ship as well as Einstein's Elevator and Chasing a Beam of Light. Resumen: En este artículo identificamos el “barco de Galileo” como una experiencia TE (TEEX), la analizamos lógicamente con ayuda de la metodología de la

	matriz TE y discutimos cómo sus interpretaciones pueden contribuir a la formalización lógica del principio de relatividad especial de Einstein. A simple vista, puede parecer una serie de seis sub TE llevadas a cabo en un barco, que uno puede reconocer a partir de una experiencia personal en viajes por agua. En un análisis lógico profundo se entiende como una instanciación del principio de relatividad: con ayuda de la lógica proposicional puede analizarse de forma inductiva, deductiva y modal; y – finalmente– como implicación material entre marcos de referencia equivalentes y las leyes de la física, y viceversa, lo que podría convertirlo en un bicondicional. Repasamos parte de la bibliografía sobre el principio especial de la relatividad de Einstein, que puede presentar interpretaciones matemáticas excesivamente complejas (por ejemplo, no clásicas), físicas y empíricas, que al igual que la fórmula $E=mc^2$, pueden aportar reflexiones perspicaces y visualizaciones imaginativas de situaciones empíricas en el espacio-tiempo, pero pueden resultar insuficientes como formalización (meta)lógica adecuada y relevante, ya que –por ejemplo– implican una relación teórica crucial e indispensable entre el sistema de referencia interno (Fin) y el externo (Fex), que puede definir tanto el “barco de Galileo” como el “ascensor de Einstein” y la “persecución de un rayo de luz”.
--	---

Introduction

Although the paper is firstly about *Galileo's Ship*, the second part, say, from section Principle of Relativity on, elaborates on Einstein's principle of relativity. Philosophically and logically speaking, the principle of relativity is about (logical) grammar (Wittgenstein 1922, 1953) of (principle(s) of) 'relativity' and 'equivalence,' and how to formalize it with help of available logical symbolisms. A major semantical problem is that there is no generally accepted agreement about senses and uses of these words, terms, concepts, and symbolisms (e.g. Copi et al., 2014, e.g. pp. 344-351; Sawa et al., 2013; Shieber, 1993 on equivalence). In proposals of logical formalization of this paper we will eventually apply an extended version of the propositional calculus including logical operators like biconditional $\Leftrightarrow$ and logical equivalence $\equiv$, which concepts and signs may be discussed as in accordance with Albert Einstein's (special) principle of relativity (please, see section Principle of Relativity and succeeding sections incl. Provisional Conclusion), analogous to logical formalization of Galileo's principle of relativity as introduced in *Galileo's Ship* (please, see preceding sections, such as surface and deep analyses, inductive, deductive, and modal formalizations).

Surface Analyses

The original text in translation of Stillman Drake may show quite clearly *Galileo's Ship* is about an experiment (E), not a thought experiment (TE), though it is more like a common tale of

experience recounted by Salviati than a scientific experiment, which may render it like an *Experience TE* (TE_{EI}) (instead of an *Experiment TE* (TE_{EX} – see Hertogh 2015, Ch. 3 Taxonomies, e.g. p. 130).

It sounds trustworthy to Sagredo who replies that although it did not occur to him to put these observations to the test when he was voyaging, he is sure that they would take place the way Salviati has described them.

In the 1967 English edition the *Galileo's Ship TE* is introduced in the margin of the text of the Second Day as a sort of crucial experiment like this “Experiment which alone shows the nullity of all those adduced against the motion of the earth” (Galilei, 1632/1967, p.186)

The TE reads like a manual of instructions to a (real) E, possibly performed by Salviati or Galileo and most probably resulting from common life experience with these situations. Galileo may have been in these situations many, many times—that is traveling by ship, on deck, in the hold, in the cabin--and through the years he may have noticed these phenomena as correspondences of effects between the situation when a ship is still and when it is in uniform motion, possibly having his account confirmed by experienced seafarers etc.

Although the passage does not live up to nowadays strict standards of a report of a scientific laboratory experiment, satisfying formal conditions and procedures, it surely is not an unperformable (T)E at least not in the sense that it is a TE that could not have been performed as a real E in those days for technical reasons or stage of progress of science (17th century, 1632), and it does not describe an 'essentially' imaginary situation that could not have been set in reality as well in those days. Instead, it seems a reflection from daily experience, possibly an informal experience wherein some features of daily life are observed in a scientific-like way and wherein some things have been put to the test e.g. jumping up and down, water dripping from a bottle into a bowl, smoke going up, swimming of fishes in a fishbowl, flying of (butter)flies in the air etc., observing how these things may differ between the situation of a stationary ship and a ship in motion, below decks and on deck.

The text has no TE indicators as 'Imagine ...', 'Consider...', but starts off with imperatives as “Shut yourself up with some friend in the main cabin below decks on some large ship, and have with you there some flies, butterflies, and other small flying animals....” and continues with a series of imperatives as Have a large bowl of water ... “... hang up a bottle ...”

(Galilei, 1632/1967, p. 186) Next, it has some type-1 conditionals predicting, telling causal chains, inferences like rules of physical law “(though *doubtless* when the ship is standing still everything *must* happen in this way)” (Galilei, 1632/1967, p. 187, italics added) trying to explain possible differences with a similar situation under slightly different circumstances, viz. doing the same things on deck “for if this took place above in the open air, which would not follow the course of the ship, more or less noticeable differences would be seen in some of the effects noted.” (Galilei, 1632/1967, p. 187)

In fact, it is about six sub-TE, flying of little animals (TE₁), swimming of fish (TE₂), falling of drops into a vessel (TE₃), throwing something to a friend (TE₄), jumping with feet together up and down (TE₅), observing smoke from burning incense (TE₆).

These are six corresponding effects which are brought about by one cause, which is revealed in the end as by conclusion or explanation to prescribed or described observed or presumed observable phenome “The cause of all these correspondences of effects is the fact that the ship's motion is common to all the things contained in it, and to the air also.” (Galilei, 1632/1967, p. 187)

Deep Analyses—Deduction after Induction

On deep analyses *Galileo's Ship* demonstrates to be both an inductive example and a deductive inference of *principle of relativity* holding that the equations describing the laws of physics have the same form in all admissible frames of reference.

That is, in all, say, enclosed spaces, inertial frames of reference water will drop down vertically, smoke will go up straight, etc.

Propositional logic

Suppose

[1]

$p \rightarrow q$ (P) (common) activities, effects as (P : set of common activities, effects) e.g., jumping up and down, water dripping down in bowl, smoke going straight up, regularly swimming of fishes, regularly flying of (butter)flies etc.

S₁ Setting 1--(ship is) at rest

S₂ Setting 2--(ship is) in uniform motion (cabin below decks),

Then,

$$S_1: p \rightarrow q$$

$$S_2: p \rightarrow q$$

$S_1 =_{\text{effects}} S_2$ is equivalent to w.r.t. *correspondences of effects between S_1 and S_2*

Or

$$S_1 \rightarrow P \quad [2]$$

$$S_2 \rightarrow P$$

$$S_1 =_{\text{effects}} S_2$$

Inductive Alternate—Formalization

$$S_1 \rightarrow P \quad [3]$$

$$S_2 \rightarrow P$$

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

that is S_1 and S_2 are replaceable or equivalent with regard to their effect on P, in Galilean words— correspondences of effects between S_1 and S_2 applied to specific situation of Galileo's Ship TE—common activities and effects P are inferred by S_1 and S_2 :

$$S_1 \rightarrow P \quad [4]$$

$$S_2 \rightarrow P$$

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

$$S_1 =_{\text{effects}} S_2$$

that is S_1 and S_2 are replaceable or equivalent as regards their effect on (any relevant) Q

$$S_1 \rightarrow Q \quad [5]$$

$$S_2 \rightarrow Q$$

Deductive Alternate – Formalization

$$(S_1 \vee S_2) \rightarrow P \quad [6]$$

$$S_1 \rightarrow P$$

$$S_2 \rightarrow P$$

$$(S_1 \vee S_2) \rightarrow P \quad \text{i.e., } S_1 \rightarrow P, S_2 \rightarrow P$$

that is, if S_1 and S_2 are both admissible frames of reference, both S_1 and S_2 individually will yield P.

Modal Analyses

Though not an essentially modal TE, a modal logical analysis involving frame semantics and possible worlds (e.g. Kripke 1963), e.g., $\langle W, \models, R \rangle$, descriptive (K[ripke-style]) model involving set of (in)finite (P)W (possible worlds), accessibility Relation, satisfaction relation $\models$, would run.

Suppose [7]

$$\forall w \models p \rightarrow q$$

w_r at rest (with the ship standing still)

$\forall$ universal quantifier

w_m uniform motion (have the ship proceed with any speed you like, as long as the motion is uniform),

Then,

$$Aw_r \models p \rightarrow q$$

$$Aw_m \models p \rightarrow q$$

$$w_r \models_{\text{effects}} w_m$$

A modal logical analysis is not necessary as it is about possibly actual worlds in (the actual world of) Planet Earth, i.e., it is about easily realizable situations as in a real experiment. It is physically possible to (re)build a ship in a laboratory like in movie scenes, or to (re)perform Salviati's/Galileo's instructions in an experimental setting of a real ship.

Because the TE can be performed as a real E, its premises are not essentially modal, and they relate immediately to the mesolevel of Planet Earth. Non-modal analyses are sufficient and strong enough; modal analyses are not required in this case.

Principle of Relativity

The principle of relativity (in restricted sense) can be formalized as material implication from disjunction of frames of reference to laws of physics, and vice versa, which may render it a biconditional, like this:

Suppose [8]

L (equations of) Laws of physics (as expressed in quantities) $F_1, F_2, F_3 \dots F_n$
admissible (inertial) Frames of reference 1, 2, 3 ... n

$\vee$ disjunction

$\leftrightarrow$ biconditional

As it is similar to *Galileo's Ship* TE

$F_1 \leftrightarrow L$ [9]

$F_2 \leftrightarrow L$

$(F_1 \vee F_2) \leftrightarrow L$

Generalizing

$(F_1 \vee F_2 \vee F_3 \dots F_n) \leftrightarrow L$ [10]

Einstein's (Special) Principle of Relativity

Mathematical Formalization of Mass Energy Equivalence

Although this paper is about a logical formalization we will first introduce the world famous mathematical formalization, which is about mass energy equivalence-- $E = mc^2$, energy (E) equals (=) mass (m) times square (^{2}) of speed of light in vacuum (c – ab. 300.000 km/s), that is derived from Einstein (1905/1923/1952b), 'Does the Inertia of a Body Depend upon its Energy-Content', (and is only about one equivalence relation viz. mass – energy), which appears like $m = L/c^2$ in this article, where L stands for energy, m for mass and c for speed of light in vacuum

If a body gives off the energy L in the form of radiation, its mass diminishes by L/c^2 .

The fact that the energy withdrawn from the body becomes energy of radiation evidently makes no difference, so that we are led to the more general conclusion that the mass of a body is a measure of its energy-content; if the energy changes by L , the mass changes in the same sense by $L/9 \times 10^{20}$, the energy being measured in ergs [erg is a unit of energy equal to 10^{-7} joules, 100 nJ], and the mass in grammes.

....

If the theory corresponds to the facts, radiation conveys inertia between the emitting and absorbing bodies. (Einstein, 1905/1923/1952b, p. 71)

Logics of Quantum Mechanics

Quite a lot of literature that may be found by e.g. Google *Scholar* by keyword logical formalization of principle of relativity (Andréka et al. 2006, Gömöri and Szabó 2015, Madarász et al. 2017, Székely 2009, Molnar and Székely 2015), is more about above empirical reality of mathematical physical formula and microphysics than about Einstein's principle of relativity that literally holds for *all* laws of physics, not only or particularly for e.g. quantum mechanics, on which Einstein never really agreed (opting instead for local realism).

We will discuss aforementioned literature and recent updates in philosophical literature, debate (Carnap)/Quine/Putnam vs. Kripke on quantum logic, although they are more about development of alternate logic for microphysics than about Einstein's first postulate of relativity.

Andréka et al. (2006), Gömöri & Szabó (2015), Madarász et al. (2017), Székely (2009), Molnar & Székely (2015) are related and referring to each other, e.g., Hajnal Andréka and Judit Madarász were thesis advisors to Gergely Székely (2009) PhD thesis.

Madarász et al. (2017) mentions that Einstein derived principle of relativity from *Galileo's Ship*, but, next, Madarász et al. proceed in attempts to find a first-order logical interpretation (in threefold, $\text{SPR}_{\mathcal{M}}$, SPR^+ and $\text{SPR}_{B,IOb}$), which turns out to be an axiomatized, physically based formalization, that goes far beyond vocabulary, requirements and limits of first-order logic, that is restricted to some logical operators (e.g. negation, disjunction, conjunction), variables, constants and parentheses--Madarász et al. (2017) introducing e.g.

.... We will use the first-order logical (FOL) 3-sorted language

$$\mathcal{L}_0 = \{IOb, B, Q, 0, 1, +, \cdot, W\}$$

as a core language for kinematics. In this language

- *IOb* is the sort of *inertial observers* (for labelling coordinate systems);
- *B* is the sort of *bodies*, i.e. things that move;
- *Q* is the sort of *quantities*, i.e. numbers, with constants 0 and 1, *addition* (+) and *multiplication* ($\cdot$);
- *W* is the worldview relation, a 6-ary relation of type $IOb \times B \times Q^4$.

The statement $W(k, b, p)$ represents the idea that 'inertial observer *k*

coordinatises body b to be at spacetime location p .' (p. 534)

which is overcomplex for the task at hand, logical formalization of principle of relativity, but may indicate how the physical situation could be pictured as involving spacetime.

Some more formalizations that are proposed in the literature (Andréka et al., 2006, Gömöri and Szabó 2015, Székely 2009, Molnar and Székely 2015) may seem overcomplex, too, as they focus on quantum physics while principle of relativity holds for *all* laws of physics (including Newtonian mechanics—see Norton's account below), and they are rather empirical and physical than logical. The complexity of quantum mechanics, possibly involving photons, Maxwell's equations, Einstein's field equations, Minkowski's spacetime, has been confused with the (special) principle of relativity itself, and, e.g., epistemic principle of simplicity would recommend a simpler and more basic formalization.

In Section 3.1, 'Special relativity in four simple axioms,' of *First-Order Logic Investigation of Relativity Theory with an Emphasis on Accelerated Observers* (2009) Székely introduces 'the following axiom system' (Székely, 2009, p. 20):

SpecRel:= { AxSelf0, AxPh, AxEv, AxSymDist } [11]

First axiom, AxSelf0, may hold for observers, second axiom, AxPh, for speeds of photons, third axiom, AxEv, holds 'events observed by inertial observers are the same', fourth axiom, AxSymDist, involves symmetric distance axiom; the axioms include first-order logical interpretation involving inertial observers (m, k), set of observers ($Ob\ x$) etc. (see Madarász et al. 2017).

Székely investigates into special relativity theory, and his first order (predicate) logical (FOL) definitions of axioms, which show some similarity to Einstein's postulates, do not hold for *all* laws of nature, as stated by Einstein's first postulate, but particularly for relativity theory.

Review of logical literature on (e.g.) quantum logic, may show update of discussion of e.g. Hilary Putnam (1968/1979) attempts of an empirical, quantum logic (partly based on e.g. Birkhoff and von Neumann, 1936), and WVO Quine's behaviorist meta philosophical gradualism (e.g. Quine 1951, 1960, 1969), or anti-exceptionalism about logic (updated by e.g. Williamson 2013), in Saul Kripke's posthumously published 'The Question of Logic' (2023),

derived from lectures and seminars in 1974, 2014, 2015, 2020.

As we have already remarked (Hertogh, 2025b) on the *Liar* paradox, Kripke's use of Kleene's three-valued logic in 'Outline of a Theory of Truth' (Kripke, 1975), should—as according to Kripke himself— not be mistaken for a proposal as 'of those who favor abandoning standard logic "for quantum mechanics"' (Kripke, 1975, p. 700, n. 18), and in the same place Kripke emphasizes that he would like to hold on to classical bivalent logic (see Hertogh, 2025b, pp. 103-104), so, it won't be surprising that Kripke does not accept Putnam's non-classical (non-distributive) proposal of logic of quantum mechanics (Putnam, 1968/1979), nor e.g. Quine related 'adoption' view of logic ('choose to "adopt" one and later reject it in favor of another', 'to adopt x logic', x standing for one's favorite formal system – Kripke, 2023, pp. 1-2), against which issue there are given more arguments in Kripke (like 'But the adoption of intuitionistic logic as opposed to "classical" logic amounts to systematically forswearing certain classically valid inference (Putnam, 1962, p. 51, quoted in Kripke, 2023, p. 2). Countering Carnap (1934/1937) and Quine (1951) projects of empirical logics, Kripke (2023, e.g., p. 16) argues that one may modify a particular hypothesis, like 'All raven are black',:

The logical positivists – say Carnap – thought we could adopt one logic or another, one language or another, and that a principle of tolerance should be exercised. One can adopt any kind of laws for the logical connectives one pleases ('... in logic, there are no morals', Carnap 1937, pp. 51-2). ... Only some kind of scientific utility should make you prefer one to another. They thought that it was just a convention which logic we 'adopt' (whatever that may mean). But one is completely free to choose. (Kripke, 2023, p. 9 – referring to Carnap, 1937, pp. 51-52, and in a note to p. xv on 'arbitrarily' choosing 'any postulates or any rules of inference').

in a note adding that this is a 'familiar oversimplification of Carnap's and the positivists' views.' Against this reservation, Quine made the 'revolutionary suggestion' that "'adopting" a logical law was no different from adopting a scientific hypothesis'

.... Revision even of the logical law of the excluded middle has been proposed as a means of simplifying quantum mechanics; and what difference is there in principle between such a shift and the shift whereby Kepler superseded Ptolemy, or Einstein Newton, or Darwin Aristotle? (Quine, 1951, p. 40, quoted in Kripke, 2023, pp.10-11)

Arguing that classical logic is older, more traditional and established than any new development of science (e.g., Kripke, 2023, p. 13, e.g. 'A maxim of conceptual conservatism, or of "minimum mutilation," should lead us to generally prefer the alternative that does not change logic.'), next that '[t]here could be no neutral ground in which to discuss the drawing of consequences independently of logic itself' (19), and, finally, that there are not different logics, but (classical) logic and 'intuitive reasoning' (pp. 32, 33).

Countering Putnam's omission of the distributive law, Kripke reestablishes classical propositional logic, showing it is consistent, while Putnam's alternate of 'quantum logic' is inconsistent and unsound (Kripke, 2023, p. 32).

Overall, even less so than in case of *Liar*-type sentences (see Hertogh 2025b), Kripke does not consider e.g., 'something more complex, such as Hilbert space' (Kripke, 2023, p. 25) a reason to reject or revise classical logic.

Kripke concludes "I haven't considered all alternatives but why not say this: there aren't different logics, there is only logic, that is only reasoning. There are different formal systems; we use logic to reason about them." (2023, p. 32)

Kripke *does* acknowledge different (e.g. non-Euclidean) geometries and formal systems; 'introducing'--instead of adopting--'a new logic' ('but only in a loose sense' e.g. new informal interpretations, sound and/or complete principles, new connectives, new laws); updating old formal systems by correcting fallacies, fallacious proofs; 'special situations' which may require a 'modified semantics' (e.g. Łukasiewicz's and Kleene's three-valued logics may handle vague or partially defined predicates and truth value gaps; they are 'not competing ideas, but alternative approaches') (Kripke, 2023, pp. 32-33).

Logical Formalization of Special Principle of Relativity

The principle of relativity as derived from e.g., *Galileo's Ship* is considered Einstein's first postulate of relativity theory, and phrased like this (still in terminology of Galileo's 'system of coordinates' etc.),

If a system of coordinates K is chosen so that, in relation to it, physical laws hold good in their simplest form, the same laws hold good in relation to any other system of coordinates K' moving in uniform translation relatively to K . This postulate we call the 'special principle of relativity.' (Einstein, 1916/1923/1952c, §1, 111)

With regard to phrasing of (special) principle of relativity by Galileo and Einstein question remains what exactly is 'hold good in relation to' or 'equivalent'/'equivalence' (of K' and K) as this relation is usually referred to in secondary literature as well as by Einstein himself (e.g. Einstein, 1916/1923/1952c, p. 111 – ... The word 'special' is meant to intimate that the principle is restricted to the case when K' has a motion of uniform translation relatively to K , but that the equivalence of K' and K does not extend to the case of non-uniform motion of K' relatively to K)--*what* (kind of) equivalence (to *what*), holding good in *what* (kind of) relation to (*what*), and *how*? Hans Reichenbach in *The Philosophy of Space-Time* (1958 trans.) opts already in 1920s it is not about 'coordinate systems' only, but coordinate systems with their gravitational fields,

.... The coordinate systems themselves are not equivalent, but every coordinate system with *its* corresponding gravitational field is equivalent to every other coordinate system together with *its* corresponding gravitational field. Each of these covariant descriptions is an admiss[i]ble representation of the *invariant* state of the world. (Reichenbach, 1928/1958, p. 237, quoted in Salmon, 1977, p. 31)

Samokhvalov in 'Logic and the Relativity Principle' (2000) wants to emphasize it is not about the 'system of coordinates' or laws, but their equations

.... In other words, the *equations* of physics have *the same form* in both frames α and β (or, as the saying goes, are *invariant* under the transition from frame α to frame β), but the *results of concrete measurements of concrete* events must, generally speaking, *change* under this transition. (Samokhvalov, 2000, p. 233)

Samokhvalov, replacing Galileo's coordinate system by axiomatic system, redefines 'generalized relativity principle' as 'Well, the logical content of special relativity is nothing else than a metasentence about two concrete (considered a moment ago) axiomatic systems T and W ' (Samokhvalov, 2000, p. 234). John Norton is a preeminent Einstein scholar, who contributed to pivotal Horowitz & Massey (1991) TE collection on Einstein's TE (Norton 1991), who debates with e.g. James Brown on nature of physical laws, defending empiricism (Norton, 1996, 2004a, b), and may provide for bibliographical information on e.g. Einstein's *Chasing a Beam of Light* (Norton, 2005, 2011 - see Hertogh 2026 forthcoming), as well as for current topic of (special) principle of relativity (e.g. Norton, 1989, 1993, 2024). Following Norton's account, that features frames of reference and quantities (instead of equations – see

Madarász et al. 2017 above) and *all* laws of physics (instead of only or particularly quantum mechanics, as in Madarász et al., (2017), Szeleky (2009), or gravitation (as in Reichenbach's quote above) –e.g., electromagnetism (see e.g. first pages of Einstein, 1905)

The first principle, the principle of relativity, says something about all the laws of physics. To state the principle, we must first express those laws in a particular way, that is, in terms of the quantities defined within an inertial frame of reference.

Take Newton's first law of motion, for example. (It is a law that also holds in special relativity.) It says in Newton's original wording:

Every body continues in its state of rest, or in uniform motion in a right [straight] line, unless it is compelled to change that state by forces impressed upon it.

The terms used in this formulation of Newton's first law require that we refer to some inertial frame of reference. "State of rest" means that the body remains at the same position in the inertial frame over time. "Uniform motion" means that the body covers the same distance in the same time, where distance is measured by the frame's measuring rods and time is measured by the frame's clock.

The principle of relativity asserts:

The laws of physics are the same in all inertial frames of reference.

That just means this. If we express some law of physics using the quantities of one inertial frame of reference, the resulting statement of the law will be exactly the same in any other inertial frame of reference. (Norton, 2024, p. 8-9, bold replaced by underline)

As is evident from Norton's example, as Einstein adds himself to his 1916 formulation of special principle of relativity (Einstein, 1916/1923/1952c, p. 111 – 'The special theory of relativity is based on the following postulate, which is also satisfied by the mechanics of Galileo and Newton.'), and as we may know from high school, Newton's first law of motion holds for and in all inertial situations.

Logical formalization of principle of relativity may constitute another 'special situation' (Kripke, 2023, p. 33), but instead of doubting what empirical or quantum reality, coordinate systems, laws of physics or logic may entail, we could--following Kripke--hold on to classical, bivalent logic and basic principles of logic (like identity, excluded middle, noncontradiction), and see that the relevant *logical* issue is here about equivalence, 'are the

same in' (Norton, 2024) or '[the same laws] hold good in relation to [any other system of coordinates K']' (Einstein, 1916/1923/1952c, §1, p. 111) as in our provisional formalization after *Galileo's Ship* in third section, that features Frames of reference (F) and Laws of physics (L)--as by material implication, let's say causal graph, from laws of physics to equivalence of frames of reference, since the physical laws are affecting the frames of reference similarly or equivalently, and vice versa, which may render it a possibly (causal) biconditional, or possible bidirectional causation on (meta)physical interpretation (causation is a philosophically speaking cumbersome concept and possibly rather metaphysics than physics, but this issue is beyond the scope of current research).

$$(F_1 \vee F_2) \leftrightarrow L \quad [9]$$

As after [2], [3], [4], that is to say, F_1 and F_2 are mutually replaceable or logically equivalent, in fact ($F_1 \equiv F_2$) instead of only commutatively replaceable as ($F_1 \vee F_2$), with regard to the effects on and from L, so we could add subscript 'effects' again, $\leftrightarrow_{\text{effects}}$, and use a double arrow to indicate it is not just about material implication from L to Fs, but also, vice versa, from Fs to L, $\Leftrightarrow$ (both $\rightarrow$ or $\Rightarrow$ and $\leftarrow$ or $\Leftarrow$), or $\Leftrightarrow_{\text{effects}}$, retaining the double arrow--instead of static tribar ($\equiv$) used for the first logical operation of the formula ($F_1 \equiv F_2$)--since the second logical operation of the formula is like a biconditional, double material implication, in physical terms possibly double or mutual causation

$$(F_1 \equiv F_2) \Leftrightarrow_{\text{effects}} L \quad [12]$$

We could possibly consider (structural) isomorphism, but we have seen in Norton 2024 that it is about sameness of application to different situations, not about a structural resemblance between the laws and the situation to which the laws are applied, so, although it could be about metalogic, isomorphism may be hopeless metaphysical, assuming external reality is like our formulas, like medieval conceptions that the external world originates from books of creation etc. Additional argument to reject this option is that the sign for isomorphism, structural identity ($\cong$ Unicode U+2245, which sign is also used for 'approximately equal to') comes from mathematics and science and not from logic, it is not a logical operator.

One may argue that subscripts to logical operators are not allowed in propositional

calculus, but we see use of sub and superscript more and more in all kinds of logical, scientific, mathematical publications, and could just adjust to these seeming unwritten habits and rules, or acknowledge that our formalization transcends classical proposition logic, classical, standard logic etc. and needs clarification by subscripts, in fact indicating *aspect, dimension, perspective* or *context* of equivalence, sameness at hand, compare Wittgenstein *seeing under an aspect* (Wittgenstein, 1953, : Pt. II, section xi), Gendler's 1996 constructivism (Gendler, 1996, p. 198) and Daoist aspect thinking (e.g. Lǎozǐ ca. 571–471, BCE). If we want to remain within classical proposition logic we may simplify to:

$$(F_1 \equiv F_2) \Leftrightarrow L \quad [13]$$

which may be fully justified if we move the *aspect, dimension, perspective, context*, etc. issue to the introducing definitions of logical operators and proposition letters e.g.

Suppose

$\Leftrightarrow$ biconditional, double material implication, which logical sense may cover *transference* of physical effects.

The physical laws affect the frames of reference, $L \rightarrow F$ (invariance), and the frames of reference affect the physical laws, $F \rightarrow L$ (inertia, pseudo-forces), too. First, it matters if the frame of reference is inertial or noninertial, and we may already have confined definition of frames of reference to admissible or *inertial* frames in the introductory definitions of logical operators, relations, and proposition letters. Second, the frames of reference may affect how the application of the physical laws may turn out, e.g., in case of Galilean gravity of falling objects, the falling speed is mediated by, e.g., quality of its matter, e.g., solid, liquid or gaseous, which secondary parameters like density, viscosity, friction, (air, drag, fluid, water etc.) resistance, shape etc. may slow down the gravitational force (see Galilei, 1638/1914, Hertogh 2023). Third, it may matter if it is about mesolevel of Planet Earth, where Galilean-Newtonian classical mechanics apply (by approximation), and micro and macrolevel of Planet Earth, submolecular and cosmological level, where modern physics of e.g. relativity theory and quantum mechanics apply.

We may escape from relativism of contextualism by explaining it is not relativism but exactly *relativity* as after name of the theory at hand, possibly specifying aforementioned

differences in application of laws of physics as between mesolevel or micro and macrolevel of Planet Earth.

With regard to quantum mechanics, there is an additional problem of application of laws of physics to external reality as discussed in e.g. EPR (Einstein, Podolsky and Rosen, 1935). The conception of non- Euclidean physical spacetime reality is complicated by different interpretations, such as the Copenhagen view, which remains skeptical about underlying reality, the quantum mechanical view, e.g. wave-particle duality, e.g. Niels Bohr, and the (local) realism view, e.g., Einstein, who in EPR argues the quantum mechanical description of physical reality, given by wave functions, cannot be complete, e.g., because, if two quantities, say, P and Q , cannot be simultaneously predicted, 'they are not simultaneously real' (Einstein et al., 1935, p. 780), in 1949 adding e.g. 'I am, in fact, firmly convinced that the essentially statistical character of contemporary quantum theory is solely to be ascribed to the fact that this [theory] operates with an incomplete description of physical systems' (Schilpp, 1969, p. 666, from 'Reply to Criticisms').

However, these are again digressions into empirical physical reality, which are not foremost relevant for a logical formalization of principle or relativity, which is the main aim of this paper. The former may confuse and complicate the latter as we have seen in the last preceding sections.

Thought Experimental View

As usual in TE research, our interpretation is based on close surface reading of the TE text, in this case mediated by Norton's scholarly work on Einstein. Our formula as derived from the text translates the literal text and may leave some questions open when there are some ambiguities in the TE text. Also, we only interpret the text verbally and symbolically without judging truth, soundness etc. of theory at hand, however with some restrictions as of progress of science and society, involving global cross- culturalism and environmental pragmatism, the first condition saying it should hold in more than one culture, which is obvious here since we witness application of theory of relativity all over the world, as say from US to China, and the second condition saying it should not be resulting in harm to human health and ecology of Planet Earth, which could indeed be a problem here as regarding some applications of these modern science theories as not only in warfare

(nuclear weapons – see *Russell- Einstein Manifesto* 1955, criticizing A-bomb on Nagasaki and Hiroshima), but also more possibly damaging societal technological applications, such as nuclear power plants with non-biodegradable nuclear waste, to mention only the most well-known examples comparable to harm from applications of physicochemical microstructure theories (such as water = H₂O – see e.g. Kripke, 1980, 2019).

Although the empirical physical situation may be complex, referring to non-Euclidean mathematics and spacetime, the logical interpretation of Einstein's special principle of relativity may remain within (metalogical) classical proposition logic to some extent, using only two logical operators or relations, equivalence (replacing previous option of disjunction) and biconditional, next generalized by sequence notation, which is however not strictly necessary, as usually the setting may remain within a limited number of 'systems of coordinates' or 'frames of reference', as in the prototypical examples of *Galileo's Ship* and Einstein's TE, such as *Elevator* (see Hertogh 2024a), *Chasing a Beam of Light* (Einstein & Infeld, 1938, 226–235, Hertogh, 2024a), *Chasing a Beam of Light* (Einstein, 1949, 49–50, 52–53/Einstein, 1969, 52–53, 54–57, Einstein, 1956, 10, Wertheimer, 1959, 214–215, Hertogh 2026 forthcoming), which have no more than two observers, an *internal* or *inside observer* and *external* or *outside observer*, representing two different frames of reference with in some senses opposing or contradictory effects. As already indicated in paper about Zhuangzi (Hertogh 2024b : e.g. 91-94), it is well-possible that more, if not all, TE are reducibly understood as ambiguity between two *points of views, perspectives, aspects* etc. as e.g. in example of Sorensen's immigration of the supposition operator (SBp → BSp – Sorensen, 1992, pp. 202-203), or change from inquit of indirect speech to subject of direct speech patterns, like we may show migration of dream operator in e.g. Martin Luther King Jr.'s *I Have a Dream*, Zhuangzi's *Butterfly Dream*, Einstein's *Chasing a Beam of Light* (resp. Hertogh, 2022, 2024b, 2026 forthcoming – which double structure of TE, generally speaking, could be comprehended from intentional ambiguity of phenomenological act of imagining, e.g. Sartre 1940/1966), like disentangling of zero and metalevel in *Liar* paradoxes (Hertogh, 2025b), returning to just before the generalization of [10], replacing $\vee$ and $\leftrightarrow$ by the more accurate $\equiv$ and $\Leftrightarrow$,

$$(F_{in} \equiv F_{ex}) \Leftrightarrow L \quad [14]$$

This answers Reichenbach's question that the coordinate systems don't include

gravitational fields (but the laws include gravitation) and Samokhvalov's question that it is not only or particularly about the equations in which laws of physics are expressed but about the effects of the laws of physics on coordinate systems, although one may assume that the laws of physics are expressed in equations as derived from maths, and we may agree on Samokhvalov's conclusion that principle of relativity is—in our terms—a metalogical statement about two frames of reference.

Although we sometimes venture into more complex, e.g., nonclassical, resolutions, like considerations on quantum logic in this case, it appears quite often (metalogical) classical enthymemes may do as analyses of thought experiments.

Application of mathematics may result in mismatch between laws of physics and phenomenology, as that e.g. Galileo's laws and discoveries may still appear counter-intuitive since it may still *seem* that the sun is rising and setting, and that falling speed of any object may depend on weight instead of gravitation constant, friction, air resistance etc.

Kripke is repeating more than once that—in terms of Richard Rorty 1979—our 'final vocabulary'—is classical logic, that our final vocabulary is classical logic, that we decide eventually by 'intuitive reasoning', etc., thereby confirming convictions about the use of logic similar to logicians like Józef Bocheński and Alfred Tarski, e.g.

The point is that logic, even if one tries to throw intuitions to the wind, cannot be just like geometry because one cannot adopt the logical laws as hypotheses and draw the consequences. You need logic in order to draw these consequences. (Kripke, 2023, p. 19)

Philosopher-theologian Bocheński on the act of faith in *The Logic of Religion* (1965),

.... This had to be said for two purposes. On the one hand, it must be shown that it is not the business of logic as such to interfere with the work of these other sciences, in particular that of theologies and Buddhologies, *except insofar as it may examine the correctness of their reasoning*. For logic as such cannot assume any p-sentences and cannot, therefore, be competent in any such field. On the other hand, the statement may be useful to clarify a point which does not always seem to have been understood: namely, that every attempt to substitute psychological, phenomenological, or theological considerations for logical analysis is illegitimate here. *When justification*

is concerned, it must be repeated, logic alone is competent, and no other discipline.
(Bocheński, 1965, pp. 134–135, italics added)

Alfred Tarski in a section on the importance of logic for other sciences in his logic textbook *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences* (1936/1994)

.... Let us say this in a different way: logic is justly considered the basis ... of all other sciences, even if only for the reason that in every argument we employ concepts taken from the field of logic, and that every correct inference proceeds in accordance with its laws. ... (p. 101)

These convictions may add justification to our search for a logical formula of the principle of relativity, that it is scientifically and logically relevant as in formalizations of Galileo's and Einstein's TE and theories, and that it may be expressed in a vocabulary as elementary as classical truth-functional propositional logic.

Provisional conclusion

The contextual special meaning of biconditional featuring effects of laws of physics on different frames of reference could be explained in the preceding introducing logical definitions of terminology, so that the formula itself may remain within classical propositional calculus.

Finally, we could generalize our formalization as an axiom using metavariables of a potentially infinite series of equivalent frames of reference ($\varphi_1, \varphi_2, \varphi_3 \dots \varphi_n$) and relevant set of laws of physics (λ)

Suppose [15]

λ (relevant set of) laws of physics

— biconditional, bidirectional material implication

$\varphi_1, \varphi_2, \varphi_3 \dots \varphi_n$ (inertial) frame of reference 1, 2, 3 ...
n

$\equiv$ equivalence as w.r.t. above biconditional

$\lambda \Leftrightarrow (\varphi_1 \equiv \varphi_2 \equiv \varphi_3 \dots \varphi_n)$

W.r.t. (*with regard/respect to*) is a common abbreviation in maths and science, indicating *differentiation* or *specification* of a relation relative to a specific *variable* or *aspect*, *dimension*,

perspective, context, application etc. of the relation. We haven't found a logical sign for it yet, but it could be indicated by a subscript as in $\Leftrightarrow_{\text{effects}}$ (see [1], [2], [4], [7], [12]), which, however, is not preferred because it isn't part of propositional calculus and 'effects' refers to physical interpretation.

Physical interpretation may read--In formula $\lambda \Leftrightarrow (\varphi_1 \equiv \varphi_2 \equiv \varphi_3 \dots \varphi_n)$, $\equiv$ signifies *correspondence* of physical effects among frames of reference, $\varphi_1, \varphi_2, \varphi_3 \dots \varphi_n$; and $\Leftrightarrow$ signifies *transference* of physical effects between frames of reference, $\varphi_1, \varphi_2, \varphi_3 \dots \varphi_n$, and physical laws λ , and vice versa; $\varphi_1 \equiv \varphi_2 \equiv \varphi_3 \dots \varphi_n$ in this formula wants to say $\varphi_1, \varphi_2, \varphi_3 \dots \varphi_n$ are *equivalent* to each other *w.r.t. transference* of physical effects, and so they may show *correspondences* of effects.

Special principle of relativity in words of John Norton (2024), the laws of physics are the same in all inertial frames of reference.

Extended argument and Logic TE theory does not require axiomatization on hypothesis of *descriptive* (instead of prescriptive) *semantics* – As the possible worlds of TE arguments, e.g. premises and conclusions, pick out accessible possible worlds, as from axioms to principles (as possibly with help of search engines like *Google, Google Scholar* and *Baidu*), unto the argument is both formally and informally logically validated (e.g. premises and conclusions are true, logical inference is valid, argument is sound), we don't need to prescribe any forcing formal validation function.

Range of societal applications of physicochemical microstructure theories is restricted by 21st-century conditions of *global cross-culturalism* and *environmental pragmatism*, as to see to it that theories are not confined to only one culture, and to prevent environmental harm to human health and ecology of Planet Earth.

Acknowledgements

This article may have benefited from participation in conferences, like Formal Methods and Science in Philosophy (Inter-University Center, Dubrovnik HR/EU), April 2022, Western Canadian Philosophical Association (WCPA, University of Alberta, Edmonton CA), October 2025, on Albert Einstein's *Elevator*; The Forgotten Giants' Shoulders: Overlooked Scientific Revolutions in Natural Philosophy (University of Łódź PO/EU), September 2024, Quantum Mechanics, Physical and Metaphysical Issues (University of Bucharest RO/EU), May 2025 on Albert Einstein *Chasing a Beam of Light*; and World Logic Day Buenos Aires (Universidad de Buenos Aires AR), January 2026, on Galileo's *Falling Bodies/Gravity* thought experiments.

References

- Andréka, H., Madarász, J. X. & Németi, I. (2006). Logical Axiomatizations of Space- Time. Samples from the Literature. In A. Prékopa & E. Molnár (Eds.), *Non-Euclidean Geometries*. Springer (pp. 155-185). Springer.
- Biletzki, A. & Matar, A. (2023). Ludwig Wittgenstein. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition). <https://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein/#Bib>
- Birkhoff, Garrett, and John von Neumann (1936). The Logic of Quantum Mechanics. *Annals of Mathematics*, 37, 823–843.
- Bocheński, J. M. (1965). *The Logic of Religion*. New York University Press.
- Bohr, N. (1958). *Atomic Physics and Human Knowledge*. John Wiley.
- Brown, J. R. (1991a). *The Laboratory of the Mind, Thought Experiments in the Natural Sciences*. Routledge. (Paperback Edition 1993)
- Brown, J. R. (1991b). 'Thought Experiments: A Platonic Account.' In T. Horowitz & G. J. Massey (Eds.), (1991). *Thought Experiments in Science and Philosophy*. (119-128). Rowman and Littlefield.
- Brown, J. R., Frappier, M., & Meynell, L. (Eds.)(2012). *Thought Experiments in Philosophy, Science, and the Arts*. Routledge.
- Carnap, R. (1934). *Logische Syntax der Sprache*. Springer.
- Carnap, R. (1937). *Logical Syntax of Language* (Trans. A. Smeaton, first German Pub. 1934). Kegan Paul, Trench.
- Cohen, R. S., & Wartofsky, M. W., (Eds.). (1968). *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 5. D. Reidel.
- Copi, I. M., Cohen, C., & McMahon, K. (2014). *Introduction to Logic, 14th Edition, New International Edition* (First Pub. 1953). Pearson.
- Einstein, A. (1905). Zur Elektrodynamik Bewegter Körper. *Annalen der Physik*, 17, 891–921.
- Einstein, A. (1952a). On the Electrodynamics of Moving Bodies. In A. Einstein, H. A. Lorentz, H. Minkowski, H., & H. Weyl, *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*, (37–65). Dover. (Original work published 1905)
- Einstein, A. (1952b). Does the Inertia of a Body Depend upon its Energy-Content? In A. Einstein, H. A. Lorentz, H. Minkowski, H., & H. Weyl, H., *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*, (67–71). Dover. (Original work published 1905)
- Einstein, A. (1952c). The Foundation of the General Theory of Relativity. In A. Einstein, H. A. Lorentz, H. Minkowski, H., & H. Weyl, H., *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* (pp. 111–164). Dover. (Original work published 1916)
- Einstein, A. (1956). Autobiographische Skizze. In C. Seelig, C. (Ed.), *Helle Zeit—Dunkle Zeit, In Memoriam Albert Einstein* (pp. 9-17). Europa Verlag, Zurich.
- Einstein, A. (1969). Autobiographisches/Autobiographical Notes (Trans. P. A. Schilpp). In P. A. Schilpp (Ed.), *Albert Einstein--Philosopher Scientist* (pp.2-94). Open Court/Cambridge University Press.
- Einstein, A., & Infeld, L. (1938). *The Evolution of Physics-From Early Concept to Relativity and Quanta*. Cambridge University Press.
- Einstein, A., Lorentz, H. A., Minkowski, H., & Weyl, H. (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*. Dover. (Original work published 1923)
- Einstein, A., Podolsky, B., & Rosen, N. (1935). Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete. *The Physical Review*, 47, 777–780.
- Finkelstein, D. (1962). The Logic of Quantum Physics. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 25, 621–637.
- Galilei, G. (1638). *Discorsi e Dimostrazioni Matematiche, Intorno à Due Nuove Scienze*. Elsevirii.
- Galilei, G. (1914). *Mathematical Discourses and Demonstrations, Relating to Two New Sciences/ Dialogues concerning Two New Sciences*, (Translated from the Italian and Latin into English by H. Crew and A. de Salvio. With an Introduction by A. Favaro). MacMillan.
- Galilei, G. (1967). *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, Translated with Revised Notes, by Stillman Drake, Foreword by Albert Einstein. (Trans. Galileo 1632) University of California Press.
- Galilei, G. (1632). *Dialogo sopra i Due Massimi Sistemi del Mondo*. Batista Landini.
- Gendler, T. S. (1996). *Imaginary Exceptions: On the Powers and Limits of Thought Experiment*. PhD Thesis Philosophy. Harvard University. https://www.academia.edu/945481/Imaginary_exceptions_on_the_powers_and_limits_of_thought_experiment
- Gömöri, M. , & Szabó, L. E. (2015). Formal Statement of the Special Principle of Relativity. *Synthese*, 192.7, 2053–2076.
- Hertogh, C. P. (2015). Semantics of Thought Experiments. Prov. PhD Thesis Philosophy. VUB Brussels.
- Hertogh, C. P. (2022). I Have a Dream – On the Deductive Force of Logic in Politics. *Intellectus*, 1.1, 42–56.

- Hertogh, C. P. (2023). Semantics of Galileo's Gravity (Thought) Experiments [Semántica de los experimentos (mentales) de gravedad de Galileo]. *Analítica, Revista de Filosofía*, 3, 39–63.
- Hertogh, C. P. (2024a). Thought Experiment Analyses of Albert Einstein's Elevator [Análisis del experimento mental del elevador de Albert Einstein]. *Analítica, Revista de Filosofía*, 4, 10–40.
- Hertogh, C. P. (2024b). Turn to Butterfly Dream: Zhuangzi's Thought Experiments and Animal Consciousness. *Anais de Filosofia Clássica*, 17.33, 74–114.
- Hertogh, C. P. (2025a). Predication and Opposition in Dào Dé Jīng Thought Experimental Analyses of (e.g.) 道可道非常道(III) Global Cross-cultural and Religious Aspects. *Humanities Bulletin*, 8.1, 20–56.
- Hertogh, C. P. (2025b). Semantics of the Liar Paradox [Semántica de la paradoja del mentiroso]. *Analítica, Revista de Filosofía*, 5, 94–119.
- Hertogh, C. P. (2026). Semantics of Einstein's Chasing a Beam of Light. (forthcoming)
- Horowitz, T., and Massey, G. J. (Eds.). (1991). *Thought Experiments in Science and Philosophy*. Rowman and Littlefield. http://philsci-archive.pitt.edu/3190/1/thought_experiments_toc.htm
- King Jr, M. L. (1963). I Have a Dream, Delivered 28 August 1963, at the Lincoln Memorial, Washington D.C.' *American Rhetoric*. [Transcript] <http://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkihaveadream.htm>
- Kripke, S. A. (2023). The Question of Logic. *Mind*, 133.529, 1–36. <https://www.scribd.com/document/700008425/Kripke-The-question-of-Logic>
- Kripke, S. A. (1975). Outline of a Theory of Truth. *Journal of Philosophy*, 72, 690–716.
- Kripke, S. A. (1980). *Naming and Necessity*. Basil Blackwell.
- Kripke, S. A. (2019). Naming and Necessity Revisited. Center for Logic and Language Special Lecture May 30, 2019, Institute of Philosophy, University of London. [Video] <https://www.youtube.com/watch?v=3zazonG6zBk>
- Kripke, S. A. (1963). Semantical Considerations on Modal Logic. *Acta Philosophica Fennica*, 16, 83–94.
- Lǎozǐ (老子)(475–221 BCE). *Dào Dé Jīng (道德經)*. Chinese Text Project, 2006–2026. English source: James Legge 1891. <https://ctext.org/dao-de-jing>
- Lǎozǐ (老子)(ca. 571–471 BCE). *道德经 Dao De Jing, Translated by Donia Zhang 2022*. Chine Culture Publishing: Richmond Hill.
- Madarász, J. X., Székely, G., & Stannett, M. (2017). Three Different Formalisations of Einstein's Relativity Principle. *The Review of Symbolic Logic*, 10.3, 530–548.
- Molnar, A., & Székely, G. (2015). Axiomatizing Relativistic Dynamics Using Formal Thought Experiments. *Synthese*, 192.7, 2183–2222.

- Norton, J. D. (1989). Coordinates and Covariance: Einstein's View of Spacetime and the Modern View. *Foundations of Physics*, 19.10, 1215–1263.
- Norton, J. D. (1991). Thought Experiments in Einstein's Work. In T Horowitz & G. J. Massey (Eds.), *Thought Experiments in Science and Philosophy* (pp. 129- 148). Rowman and Littlefield. http://philsci-archive.pitt.edu/3190/1/thought_experiments_toc.htm (
- Norton, J. D. (1993). General Covariance and the Foundations of General Relativity: Eight Decades of Dispute. *Reports on Progress in Physics*, 56, 791–858.
- Norton, J. D. (1996). Are Thought Experiments Just What You Thought? *Canadian Journal of Philosophy*, 26, 333–366.
- Norton, J. D. (2001–2024). Special Theory of Relativity: The Principles. Einstein for Everyone (Course HPS 0410) http://www.pitt.edu/~jdnorton/teaching/HPS_0410/chapters/Special_relativity_principles
- Norton, J. D. (2004a). Why Thought Experiments Do Not Transcend Empiricism. In C. Hitchcock (Ed.), *Contemporary debates in philosophy of science* (pp. 44–66). Blackwell.
- Norton, J. D. (2004b). On Thought Experiments: Is There More to the Argument? *PSA Philosophy of Science*, 71, 1139–1151.
- Norton, J. D. (2005). *Chasing a Beam of Light: Einstein's Most Famous Thought Experiment*. http://www.pitt.edu/~jdnorton/Goodies/Chasing_the_light/index.html
- Norton, J. D. (2011). *Chasing the Light: Einstein's Most Famous Thought Experiment*. (PDF Prepared for Brown 2012) <http://www.pitt.edu/~jdnorton/papers/Chasing.pdf>
- Putnam, H. (1962). The Analytic and the Synthetic. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 3, 358–397.
- Putnam, H. (1968). Is Logic Empirical? In: R. S. Cohen & M. W. Wartofsky (Eds.), *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 5. (pp. 216–241). D. Reidel.
- Putnam, H. (1979). *Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers, Vol. I* (2nd Ed., 1st Ed. 1975). Cambridge University Press.
- Quine, W. V. O. (1951). Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, 60, 20–43.
- Quine, W. V. O. (1960). *Word and Object*. MIT.
- Quine, W. V. O. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press.
- Reichenbach, H. (1928). *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*. De Gruyter.
- Reichenbach, H. (1958). *The Philosophy of Space-Time, Translated by Maria Reichenbach, and John Freund with Introductory Remarks by Rudolf Carnap*. Dover. (Trans. H. Reichenbach, 1928).
- Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.

- Russell, B. & Einstein, A., Born, M., Bridgman, P., Infeld, L., Joliot-Curie, F., Muller, J. H., Powell, C. F., Rotblat, J., & Yukawa, H. (1955). *Russell–Einstein Manifesto*, Read by Bertrand Russell on July 9, 1955, on Press-Conference in Caxton Hall, London. Pugwash Conferences on Science and World Affairs.
- Salmon, W. C. (1977). The Philosophy of Hans Reichenbach. *Synthese*, 34.1, 5–88.
- Samokhvalov, K. F. (2000). Logic and the Relativity Principle. *Logicheskie Issledovaniya/Logical Investigations*, 7, 232–239.
- Sartre, J.-P. (1940). *L'imaginaire, psychologie phénoménologique de l'imagination*. Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1966). *The Psychology of Imagination*, Trans. Bernard Frechtman. (Trans. Sartre 1940) Washington Square Press.
- Sawa, K., Yokokawa, J., & Takahashi, T. (2013). Logical Equivalence: Symmetric and Asymmetric Features. *Symmetry: Culture and Science*, 24, 339–346.
- Schilpp, P. A. (Ed.).(1969). *Albert Einstein--Philosopher Scientist*. (Third Ed., First Pub. 1949) Open Court/Cambridge University Press.
- Shieber, S. M. (1993). The Problem of Logical-Form Equivalence. *Association for Computational Linguistics*, 19.1, 179–190.
- Sorensen, R. A. (1992). *Thought Experiments*. Oxford University Press: Oxford.
https://www.academia.edu/69073383/Roy_Sorensens_Thought_Experiments
- Székel, G. (2009). *First-Order Logic Investigation of Relativity Theory with an Emphasis on Accelerated Observers*. PhD Thesis Institute of Mathematics Faculty of Sciences. Eötvös Loránd University.
- Tarski, A. (1936/1994). *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*, Trans. Olaf Helmer. (Fourth Rev. Ed., First Polish Pub. 1936) Oxford University Press.
- Wertheimer, M. (1959). *Productive Thinking*. Harper and Bros.
- Williamson, T. (2013). *Modal Logic as Metaphysics*. Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*, Trans. G.E.M. Anscombe. Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. With an Introduction by Bertrand Russell (Trans. Charles K. Ogden. Kegan Paul). Trench, Trübner/Harcourt, Brace.
<https://www.gutenberg.org/files/5740/5740-pdf.pdf>
- Zhuangzi (莊子)(350–250 BCE). *Zhuangzi (莊子)*. Trans. James Legge 1891. Chinese Text Project, 2006–2026. <http://ctext.org/zhuangzi>



Human and Animal Mental Causation

Causación mental en humanos y animales

Angela Bischof

Northern Arizona University, Arizona, USA

angela.bischof@nau.edu

<https://orcid.org/0009-0000-5497-5370>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.11500>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
Recibido el: 15/01/2026 Aceptado el: 12/09/2026 Keywords: Nonhuman animals, automata, mental causation, epiphenomenalism, interventionism Palabras clave: Animal no humano, autómatas, causación mental, epifenomenalismo, intervencionalismo	Abstract: Debates about whether conscious mental states can cause any physical or mental events have traditionally been about human beings; non-human animals (hereafter ‘animals’) are rarely the focus. This is understandable as studying animal minds has proven difficult. I cannot experience an animal’s phenomenology, I cannot ask an animal what beliefs and intentions she has, and I cannot know why an animal chose to behave in one way rather than another. Despite the epistemic limitations of examining animal minds, I will argue that some human mental states are causally irrelevant if and only if this is also true of some animals, and mental causation occurs in some humans if and only if it also occurs in some animals. Resumen: Los debates sobre si los estados mentales concientes pueden causar estados físicos o mentales han sido tradicionalmente acerca de los seres humanos; raramente se han enfocado en animales no-humanos (de aquí en adelante, “animales”). Esto es comprensible, ya que es difícil estudiar la mente animal. No podemos experimentar la fenomenología de un animal, no podemos preguntarle qué creencias e intenciones tiene y no podemos saber por qué elige comportarse de una manera en lugar de otra. A pesar de las limitaciones epistémicas para estudiar la mente de los animales, argumentaré que algunos estados mentales humanos son causalmente irrelevantes si y solo si esto es correcto de algunos animales; asimismo, la causación mental ocurre en algunos humanos si y solo si ocurre en animales.

Introduction

Debates about whether conscious mental states can cause any physical or mental events have traditionally been about human beings; non-human animals (hereafter ‘animals’) are rarely the focus. Since animals have not been the focus of past discussions about mental causation, this paper will concentrate on mammalian species. I hope to show that this argument is sound with regards to mammals who share many physical and behavioural characteristics with humans. If I accomplish this, I believe many of these arguments can be extended to other animals (e.g. avian species). However, it is beyond the scope of this paper to discuss the implications this argument has for all animal species.

This is understandable as studying animal minds has proven difficult. I cannot experience an animal’s phenomenology, I cannot ask an animal what beliefs and intentions she has, and I cannot know why an animal chose to behave in one way rather than another. Despite epistemic limitations when examining animal minds, I will argue that some human mental states are causally irrelevant if and only if this is also true of some animals, and mental causation occurs in some humans if and only if it also occurs in some animals. Here, the “if and only if” expresses material equivalence rather than modal or a metaphysically necessary connection. The claim is about the actual extension of mental causation rather than about what must be true in every possible world. The qualification “some” is also deliberately conservative. My argument does not require that mental causation occur in all animals. Indeed, some animals may lack conscious mental states altogether and therefore cannot exhibit conscious mental causation.

Theories of Mental Causation

The problem of mental causation concerns whether mental states can make a causal difference to what happens in the physical world. I use ‘mental causation’ to refer to the causal relevance of a mental state to a subsequent event, particularly a behavioural event. More specifically, a mental state is causally relevant to a behaviour when a difference in the mental state would, under appropriate conditions, produce a corresponding difference in the behaviour. This formulation is intentionally compatible with the interventionist framework developed below.

For example, suppose I form the intention to reach for an apple and subsequently reach for it with my hand. It seems reasonable to believe that my intention caused my bodily movement. Yet the apparent causal role of mental states raises a difficult philosophical problem. If every mental state is accompanied by a physical or neural state, and the neural state is already sufficient to cause the relevant behaviour, what causal work remains for the mental state to do? The problem becomes particularly pressing if mental states are understood as something over and above physical states. If the physical state is sufficient to produce the behaviour, mental causation appears redundant or even impossible.

Mental States and Neural States

Before considering whether mental states are causally efficacious, it is important to distinguish mental states from the neural states that realize them. I understand mental states primarily in functional terms. A mental state is characterized not merely by its physical constitution, but by the functional role it plays in cognition and behaviour. Beliefs, desires, intentions, and other mental states are thus individuated, at least in part, by the ways in which they interact with other mental states, perceptual inputs, and behavioural outputs.

I use ‘intention’ to refer to a mental state directed toward performing a particular action. To intend to perform an action is therefore not the same as successfully performing that action, nor does intending an action require believing that the action will succeed. What matters is that the individual’s mental state is functionally organized towards performing the action. This use of ‘intention’ is not to be confused with the usage under which ‘intentional’ means representational or being about something (Brentano, 1874/2014).

Neural states, by contrast, are individuated in terms of their physical and neurobiological properties. For the purposes of this paper, I will adopt a broadly functionalist view according to which a particular mental state may be physically realized by a particular neural state without the mental state being identical to the neural state (Putnam, 1967; Fodor 1968).

This distinction is important for my argument because evidence for neural causation does not by itself settle the question of mental causation. Consider a dog that intends to bury a bone. The neural processes that realize this intention may play a causal role in producing the dog’s subsequent behaviour. Nevertheless, the question of mental causation concerns whether the dog’s intention, understood as a functional mental state, is itself causally

relevant to the behaviour. The relevant mental state is identified by its functional role – for example, by its role in organizing the dog's behaviour towards the goal of burying the bone – while its neural realization explains how that functional state is physically implemented.

Additionally, this distinction is important for the present discussion because the evidence considered below operates at both the behavioural and neural levels. Behavioural evidence provides evidence about the functional roles of an animal's mental states, while neuroscientific evidence helps identify the physical processes through which those states are realized.

This distinction does not require that mental states be causally independent of the neural realizers. Indeed, on the view assumed here, mental states are realized by physical states and cannot occur without an appropriate physical basis. The claim that mental states are causally efficacious is instead the claim that the mental level can be causally relevant to behaviour even when the underlying neural processes are also causally relevant. The subsequent interventionist analysis therefore asks whether appropriately varying a mental state would produce a corresponding change in behaviour, rather than assuming that causal relevance of its neural realization excludes the causal relevance of the mental state.

Interventionism

James Woodward's (2008) interventionist approach to causation provides a useful framework for asking what differences in mental states make a causal difference to behaviour. Interventionist theories of causation generally understand causal relationships in terms of how changes produced by appropriate interventions would affect other variables. Woodward writes: "X causes Y if and only if there are background circumstances B such that if some (single) intervention that changes the value of X (and no other variable) were to occur in B, then Y would change" (Woodward, 2008, p. 222). For example, suppose we wanted to determine whether poking a balloon with a needle causes the balloon to pop. Using Woodward's framework, we need to evaluate the truth value of the counterfactual 'if we poke the balloon with a needle rather than not poke the balloon with a needle, the balloon will pop rather than not pop.' If this counterfactual is true, then there is a causal relation between our poking the balloon with a needle and the balloon popping. If the counterfactual is false, then there is no such causal relationship; in some contexts, there are important differences

between ‘X causes Y’, ‘X partly causes Y’, ‘X causally contributes to Y’ and ‘X is causally relevant to Y’. However, these distinctions will generally not matter here.

If one wants to find out whether a mental state (M1) causes another mental state (M2), one needs to answer this question: “What would happen to M2 if we were to vary M1 by means of an intervention while holding N1 fixed?” (Woodward, 2008, p. 254), where N1 is the neural state that realizes M1. Whenever a mental state occurs, a corresponding neural state also occurs (i.e. N1 occurs when M1 occurs, and N2 occurs when M2 occurs). We cannot find out if M1 is causally relevant without also examining the relationships between the mental states and the neural states. Similar points apply *mutatis mutandis* for the question of whether a mental state causes a behaviour.

There are several versions of version interventionism, and the argument developed here is not intended to depend on every detail of any particular. Interventionist approaches to causation have been developed in several forms, including the manipulability account of Peter Menzies and Huw Price (1993) and the causal-model approaches of Judea Pearl (2009) and Christopher Hitchcock (2001). Although these approaches differ in important respects, they share the general idea that causal relationships can be understood in terms of changes produced under appropriate interventions. The present argument can be extended to these similar views. Menzies and Price (1993) differ from Woodward because they believe that human agency plays a significant role in the analysis of causation. This introduces a problem as it risks making causation overly dependent on what human beings can actually manipulate, but we clearly want to say that things cause other things even when humans cannot manipulate them. Woodward’s account provides a much cleaner solution since it forgoes questions about whether a human agent could actually manipulate the variable in question. Pearl’s (2009) framework can handle unobserved variables, which is particularly relevant to the animal mind problem. I focus on Woodward rather than Pearl because Pearl’s framework is much more formal and mathematical, whereas Woodward is well suited to answer philosophical questions concerning the causal relevance of mental states.

I work primarily with Woodward’s interventionist account because it provides one of the most fully developed versions of this approach, it is widely accepted, and it is attractive. Most importantly, Woodward’s account offers a particularly clear framework for analyzing mental causation in terms of changes in behaviour. This feature is especially important when

considering animal minds. Because we have limited epistemic access to animal cognitive states, we necessarily rely to a significant extent on behavioural evidence when attempting to determine what mental states they possess and whether those states influence their behaviour. An interventionist framework allows us to connect these observable behavioural changes to questions about the causal relevance of mental states. Rather than requiring direct access to animal mental states, we can ask whether a change in the animal's mental state would, under appropriate conditions, produce a corresponding change in behaviour. The relevant intervention need not be a manipulation that investigators literally perform on an animal's mental state. The question is whether there is an intervention variable that changes the mental state while holding fixed the relevant background conditions, such that the animal's behaviour would consequently change. Thus, the interventionist analysis is being used as a criterion for causal relevance rather than as a claim that researchers can directly manipulate animal intentions.

It is important to acknowledge that interventionist accounts of causation have been subject to a number of objections concerning their general adequacy, including questions about the nature of interventions, their relationship to counterfactuals, and whether interventionism can account for causal relationships that cannot be directly manipulated. I do not attempt to resolve these broader objections here. The purpose of adopting an interventionist framework is instead to examine what follows about mental causation if such a framework is accepted. These objections concern the adequacy of interventionism as a general theory of causation rather than its application to the particular question of human and animal mental causation. Accordingly, the argument that follows should be understood as conditional – if an interventionist account of causation is accepted, then there is not principled reason to treat human and animal mental causation differently.

For this reason, I also do not attempt to defend interventionism against every competing theory of mental causation, and I am not claiming that interventionism is the correct theory of causation. Instead, I argue that the central claims of this paper do not depend exclusively on an interventionist account – other theories of causation can, in principle, accommodate the arguments developed here.

Although it is beyond the scope of this paper to fully reframe my arguments about animal mental causation to all theories of causation, it is important to note that my view is

compatible with other theories. David Lewis' (1973) counterfactual theory of causation works well with my view because many interventionist accounts already use counterfactual language extensively; e.g. Woodward (2008) and Hitchcock (2001). Peter Machamer, Lindly Darden, and Carl Craver's (2000) mechanistic theory of causation aligns well with my position given my arguments concerning neural mechanisms explained later in this paper. They argue that entities cause things as far as they engage in productive activities. Using their account, I could argue that an animal mental state occupies a comparable functional position within a mechanism producing behaviour. The causal-power/dispositional theory developed by Stephen Mumford and Rani Lill Anjum (2011) differs metaphysically from Woodward's as it does not depend on counterfactuals or interventions. According to their view, mental states serve a particular functional role, disposing the individual towards certain behaviours. Applied to my arguments, animal mental states could have certain causal powers that can produce behaviours. I focus on Woodward rather than Mumford and Anjum since Woodward's framework reduces the metaphysical burden of proof given the epistemological problem of accessing animal minds. John Mackie's (1980) regularity theory of causation stipulates that a cause is usually one component of a larger set of conditions that together are sufficient for an effect. He is interested in patterns of conditions that reliably produce effects. Applied to my argument, an animal's mental state may be insufficient by itself to cause a behaviour, but potentially necessary within a particular sufficient configuration. Using his view, I could argue that an animal's mental state is therefore causally relevant to behaviour – animal mental states occupy the same relevant causal role as human mental states within the configurations of producing behaviour. Nonetheless, Mackie's view runs into similar epistemic problems that Woodward's account avoids – Woodward provides a more explicit strategy for distinguishing causal relevance from mere correlation without needing to directly observe the mental state.

Given my primary epistemic problem is that animal mental states are not directly observable, so I need a causal framework that allows me to reason from observable changes in behaviour to causal claims about mental variables. My argument here attempts to establish that there is no principled reason to treat human and animal mental causation differently. If a human and an animal possess functionally analogous mental states that occupy the same

relevant causal role in producing behaviour, then differences between the species do not, by themselves, provide grounds for assigning those states different causal statuses.

The interventionist framework therefore provides a way of making the question of mental causation precise – do differences in mental states make a difference to behaviour? If they do, then mental states are causally relevant; if they do not, then they are causally inert. The possibility that conscious mental states are causally inert is the central concern of epiphenomenalism. Before turning to the question of whether animals possess causally efficacious mental states, it is therefore useful to consider the epiphenomenalist challenge and, in particular, Thomas Huxley's influential formulation of it.

Epiphenomenalism

Huxley studied humans with brain lesions. He found humans without conscious mental states (due to their brain lesions) occasionally behave as though they do have conscious mental states. He examined a French army sergeant who experienced damage to his left parietal bone. The sergeant led a relatively normal life except he would occasionally lose consciousness. During these episodes, the sergeant behaved as though he were conscious; “he eats, drinks, smokes, walks about, dresses and undresses himself, rises and goes to bed at the accustomed hours” (Huxley, 1886, p. 201). When asked about his thoughts and feelings after he regained consciousness, the sergeant would not recall what had occurred; he had no memories of the episodes.

Huxley, when studying animals, challenged Rene Descartes' arguments that animals, but not humans, are mindless automata; they respond and react to their environments without any conscious states. Huxley believed that animals were just as conscious as humans due to his experiments on animals with similar brain inflictions.

For one experiment, Huxley severed the anterior division of frogs' brains and observed their behaviours. These frogs would swim if placed in water, avoid objects, and they displayed several other behavioural characteristics that imply consciousness (Huxley, 1886, p. 200). Because the anterior division of their brains was removed, their behaviours could not be caused by their mental states. Huxley concluded that epiphenomenalism was true for animals – animals have mental states, but their mental states are not causally relevant to their behaviours.

Huxley's (1886) main point is parity: "the argumentation which applies to brutes holds equally good of men; and, therefore, that all states of consciousness in us, as in them, are immediately caused by molecular changes of the brain substance... in men, as in brutes, there is no proof that any state of consciousness is the cause of the change in the motion of the matter of the organism" (p. 206). What is true of humans is also true of the animals.

Huxley's pathological cases involving damage to a region challenge the claim that conscious mental states are necessary for behaviour, but they do not by themselves establish that conscious mental states never contribute causally to behaviour. If complex behaviour can occur in the apparent absence of consciousness, then at least some behaviour does not require conscious mental states as a cause. Nonetheless, this does not establish that conscious mental states are never causally efficacious.

Some have argued that for some mental state, M1, and for some neural state, N1, M1 and N1 are type identical (Kim, 1966; Polger, 2009; Gozzano, 2023). Proponents of this position argue that the relationship between M1 and N1 is analogous to the relationship between H₂O and water; 'H₂O' and 'water' are simply two different terms that refer to the same substance. Others have argued that even if M1 and N1 are not type identical, there still exists a metaphysical relationship between M1 and N1; they claim that it is metaphysically impossible for M1 to occur without N1 also occurring.

Woodward believes that one of these types of relationships holds between mental and neural states. Because of the relationship between M1 and N1, Woodward argues that it is not possible to intervene on M1 while holding N1 fixed; every time M1 occurs, N1 simultaneously occurs, and every time M1 changes, N1 changes. For this reason, we cannot intervene on M1 without also intervening on N1. Woodward (2008) writes: "a scenario in which we imagine intervening to change M1 while holding the value of N1 fixed... seems inappropriate for assessing the causal efficacy or inertness of M1" (p. 256). For example, suppose we want to find out whether my intention to reach for an apple causes me to reach for an apple. On an interventionist approach, we ask whether, given an appropriate intervention that changes my intention, there would be a corresponding change in my behaviour. Woodward's account provides a particularly useful way of articulating this question. If we intervene to change my intention while leaving other relevant background

conditions fixed, would my behaviour of reaching for the apple also change? If yes, then the intention is causally relevant to the behaviour.

The debate over mental causation consequently does not depend only on whether humans have mental states; it also depends on what counts as a causal relationship in the first place. Someone who accepts epiphenomenalism will deny that human mental states cause behaviour, whereas someone who accepts Woodward's account may find mental causation possible. Importantly, neither position by itself establishes a difference between human and animal mental causation. If mental states are causally inert, then the question is whether they are causally inert in humans and animals alike. If mental states are causally relevant, the further question is whether anything about the relevant causal relationship makes it uniquely human.

Woodward's interventionist account can also be used to assess whether animal mental states are causally relevant. However, finding out whether animal mental states cause their behaviours introduces a different sort of problem. Consider Descartes' view, the view Huxley rejected; animals are not conscious. Descartes believed animals are similar to machines; they respond mechanically to the environmental stimuli and completely lack mental lives. If one shares Descartes' intuitions about animals, there is no reason to discuss whether or not animal mental states are causally relevant since the mental states simply do not exist. Before I can discuss whether or not animal mental states are causally relevant, I need to respond to Descartes and others (e.g. Davidson argues in his 1982 paper "Rational Animals") who share his intuitions. I will need to answer two questions: 1) Do animals have functional mental states? and 2) Do animals act on their functional mental states? I hope to show that behavioural and neuroscientific evidence supports a positive answer to both questions.

Behavioural studies

Koko, a gorilla who has been taught sign language, provides behavioural evidence that animals have mental states. She communicates with her caregivers using sign language and can sign nearly 1,000 words (Tanner et al., 2006). She tells her caregivers what her favourite foods are, what toys she wants to play with, or what she wants to do during the day. If we use language to find out whether other humans have mental states, we can use Koko's language to find out whether she has mental states.

Many have argued Koko's sign language abilities are not the same as a human's ability to use language. They claim Koko has been thoroughly trained and conditioned to behave in this way; she does not truly understand or conceive of the meaning of her signing behaviours; all she really understands is if she uses her hands in certain circumstances, she is rewarded. Whether or not Koko is actually using language in the same way as humans is not relevant to my argument. All I need to show is Koko is behaving in ways that indicate functional mental states.

For example, Koko knows the sign for 'thread' (Tanner et al., 2006). On one occasion, Koko incessantly signed the word 'thread' while picking her teeth. Koko only stopped these behaviours when she was given dental floss. She did not know the sign for the word 'dental floss'; her behaviour implies that she had the desire for dental floss and behaved in a way that allowed her desire to be fulfilled. If her language abilities are a product of conditioning and are not like the language abilities of humans, these types of innovated behaviours still suggest Koko has functional mental states, and she acts on these states.

A possible worry when evaluating behavioural research is anthropomorphism, attributing human mental states to animals when the animals really do not have mental states. Although I find this objection improbable, if one does not agree with the conclusions of the behavioural evidence, neuroscientific evidence should provide better reason to believe animals have and act on their mental states.

Neuroscientific evidence

There are many advances in neuroscience that begin with animal experimentation. The neuroscientific evidence presented here is intended to establish that the neural mechanisms involved in animal intentional behaviour are continuous with human mechanisms. If animal brains did not function similarly to human brains, data collected from animal experimentation could not successfully be applied to human subjects. When it is successful, we have strong reasons to believe human and animal minds are working in similar ways. Here I present an example to illustrate my point.

Researchers are attempting to create technology that allows paralyzed humans to move external devices with their minds with the hope that eventually this technology can be used to help paralyzed individuals walk again. Researchers (Chapin et al., 1999) first tested

the technology on rats by training them to move a lever to obtain water. When the rats moved the lever, the lever activated a robotic arm that delivered water to them. During the initial training, the rats received the water reward as a consequence of physically moving the lever. Researchers simultaneously recorded neural activity while the rats performed this behaviour. They then developed an algorithm capable of decoding neural activity associated with the rats' lever movements and connected the decoded neural signals directly to the robotic arm. Once this connection was established, the rats could cause the robotic arm to deliver water through the relevant neural activity without physically moving the lever. As the rats learned to control the robotic arm through their neural activity, their physical lever movements diminished or ceased while they continued to obtain the water reward.

After this successful experiment, the technology was extended to monkeys (Wessberg et al., 2000). When the monkey trials were successful, researchers attempted to implant the technology into human subjects, (Hochberg et al., 2006) and have progressively replicated, refined, and translated the basic phenomenon from rats and monkeys to human subjects, including situations in which the humans' ordinary motor output was unavailable (Rizzoglio et al., 2023; Collinger et al., 2013; Stavisky et al., 2018; Willett et al., 2021; Flesher et al., 2021).

For this research, paralyzed human participants were instructed to imagine particular hand and arm movements. Their motor-cortical neurons exhibited movement-specific patterns of activity, and researchers used these patterns to decode his intended movements. The decoded neural activity was then used to control external devices – the participant voluntarily opened and closed a prosthetic hand and used a robotic arm to grasp and transport an object.

Of course, not every behaviour is intentionally produced. For example, I may flinch when someone feints a punch without consciously intending to do so. Woodward's theory asks whether, when a relevant intention is present, varying that intention – or its neural realization – would produce a corresponding difference in behaviour. My argument therefore requires only that some behaviours be consciously intended and that, in such cases, the relevant intention is causally relevant.

The neuroscientific evidence does not, by itself, establish that animals possess mental states. A neural pattern that reliably precedes or accompanies a behaviour demonstrates a

relationship between neural activity and behaviour, but neural correlation alone does not establish that the neural activity constitutes or realizes a particular mental state. I therefore do not take the neuroscientific evidence as independent proof that animals have intentions or other conscious mental states.

Instead, the behavioural and neuroscientific evidence play different roles in my argument. The behavioural evidence provides the primary basis for attributing functional mental states to animals, while the neuroscientific evidence helps identify the physical mechanisms through which those states are realized, and supports continuity between animal and human neural mechanisms. The two questions – whether animals possess relevant mental states and whether those states are causally efficacious – must therefore be kept conceptually distinct. First, we need sufficient behavioural evidence to attribute a functional mental state to an animal. Second, we need to ask whether that functional state is causally relevant to the animal's behaviour. Neuroscience informs the second question by helping us understand the physical realization and mechanisms underlying the behaviour, but it does not settle the first question by itself.

Operating within the interventionist framework described above, and using Woodward's account as the primary model, we can assess whether animal mental states are causally relevant to their behaviours – if varying the relevant mental state would make a difference to behaviour, is the mental state causally relevant? Suppose we examine the causal relationship between my dog's intention to bury her bone and her act of burying the bone. We can ask whether an appropriate intervention that changes my dog's intention to bury the bone would produce a corresponding change in her behaviour. If yes, then her intention is causally relevant to her behaviour. The same basic question can be asked of human mental states. The relevant issue is therefore not whether the mental states belong to a human or an animal, but whether an appropriate intervention on the mental state would make a difference to the behaviour. If the same type of functional state occupies the relevant causal role in humans and animals, what principled reason is there to say that the human mental state causes the behaviour, but the animal mental state does not cause the behaviour?

Objections

There might be some resistance to grant animal mental states causal relevance. There are differences between the cognitive abilities of humans and animals, and perhaps the intuition is that the causal relevance of mental states is a capability that differentiates humans from animals. In the following sections, I will present two objections against my argument: one about the importance of phenomenology and the other concerns the complexity of human mental states. I plan on responding to each of these objections and showing that although there are cognitive differences between humans and animals, the way mental causation works is not one of these differences.

Phenomenology and Complexity

It can be argued that some human mental states are far richer than many animal mental states, and such experiences ought to play an important role in the discussion of causal relevance. For example, we have no way of knowing the way in which animal phenomenal mental states work. Humans cannot experience these states firsthand (as we can our own), and we do not yet have the ability to study or perform experiments on animals to evaluate and measure their phenomenological states. With humans, we can perform such experimentation because we have a shared language that can be used to express how these mental states feel. If animals do not have phenomenological mental states, then there does exist one way in which human and animal mental states differ.

Humans also have complex mental states – second-order desires are often thought to be a unique human cognitive capability (Frankfurt, 1971). Not only do humans have functional mental states, such as desires, but humans can also have desires about these desires. For example, I could (a) have the desire to eat ice cream and (b) have the desire to desire to eat something healthy, like an apple. Many assume that animals might have desires like (a), but they do not have functional mental states like (b). Because this level of cognitive complexity is not found in animals, this must indicate that there exists a difference between the causal relevance of human and animal mental states.

Response

There are several ways to respond to these objections. First, we can only ever truly know our own phenomenological experiences; no amount of experimentation can conclusively

determine that other human beings have phenomenological experiences like ours. Language cannot be the concluding factor because language can be deceiving. Currently, we have technology that speaks to us (i.e. the Siri application on iPhones), but this is not enough evidence to conclude that computers or cell phones experience phenomenological mental states. If one believes that other humans have phenomenological mental states, it cannot be due to language alone. If language is not sufficient to prove other human minds exist, it cannot be used to exclude the possibility that animals have minds and can experience phenomenological mental states.

Furthermore, there are humans who lack language – children and the severely cognitively disabled. Most do not believe that infants lack mental states because they do not yet have language. When a baby cries after undergoing surgery, it is reasonable to conclude that the baby is experiencing the mental state of pain, despite his inability to report the experience verbally. Similarly, when a dog whines after undergoing surgery, it is reasonable to conclude that the dog is experiencing the mental state of pain, despite her inability to report her experience verbally.

Let us assume for the sake of argument that animals do not have phenomenological experiences. This still does not refute my conclusion. I have shown animals have functional mental states, and these mental states work in the same way as human functional mental states. If humans do have additional mental states, this does not undermine the causal relevance of animals' functional mental states. Having other mental states only proves human and animal minds differ in some respects, but it does not challenge the idea that, fundamentally, animal, and human mental causation works in the same way.

Under Woodward's theory of causation, the complexity of mental states does not matter, although there is some evidence that some animals like primates have second order functional mental states (Osvath & Osvath, 2008). Woodward's theory encompasses all cases of causation – from (c) 'my desire to eat ice cream causes me to buy some ice cream' to (d) 'my desire not to desire to eat ice cream causes me to feel guilty after I consume the ice cream.' Even if animals are only capable of having mental states like (c), the causal relevance of these types of mental states still work in the same way as many human desires. I can concede that humans have more complex mental states and still maintain that fundamentally, the way in

which animal mental causation works is the same as the way in which human mental causation works. Complexity does not make a difference.

Conclusion

I have argued that some human mental states are causally irrelevant if and only if this is also true of some animals, and mental causation occurs in some humans if and only if it also occurs in some animals. I addressed objections concerning phenomenology and complexity. These objections do not undermine my arguments about the way mental causation works in animal and human minds, although they do provide evidence that there are metaphysical differences between the content or sophistication of human and animal mental states. Ultimately, I hope my argument provides more evidence that, at least in terms of mental causation, humans and animals are not as different as they are often perceived.

References

- Brentano, F. (2014). *Psychology from an empirical standpoint*. Routledge. (Original published in 1874)
- Chapin, J. K., Moxon, K. A., Markowitz, R. S., & Nicolelis, M. A. L. (1999). Real-time control of a robot arm using simultaneously recorded neurons in the motor cortex. *Nature Neuroscience*, 2(7), 664–670. <https://doi.org/10.1038/10223>
- Collinger, J. L., Kryger, M. A., Barbara, R., Betler, T., Bowsher, K., Brown, E. H. P., Clanton, S. T., Degenhart, A. D., Foldes, S. T., Gaunt, R. A., Gyulai, F. E., Harchick, E. A., Harrington, D., Helder, J. B., Hemmes, T., Johannes, M. S., Katyal, K. D., Ling, G. S. F., McMorland, A. J. C., ... Boninger, M. L. (2013). Collaborative approach in the development of High-Performance Brain–Computer interfaces for a neuroprosthetic arm: Translation from animal models to human control. *Clinical and Translational Science*, 7(1), 52–59. <https://doi.org/10.1111/cts.12086>
- Davidson, D. (1982). Rational Animals. *Dialectica*, 36(4), 317–327.
- Descartes, R. (2003). Animals are Machines. In S. J. Armstrong & R. G. Botzler (Eds.), *Environmental Ethics: Divergence and Convergence*. McGraw-Hill Humanities, Social Sciences & World Languages.
- Flesher, S. N., Downey, J. E., Weiss, J. M., Hughes, C. L., Herrera, A. J., Tyler-Kabara, E. C., Boninger, M. L., Collinger, J. L., & Gaunt, R. A. (2021). A brain-computer interface that evokes tactile sensations improves robotic arm control. *Science*, 372(6544), 831–836. <https://doi.org/10.1126/science.abd0380>

- Fodor, J. A. (1968). *Psychological explanation: An introduction to the philosophy of psychology*. Random House Trade.
- Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5. <https://doi.org/10.2307/2024717>
- Gozzano, S. (2022). Blocking kripke's argument against the type-identity theory of mind. *Acta Analytica*, 38(3), 371–391. <https://doi.org/10.1007/s12136-022-00525-0>
- Hitchcock, C. (2001). The intransitivity of causation revealed in equations and graphs. *The Journal of Philosophy*, 98(6), 273. <https://doi.org/10.2307/2678432>
- Hochberg, L. R., Serruya, M. D., Friebs, G. M., Mukand, J. A., Saleh, M., Caplan, A. H., Branner, A., Chen, D., Penn, R. D., & Donoghue, J. P. (2006). Neuronal ensemble control of prosthetic devices by a human with tetraplegia. *Nature*, 442(7099), 164–171. <https://doi.org/10.1038/nature04970>
- Huxley, T. (1886). On the Hypothesis that Animals Are Automata, and its History. In *Select Works of Thomas H. Huxley*. John B. Alden.
- Kim, J. (1966). On the psycho-physical identity theory. *American Philosophical Quarterly*, 3(3), 227-235.
- Lewis, D. (1973). Causation. *Journal of Philosophy*, 70(17), 556-567.
- Machamer, P., Darden, L., & Craver, C. (2000) Thinking about mechanisms. *Philosophy of Science*, 67(1), 1-25.
- Mackie, J. L. (1980). *The cement of the universe: A study of causation*. Oxford University Press.
- Menzies, P., & Price, H. (1993). Causation as a secondary quality. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 44(2), 187–203. <https://doi.org/10.1093/bjps/44.2.187>
- Mumford, S., & Anjum, R. L. (2011). *Getting causes from powers*. Oxford University Press, USA.
- Osvath, M., & Osvath, H. (2008). Chimpanzee (*Pan troglodytes*) and orangutan (*Pongo abelii*) forethought: Self-control and pre-experience in the face of future tool use. *Animal Cognition*, 11(4), 661–674. <https://doi.org/10.1007/s10071-008-0157-0>
- Pearl, J. (2009). *Causality*. Cambridge University Press.
- Polger, T. W. (2009). Identity theories. *Philosophy Compass*, 4(5), 822–834. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2009.00227.x>
- Putnam, H. (1967). Psychological predicates. In W. H. Capitan & D. D. Merrill (Eds.), *Art, Mind, and Religion* (pp. 37–68). University of Pittsburgh Press.

- Rizzoglio, F., Altan, E., Ma, X., Bodkin, K. L., Dekleva, B. M., Solla, S. A., Kennedy, A., & Miller, L. E. (2023). From monkeys to humans: Observation-based EMG brain-computer interface decoders for humans with paralysis. *Journal of Neural Engineering*, 20(5), 056040. <https://doi.org/10.1088/1741-2552/ad038e>
- Stavisky, S. D., Kao, J. C., Nuyujukian, P., Pandarinath, C., Blabe, C., Ryu, S. I., Hochberg, L. R., Henderson, J. M., & Shenoy, K. V. (2018). Brain-machine interface cursor position only weakly affects monkey and human motor cortical activity in the absence of arm movements. *Scientific Reports*, 8(1). <https://doi.org/10.1038/s41598-018-34711-1>
- Tanner, J. E., Patterson, F., & Byrne, R. (2006). The Development of Spontaneous Gestures in Zoo-Living Gorillas and Sign-Taught Gorillas: From Action and Location to Object Representation. *The Journal of Developmental Processes*, 1(1).
- Wessberg, J., Stambaugh, C. R., Kralik, J. D., Beck, P. D., Laubach, M., Chapin, J. K., Kim, J., Biggs, S. J., Srinivasan, M. A., & Nicolelis, M. A. L. (2000). Real-time prediction of hand trajectory by ensembles of cortical neurons in primates. *Nature*, 408(6810), 361–365. <https://doi.org/10.1038/35042582>
- Willett, F. R., Avansino, D. T., Hochberg, L. R., Henderson, J. M., & Shenoy, K. V. (2021). High-performance brain-to-text communication via handwriting. *Nature*, 593(7858), 249–254. <https://doi.org/10.1038/s41586-021-03506-2>
- Woodward, J. (2008). Mental causation and neural mechanisms. In *Being Reduced* (pp. 218–262). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199211531.003.0013>



Evolución del escepticismo en medicina

Evolution of Skepticism in Medicine

Yashiro Díaz Rivera

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid - España

ydiaz102@alumno.uned.es

<https://orcid.org/0000-0002-9762-0171>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.11503>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
Recibido el: 14/09/2026 Aceptado el: 23/09/2026 Keywords: Skepticism, Evidence-based medicine, Narrative-based medicine Palabras clave: Escepticismo, medicina basada en la evidencia, medicina basada en narraciones	Abstract: Ancient skepticism can be defined as the philosophical stance that begins with the impossibility of knowledge. As a consequence of this incomprehensibility of truth, judgment is suspended (<i>epoché</i>) for a practical moral purpose: the imperturbability of the soul (<i>ataraxia</i>). There is some inconsistency among historians of philosophy regarding the founder of classical skepticism; however, Pyrrho is generally credited with this distinction. This paper will examine the literary sources that link the medical schools of Alexandria to skepticism, its decline during the medieval period, and its recovery and reception in Renaissance humanism. We will discuss two important figures in Spanish Renaissance and Enlightenment medicine: Francisco Sánchez and Martín Martínez. Finally, we will determine which current approach to mainstream medicine incorporates classical philosophical skepticism: Evidence-Based Medicine or Narrative-Based Medicine. Resumen: El escepticismo clásico puede definirse como aquella postura filosófica que parte de la imposibilidad del conocimiento. Como consecuencia de esta inaprehensibilidad de la verdad se opta por suspender el juicio (<i>epoché</i>) con un fin práctico moral: la imperturbabilidad del alma (<i>ataraxia</i>). Existe cierta inconsistencia entre los historiadores de la filosofía en reconocer quién es el fundador del escepticismo clásico sin embargo, se atribuye a Pirrón de Elis esta mención. Se revisará las fuentes literarias que vinculan las escuelas médicas de Alejandría con el escepticismo, su decadencia durante la época medieval, y su

recuperación y recepción en el humanismo renacentista. Abordaremos dos importantes figuras de la medicina renacentista e ilustrada española: Francisco Sánchez y Martín Martínez. Finalmente, se determinará cuál enfoque actual de la medicina oficial tiene una recepción del escepticismo filosófico clásico: la Medicina Basada en la Evidencia o la Medicina Basada en la Narración.

Introducción

El escepticismo es una corriente filosófica con un devenir histórico muy peculiar, dada su naturaleza dilemática de argumentar la imposibilidad del conocimiento. La contradicción radica, sobre todo en el escepticismo académico, quienes al argumentar que “el conocimiento es imposible”, afirman dogmáticamente. La relación entre el escepticismo y la medicina es innegable, sin embargo, la doctrina del escepticismo ha variado con el tiempo. Por ejemplo, el escepticismo pirrónico no es el mismo que el académico ni al neoescepticismo, ni estos son similares al escepticismo metódico de la modernidad y al escepticismo científico. Es por ello, que el iniciador de esta corriente, Pirrón de Elis, evitaba argumentar, por lo que hacía uso de fórmulas escépticas, tales como “que no más es que no es” (*ou mâllon*), “O bien que es y no es” y “O bien ni es ni no es”.

En este artículo se abordará la evolución del escepticismo desde la época clásica hasta el período helenístico romano, a partir de estudios historiográficos y doxográficos. Se abordará la relación del escepticismo clásico y el helenístico con la medicina, en especial en los aspectos onto-gnoseológicos de la comprensión de la enfermedad mediante conceptos claves como: el examinar minuciosamente sin afirmar, la enfermedad como causas ocultas o no manifiestas, la imposibilidad de aprehender estas causas, y el asentimiento desde la probabilidad o verosimilitud de los fenómenos, mas no desde la certeza. Luego, se describirá las escuelas médicas de Alejandría, tanto la dogmática como las que son herederas del escepticismo: la empírica y la metódica. Nos centraremos en la escuela metódica por ser considerada por Sexto como la más afín al escepticismo pirrónico, además por su peculiar praxis que permite una recepción definitiva de la medicina griega en Roma, antes rechazada por los ciudadanos de la República. Una figura clave de la medicina griega que permite esta recepción es Asclepiades de Bitina, antihipocrático y adepto a las doctrinas atomistas de Demócrito y Epicuro, con las que explica las causas de las enfermedades desde el concepto de corpúsculos (*ónkoi*).

Luego revisaremos la decadencia del escepticismo durante la época medieval debido a la fuerte crítica de autores del cristianismo de aquellas posturas filosóficas adeptas al materialismo, tales como el atomismo y el epicureísmo, además de considerar al escepticismo teológicamente inadmisibile por la negación de la revelación divina. Posteriormente, se comentará la recepción de esta doctrina filosófica en la medicina renacentista e ilustrada española la figura de dos médicos españoles: Francisco Sánchez y Martín Martínez. Analizaremos extractos de textos de las obras de estos médicos y filósofos para comprender como esta corriente ilustrada fue clave para la superación del galenismo y la apertura hacia una medicina basada en la experimentación. Finalmente, se determinará si existe o no una pervivencia del escepticismo filosófico clásico en la medicina oficial contemporánea y qué enfoque de esta conlleva aspectos onto-gnoseológicos de esa doctrina: ya sea la medicina basada en la evidencia o la más novedosa medicina basada en narraciones. Para esta investigación se realiza una revisión de fuentes literarias clásicas, textos de historia y filosofía de la medicina y artículos de investigación científica. Las fuentes literarias clásicas consultadas fueron los *Esbozos pirrónicos* (1993), de Sexto Empírico, y las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (2007), de Diógenes Laercio. También, dos obras de la modernidad que revisamos fueron *Que nada se sabe* (1977), de Francisco Sánchez, y *Medicina Scéptica y Cirugía Moderna* (1722), de Martín Martínez. Los textos de historia y filosofía de la medicina que revisamos son: *Historia de la medicina* (1978), de Pedro Laín Entralgo; *Ancient Medicine* (1987), de Ludwig Edelstein; y la obra *Introducción a la filosofía de la medicina* (2002), de Wulff, Pedersen y Rosenberg.

Consideraciones preliminares sobre el escepticismo filosófico: desde Pirrón hasta Sexto Empírico

La génesis del término escepticismo (σκέπτομαι o *sképtomai*) converge en una acción: examinar cuidadosamente. Y por escéptico (*skeptikós*) se tiene como aquel “que observa sin afirmar” (Corominas, 1987, p. 243). Este “observar sin afirmar” tiene implicaciones tanto gnoseológicas como prácticas. Al reconocerse, los escépticos, incapaces de aprehender la verdad se procede a la renuncia a toda opinión o certeza (afasia) y con ello a la suspensión del juicio (*epoché*). Esta actitud afásica deviene en un fin práctico moral: la imperturbabilidad del alma o ataraxia (ἀταραξία). En sus *Esbozos Pirrónicos*, Sexto Empírico

(1993) sintetiza estos aspectos del escepticismo pirrónico al considerar que se le puede denominar, también, “*zetética* por su afán en investigar u observar, *eféctica* por la actitud mental que proviene de la suspensión del juicio y *aporética* por dudar de todo”. (p. 53)

Existen cuatro fuentes literarias antiguas del escepticismo clásico: Sexto Empírico, Timón de Fliunte, Diógenes Laercio y Cicerón. La cuestión historiográfica del inicio del escepticismo es controversial: ya sea en Homero o los siete sabios de Grecia, en Protágoras o Gorgias, en Metrodoro de Quíos (García González, 2004) o Jenófanes de Colofón (Sánchez Castro, 2023), se considera tradicionalmente a Pirrón de Elis como el fundador de esta postura filosófica. Diógenes Laercio (2007) indica:

...que [según Teodocio] ni Pirrón fue el primero en fundar el escepticismo ni sostuvo ningún principio filosófico...Esta escuela algunos dicen que la fundó Homero, porque él más que ningún otro se expresa de modo diferente acerca de las mismas cuestiones, y no afirma nada dogmáticamente en su presentación. (pp. 490-491)

Ya en Laercio observamos que los escépticos procuraban no afirmar nada dogmáticamente, tal como presumían las escuelas clásicas, sobre todo la Academia, o las otras del período helenístico, la Stoa y el Jardín. Se refuerza, pues, el antagonismo entre escépticos versus dogmáticos.

En relación con la medicina, Laín Entralgo (1978) observa que los griegos en tiempos de Homero conocían la anatomía humana debido a su observación directa y minuciosa (*sképtomai*) de las heridas en el campo de batalla y a la “ocasional contemplación de la putrefacción de los cadáveres no merecedores de incineración ritual” (p. 48). El historiador de la medicina española cita el pasaje de la Ilíada donde se relata con cierto detalle anatómico la trayectoria de la flecha que mata a Fereclo: “Meriones, cuando lo alcanzó en su persecución, le acertó en la nalga derecha; la punta hacia delante penetró y se alojó en la vejiga por debajo del hueso”. (Homero, 1991, p. 187).

Sin tener conocimientos de la anatomía humana teórica que hoy se estudia, Homero describe una herida penetrante con arma blanca que atraviesa el músculo glúteo mayor con una trayectoria posteroanterior, que pasa por debajo del ilion, penetra la escotadura ciática mayor y se aloja en la vejiga urinaria, lo que le provoca la muerte. Todas estas observaciones eran de forma indirecta sin tener que practicar la disección.

Edelstein (1987) considera que pese a las usuales afirmaciones de que los médicos homéricos e hipocráticos practicaban disecciones en humanos, esto era improbable por dos razones primordiales: la cirugía era rudimentaria y el tratamiento de las enfermedades internas no requería del conocimiento de la anatomía. Por otro lado, estaba la imposibilidad de corromper un cuerpo debido al fenómeno religioso relacionado con la sacralidad por los muertos. Un buen ejemplo de esta profunda religiosidad y homenaje a los muertos lo observamos en el Antígona de Sófocles.

Paradójicamente, los sucesores del escepticismo pirroniano fueron los escolarcas de la Academia, Arcesilao y Carnéades, a mediados del siglo III y II a.e.c., respectivamente. En ellos vemos un marcado interés por la validez del conocimiento, más que por los temas prácticos o morales. Arcesilao retoma la distinción parmenídea de los conocimientos verdaderos (*alétheia*) y las opiniones (*doxa*). Carnéades parte de la tesis que no existe ningún criterio de verdad general, por ende, no existe la posibilidad de aprehender una verdad particular o conocimiento auténtico. Dado que no existe esta posibilidad de conocer un criterio de verdad particular, entonces todo es incomprensible (acataléptico).

Al no lograr una certeza de la verdad, queda adoptar dos posiciones: o suspender el juicio (*epoché*) o asentir lo que nos parece como probable o verosímil. Carnéades introduce, entonces, la doctrina del probabilismo, de gran influencia en la ciencia moderna. Luego, en el siglo I a.e.c., Enesidemo logra la sistematización del escepticismo y desarrolla diez argumentos para demostrar la imposibilidad del conocimiento, los diez tropos. Gallego Cao & Muñoz Diego (1993) comentan la relación estrecha en el escepticismo y la medicina de la época:

A partir de Zeuxis, el segundo sucesor de Enesidemo, todos los dirigentes de la Escuela Escéptica fueron médicos ligados a las corrientes empíricas de la Medicina (herofilíanos, empíricos y metódicos); de forma que la historia de la Escuela Escéptica durante todo ese siglo I d. C. se confunde prácticamente con la historia de la Medicina Empírica (p.31).

Ya en el siglo I de nuestra era, Sexto Empírico se hace cargo de la Escuela Escéptica en Alejandría. Pese a su afiliación a la secta médica empírica, Sexto considera que es otra la escuela médica que sigue la doctrina pirrónica y que veremos a continuación.

Escepticismo en las escuelas médicas de Alejandría

En el siglo III a.e.c. se desarrollan las primeras escuelas médicas en Alejandría. Dos grandes médicos sobresalen en el ambiente alejandrino ptolemaico: Herófilo de Calcedonia y Erasístrato de Ceos. Herófilo fue discípulo de Praxágoras, uno de los primeros médicos en Alejandría. La influencia de estos dos médicos fue de tal relevancia que sus seguidores, los herofíleos y los erasistráteos, perduraron hasta el siglo III de nuestra era. Las tres escuelas médicas más importantes en Alejandría fueron: la metódica, la empírica y la dogmática. Laín Entralgo (1978) afirma que dos realidades influyeron a que las escuelas metódica y empírica desautorizaran las enseñanzas de Hipócrates y Aristóteles: la primera es el influjo del escepticismo pirroniano durante el período helenístico y romano, y la segunda es la apertura a la innovación que deviene con el pensamiento alejandrino.

Esta postura reaccionaria al dogmatismo hipocrático y aristotélico es determinante en los primordios de la práctica de una medicina basada en la experiencia, la cual inicia en Herófilo y se consolida en su discípulo, Filino de Cos (Edelstein, 1987). Para el empirismo del período helenístico, solo se puede aprehender la ocurrencia recurrente de los fenómenos mediante la observación. Todo fenómeno episódico, de ocurrencia única, individual, no repetido, escapa de todo conocimiento científico. Solo a través de la repetición de la ocurrencia de los fenómenos se puede predecir fenómenos similares en iguales circunstancias. Tampoco es posible experimentar sobre lo que no es visible, por ende, las causas de las enfermedades ocultas son incognoscible. Esta teoría corresponde con el escepticismo helenístico.

Es importante rescatar los orígenes de la asimilación de la medicina griega en la República romana; en ese sentido, Alonso Alonso (2024) nos remonta al siglo II a.e.c. al médico que logra que esta fuese aceptada por los romanos: Asclepiades de Bitina, un antihipocrático y precursor de la escuela más afín al escepticismo. Antes de su llegada, la medicina romana se encontraba en un nivel pretécnico, predominando la figura del *pater familias* como un tipo de medicina doméstica. Asclepiades de Bitina profesaba una práctica de la medicina que fuese sencilla, rápida y lo más placentera posible. Aulo Cornelio Celsus lo cita en su magna obra *De Medicina*: “*Asclepiades officium esse medici dicit, ut tuto, ut celeriter, ut iucunde curet*” (Celso, 1730, p. 117). Esta práctica de la medicina le valió la aceptación por

los romanos. Este médico griego refutaba las teorías hipocráticas y promulgó una medicina molecular basada en las doctrinas de Epicuro y Demócrito.

Asclepiades fue maestro de Temisón de Laodicea, fundador de la Escuela Metódica, la más importante del Imperio romano. De acuerdo con Eldestein (1987), Temisón de Laodicea fue quien introdujo el concepto de condición general o condición común de la enfermedad, modificando el sistema de átomos y poros de su maestro.

Los metódicos absorbieron las doctrinas de las últimas escuelas filosóficas griegas, sobre todo aquella del escepticismo de Enesidemo. El término método (μέθοδος) denota una postura escéptica en cuanto a que el tratamiento consiste en seguir el camino (méthodos) prescrito por el fenómeno. Los seguidores de esta secta postulan que el conocimiento proviene de la manifestación de los fenómenos (ἐνδειξις τῶν φαινομένων). Todo el fundamento de su diagnóstico y terapéutica se basaba en la manifestación (ἐνδειξις) de “lo que se aparece”, es decir, el fenómeno (φαινομένων). Lo anterior lo manifiesta Sexto en sus *Esbozos pirrónicos*, cuando advierte que los médicos de la secta metódica son los más afines al escepticismo:

Y puesto que algunos dicen que la filosofía escéptica es idéntica también a la corriente empírica –una de las corrientes de la Medicina– ha de saberse que, si bien esa corriente empírica se pronuncia afirmativamente en lo de la inaprehensibilidad de las cosas no manifiestas, ni es idéntica al escepticismo ni le iría bien al escéptico abrazar esa doctrina [...] Según me parece a mí, mejor le podría ir abrazar la llamada «corriente metódica». En efecto, entre las corrientes de la Medicina, sólo ella parece no engañarse sobre las cosas no manifiestas aventurándose a decir si son aprehensibles o inaprehensibles; antes bien, haciendo caso de las cosas manifiestas según la norma de conducta de los escépticos, toma de ellas lo que parece ser conveniente (1993, p. 132).

No se puede finalizar esta revisión de las sectas médicas del período helenístico sin mencionar que Galeno no se identifica con ninguna de estas. Galeno fue un crítico acérrimo de las enseñanzas de las sectas médicas de Alejandría, sobre todo la metódica y la empírica. Es conocido la relevancia que obtuvo Galeno durante toda la medicina medieval y moderna, eclipsando aquellas herederas de un escepticismo filosófico. Ya lo menciona Laín Entralgo (1978) al considerar que:

Dentro de esta variopinta etapa final del mundo antiguo –a la vez pagana y cristiana, oriental y griega, romana y africana, neoplatónica y gnóstica, supersticiosa y racional, erudita y mal informada– fue configurándose la primera relación del cristianismo con la medicina, y sobre ella como suelo fue tomando cuerpo la medicina bizantina e iniciándose el proceso histórico que O. Temkin ha llamado «la ascensión del galenismo» (p. 143).

El declive del escepticismo en la época medieval y su renacer en la medicina moderna hispánica

Durante la antigüedad tardía, la literatura médica helenística entra en un período de declive. No obstante, un puñado de médicos latinos se dieron a la tarea de traducir textos del griego al latín. Entre estos, Celio Aureliano quien tradujo *De morbis acutis et chronicis* de Sorano de Éfeso, exponente de la escuela metódica. Sin embargo, el escepticismo y el materialismo presocrático fueron olvidados, incluso todo intento de sacarlos a la luz era considerado herejía. Emergen fervientes detractores del escepticismo, tal como Francesco Petrarca quien “se oponía frontalmente a la contaminación impía de la cultura del momento por los físicos averroístas paduanos y aún llamaba la atención sobre las tentaciones de la duda escéptica” (González, 2009, p. 130). Las únicas fuentes literarias que hacían referencia alguna sobre el escepticismo eran las *Cuestiones Académicas* de Cicerón, *Divinae Institutiones* de Lactancio y *Contra Académicos* de Agustín de Hipona (García, 2020, p.195). Todos ellos comentaban sobre el escepticismo académico. No se conocía aún la obra de Sexto Empírico, hasta que fueron recopiladas, traducidas y estudiadas en el renacimiento por Henricus Stephanus y Michel de Montaigne. Por otro lado, con la fundación de la Escuela médica salernitana en el siglo IX inicia una práctica de la medicina tecnificada. Constantino “el africano” y Niccolò de Deoprepio da Reggio, médicos salernitanos, tradujeron varias obras de Galeno de Pérgamo al latín, dando a conocer así la postura crítica de este médico contra las sectas médicas de la época. De esta forma se recupera el interés histórico por las escuelas médicas metódicas y empíricas.

El período de transición de la época medieval a la época moderna está marcado por el espíritu del humanismo renacentista y por la nueva revolución que deviene de la mano de los hallazgos que marcan la ciencia experimental. Se da una crisis en la concepción de la

medicina antigua, emergiendo nuevos paradigmas, con ello nuevas escuelas: la escuela iatromecánica heredera del mecanicismo cartesiano y la iatroquímica con su cosmovisión panvitalista. Todos estos cambios drásticos que se dan ante la ruptura que trae consigo la incipiente modernidad, es tierra fértil para una renovación del escepticismo, tanto en la filosofía y la literatura como en la medicina (Sánchez, 2012). El escepticismo renacentista se da a conocer debido al estudio de los *studia humanitatis*. En el Renacimiento se accede al conocimiento del escepticismo pirrónico gracias a la traducción de Sexto Empírico, a mediados del siglo XVI, por Henricus Stephanus y Gentian Hervet. En el habla hispana, dos médicos de la modernidad fueron determinantes en la recepción del escepticismo filosófico en la medicina: Francisco Sánchez “el escéptico” y Martín Martínez.

Francisco Sánchez (o Sánches en lusitano) “el escéptico” es “el autor de la obra escéptica más intransigente del Renacimiento, *Quod nihil scitur*, publicada en 1581, cuyo autógrafo concluía con un signo de interrogación...” (Orden Jiménez, 2012, p.12).

Sergio García Rodríguez (2020) analiza a qué postura escéptica era más afín Francisco Sánchez: la académica o la pirrónica. El escepticismo académico determina que no es posible aprehender el conocimiento absoluto o perfecto, pero sí un conocimiento probable o verosímil, tal como plantea Carnéades. Esto aplicaba a la práctica médica de Sánchez que, tratándose del diagnóstico, “él examinaba las evidencias y seguía aquello que parecía más probable” (Limbrick, 1978, p. 79). Otro argumento que indica que Francisco Sánchez no podía ser adepto al escepticismo pirrónico es que como médico no puede mantenerse inactivo, es decir, en apraxia. El médico siempre debe buscar la forma de tratar las enfermedades y de enseñar su arte a los nuevos médicos.

El médico no puede ser un escéptico; él debe operar, debe ser un facultativo experto trabajando sobre la base de los datos de los sentidos (*sensualis artifex*) [...] Un médico escéptico, contrariamente, nunca se esforzaría por enseñar a nadie su arte y nunca actuaría (Buccolini 2017, p. 8).

Para Sánchez (1977) existen dos tipos de conocimientos: el perfecto y el imperfecto. El conocimiento perfecto es aquel “por el cual se contempla y entienda la cosa totalmente por dentro y por fuera. Esta es la ciencia que quisiéramos procurar a los hombres; pero ella no quiere” (p. 136). Por otro lado, el conocimiento imperfecto es aquel que “mediante él aprehendemos la cosa de cualquier manera. Este tipo de conocimiento nos es familiar, y

puede ser mayor, menor, más claro o más confuso...” (p. 137). Sánchez argumenta la imposibilidad de acceder a un conocimiento perfecto, por lo que el humano debe procurar aprehender el tipo de conocimiento que sí tenemos a mano: el imperfecto, fundamentado en la experiencia. Este tipo de conocimiento se sirve de un fuerte probabilismo, tal como lo hacían los partidarios del escepticismo académico. Es por ello por lo que “Sánchez se erige, así, como un escéptico académico que propone una suerte de método inductivo como la mejor alternativa epistemológica ante la imposibilidad del hombre para disponer de un conocimiento perfecto (*scientia*)”. (García Rodríguez, 2020, p. 214) Concluye que:

la praxis médica y el compromiso con el probabilismo que se observan en el médico de Tui [Francisco Sánchez] son irreconciliables desde el pirronismo” No olvidemos que Sánchez pertenecía a la tradición del humanismo médico donde filosofía y ciencia conformaban un entramado unitario. (p. 215)

La otra figura del escepticismo médico durante la ilustración española es un médico y filósofo madrileño, considerado como del movimiento de los novatores, científicos y filósofos que buscaban renovar la ciencia escolástica. Martín Martínez es autor de la obra *Medicina Sceptica y Cirugía Moderna*, publicada entre 1722 y 1725. Para comprender la relación del escepticismo de Martínez y su contribución a la medicina moderna, Martínez Vidal (1986) realiza una investigación sobre los supuestos conceptuales del pensamiento escéptico de Martín Martínez a partir de su postura antisistemática, es decir, aquella que adopta un rechazo a los dogmas prevalentes en la ciencia y la filosofía de la época. Esta postura contribuyó, así, a la transición de una medicina medieval a la moderna. Todo este análisis se fundamenta en la interpretación de los textos del médico madrileño. Por ejemplo, en cuanto a la esencia de la fiebre, Martínez (1772) refiere que:

Nadie ha demostrado la esencia de la calentura, y con todo esso Hyppócrates sin disputarla, y vuestros mismos autores [galénicos y químicos] sin saberla, curaron muchas; y es la razón: porque lo que importa para la curación es caracterizarla, como pretenden los empíricos, no comprehenderla, como presumen los dogmáticos [*sic*] (p. 146).

Podemos observar en el texto anterior que existen dos discursos que, a la postre, hoy permean el pensamiento de la medicina: uno teórico y uno práctico. El discurso típico de los dogmáticos es aquel que intenta demostrar la naturaleza y las causas de los fenómenos

morbosos, por mera curiosidad. El discurso que provee los empíricos solo busca caracterizar los fenómenos morbosos con el fin de lograr su curación. No obstante, la medicina actual requiere de ambas posturas. La parte teórica que, a la vez, se fundamente en la experiencia, busca comprender la fisiopatología de la fiebre. Luego la praxis médica, basada en la experiencia, nos indica cuándo estamos ante una fiebre, cuáles son sus posibles causas y qué terapéutica ofrecer.

Martín Martínez se adjudica el término de “*sceptico*”, en lugar de la denominación que sus adversarios hacían de él: *novator*. Con él se abre paso una nueva forma de hacer medicina. Se trata de una medicina que se fundamentaba en la experiencia y que hacía frente a la tradición dogmática de los galenistas y iatroquímicos. También, rechaza la ciencia aristotélica, la cual predominó durante todo el medioevo y que él denominó “*metaphysica y escolástica [sic]*” y “*medicina phantástica [sic]*”. En su lugar “reclamó para la medicina la práctica de la disección anatómica, las experiencias realizadas en los “laboratorios químicos [sic] y la observación clínica” (Martínez, 1722, como se citó en Martínez Vidal, 1986, pp. 133-137).

Martínez reconoce la insuficiencia de los sentidos ante la aprehensión de los fenómenos y reconoce la importancia de los instrumentos que expanden su potencialidad. Uno de estos instrumentos es el microscopio, el cual ya estaba en uso gracias a los aportes del neerlandés Anton van Leeuwenhoek, unas décadas previas:

Si no se hubiera inventado el microscopio, estaríamos persuadidos, a que sobre una hoja de ruda limpia nada avia, oy sabemos que ay un millar de animálculos, y quizás cada animálculo de estos es un nuevo mundo para otros más pequeños animálculos [sic]. (Martínez, 1722, p. 99)

Escepticismo y enfoques contemporáneos de la medicina

De acuerdo con Miroli (2013) “en la actualidad, el sintagma ‘escepticismo médico’ tiene un significado completamente diferente al que tenía en los autores clásicos o modernos” (p. 203). Hoy se vincula con un escepticismo científico que se ha desarrollado desde la revolución científica, dejando solo algunos primordios del escepticismo filosófico clásico e ilustrado, sobre todo en uno de los dos enfoques de la medicina oficial: la medicina basada en las narraciones. Los dos enfoques de la medicina oficial son la medicina basada en

evidencias (MBE) y la ya mencionada MBN. Ambos enfoques se ajustan al mismo modelo biomédico que explica las causas de la enfermedad y su tratamiento con apoyo de las ciencias fisicoquímicas y biológicas, sin embargo, “su disidencia se da exclusivamente en el orden del conocimiento diagnóstico” (p. 205).

A la MBE le corresponde un conocimiento diagnóstico discursivo y lógicamente encadenado, el cual está basado en aspectos nosográficos. Como ejemplo, podemos citar la Clasificación Internacional de Enfermedades. Este enfoque “supone el modelo estándar de conocimiento asertivo y de metodología científica estadística-inductiva; el juicio clínico es la traducción del síndrome en una secuencia de datos registrales” (p.206). Para el autor los datos registrables involucran aquellos que se obtienen de la aplicación de la tecnología, tales como los laboratorios, imágenes, histopatología u otro instrumento diagnóstico. Por otro lado, la MBN hace uso de la trama narrativa como el “instrumento específico para configurar un juicio clínico que guíe una intervención efectiva” (p.207), como complemento a los datos registrables obtenidos por instrumentos tecnológicos.

La narratividad, como forma de conocimiento, nos ayuda a representar lo que se nos aparece luego de una suspensión del juicio (*epoché*). El conocimiento narrativo es distinto al conocimiento veritativo o fáctico (el *know what* o saber qué) y al conocimiento operativo (*know how*). Es distinto porque no nos conduce a la facticidad, traducido en verdad o falsedad de argumentos, ni tampoco puede aprehenderse por medio de operaciones lógicas o por medio de un manual operativo. Es un tipo de conocimiento más complejo que no excluye lo más humano del sujeto cognoscente. Respecto al conocimiento narrativo, Charon (2006) refiere que:

A diferencia del conocimiento científico o epidemiológico, que trata de descubrir resultados sobre el mundo natural que sean universalmente verdaderos, o que aparezcan verdaderos para cualquier observador, el conocimiento narrativo permite que un individuo pueda comprender eventos particulares que aquejan a otro individuo no como instancias de algo que sea particular sino como una situación singular y significativa (p. 9).

La MBN accede a aquellos datos que son imposibles aprehender por los instrumentos propios MBE. Siguiendo a Miroli (2013), la diferencia entre el conocimiento discursivo, o lógicamente encadenado, y el conocimiento narrativo se da por el tipo de información

recabada y su intención. Con el conocimiento narrativo no se busca determinar si se afirma la existencia o no de un agente etiológico, lo que se busca es “constatar lo-que-aparece” (p.210). Para los de la escuela metódica de Alejandría, lo que se aparece no es más que el fenómeno (ἔνδειξις τῶν φαινομένων) y sobre lo que el médico puede y debe intervenir. Sobre lo demás, lo oculto o no manifiesto, no se puede actuar. la información que prima obtener en la MBN sobrepasa los datos clínicos registrables y que “Rita Charon señalará como difícil sino imposible de poner en palabras” (p. 212), tales como el dolor o el sufrimiento. Para lograr esta información se elabora una trama de los relatos del sujeto que padece (el *patientis*) sobre aquello que se aparece durante la entrevista, sin centrarse únicamente en la guía de los saberes técnicos, “de los que dará cuenta el dogmático si puede” (p. 212).

De acuerdo con Wulff, Pedersen & Rosenberg (2002) existe una dimensión de la persona humana que está más allá de su ser biológico y hace que la medicina sea una disciplina más allá de las ciencias naturales. Esta dimensión a la que hacen referencia los autores es la existencial, la cual requiere de aproximaciones filosóficas de índole hermenéutica. Para ello, utilizan el concepto de ansiedad o angustia (*ans*) que abordó Søren Kierkegaard. No se niega la necesidad de abordar a la persona que padece (*patientis*) desde la observación empírica, sino que reconocen la limitación que tiene la MBE evidencias para aprehender los fenómenos que se dan en la dimensión existencial (o podría llamarse, espiritual o trascendental) que afecta de igual manera a una persona, y la enferma.

Consideraciones finales

La filosofía y la medicina han compartido una estrecha historia, tanto en la importancia de la deliberación de los aspectos teóricos (onto-epistemológicos) como prácticos (ética). Los conceptos de los átomos, homeomerías y el *pneuma* lo observamos en la tradicional explicación del *arché* de los presocráticos, lo cual impregna el saber de la medicina prehipocrática e hipocrática. La medicina empírica y metódica tiene influencia del escepticismo y del relativismo de los sofistas. Debido a esa variada influencia es que se han formado varias corrientes médicas durante el período helenístico, con sus similitudes, y sobre todo sus diferencias, en cuanto al diagnóstico y la curación de las enfermedades.

Dos médicos, aún sin conocerse entre ellos, fueron los portavoces del escepticismo, por un lado, y del racionalismo, por el otro. Se trata de Sexto Empírico y de Galeno de

Pérgamo. Sexto Empírico, como escéptico y médico de la secta empírica, defiende la corriente filosófica a la que pertenece en todos los ámbitos, incluyendo en la medicina. Es sabido que, pese a pertenecer a la secta empírica, Sexto vincula la secta metódica con el escepticismo pirrónico. Para estos partidarios de la secta metódica, no es necesario comprender la etiología de las enfermedades, ya que las causas ocultas de los fenómenos son inaprehensibles, como indica el pirronismo. Galeno, por su parte, es un fuerte crítico de la secta empírica y metódica por su abordaje simplista de los procesos mórbidos. Galeno realiza una fuerte sentencia contra las sectas médicas de su época por haberle dado la espalda a Hipócrates. Para Galeno es importante la aplicación de la lógica racional y el conocimiento de la etiología en la comprensión de los procesos patológicos.

Durante la época medieval, la medicina que predomina es la galénica y la árabe, con un gran influjo del aristotelismo. Todo intento de contravenir con la medicina que prevalece es desterrado con fuerza por los doctos de las universidades y por la iglesia. Es por ello por lo que el escepticismo, sobre todo el académico, solo queda relegado a las críticas que hacen de él autores cristianos como Lactancio, Agustín de Hipona y Francisco Petrarca. El interés propio del renacimiento en recuperar ese humanismo clásico permite que renazca el escepticismo de una manera contundente en figuras como Michel de Montaigne. Este humanismo renacentista va de la mano con la revolución en temas de las ciencias exactas y las naturales, y apoyado por los primordios de una mentalidad científica que lega la modernidad. Esta mentalidad permea en la medicina, lo que permite se desarrolle nuevas explicaciones fisiopatológicas y anatomo-clínicas de la enfermedad, dejando de lado la autoridad de Galeno y Aristóteles. La necesidad de aplicar el método científico a la medicina permitió que el escepticismo se abra paso agigantados en esta área del saber, esto debido a su característica de la observación minuciosa (*sképtomai*), por su afán por investigar (zétesis) las causas de las enfermedades y por la duda (aporesis). En todo el continente europeo se va desplegando la necesidad de apegarse a una medicina escéptica, sobre todo en España, en las figuras de Martín Martínez y Francisco Sánchez.

El concepto del escepticismo, en la tradición filosófica, ha evolucionado en distintas formas. El escepticismo radical de Pirrón y Timón no es el mismo que el del período de los académicos, ni el sistemático de Enesidemo. Durante la ruptura que deviene con la modernidad, se configura un escepticismo más ligado a la duda con el fin de lograr alguna

certeza de la verdad (p.e., la duda metódica cartesiana). Ya nos vamos acercando aquel escepticismo que permea la medicina moderna y el enfoque de la medicina basada en la evidencia contemporánea.

Con este artículo se observa el devenir del concepto escepticismo en la tradición filosófica y su recepción en la ciencia y la medicina; además se refuerza y se comparte la tesis de los autores Miroli (2013) y Charon (2006) quienes argumentan que la medicina basada en narraciones es el enfoque de la medicina oficial más afín a la doctrina escéptica clásica. Además, este enfoque más novedoso es el único, por ahora, que permita acceder aquellos padecimientos que no pueden ser registrables y que corresponden a una de las dimensiones del ser humano que, ni la IA generativa más poderosa pueda replicar: la existencial.

Referencias bibliográficas

- Alonso Alonso, M. (2024). Recepción e integración de los ἰατροὶ griegos en la República romana. En L. Pérez Hurtado & C. Sierra Martín (Eds.), *Diaphorá. Alteridad y construcción cultural de la diferencia en el mundo clásico* (pp. 27–58). Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Buccolini, C. (2017). The philosophy of Francisco Sanches: Academic Skepticism and Conjetural Empiricism. En P. Junqueira Smith & S. Charles (Eds.), *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy* (pp. 1–24). Springer.
- Celsus, A.C. (1730). *De medicina libri octo*. Joh. Arn. Langerak
- Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos.
- Charon, R. (2006). *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness*. Oxford University Press.
- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (C. García Gual, Ed.). Alianza.
- Edelstein, L. (1987). *Ancient Medicine* (O. Temkin & L. Temkin, Eds.). Johns Hopkins University Press.
- Gallego Cao, A., & Muñoz Diego, T. (1993). Introducción. En Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* (pp. 7–47). Gredos.
- García González, J. (2004). Teorías y actitudes escépticas en la antigüedad. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, IX, 77-94.
- García Rodríguez, S. (2020). Francisco Sánchez: ¿Escéptico académico o pirrónico? *Azafea: Revista de Filosofía*, 22, 193–217. <https://doi.org/10.14201/azafea202022193217>
- Homero. (1991). *Ilíada* (E. Crespo Güeme, Ed.). Gredos.
- Laín Entralgo, P. (1978). *Historia de la medicina*. Salvat.

- Limbrick, E. (1988). Introduction. En F. Sánchez, *That Nothing is known* (pp. 1–88). Cambridge University Press.
- Martínez, M. (1722). *Medicina Scéptica y Cirugía Moderna* (Tomos I-II). Imprenta de G. Roxo.
https://archive.org/details/b30532954_0002/page/146/mode/2up
- Martínez Vidal, A. (1986). Los supuestos conceptuales del pensamiento de Martín Martínez (1684-1734): La actitud antisistemática. *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, 9(16-17), 127–152.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=62032>
- Miroli, A. (2013). ¿Por qué a la medicina le interesa el escepticismo?: Una propuesta. *Tópicos*, (26), 185–212. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28829923004>
- Orden Jiménez, R. (2012). *Francisco Sánchez, el escéptico: Breve historia de un filósofo desenfocado*. Fundación Ignacio Larramendi. <http://dx.doi.org/10.18558/FIL031>
- Sánchez, F. (1977). *Que nada se sabe* (C. Mellizo, Ed.). Aguilar.
- Sánchez Castro, L. C. (2023). Jenófanes: ¿Padre del escepticismo? *Ideas y Valores*, LXXII(10), 15-29.
- Sexto Empírico. (1993). *Esbozos pirrónicos* (A. Gallego Cao & T. Muñoz Diego, Eds.). Gredos.
- Wulff, H., Pedersen, S.-A., & Rosenberg, R. (2002). *Introducción a la filosofía de la medicina*. Triacastela.



Power, Discourse and the *Dispositif*: A Foucauldian Ontology of the Present

Poder, discurso y el dispositivo: una ontología foucaultiana del presente

Tomás David Rocha Correia

Universidade de Beira Interior (Covilhã, Portugal) / Praxis – Center for Philosophy, Politics and Culture

tomas.correia@ubi.pt

<https://orcid.org/0000-0002-1096-9136>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.11504>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
Recibido el: 24/04/2026 Aceptado el: 14/08/2026 Keywords: Discourse, <i>dispositif</i>, genealogy, power, truth Palabras clave: Discurso, dispositivo, genealogía, poder, verdad	Abstract: The Foucauldian approach to epistemology represents a fundamental departure from absolute truth and classical structuralism, emphasizing instead the contingent and discursive construction of knowledge. This method rejects the notion of phenomena as subordinate to fixed, universal structures, proposing instead a genealogical analysis that uncovers how discourses, practices and power relations sustain sociocultural accepted “regimes of truth”. Inspired by Nietzschean philosophy, Foucauldian genealogy functions as an “archaeology of the present,” meticulously deconstructing dominant narratives to reveal the historical mechanisms that legitimize specific forms of knowledge while marginalizing others. Central to this methodology is the concept of the <i>dispositif</i> (apparatus), a heterogeneous network of institutional, physical, and discursive elements that form a grid of intelligibility for power relations. Within this framework, power is not merely a repressive tool but an omnipresent, creative force that constitutes the subject and regulates the limits of what can be thought or expressed. By shifting the focus from the discovery of an “objective” reality to the production of truths, the Foucauldian method encourages a break from the Cartesian unitary subject and highlights the fluidity of meaning across different contexts. Ultimately, this genealogical project serves as a practical tool for an “ontology of the present,” challenging uncritically accepted truths and opening space for the “undefined work of freedom”. By scrutinizing the historical crossroads where discourses converge and diverge, the researcher can move

beyond the reproduction of established knowledge to explore new, *avant-garde* possibilities for creating and promoting thought.

Resumen:

El enfoque foucaultiano de la epistemología representa una ruptura fundamental con las verdades absolutas y el estructuralismo clásico, enfatizando en su lugar la construcción contingente y discursiva del conocimiento. Este método rechaza la noción de los fenómenos como subordinados a estructuras fijas y universales, proponiendo en cambio un análisis genealógico que descubre cómo los discursos, las prácticas y las relaciones de poder sostienen los "régimenes de verdad" aceptados socioculturalmente. Inspirada en la filosofía nietzscheana, la genealogía foucaultiana funciona como una "arqueología del presente", deconstruyendo meticulosamente las narrativas dominantes para revelar los mecanismos históricos que legitiman formas específicas de conocimiento mientras marginan otras. Un elemento central de esta metodología es el concepto de *dispositif* (dispositivo), una red heterogénea de elementos institucionales, físicos y discursivos que forman una rejilla de inteligibilidad para las relaciones de poder. Dentro de este marco, el poder no es meramente una herramienta represiva, sino una fuerza omnipresente y creativa que constituye al sujeto y regula los límites de lo que puede ser pensado o expresado. Al desplazar el enfoque del descubrimiento de una realidad "objetiva" hacia la producción de verdades, el método foucaultiano fomenta una ruptura con el sujeto unitario cartesiano y destaca la fluidez del significado a través de diferentes contextos. En última instancia, este proyecto genealógico sirve como una herramienta práctica para una "ontología del presente", desafiando verdades aceptadas acríticamente y abriendo espacio para la "labor indefinida de la libertad". Al escudriñar las encrucijadas históricas donde los discursos convergen y divergen, el investigador puede ir más allá de la reproducción del conocimiento establecido para explorar nuevas posibilidades vanguardistas de creación y promoción del pensamiento.

Introduction

Regardless of the taxonomy applied to his analytical method, which oscillates between the post-structural and the post-modern (two concepts that will not be addressed in detail in this essay), the (de)constructivist influence on Michel Foucault's approach is unquestionable, particularly regarding the analysis of social/cultural phenomena, practices and textuality. For Foucault, no analysis is immune to the permeability of the power relations and dynamics that emanate from every phenomenon (Khan & MacEachen, 2021). Following the emergence of an increasingly volatile, chaotic, and dispersed context - which culminated in the events of May 1968 in France - a set of responses emerged from the French academy addressing what were seen as significant gaps in the structuralist (and, simultaneously, considerably reductionist) methodology. This new analytical lens, focusing on the particular, the contingent and the atomized, manifested as an alternative to methodologies such as the one popularized by Lévi-Strauss—traditionally understood as the subservience of phenomena to

a dominant and central structure that constrains the *modus operandi* of those phenomena. Thus, for structuralists, any system encompassing elements such as culture, language, sexuality, or gender is governed by a structure marked by consistent rules and constitutive institutions. It is these structures that create and regulate meaning, shaping our relationship with knowledge, learning, and truth.

By contrast, the Foucauldian method emphasizes the contingency and contextuality of the interaction between, for example, a text (object) and its reader (subject). In this interaction, the text abandons its position as a mere passive object - restricted to an archaeological excavation intended to unveil some meaning waiting to be "discovered" - to (re)occupy its active and constitutive character as a producer of knowledge (Han, 2013). Consequently, the text is capable of producing different meanings for different readers, which also constitutes a break from the Cartesian concept of a unitary subject. The text and, by extension, knowledge, vary in significance over time and under the different contexts in which interaction with them occurs (Agger, 1991). This atomization of meaning implies a metamorphosis of the concept of "truth" into one of "truths." If the meaning of each text is diffuse and fosters multiple interpretative analyses, it becomes imperative to reject a single "true" and "faithful" interpretation of the text under analysis. The reader must, therefore, reject the pretence of standing outside of textuality (in a quest for a fixed ideal of objectivity), as there is no sphere external to that textuality (Derrida, 1997).

Foucauldian Genealogies

Through a deconstruction and reconstruction of textuality, the Foucauldian method recovers the obscure mechanisms that sustain certain structures, creating greater transparency in the demand for a more incisive and profound analysis regarding the constitutive processes of that very structure. In the analysis of texts or social/cultural practices, the focus is shifted from the author/practitioner to the reader/observer. There is a clear rejection of totalizing, essentialist, and functionalist ideas in favor of an analysis that prefers the constitution of subjects who are culturally and discursively created and structured (Khan & MacEachen, 2021). Reality thus becomes multiple, tenuous, fragmented, diversified, and, above all, contingently constructed. Tamboukou (2013) links the Foucauldian method to its

Nietzschean origins, providing a clear definition of what constitutes a genealogical approach to knowledge:

Genealogy, as a Nietzschean concept redeployed in Foucault's work, is, in simple terms, the art of archival research—the patience to work meticulously with dusty documents, seeking the most insignificant details, bringing to light, in various ways, previously unthinkable contours, discourses, and practices that human beings have used to give meaning to themselves and the world around them. Rather than burdening itself with the task of reaching an ultimate and obscure end, genealogy represents an archaeological journey without a destination. In parallel with archaeology, genealogy reveals layers of distortions/constructions and is directed toward the future rather than the past. (p. 2)

Contrary to the spirit of the modern Enlightenment, for authors such as Foucault, there is a clear assertion that in the study of text or practice, there is no point of reference, no unitary truth, and no absolute reality (Agger, 1991). The Foucauldian lens provides a nuanced analysis that aims to deconstruct, through critique, the mythology and illusion associated with modern thought - particularly regarding the scientific method, which tends to seek the quantifiable, the measurable and the generalizable. This type of analysis focuses on historical context, seeking to examine the relationships between different discourses - which correspond, in Foucauldian terms, to an individualized group of statements formed with the goal of constituting a group (Foucault, 1972) - and the way systems/structures interact, dealing primarily with the conditions that constitute knowledge and truth.

The Foucauldian method does not necessarily seek to provide a detailed explanation for a given historical event, but merely to (re)construct the paradigm within which it occurred (Khan & MacEachen, 2021). Thus, the process of creating truth(s) is inherently a discursive process, subject to power relations between its components, in which the individual seeking the truth constructs their own subjectivity (Waite, 2005). This discursive process corresponds to a complex set of practices that attempt to keep statements in circulation and/or exclude certain statements from circulation, seeking to self-legitimize (Mills, 2003).

Foucault's genealogical project constitutes an ontology of the present. By questioning that which we consider self-evident and self-explanatory, it becomes possible to distance

ourselves from our contingent truths and seek new ways of creating and promoting knowledge. To write a history of the present, one must distance oneself from the mechanisms that created past knowledge: "(...) we must distance ourselves from our present and ask practical questions about life." (Tamboukou, 2013, p. 9). Only then will it be possible to scrutinize narratives and deconstruct the eventual distortions and the regimes of truth that accompany them. The specific focus on the deconstruction of narratives promotes a logic of thinking about knowledge that moves away from generalist terms and holistic views, giving primacy to the role of singular ideas, complex themes, and the derivative complications of historically contingent moments.

Foucault approaches genealogy through the construction of a *dispositive* (apparatus), defined as "(...) the grid of intelligibility where power relations, knowledge, discourses and practices interconnect and provide links between one another" (Tamboukou, 2013, p. 9). A *dispositif* is essentially a network of relations established between more or less heterogeneous practices, discursive and non-discursive elements - "(...) the visible and the invisible (...)" including "(...) discourses, institutions, architectural arrangements, regulations, laws, administrative measures, scientific statements, philosophical propositions, morality, philanthropy, etc." (Foucault, 1980a, p. 194).

Considering that *dispositifs* are typically heterogeneous and dispersed, the genealogical methodology allows the researcher to gather an immense variety of information, data and approaches regarding the construction of knowledge. After constructing a *dispositif*, the genealogist must encompass all the different components relevant to their investigation while simultaneously attempting to identify which narratives might be distorting what is considered true knowledge within a given field of study.

One of the primary roles of Foucauldian methodology is precisely to understand the way(s) in which truth is constructed, allowing for an understanding of the eventual subconscious biases a researcher might continue to uphold in their contributions to a specific field. The genealogical approach to knowledge must always interrogate what constitutes "truth," paying special attention to the relationship between knowledge and the historically situated criteria for verifying truth and learning. If it is these narratives, with their practices and power relations, that constitute the subject's position in relation to their environment, then it is the role of genealogy to deconstruct and perceive the various parts that compose

these narratives, tracing the history of how truth took the form it has today. It serves, above all, as a kind of map that assists the researcher in understanding how different narratives interact, how discourses and practices are formed, and how the subject constitutes themselves in the face of these narratives. In the words of Foucault (1980b):

Truth is a thing of this world; it is produced only by virtue of multiple forms of constraint. And it induces regular effects of power. Each society has its regime of truth, its 'general politics' of truth: that is, the types of discourse which it accepts and makes function as true; the mechanisms and instances which enable one to distinguish true and false statements, the means by which each is sanctioned; the techniques and procedures accorded value in the acquisition of truth; the status of those who are charged with saying what counts as true. (p. 131)

This spectrum of self-constructed analysis is, therefore, a historical product in terms of ethical, political and cultural values. Foucault combines historical analysis with psychological and, above all, philosophical analysis, particularly in the later stages of his work. The genealogical analysis of, for instance, what he terms "discipline" (a power mechanism that regulates thought and behaviour through more or less subtle means) is conducted through its historicity which, following a shift in epistemological and ontological trajectory, distinguishes Foucauldian methodology from others, breaking with a past marked by Lévi-Straussianism (Khan & MacEachen, 2021).

In a genealogical methodology, the elements that constitute the subject are fluid, dispersed and historically situated. When the question of the subject's constitution arises, we find no outlined objective to "discover" an obscure essence lying deep within the subject or that, in some way, helped to constitute it. Nor do we seek a *telos* to guide us. The issue at hand is not to unveil what knowledge and learning appear to be today; the fundamental question is to understand how knowledge and learning became what they are today. History unravels into multiple threads that have led to the state of knowledge as we know it at this particular moment. But is it possible that what we consider "truth" lies at the crossroads of various discourses that converge and diverge? To answer this question, we must adopt an introspective gaze that critically analyses our practices and our truths. Authors like Foucault do not give us the answer to this question, but they certainly provide the tools to help us construct an answer. For Foucault (1984):

(...) this critique [of uncritically accepted truths] will be genealogical in the sense that it will not be deduced from the form of what we are or what is impossible for us to do and to know; but it will separate out, from the contingency that has made us what we are, the possibility of no longer being, doing, or thinking what we are, do, or think. It is not seeking to make possible a metaphysics that has finally become a science; it seeks to give as much impetus as possible to the undefined work of freedom. (p. 46)

Power and the Construction of Truth(s)

For Foucault, power is everywhere, adopting omnipresent characteristics. A traditional conceptualization of power tends to view it as an instrument - something that can be wielded to oppress and control individuals or groups. Power, from a Foucauldian perspective, is not only relational but also often actively constitutive, insofar as it is capable of producing the path by which the subject is created and the way these subjects relate to one another within a given society (Foucault, 1978).

It is in this way that power - whether disciplinary or in the form of biopower (which corresponds to the administration and regulation of human life at the level of both the individual body and the population at large) - produces discursive practices which, in turn, produce knowledge and truth. This creation of truth originates within the subject as a subconscious constraint on how they should express themselves, act or behave, according to a pre-established rule of "common sense." Consequently, any individual (including the researcher) is evaluated based on how closely they approximate this pre-established norm. Thus, it is through power, acting within our discursive practices, that the process of normalization is realized, leading to the establishment of truths. In short, the Foucauldian concept of "power" creates a duality that, beyond being merely destructive/repressive, is also active/creative. Power circulates diffusely and discursively at the crossroads of discourse, knowledge and truth, constituting the subject in a nearly consensual and not strictly oppressive manner.

The primary methodological question for genealogy focuses on understanding where truth emerges from and whether or not there existed the possibility of an alternative path for the construction of that truth that was not taken - which would lead to a different understanding of what is considered truth. If we face the present assuming there are no other

possibilities for moments other than the one we currently experience - seeking only to recognize the path truth has travelled to reach the truth we know today - it may not be because certain contingencies became fundamentally irrelevant, but rather because those very contingencies led us to what we know today, becoming an assumed narrative. Thus, to understand who we are, we must adopt a position that rejects the premise that truth exists somewhere, merely waiting to be discovered according to an objective reality. Truth is generally associated with principles and procedures. Truth, from a Foucauldian perspective, revolves around a game of truths (*jeu de vérité*) - that is, a combination of discourses competing for supremacy - rather than an obligation to truth (i.e., the belief that truth can be objectively pursued). The obligation to truth leads to a state in which that which is considered true remains unquestioned by those who aspire to produce knowledge (Foucault, 1980b).

If these historical elements are, indeed, contingencies, then there exists the potential for a more detailed understanding of the path that led us to the present, as well as the paths that may be taken in the future. The fundamental problem of analyzing a past event without considering the specific ramifications of a historical trajectory that constituted us (and created what we know) is the danger of accepting a notion of "change" as something practically unattainable.

The most relevant component of the genealogical methodology is the confrontation with the possibility that what we consider to be the truth cannot be removed from the context and structures that led to its production. Given that genealogy is concerned with how procedures, practices, and institutions affect the way we construct and legitimize knowledge, it becomes imperative to formulate a separation between knowledge that is already accepted as true and legitimate and all other investigative alternatives. This entire process renders the production of knowledge far less circular: the researcher must produce knowledge not to confirm what is already known within pre-established frameworks, but rather to test the limits of what can (or cannot) be considered knowledge, while simultaneously seeking to deconstruct the narratives and discursive practices that stifle investigational potential.

In this way, genealogical analysis interrogates what types of practices, linked to what types of externalities, can determine the production of the discursive practices under investigation (Tamboukou, 2013). If power intervenes in every practice and, consequently, legitimizes discourses, there is likely an inherent tendency for it to continue following that

path as specific discursive practices gain relevance at the expense of others, which remain marginalized. The Foucauldian method seeks to reintroduce marginalized practices into the center of the discussion, viewing power not as a mere repressive force, but as a force capable of reconfiguring what we consider truth.

Conclusion

It is the role of the researcher –whether in textual analysis or in the analysis of cultural, social and economic phenomena, among others– to engage in an incessant search for what is not represented, rather than merely reproducing what is already established and known. During scientific investigation, genealogy allows for a greater openness toward the production of *avant-garde* knowledge, seeking to experiment with that which has not yet been experienced, while (attempting) to represent that which has not yet been represented. Truth, therefore, becomes a self-sustaining process with neither beginning nor end, whose paths and crossroads remain unmapped.

The influence of the Foucauldian method on contemporary political philosophy reinforces the importance of critical thinking and the deconstruction of naturalized truths. This approach enables not only the problematization of the epistemological foundations of knowledge but also the reassessment of the structures that legitimize certain discourses over others. By recognizing the discursive nature of truth, space is cleared for a diversity of perspectives and for continuous reflection on the regimes of power that sustain them. The Foucauldian method is not limited to a mere theoretical prism; it constitutes a practical tool for the critical analysis of society. Applied to different fields of knowledge, it allows for the questioning of institutions, social practices and normativities, highlighting how power relations influence the production and circulation of knowledge. Faced with an infinity of possibilities, the Foucauldian methodology proposes that instead of simply looking back, we must, above all, look around.

References

- Agger, B. (1991). Critical theory, poststructuralism, postmodernism: Their sociological relevance. *Annual Review of Sociology*, 17(1), 105–131.
- Derrida, J. (1997). *Of grammatology* (G. Spivak, Trans.; Corrected ed.). Johns Hopkins University Press.

- Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality: Volume I—An introduction* (R. Hurley, Trans.). Pantheon Books.
- Foucault, M. (1980a). The confession of the flesh: A conversation. In C. Gordon (Ed.), *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972–1977* (pp. 194–228). Harvester Wheatsheaf.
- Foucault, M. (1980b). Truth and power: An interview. In C. Gordon (Ed.), *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972–1977* (pp. 109–133). Harvester Wheatsheaf.
- Foucault, M. (1984). What is Enlightenment? In P. Rabinow (Ed.), *The Foucault reader* (pp. 32–50). Pantheon Books.
- Han, S. (2013). Structuralism and post-structuralism. In A. Elliott (Ed.), *The handbook of social and cultural theory* (pp. 39–55). Taylor & Francis.
- Khan, T., & MacEachen, E. (2021). Foucauldian discourse analysis: Moving beyond a social constructionist analytic. *International Journal of Qualitative Methods*, 20, 1–9.
- Mills, S. (2003). *Routledge critical thinkers: Michel Foucault*. Routledge.
- Tamboukou, M. (2013). A Foucauldian approach to narratives. In M. Andrews, C. Squire, & M. Tamboukou (Eds.), *Doing narrative research* (2nd ed., pp. 88–107). SAGE Publications.
- Waitt, G. R. (2005). Doing discourse analysis. In I. Hay (Ed.), *Qualitative research methods in human geography* (pp. 163–191). Oxford University Press.



Destiny and Freedom: An Existential Philosophical Dialogue

Destino y libertad: un diálogo filosófico existencial

José Antonio Torres-Vindas

Universidad Estatal a Distancia – Costa Rica

jtorres@uned.ac.cr

<http://orcid.org/0000-0002-0130-5979>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.11505>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
Recibido el: 1/02/2026 Aceptado el: 10/04/2026 Keywords: Free will, determinism, destiny, stoicism, philosophy of life Palabras clave: Libre albedrío, determinismo, destino, estoicismo, filosofía de la vida	Abstract: This essay aims to analyze –from a philosophical perspective and through the literary tool of dialogue– the confrontation of Stoic, Epicurean, and Skeptical views on destiny and human agency. Through a methodology of philosophical exegesis and textual exposition, a humanistic approach is adopted that privileges the concepts of embodied cognition and marginality. The analysis is based on the primary dialogue as the main source and on secondary sources of Hellenistic philosophy. The theoretical approach focuses on the tension between determinism and free will. The main conclusion is that the embodied and situated experience of marginality, represented by the prostitute, serves as a fundamental epistemological critique of abstract philosophical systems, revealing that the answer to the problem of freedom is existential rather than purely theoretical. Resumen: Este ensayo tiene como objetivo analizar –desde una perspectiva filosófica y mediante la herramienta literaria del diálogo– la confrontación de las visiones estoica, epicúrea y escéptica sobre el destino y la agencia humana. Mediante una metodología de exégesis filosófica y exposición textual, se adopta un enfoque humanista que privilegia los conceptos de <i>embodied cognition</i> y marginalidad. El análisis se sustenta en el diálogo primario como fuente principal y en fuentes secundarias de filosofía helenísticas. La aproximación teórica se centra en la tensión entre determinismo y libre albedrío. La principal conclusión es que la experiencia encarnada y situada de la marginalidad, representada en el diálogo por la prostituta, actúa como una crítica epistemológica fundamental a los sistemas filosóficos abstractos, revelando que la respuesta al problema de la libertad es existencial antes que puramente teórica.

Introducción

Este diálogo entre la Prostituta (escéptica), Pablo (estoico) y Juan (epicúreo) constituye una puesta en escena dramática de los debates filosóficos más perennes en torno al destino (*fatum*), la agencia humana y la naturaleza de la libertad. Esta interacción no es meramente discursiva, sino performativa: los personajes encarnan y ejecutan sus posturas filosóficas a través de sus cuerpos, deseos y desdichas, transformando el “aposento del olvido” en una arena metafísica.

El texto explora la tensión fundamental entre la necesidad cósmica o social y la posibilidad de la autodeterminación, interrogando si la libertad es una ilusión, una conformidad con la naturaleza o un ejercicio de carácter frente al azar.

Desde la perspectiva estoica de Pablo, el destino se entiende como un determinismo racional y providencial, una cadena causal inquebrantable que teje la trama armoniosa del universo (cosmología). Su postura, que recuerda la doctrina de *heimarmene* (destino) de los antiguos estoicos, sostiene que la verdadera libertad (*libertas*) no es la capacidad de alterar el destino, sino la de aceptarlo conscientemente y vivir de acuerdo con la naturaleza propia y universal (Annas, 1993, pp. 259-267).

Pablo argumenta que la Prostituta ejerce su libertad al conformarse con su naturaleza de “objeto”, una visión que, aunque busca ser imperturbable (*ataraxia*), revela una ontología deshumanizante al reducir la existencia a funciones predeterminadas dentro de un orden universal.

Frente a esto, la posición epicúrea de Juan introduce un matiz de contingencia. Para el epicureísmo, el universo está compuesto de átomos que se desvían aleatoriamente (*clinamen*), lo que abre un margen para la libertad y hace que el futuro no esté totalmente escrito (Lucrecio, 2007, II, pp. 216-250). Juan no niega las determinaciones –reconoce las cadenas causales del estamento social y el género–, pero enfatiza la formación del carácter y la responsabilidad moral sobre los actos propios.

Su angustia nace de la tensión entre reconocer esas determinaciones y creer en la posibilidad de una elección auténtica, situándose en una línea que anticipa debates modernos sobre el compatibilismo.

La prostituta personifica el escepticismo práctico y existencial. Su fe no está puesta en un sistema filosófico cerrado, sino en el “halo religioso del saber” que emerge de su experiencia marginal. Ella opera bajo lo que Hume (2007, pp. 28-43) describiría como “costumbre” o “hábito”: una rutina mecánica que le permite navegar un mundo carente de certezas absolutas. Su fuerza radica en la ausencia de su nombre.

Su escepticismo no es una negación del conocimiento, sino una estrategia de supervivencia que le permite cuestionar las grandes narrativas del destino (Pablo) y la elección (Juan) desde la materialidad de su cuerpo explotado. Su postura desvela cómo las abstracciones filosóficas a menudo olvidan la *situatedness* concreta de quienes viven en los márgenes (Haraway, 1988, pp. 581-583).

Finalmente, el diálogo revela que la pregunta por el destino es, en el fondo, una pregunta por la identidad y la autenticidad. Como sugiere Schopenhauer (2008, pp. 100-105) en su reflexión sobre el carácter inteligible, la discusión sobre si actuamos por necesidad o libertad puede resolverse en la idea de que actuamos según nuestro ser más esencial.

Los tres personajes están condenados a actuar sus destinos filosóficos: Pablo el de la aceptación necesaria, Juan el de la elección angustiada y la prostituta el del cuestionamiento radical desde los límites de la experiencia humana. La noche, al opacar las voces y decantarlas en gemidos, sugiere que la respuesta última puede ser inefable, residiendo no en la teoría pura, sino en la experiencia corporal y sufriente que precede a toda filosofía.

Así, la pregunta central del presente ensayo la enuncio de la siguiente manera: *¿Es la libertad humana una ilusión determinada por el destino, una conquista del carácter responsable o una experiencia encarnada que emerge desde los márgenes de la existencia, desbordando todo sistema filosófico abstracto?*

Diálogo

[*Dos hombres emergen de la oscura callejuela e irrumpen como cada noche en el aposento del olvido. En la morada una flor nocturna, les aguarda*].

Pablo: ¡Heme aquí!

Juan: ¡Buenas noches, ángel!

Prostituta: ¡Siéntense!

Juan: ¡Tócame! Tu roce me hace reposar como si invernase por años.

Prostituta: Cállate. Hay algo en tu voz que me perturba, como si ocultaras una tristeza antigua.

Pablo: ¿De qué hablas? Todas las noches recibes a hombres que rozan tu cuerpo. A todos los miro con desprecio.

Prostituta: Hablas con seguridad, como si lo supieras todo. [A Juan] Dame la mano. Percibo que algo te atormenta, hay una pena grabada en tu rostro.

Juan: Ahora sólo pienso en mi madre ¿Sabes? Ella dio a luz como tú, muchas palabras muertas. Como tú sus hijos fornicaban con extraños. Mi madre solía vigilarme, escribirme, acusarme... [con aire magnificante] Por ella olvidé todo el futuro. [*El silencio se alza por encima de lo que hablan*]

Prostituta: ¿Es posible olvidar el futuro?

Pablo: Frente al futuro el problema radical se da en desdoble de su naturaleza o destino. Si existe ¿qué es? ¿Cómo puede conocerse? ¿Es o no compatible con la libertad? ¿Es necesario preocuparse por ello?

Juan: Noto un desenfado en tus palabras ¿Acaso te acosa el demonio del ultraje? ¡Mira amada, sus ojos enjutos y su sonrisa de pedernal!

Prostituta: ¡Cierto! Su semblante ha desvanecido toda misericordia... Juan ¿Qué es el destino? ¿He sido predestinada a mi oficio? ¿Escaparé alguna vez de tus manos que me acosan?

Juan: Tengo tantas noches besando tu frío y áspero sexo, y aun me temes... Pasa un poco de vino y charlemos. [Acerca tres copas y un vino tinto seco] ¿El destino? ... Mira ángel, el *fatum* es posible comprenderlo como destino o como determinismo. En sentido estricto; *fatum* quiere decir “*lo predicho*” acerca del provenir.

Pablo: [*Animado por su bebida: el dolor de su alma*] Son las cosas dichas con antelación. Es lo que le corresponde a cada hombre, y cada mujer, y a cada animal, y a cada objeto y cada ramera; dentro de la trama de acontecimientos armoniosos del universo.

Prostituta: ¿Yo no escogí esta vida?

Pablo: ¡Fue el Destino! Tu naturaleza es ser objeto. Es la suerte que te ha tocado, ya preanunciada el día de tu epifanía, cuando marcada fuiste por el oráculo de Safo. La naturaleza confabuló cosmológica y moralmente. Tu valor de cambio prevalece sobre tu utilidad. Me perteneces lo mismo que el equivalente de una semana de posada o que la paga de tres días de duro trabajo. Eres el mercader de tu propia mercancía. La maldición fue puesta

en tu frente lo mismo que Abel fue estigmatizado por Yahvé.

Prostituta: ¡Calla, bastardo! Bien que te he servido. Te has saciado de mí. Me has robado mi juventud y de oscuridad has llenado mis años. Me pesas lo mismo que un viernes santo. Si alguien es responsable de mi desgracia, ese eres tú. Si, tú que encarnas lo más despreciable de todos los hombres; su lujuria, su apetito carnal de muerte. Tú la bestia que cada noche abre mi cueva y seca mi vientre... ¡Mi jornada se diluye como aceite en el pozo de Siquem!

Juan: ¡Tienes razón ángel mío! Tiemblo cada vez con mayor fervor. El destino es una cadena causal de todos los acontecimientos que nos han precedido y nos sucederán. Eres hija del oráculo de la maldición de tu estamento social, de la cárcel de tu sexo sumiso. En mi intuición vislumbro que tú eres víctima y victimaria de la infamia cometida. Si reflexiono sobre tu destino merezco un castigo por mi pecado, pues la redención me fue negada en cada ocasión que te he poseído.

Pablo: Tú libertad, la de Juan, la mía... la de todos no es ni autónoma, ni heterónoma: *la libertad se ejerce en conformidad con la naturaleza*. Tú has ejercido tus días acorde a tu destino. No hay un ser divino que ejerza poderes diabólicos sobre ti. Tu naturaleza es ser un objeto sexual. Tu coordinas la cópula de tus avatares. Ciertamente no hay azar en tu día. La marca que te distingue es la fatalidad. Dicha fatalidad se comporta no como un niño inocente, si no, como la cadena de un condenado que le sujeta y le anuncia en su arrastre. Tú morirás un día ¿Cómo? ¿Cuándo? ¿Dónde? Eso no importa; morirás. Ese es un hecho simple y contundente de tu naturaleza corruptible. En la cadena alimenticia eres presa. “*Tú eres Prostituta*” No tienes nombre, te llamo como mejor me agrade, para eso te pago. ¿No sé quién fue el primero, ni quién será el último? Pero en este inmenso mecanismo sé que estamos co-destinados a compenetrar nuestras fatalidades. Yo soy el cliente. Me prostituyo en ti; y en tu cenáculo copulo con todos los hombres destinados a saciarse de ti.

Prostituta: [*Avanzando al espacio más sombrío del aposento*] ¡Oh, Lucifer! Mi angustia es más honda que el Mar Muerto; más antigua que el Egeo. Predestinada por causa de hombres; acusada y desaseada por ustedes. Mi destino es Babilonia. Mi tumba en Sodoma. No hay cadenas. Una, y sólo una ha sido. Todos aquellos que se acuestan conmigo, de lo mismo se lamentan. Miran sus insípidas vidas y una espesa ceniza les sube hasta la garganta. Nadie les fecunda y vienen a mí para no fecundar.

Juan: [*Sombrío*] ¿De qué te quejas, ángel mío? ¿A quién acusas Pablo? Todas las noches

venimos aquí a saciarnos de pena. [*Dirigiéndose a la Prostituta*] Todas las noches venimos a visitar mujeres como tú. Somos paridos muertos; de nosotros son la semilla no germinada.

Prostituta: [*Abrazando con cariño a Juan*] ¡Ven niño mío, hoy mi nombre es Soledad! Yo soy más jovial que la muerte. Vamos ¡Levante y anda! Mata tus palabras. No estrangules secretamente tu alma. Del silencio de esta conversación engendremos un placer futuro. [mira indiferente la oscuridad nocturna de la ventana] Comprendo tu sufrir, Pablo. ¡Exiges del destino no una afección involuntaria e imprevisible! Por ello sometes con violencia los datos y acciones en cadenas causales teleológicas. Tu aspiración se orienta a descifrar aquella trama invisible que otorga coherencia a la totalidad de lo existente, procurando que en el individuo y en el cosmos se manifieste el lazo irreductible que hermana la condición humana con el devenir de los fenómenos. Anhelas posesionarte de la clave secreta que revela el alfabeto primigenio de lo real. Anhelas una gramática de la Naturaleza. Por ello añoras un destino causal. Pero aborreces el futuro. Por ello acudes a mí; poseída por muchos y merecida por nadie.

Pablo: ¡No! Soy imperturbable al contemplar el panorama de vidas enteras, en sus milenarios años, en las vicisitudes del acontecer. Cierto que me amenaza la contingencia a cada paso. Pero cada pequeña conexión que descubro me aprisiona en la creencia del *fatum* encontrado. Existe, estoy convencido, una armazón oculta que rige el conjunto de las cosas, una legalidad cuyo alcance desborda por completo mi comprensión. De ahí infiero que el sino de cada cual discurre por cauces ajenos a la fuerza de voluntad o a la inclinación de los afectos. ¡Soy atarácico! Vengo a ti, con mis fauces descarnadas de deseo, pues en cada posesión de tu cuerpo se cumplen nuestras naturalezas.

Juan: ¿Qué dices? Tu verdad no deviene de las proposiciones que afirmas y de la negación de mi ángel. ¡Tu verdad es cruda, sin analgésicos! Es una verdad indiferente a nuestros deseos. Tu doctrina anuncia ¡Seamos indiferentes al destino!

Pablo: No me he explicado... nosotros estamos aquí con tu ángel pues su suerte es ser usada; ello es una verdad, por tanto, es necesario y si es necesario entonces está determinado. Así, cada vez que nos juntamos en juegos orgiásticos reconciliamos las leyes de la naturaleza con nuestra responsabilidad moral

Prostituta: Discrepo contigo, me es indiferente tu propuesta. Yo por mi parte tengo fe en mi escepticismo; creo en halo religioso del saber y comprendo el pavor de Juan en la

contemplación de la naturaleza.

Juan: En ningún otro espacio, donde despunta tu ausencia, ángel mío hay tanta necesidad de religión. Cuando te miro me doy cuenta de que he de elegir; pero todo objeto de elección está determinado de antemano. Junto a ti ¡se desvanece todo objeto sagrado de elección! Tu doctrina del no-actuar se encuentra muy cercana en amar la lucha. En tus luchas surge el juicio de Dios. Cada noche te preparas tanto para la victoria como para la derrota; pues lo importante es que develas dicha figura sagrada desde el núcleo sombrío de tu combate.

Prostituta: ¡Tengo fe en mi escepticismo; creo en halo religioso de mi saber! Es un error desarrollar exigencias a un individuo cuando como yo, le es imposible desplegarse en el espíritu de la comunidad, cuando se vive en sus márgenes, en la penumbra.

Pablo: Yo sostengo que las causas básicas están conectadas con las cualidades particulares que te instrumentalizan en cuanto que objeto y no otra cosa. El destino de un hombre es tener dos piernas y no cuatro. Cuando afirmo que estamos predeterminados lo contemplo *sub specie aeternitatis*. Lo que intento describir objetivamente es que en la cadena causal de nuestra situacionalidad hemos sido privados del libre albedrío, y hemos sido atados como Prometeo a la necesidad del destino.

Juan: ¿Quién podrá prever correctamente?

Pablo: ¡Dios! Lo que está predestinado es el desarrollo divino del mundo. Todo lo predestinado es providencial. Yo no lucho ¡Sigo! Como afirma Séneca “*los destinos conducen al hombre que lo desea y arrastran al que no lo desean*”

Juan: Me niego a consentir tu doctrina. Toda acción libre es el resultado del carácter. Prima el proceso de formación del carácter. El carácter humano no es formado por el “destino”, sino por la educación; por ello somos responsables de nuestros actos.

Prostituta: Yo creo en mi doctrina. Llámenle como deseen “carácter, libertad, destino, etc.”. En mi cotidianidad todos mis gestos y exigencias de amor adquieren una rutina mecánica que me permite sobrellevar la degradación de mi existencia. Mi tiempo es mucho más que una medida con que determinar la duración de cualquier cambio mecánico.

Pablo: El desprecio de tu cuerpo es un signo seguro de tu libertad. Por ello tu máscara cada noche más inexpresiva, impenetrable, carente de toda ilusión.

Juan: Ángel mío, tan sólo recuerda que al final de toda peregrinación, uno sólo se experimenta a sí mismo.

[La noche opaca las voces y en su lugar decantan gemidos ¿fingidos? ¿predestinados?]

Discusión

El diálogo presentado no constituye un mero ejercicio retórico, sino un crisol donde confluyen y se confrontan tres tradiciones filosóficas fundamentales, puestas a prueba en el terreno abrupto de la experiencia marginal y el sufrimiento. La discusión vertebral indaga sobre la agencia humana en un cosmos que aparenta estar regido por leyes inexorables. La Tabla 1 sintetiza las posturas filosóficas encarnadas por cada personaje, así como sus argumentos centrales, los cuales serán analizados críticamente a continuación.

Como se presenta en el diálogo, la solidez interna del estoicismo de Pablo se resquebraja al confrontarlo con la realidad que pretende explicar. Su *amor fati* (amor al destino), concebido como aceptación serena del orden cósmico, corre el riesgo de transformarse en una legitimación pasiva de las estructuras de poder y dominación.

Al definir la naturaleza de la prostituta como la de un mero “objeto”, Pablo reduce su singularidad a una función dentro de un todo impersonal, despojándola de cualquier potencial de transformación (Annas, 1993, pp. 303-308). Su filosofía, que postula la libertad como aceptación de lo necesario, deviene así en una herramienta conceptual que justifica la opresión al ontologizar lo dado: *si su ser es ser objeto, cualquier resistencia sería una lucha contra la naturaleza misma*. La ética queda, en este esquema, subsumida en una ontología estática que clausura la posibilidad del cambio.

Pero, frente a esta rigidez, la postura de Juan introduce el dinamismo de la elección y la responsabilidad. Su defensa del libre albedrío, inspirada en la tradición existencialista y con ecos del *clinamen* epicúreo –ese mínimo desvío de los átomos que introduce la contingencia en el mundo (Lucrecio, 2007, II, pp. 251-260) –, pretende rescatar la agencia humana de las garras del determinismo. No obstante, su personaje encarna la paradoja central del compatibilismo: *el reconocimiento lúcido de las determinaciones* (sociales, biográficas, psicológicas) choca constantemente con la exigencia de elección.

Su angustia existencial delata la carga psicológica de creerse libre en un mundo profunda y objetivamente condicionado. Como bien señala Nussbaum (1994, pp. 13-17) al analizar las filosofías helenísticas como “terapias del alma”, estas no eran meros sistemas abstractos, sino prácticas destinadas a curar la aflicción humana. Juan representa,

precisamente, la terapia fallida: *su filosofía no logra consolarlo plenamente ante el abismo de la posibilidad y el peso ineludible de la culpa.*

Tabla 1. Síntesis de aspectos clave del diálogo

Personaje	Argumentos
Pablo <i>Determinismo estoico/ Fatalismo cósmico</i>	Pablo sostiene que todo cuanto ocurre responde a una cadena causal necesaria e ineludible, donde cada ser –hombre, mujer, animal o prostituta– ocupa un lugar fijo dentro del orden armónico del universo; para él, el destino no es más que lo anunciado desde siempre, una sentencia inscrita en la naturaleza misma de las cosas, de modo que la libertad no consiste en elegir, sino en aceptar sin resistencia el papel que nos ha sido asignado, pues incluso nuestros actos más íntimos –como acudir cada noche a ese aposento– no hacen sino cumplir la ley cósmica que nos determina, y ante la cual la única postura digna es la imperturbabilidad del sabio que, como Séneca enseñó, se deja conducir por los hados en lugar de ser arrastrado por ellos.
Juan <i>Existencialismo/ Libre albedrío y responsabilidad moral</i>	Juan, en cambio, se rebela contra esa visión mecánica del mundo y afirma que el ser humano no está escrito de antemano, sino que se forja a través de la educación, las decisiones y el carácter que va construyendo con sus actos, de manera que cada persona es plenamente responsable de lo que hace y de lo que llega a ser, aunque reconoce que esa libertad se ejerce en medio de la angustia y la opresión –la condena social, el género, la miseria–, y que precisamente por ello la elección adquiere un peso trágico y sagrado, porque en cada noche de deseo y desolación, en cada lucha solitaria, se revela algo divino: la posibilidad de enfrentar el destino y, aunque duela, saberse a uno mismo al final del camino.
Prostituta <i>Escepticismo vivencial/ Nihilismo fenomenológico</i>	La prostituta, por su parte, no ofrece un sistema ni una doctrina cerrada, sino que habla desde la experiencia cruda de quien habita los márgenes y ha visto cómo los hombres –Pablo, Juan, todos– llegan con sus teorías y sus lamentos, pero ella solo confía en su escepticismo, en esa certeza de que el saber tiene algo de sagrado precisamente porque no da respuestas definitivas; para ella, el tiempo no es una medida abstracta sino la rutina machacona de los cuerpos, los gestos vacíos, el amor fingido, y sin embargo –o quizá por eso mismo– cree que del silencio compartido, de la conversación que no exige conclusiones, puede brotar un placer futuro, una pequeña grieta por donde la vida aún respira, aunque nadie la merezca y aunque su destino sea Babilonia y su tumba, Sodoma.

Fuente: elaboración propia.

Es en este punto donde emerge la fuerza crítica más radical del diálogo, encarnada en la figura de la prostituta. Ella no propone una teoría alternativa, sino que, desde su *situatedness* corporal y social, deconstruye las certezas de sus interlocutores (Haraway, 1988, pp. 575-579).

Su “fe en el escepticismo” y su afirmación de un “halo religioso del saber” no son meras declaraciones, sino que operan como un auténtico contrapoder epistemológico. Su conocimiento es situado: no aspira a universalidades abstractas, sino que se forja en la experiencia límite de la explotación, el olvido y la cosificación. Su práctica del “no-actuar”, lejos de significar pasividad, constituye una estrategia de resistencia que subvierte las grandes narrativas –tanto la del destino necesario como la de la libertad omnímoda– desde la materialidad de su cuerpo.

Al hacerlo, desvela que toda reflexión sobre el *fatum* que ignore las condiciones materiales de existencia está condenada a la abstracción y, en última instancia, a la irrelevancia ética.

La fuerza del texto radica en su capacidad para trascender el debate filosófico abstracto al encarnar la disputa sobre el destino y la libertad en un diálogo vivo entre tres cuerpos concretos. Esta tensión puede comprenderse como la que existe entre dos polos irreductibles: por un lado, el determinismo –sea en su versión estoica providencial (Annas, 1993, pp. 259-267) o en su expresión materialista atomista (Lucrecio, 2007, II, pp. 216–250)–, que postula que los actos humanos son el resultado necesario de causas previas insuperables; y por otro, la libertad entendida como capacidad real de autodeterminación, ya sea a través de la formación del carácter (Juan) o del cuestionamiento radical desde la experiencia encarnada (la prostituta).

El estoicismo determinista de Pablo y el existencialismo angustiado de Juan representan sistemas conceptuales que, aunque opuestos en sus conclusiones, operan en el mismo plano de la abstracción racional.

Frente a ellos, la posición anónima –y por ello mismo universal en su particularidad– de la prostituta ejerce una crítica radical desde un conocimiento situado: su cuerpo explotado se convierte en el lugar desde el cual se dismantelan las “grandes narrativas” que históricamente han justificado la opresión, ya sea como un “destino necesario” (Pablo) o como un “fracaso moral individual” (una posible lectura superficial de Juan). Esta crítica

epistemológica desde los márgenes resuena con la tradición. Esta crítica epistemológica desde los márgenes resuena con la tradición escéptica que, desde Hume (2007, pp. 26-31), ha cuestionado la pretensión de la razón de fundamentar certezas últimas sobre la realidad.

La fuerza conclusiva del trabajo no reside, sin embargo, en proponer una síntesis teórica superadora. Por el contrario, sugiere que la respuesta al enigma del destino no es primordialmente teórica, sino existencial y, en última instancia, pre-reflexiva. Al privilegiar el gemido y el silencio sobre el discurso argumentativo, el diálogo apunta a que la experiencia límite del dolor y el placer corporal precede y excede cualquier sistema filosófico.

Esta intuición conecta con la filosofía de Schopenhauer (2008, pp.99-104), para quien la voluntad –el sustrato ciego del deseo y el sufrimiento– se manifiesta en el cuerpo de manera más originaria que cualquier representación intelectual. La voz de la prostituta, que encarna esta experiencia, no clausura la discusión, sino que la desplaza.

La pregunta metafísica ¿somos libres o estamos determinados?, se reformula así en términos éticos y políticos *¿qué hacemos con la sensación de agencia, por frágil que sea, para resistir y ampliar nuestros márgenes de acción dentro de las determinaciones ineludibles que nos conforman?*

Conclusiones

De lo expuesto, presento cinco conclusiones de respuesta a la pregunta central del presente ensayo *¿Es la libertad humana una ilusión determinada por el destino, una conquista del carácter responsable o una experiencia encarnada que emerge desde los márgenes de la existencia, desbordando todo sistema filosófico abstracto?*

1. El diálogo demuestra que los conceptos de destino y libertad no son abstracciones metafísicas inocuas, sino marcos interpretativos con consecuencias existenciales y éticas directas (Annas, 1993, pp. 259-267). Cada postura –estoica, existencial, escéptica– configura una manera específica de habitar el mundo y de relacionarse con el sufrimiento propio y ajeno.
2. La confrontación deja en evidencia que no existe una respuesta única y definitiva al problema del libre albedrío y el determinismo. La solución estoica es acusada de legitimar la opresión; la existencial, de generar una angustia paralizante; y la escéptica, de carecer de un fundamento desde el cual construir una acción

transformadora colectiva (Nussbaum, 1994, pp. 3-8). El texto sugiere que la madurez filosófica y vital podría residir en la capacidad para sostener la tensión entre estas perspectivas sin decantarse dogmáticamente por ninguna.

3. La figura de la prostituta emerge como la conciencia crítica del texto. Su escepticismo radical, nacido de la experiencia marginal, actúa como un correctivo indispensable frente a los sistemas filosóficos que, en su ambición totalizadora, olvidan la corporalidad y la contextura social concreta de la existencia. Su personaje afirma, con su sola presencia, que el primer paso ético es reconocer el lugar desde el que se habla y se piensa (Haraway, 1988, pp. 583-388).
4. El final del diálogo, donde las voces se desvanecen para dejar paso a los gemidos, es profundamente significativo. Señala que hay dimensiones de la experiencia humana – el dolor extremo, el placer, la desesperación más honda– que preceden y exceden al discurso filosófico racional (Schopenhauer, 2008, pp. 100-108). La respuesta última al enigma del destino quizá no sea conceptual, sino que se encuentre en ese espacio pre-reflexivo donde la vida, sencillamente, se vive y se padece.
5. En última instancia, el texto invita a reformular la pregunta por la libertad. No se trata tanto de dilucidar si somos libres en un sentido metafísico absoluto, sino de indagar qué hacemos con la *experiencia* de libertad que nos constituye, y cómo, desde ella, luchamos por ampliar los márgenes de agencia –propia y ajena– dentro de las determinaciones inevitables que nos configuran. Esta aproximación pragmática y existencial encuentra eco en la tradición escéptica que, desde Hume (2007, pp. 28-43), ha preferido atender al curso ordinario de la vida antes que a las disputas metafísicas irresolubles.

Referencias bibliográficas

- Annas, J. (1993). *The morality of happiness*. Oxford University Press.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
- Hume, D. (2007). *An enquiry concerning human understanding*. Oxford University Press. (Obra original publicada en 1748).
- Lucrecio. (2007). *On the nature of things* (M. F. Smith, Trans.). Hackett Publishing. (Obra original escrita c. 50 a.C.).

Nussbaum, M. C. (1994). *The therapy of desire: Theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton University Press.

Schopenhauer, A. (2008). *The world as will and representation, Vol. 1* (E. F. J. Payne, Trans.). Dover Publications. (Obra original publicada en 1818).



El hombre celestial. Del desasimiento a la paz en el pensamiento de Meister Eckhart

The Celestial Man: From detachment to peace in the thought of Meister Eckhart

Ángel Enrique Garrido Maturano

Conicet – Instituto de Educación Superior Villa Ángela, Argentina

heloypuna@hotmail.com

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

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.11506>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
Recibido el: 3/6/2026 Aceptado el: 13/8/2026 Keywords: Peace, detachment, mercy, divinity, being Palabras clave: Paz, desasimiento, misericordia, divinidad, ser	Abstract: This article examines Meister Eckhart's concept of peace through a philosophical-cosmological lens. It begins by presenting detachment and the return to original identity — understood as the identity of the gift — as the necessary conditions for peace. It then defines peace as the outcome of the soul's union with divine being, conceived as mercy. The article proceeds to demonstrate how peace may be understood as a path that conforms to the occurrence of divinity as the potentiality to give being. Finally, it draws out the ontogenetic implications and universalist ethical consequences of Eckhart's notion of peace. Resumen: El artículo analiza la noción de paz en Meister Eckhart desde una perspectiva filosófico-cosmológica. Primero, explicita el desasimiento y el retroceso a la identidad originaria o identidad del don como condición de la paz. Luego determina la paz como resultante de la unión del alma con el ser de la divinidad comprendido como misericordia. A continuación, muestra en qué medida la paz puede ser entendida como camino que se ajusta al acontecer de la divinidad en tanto potencialidad de dar ser. Finalmente elucida las implicancias ontogénicas y las consecuencias éticas universalistas de la noción eckhartiana de paz.

Introducción

En un estudio sobre la noción de *Gelassenheit* en el pensamiento de Heidegger y Meister Eckhart F. W. Von Herrmann (1995) advertía que, para el monje turingio, la verdadera relación a Dios no exige la huida del mundo, sino que de lo que se trata “es de una relación al mundo transformada, puesta en sintonía con la voluntad divina”. (p. 120) La falsa relación con Dios se convierte, entonces, para el Maestro de teología y vida que fue el propio Eckhart, en verdadera no cuando el hombre se aísla en la contemplación extasiada de una divinidad con la que se siente fundido, sino cuando “se entrega por completo a la voluntad divina y sólo desde ésta deja que se determine su relación al mundo”. (Von Herrmann, 1995, p 120) La hipótesis a partir de la cual se desarrollan las reflexiones que aquí comienzan recoge esta observación general de Von Herrmann y considera que es en una noción poco y dispersamente tratada en la obra eckhartiana, la noción de paz (*Friede*), en donde se realiza y donde adquiere su sentido pleno e integral esta relación transformada con el mundo, a la que, según el reconocido heideggeriano, se orientaría, para Eckhart, una genuina relación con Dios.

Según esta hipótesis, la paz sería el punto en que se conjugan en la existencia humana el desasosiego (*Ruhe*), al que conduce el desasimiento (*Abgeschiedenheit*), y el ser mismo de la voluntad divina, comprendido como misericordia. Las observaciones siguientes se dedicarán a desplegar esta hipótesis a través de la elucidación de la noción de paz, sus implicaciones ontogénicas (es decir, referidas a la divinidad como actividad que concede ser a todo lo que puede ser-ente) y sus derivaciones éticas concretas, a partir del modo en que el Maestro Eckhart la concibe, fundamentalmente en sus sermones alemanes.

El estudio persigue tres objetivos. En primer lugar, mostrar en qué medida y por qué la unidad en el ser entre el alma y la divinidad, que, según Eckhart, es propia de la paz, es la unidad de un acontecimiento de dar ser -la misericordia-, por lo cual ella no puede nunca ser reducida a un mero estado psicológico o anímico, sino que tiene implicancias ontogénicas ineludibles. En segundo lugar, el trabajo se propone llevar adelante una arqueología de la identidad que ponga de manifiesto cómo la paz eckhartiana no implica necesariamente una disolución de la identidad del existente, sino una recuperación o regreso a su identidad más originaria y genuina, que caracterizaremos como una identidad del don. En tercero, nos

proponemos bosquejar la actitud ética fundamental propia del hombre que se relaciona con el mundo bajo el signo de la paz. Más concretamente, queremos precisar las implicaciones esenciales del universalismo, que, como veremos, impregna la actitud ética del “hombre celestial”, a saber, aquel que “se encuentra en curso y, por cierto, en constante curso hacia la paz”. (Eckhart, 1979, p. 188)

La índole de esta investigación, por su metodología y perspectiva, requiere ciertas aclaraciones previas, a fin de que no se juzgue al autor por lo que él no hace ni quiere hacer.

En cuanto al método, éste puede ser calificado como hermenéutico y especulativo-transcendental. Es hermenéutico, en cuanto responde al esquema de lectura de “algo como algo”, a través del cual la interpretación, valiéndose del “como”, intenta enunciar las implicaciones ontogénicas y las consecuencias éticas anunciadas en la noción eckhartiana de paz como unión en el ser de la divinidad sin nombre y el alma humana. Es, además, especulativo-transcendental. Especulación no significa imposición arbitraria de una teoría a la realidad. Por el contrario, la idea de una metodología especulativa responde al esfuerzo de carácter transcendental por retroceder hacia el origen o condición de posibilidad última sobre la base del cual es legítimo pensar la significación esencial del acontecer de algo como tal algo (en nuestro caso, de la paz como unión entre la existencia y la divinidad) y determinar el modo en que ese algo puede darse en la realidad efectiva.

En lo que a la perspectiva de lectura respecta, existen, obviamente, diversos abordajes posibles del pensamiento eckhartiano. Se diferencian, en esencia, por el “desde dónde” y “hacia dónde” de la intención teórica desde la cual se afrontan los textos. Señalaré una, no sólo legítima, sino encomiable, para ilustrar, por contraposición, la mía propia. Es la que Kurt Flash (2022) denomina “lectura histórica”. “La lectura histórica busca en los sermones de Eckhart referencias retrospectivas a autores y textos; analiza planteamientos, vocablos y conceptos que el predicador utiliza de modo característico. Trabaja en la reconstrucción, constatable en el texto, de su contexto histórico”. (p. 320) El “desde dónde” de esta lectura es claro: el contexto histórico; el “hacia dónde”, también: una interpretación intrínseca que quiere reconstruir el significado de los textos en su propio contexto y dentro de su propia problemática.

Como bien observa Flash (2022), este tipo de lectura se distingue porque ella ofrece “un aumento constatable de conocimiento”, (p. 320) precisamente el de la reconstrucción del

texto en relación con el conjunto de la obra del autor y en su propio contexto histórico y fuentes. Nuestra perspectiva de lectura no es histórica, sino cosmológico-filosófica. Es cosmológica, porque la intención teórica a la que responde no tiene por qué ser aquella a la que respondían los planteos de Eckhart en su contexto histórico, sino que resulta de una pregunta de orden cosmológico que no es intrínseca a los textos, pero que puede potencialmente desarrollarse a partir de sugerencias de sentido implícitas en ellos. Dicha pregunta, que constituye el “desde dónde” de la lectura, podría formularse así: ¿Cómo es posible pensar en su sentido más propio y consumado el vínculo entre la existencia humana y la divinidad, si por divinidad entendemos el origen abisal e indeterminable desde dónde todo puede llegar a ser y desde donde, también, alcanzan una unificación y se configuran la diversidad de entes y procesos a través de los cuales el ser se da en la realidad efectiva del mundo como un cosmos? Precisamente, la elucidación de la noción de “paz” a partir de Eckhart, que aquí proponemos, reconoce como su propio “hacia dónde” explicitar, en su consumación y propiedad, el vínculo al que se dirige la pregunta. Y en tanto tal pregunta es cosmológica, también lo es la perspectiva de lectura.

Pero ella es, además, filosófica y heterodoxa. Es filosófica en cuanto se asienta en la convicción compartida, por ejemplo, con Dietmar Mieth (2015), según la cual, en el caso de la obra de Eckhart, “se trata del intento de reconstruir la fe cristiana en una teoría filosóficamente consistente”. (p. 107) Si esto es así, es decir, si es posible, en principio, abordar el pensamiento eckhartiano desde un enfoque filosófico, entonces es factible también una lectura del Maestro que intente sustentar sus conclusiones sin apelar a nociones teológicas que remitan a una revelación positiva determinada. En tanto filosófica, la perspectiva es, también, heterodoxa. Lo es, toda vez que ni se guía por la pretensión filológica de llegar a reconstruir el “verdadero” significado que el autor quiso dar a sus palabras en su contexto y desde sus influencias históricas, ni tampoco por tratar de ajustarse a ningún dogma de carácter confesional. Antes bien, lo que a una lectura heterodoxa le importa es desplegar, bajo la guía del mencionado esquema hermenéutico “algo como algo”, el potencial significativo ínsito en los textos del Maestro en función de los intereses temáticos y del contexto teórico del propio intérprete. Por ello, esta perspectiva de lectura asume el principio hermenéutico según el cual toda gran obra filosófica, en cuanto inspiradora, siempre puede decir más de lo que quiso decir; y hace suya también la intención con que investigadores

como, por ejemplo, Diez (2014), han leído la obra del Maestro, cuando escribe que “el pensar debe ser recreado conforme a las necesidades del tiempo que transcurre y, hoy más que nunca, la respuesta a nuestra situación epocal exige creatividad, riesgo y redescubrimiento de la tradición”. (p. 37)

Desasimiento y disposicionalidad como punto de inicio del curso hacia la paz

A diferencia de la cuestión de la paz, el desasimiento atraviesa el conjunto de los tratados y sermones alemanes de Eckhart. Un análisis minucioso del mismo escaparía a los objetivos de este artículo. Sin embargo, resulta necesario destacar algunos puntos esenciales del modo en que Eckhart lo comprende para poner de manifiesto en qué medida él constituye la condición previa para el nacimiento o acontecimiento de lo divino en el alma humana. Esto, a su vez, resulta la condición para el inicio del camino del existente hacia la paz. La índole de esta condición sería mal entendida si se considera al desasimiento un mero estado anímico, una manera de sentirse a sí mismo, sino que representa un modo de conducirse relativamente al mundo y, concomitantemente, de comprensión del ser, tanto de sí mismo como de lo que a ese sí mismo se le da en el mundo. En tanto tal, en este temple afectivo se conjugan una actitud ética y un modo ontológico de aparición de lo que se da. Así comprendido, el desasimiento sería la condición ético-ontológica a partir de la cual el sujeto puede iniciar el curso constante hacia la paz.

Para comprender el desasimiento en su carácter de condición previa del nacimiento divino de Dios en el alma nos ofrece Eckhart (1979) una clave certera en el sermón *Et cum factus esset Jesus annorum duodecim*. Allí se dice:

Si tú quieres encontrar este nacimiento, entonces en verdad debes abandonar toda multiplicidad (“*Menge*”) y regresar al origen y fundamento del cual provienes. Toda potencia del alma y todas sus obras: todo esto es multiplicidad; memoria, razón y voluntad, todas ellas te dispersan en la multiplicidad. Por eso debes dejarlas de lado a todas: a la actividad de los sentidos y a la formación de imágenes, y (fundamentalmente) a todo aquello en lo que tú mismo te encuentras o tienes en vista. Sin duda alguna, sólo entonces podrás encontrar este nacimiento y, si no, no. (p. 432)

Aquí el Maestro establece primero las dos condiciones para que el hombre pueda encontrar, esto es, padecer y nunca realizar por su cuenta, el nacimiento de Dios en su alma. La primera es el dejar o desasirse de toda multiplicidad. La segunda, el retroceder al origen del cual el propio sujeto proviene. Luego, en el resto del pasaje, Eckhart desarrolla la primera condición.

Ella implica “soltar”, es decir, desasirse de los diferentes intereses subjetivos e individuales provocados por la actividad de los sentidos y la consecuente formación de imágenes, de manera tal que no sea yo mismo, mis variopintos intereses, lo que determine el curso de mi existencia individual. Tal cosa implica desasirse de la propia voluntad, memoria, razón y cualquier otra potencia del alma, en cuanto estas potencias estuviesen sujetas a esos intereses y a ese consecuente intento de determinar mi ser y el mundo en el que soy a partir de ellos.

Como tales inter-eses (esto es, como tales modos determinados por mí de imbricarme en y direccionar el ser de lo que es) son siempre varios y se dispersan de múltiples maneras en la relación que mantengo con los más diversos entes del mundo a los que se dirigen, el proceso de dejar o “desasimiento”, que conduce al nacimiento de Dios en el alma, equivale a un abandono de la multiplicidad, esto es, de esos numerosos modos en que ejerce su actividad el yo para determinar por sí mismo su propio ser y, consecuentemente, el de todo aquello con lo que se relaciona. El desasimiento implica, pues, abandonar el interés en el propio ego -el interés egoísta- como principio de la existencia. Por ello, con toda razón, puede afirmar Dietmar Mieth (1969) que “el enemigo de la espiritualidad eckhartiana no es ni la criatura ni el mundo circundante ni la actividad, sino el egoísmo”. (p. 230)

Precisamente, en el abandono del interés en el propio ego se halla el núcleo del desasimiento. Y él se consume en el abandono del interés más grande y peligroso que puede llegar a tener un sujeto, porque es un interés que se disfraza de desinterés, pero que se revela como el más intenso y fanático que pueda haber en la existencia: el interés en Dios, que es, en realidad, el interés en determinar por mí mismo y supeditar a mis volubles pasiones y representaciones no sólo el curso que ha de asumir mi relación con lo más supremo posible, sino también las múltiples figuras y funciones que asume la divinidad. De allí que a la pregunta retórica acerca de si el hombre pudiera encontrar el nacimiento de Dios en él a través de “ciertas representaciones de Dios, que la razón puede crear de por sí, como, por

ejemplo, que Dios es bueno, sabio, misericordioso o lo que fuese”, (Eckhart, 1979, p. 432) no pueda sino responder el Maestro (1979) de modo contundente: “¡En verdad no!”. (p. 432)

En este sentido, tiene razón Kurt Flash (2022) cuando, en su comentario al célebre Sermón Beati Pauperes Spiritu, observa que la pobreza profunda, en la que se consuma el verdadero “dejar” del desasimiento, significa un “no tener”, pero este “no tener” no se refiere, obviamente, sólo a las cosas externas. “En esta predica no-tener significa no tener ninguna relación-con Dios”. (p. 311) Y no es posible tenerla, porque la relación implica dos términos separados, mientras que el resultado del desasimiento es aquella unión completa por la cual Dios nace en mí y es mi propio ser. En síntesis, el primer momento del desasimiento, el del abandono de la multiplicidad, puede sintetizarse, como lo hace Bara Bancel (2025), afirmando que en él el ser humano permanece “con las potencias despojadas de todas sus operaciones y de toda imagen, incluso de cualquier pensamiento (gedenken) o representación (inbilden) acerca de Dios”. (p. 405) De esta manera, “toda actividad humana ha de estar en reposo, (...), el ser humano sólo ha de padecer”. (Bara Bancel, 2025, p. 405)

Bara Bancel, al hacer referencia al reposo y al padecer, nos introduce en el segundo aspecto o condición necesaria para que el hombre pueda encontrar el nacimiento de Dios en su alma, esto es, el “retroceder al origen del cual el propio sujeto proviene”. Este retroceso lo ilustra Eckhart con la imagen de un trasladarse a una oscuridad completa en la que no conozco, esto es, no determino nada, porque ello implicaría estar todavía asido a mí mismo. “¿Qué es esta oscuridad? ¿Cómo se llama, cuál es su nombre?” (Eckhart, 1979, p. 432) Responde el Maestro (1979): “Su nombre no mienta otra cosa que una disposicionalidad receptiva, que (entretanto) no carece ni está privada de ser, sino [que se trata de] una receptividad potenciante en donde tu debes alcanzar tu consumación”. (p. 432)

El texto es decisivo porque señala dos aspectos que caracterizan la existencia del desasido como aquel que retrocede hacia el origen del cual proviene.

El primero de ellos indica que el “desasido” no es una persona sin identidad ni ser, no es un alguien privado de relación al mundo y vuelto hacia un arrebató indefinible. Por el contrario, se trata de alguien que llega a su consumación y que lo hace de un cierto modo. ¿Cuál es este modo? Es el de aquel que, a partir del desinterés en el ego, se ha vuelto pura disposición a recibir, pura susceptibilidad, y que, cuando lo ha hecho, se encuentra que esa receptividad lo potencia y es, por tanto, fecunda. Encuentra, pues, dentro suyo aquellos dones

que le han sido dado para ser realizados. Ya no se rige por sus intereses egoístas, ni trata, a partir de ellos, de realizar su existencia, sino que “padece”, es “tomado por” aquellos dones, por aquella potencialidad originaria e infinita de dar ser que lo engendró a él y a todas las cosas, y que ha puesto en él ciertas aptitudes que encuentra en sí y a través de cuya ejecución puede consumir su existencia, esto es, puede ser quien le ha sido dado y no quien quiere ser. En ello consiste el paso de la identidad egocéntrica del yo a una descentrada y originariamente pasiva o “identidad del don”. El que se ha desasido se pierde a sí mismo. No para encontrar que es una nulidad, sino para recibirse tal cual le ha sido dado ser. La oscuridad en la que desemboca el desasimiento no es la de una noche muerta, sino la de una serie de potencialidades, por lo pronto informes, para con las cuales debe ser receptivo, de modo que pueda darles en su propio existir las formas por las que ellas puján desde su interior. Por eso la receptividad es potenciante y enriquecedora. Pero lo que se potencia no es la capacidad de realizar lo que quiero, sino lo que me ha sido dado: aquello para lo que me encuentro dispuesto y que puedo hacer ser para que mi ser sea fecundo para todo.

El desasido no solamente se recibe a sí como lo que le ha sido dado ser, sino que, como es pura receptividad, pura sensibilidad susceptible, él no comprende el ser de todo aquello con lo que se relaciona a partir de su propio interés o visión del mundo. Por el contrario, lo hace de modo tal que, a cada cosa que es, le deja o posibilita ser eso que desde sí y en sí es. Cuando devengo esa sensibilidad o receptividad fecunda, esa pura disposicionalidad a recibirme y recibir el ser que ha todo le ha sido dado ser, reposo de mí mismo, de mi intención de determinar mi ser y el de aquello con lo que me relaciono. Entonces, alcanzo un profundo desasosiego y asumo ser mis propios dones, asumiendo la feracidad, pero también la finitud de esos dones. Soy lo que yo en mi origen, en la bullente oscuridad primigenia, era “antes” de ser.

Este ser originario mío, que me ha sido dado con anterioridad a que efectivamente fuera, Welte (1992) lo ha descripto magníficamente: “yo era aún la pura, ilimitada y vital diafanidad, en la que reposaba la posibilidad de mí mismo y de todas las cosas”. (p. 201) Volverse una pura instancia receptiva de esa diafanidad, de modo de recibir desde ella mi ser mismo y el de todo lo que es, liberado de toda representación o apetencia interesada, es retroceder al origen esencial desde el cual todo se engendra. Como bien observa nuevamente Welte (1992), “este pensamiento constituye el más profundo trasfondo de la doctrina del

desasimiento”. (p. 201) En efecto, en ella de lo que se trata es de que lleguemos a ser aquello que éramos antes de ser, que lleguemos a ser lo dones y posibilidades dados antes de que efectivamente los hiciéramos ser. Justamente por eso el desasimiento aparece como un regreso al más propio origen.

De esa disposicionalidad originaria nos dice el Maestro (1979) que “no hay vuelta atrás, sólo un constante impulso hacia adelante y un alcanzar y plenificar la disposicionalidad”. (p. 434) De allí que bien pueda colegirse que, aunque para el sujeto desasido tenga lugar una liberación de la atadura a sus intereses y un consecuente desprendimiento de todo desasosiego, para esa disposicionalidad originaria, en la cual Dios nace en él, nunca hay quietud, sino un “constante impulso hacia adelante”. No se trata, pues, de llegar a la calma contemplativa ni a una mera visión intelectual de Dios satisfecha en sí misma. Muy por el contrario, “esa disposicionalidad no está nunca en calma, hasta que ella no es plenificada con ser completo” (Eckhart, 1979, p. 434), es decir, hasta que el existir del individuo llega a estar plenificado “con todo aquello que reside en su disposición”. (Eckhart, 1979, p. 434) Dicho de otro modo, el existir sosegado del desasido no es uno en reposo, sino que él sólo encuentra sosiego cuando, siendo, realiza las posibilidades de dar ser ínsitas en él, que son el modo en que Dios, en cuanto dar del ser, nace en él.

En efecto, la divinidad, que reposa en sí, pero que lo hace como el puro bullir de una potencialidad indeterminable de dar infinitamente ser y actualidad a todas las determinaciones que llegan a ser, no puede sino necesariamente “nacer”, es decir, dar ser, allí donde encuentra disposicionalidad receptiva para que se genera una cierta posibilidad de ser. En este sentido, escribe el dominico: “Cuando Dios te encuentra dispuesto, él debe actuar y verterse en ti, al igual que el sol debe verterse y no puede abstenerse de ello, cuando el aire es puro y diáfano”. (Eckhart, 1979, p. 436) Y así como el sol se vierte en la tierra y la fecunda de modo diferente, según las posibilidades del suelo que ilumina y temple, así también “Dios obra en la medida en que halla predisposición”. (Eckhart, 2013, p. 148) Pero su operación “es distinta en el hombre y en la piedra”. (Eckhart, 2013, p. 148) Y distinta en cada hombre, pues “Dios no opera del mismo modo en todos los corazones, sino que obra según la disposición y susceptibilidad que halla”. (Eckhart, 2013, p. 148) Y cuanto más libre se encuentre el alma de su apego a esto o aquello, cuanto más se asemeje ella a una tabla rasa, más fácilmente podrá inscribirse Dios en ella, esto es, más fácilmente se desplegarán las posibilidades de ser -

dones- que el individuo encuentre o padezca ínsitas en sí, recibidas desde su origen primigenio.

Ahora bien, ¿cómo saber si efectivamente el desasimiento ha tenido lugar, si Dios está o no naciendo en mí? Eckhart (1979) da otro indicio decisivo: “Cuando este nacimiento realmente ha acontecido, entonces todas las creaturas no pueden resultar para ti más un impedimento; antes bien todas ellas te señalan hacia Dios y hacia este nacimiento”. (p. 437) Las cosas, para el desasido, no representan ya un impedimento potencial, que compite con él y obstaculiza la realización de su voluntad. No ve en el otro hombre alguien que amenaza sus intereses egoístas, porque ya no los tiene. En una palabra, no ve ni en una cosa ni en un congénere un útil que ha de doblegar o un competidor al que ha de imponerse para hacer que la situación en la que vive asuma la forma que él quiere, es decir, para modificar a su voluntad el ser del mundo. Por el contrario, él ve en el despliegue desde sí del ser de todo lo que es una señal que apunta a Dios, porque el operar o acontecer mismo de la divinidad es el hacer posible que todas las cosas, en armonía, puedan desplegar el ser que les es dado. Por eso, ahora su con los demás seres es, fundamentalmente, la serenidad: el dejar ser desde sí a cada cosa en su con-formidad con el ser de las demás. La señal, pues, de que el nacimiento ocurrió es que pueda ver en el ser de todas las cosas a Dios, a la actividad de dar ser que la divinidad es. “Sí, en todo lo que ves y oyes, sea lo que sea, en todas las cosas no puedes hacer nada más que asumir ese nacimiento; sí todas las cosas llegan a ser para ti puro Dios”. (Eckhart, 1979, p. 437)

Quien se ha desasido y experimenta que Dios nace en él encuentra sosiego (Ruhe). Ese sosiego, desde el cual él es para el ser de todas las cosas, es el inicio del nacimiento de Dios en él y de un consecuente nuevo camino de su existencia: el camino hacia la paz.

La paz

La paz como perfecta unión con Dios en el ser

El párrafo con el que cerramos el parágrafo anterior contiene los tres ejes en los cuales se concentra nuestra interpretación de la concepción eckhartiana de la paz. El primero, alude al hecho de que el camino de la paz tiene como punto de partida el desasosiego propio del desasimiento. El segundo, contempla que ella se da como el nacimiento de Dios en el alma y, en consecuencia, implica una unión entre ésta y la divinidad. El tercero, hace referencia a que

la paz, antes que un estado consumado de un alma aislada del mundo, es un camino que se recorre a lo largo de la existencia en el mundo. Si fue factible desplegar el primer eje analizando, el sermón *Et cum factus esset...*, resulta también factible desplegar los otros dos tomando como referencia fundamental, respectivamente, el Sermón *Populis eius* y la plática 17 de las Pláticas instructivas: “Wer sich der Mensch in Frieden halte”. Continuemos, pues, con el análisis del segundo eje.

Enders (2011), en su estudio de la noción de Dios como todo-unidad (All-Einheit Gottes) en el sermón *Unus Deus est pater omnium* ha observado que, en el sentido eckhartiano, la paz es “la multiplicidad reconciliada, es decir, unida o, para expresarlo de acuerdo con su determinación formal, la reconducción de la oposición a la diferencia”. (p. 132) Podríamos preguntarnos en qué consiste esta unidad reconciliada, esta reducción de la oposición discordante entre lo múltiple a diferencias armonizadas dentro de lo uno. Enders realiza al respecto una consideración que habremos de tomar como hilo conductor para nuestra interpretación de la índole de la paz como aquella unión en el ser entre la divinidad y el alma que acontece como nacimiento de Dios en el desasido. Escribe el estudioso:

Pues la unidad es aquello a través de lo cual toda multiplicidad y, consecuentemente, cada entidad obtiene su «que es», es decir, su existencia y, además, su respectivo grado de unidad, esto es, la determinación del contenido de su «qué es», la cual representa una determinada forma de multiplicidad unida y, por ello, de unidad derivada. (p. 132)

El aspecto esencial de esta determinación de Dios como unidad en el pensamiento eckhartiano, analizada por Enders, radica en que dicha unidad se da como reconducción de toda multiplicidad a lo uno por una vía en la que es posible distinguir dos aspectos que se dan aunados.

El primero alude a que cada uno de los entes múltiples son uno en la divinidad y con ella en cuanto origen, porque todos ellos resultan del fluir de lo mismo: la potencialidad originante infinita que la divinidad es y que se manifiesta en el “que es” o existencia de lo que llega a ser. El segundo aspecto se refiere a la determinación del contenido o “qué es” de todo aquello que es, esto es, a la determinación de las posibilidades de ser lo que son recibidas por los entes concomitantemente con su existencia. Esa determinación de posibilidades reconduce a la totalidad de los entes también a la unidad, en cuanto con-forma la totalidad como un único cosmos en que las diferencias se armonizan y complementan, esto es, se

reconcilian, en virtud de la propia índole y posibilidades de ser que han recibido desde su origen los diferentes entes. Así vistas las cosas, la unidad de Dios puede ser concebida como aquella primi-genia desde la cual cada cosa se origina (“que es”) y es dotada de un ser (“qué es”) que la constituye como una diferenciación reconciliada con las otras dentro de la unidad del todo único originado. Ahora bien, ¿qué tiene que ver esta comprensión de la unidad divina con la idea de la unión en el ser entre el alma y la divinidad?

En el mencionado sermón *Populus eius*, Eckhart (1979) se refiere a Juan 16, 33 (“sólo en mi tendréis paz”) y afirma: “En la medida en que se es en Dios, en esa misma medida se es en la paz”. (p. 188) Inmediatamente agrega: “Aquella parte de uno que es en Dios tiene paz; por el contrario, aquella que es fuera de Dios, tiene discordia”. (p. 188) A continuación, el Maestro indica que ese ser en Dios propio de la paz “apunta a la mayor unión con Dios, que nosotros debemos tener en el ser y no en el obrar”. (p. 188) La paz, entonces, a la que se ve conducido el desasido es comprendida como unión en el ser entre el alma y Dios mismo. ¿Cómo es esto posible? De algún modo debe poder serlo posible, pues, como bien observa Enders (2005) en su estudio del sermón *Populus eius*, la verdadera paz no puede buscarse ni alcanzarse a través de las propias fuerzas (por ello, añadido yo, el punto de partida hacia la paz es el desasimiento), sino que “la paz, que es Dios mismo, sólo se deja encontrar en y a través de la acción de Dios”. (p. 452)

Para entender esta unidad en la que emerge la paz en el alma, primero hay que entender lo que ella no es. En este sentido Eckhart precisa que no se trata ni de una unidad en el obrar, pero tampoco de una en el amor, ni siquiera una unidad en el conocimiento. No se trata de una en el amor, porque “el amor capta a Dios mismo, en la medida en que Él es bueno, y si Dios cayera fuera del nombre «bondad» el amor nunca podría avanzar” (Eckhart, 1979, p. 190) Es decir, el amor sólo capta a Dios en cuanto es bueno con el alma o para el alma. Desde ese momento hay separación y no unidad entre ambos. Tampoco el conocimiento accede a esa unidad. Y ello porque, “la razón toma a Dios tal como lo conoce en ella, pero nunca lo puede captar en el mar de su ser insondable”. (Eckhart, 1979, p. 190) La razón tiene un conocimiento, una representación del ser de Dios, pero justamente porque es una representación suya, aquí no puede haber unidad consumada, sino separación. Dios, en su ser inasible e insondable, sigue estando allende la razón. En general, conocer y amar son actos; y Eckhart ya nos había advertido que la unidad no era en el obrar, sino en el ser. ¿Y por

qué la unidad en el obrar no puede ser aquella unidad con Dios que caracteriza la paz? No puede serlo cuando el obrar es un obrar distinto del ser, cuando yo obro algo conforme a la voluntad de Dios, cuando trato, por ejemplo, de agradar a Dios con mi obrar, porque ese obrar tal cual Dios quiere delata que no estoy suficientemente desasido, que no soy uno con Dios. Desde este momento impera la separación.

¿Cómo, pues, encontrar esta unidad en el ser, a la que no se accede por el obrar, ni por el acto de amor, ni por el acto de conocimiento? El dominico nos dice que “por sobre estos dos, conocimiento y amor, sobresale la misericordia”. Y agrega: “En lo más alto y más puro, que Dios es capaz de obrar, allí obra misericordia”. (Eckhart, 1979, p. 190) La declaración resulta paradójica. Habíamos dicho que la unión es en el ser y no en el obrar, pero la misericordia, en la que se da aquella unión con la divinidad por la cual la paz que Dios es nace en el alma, es caracterizada como lo más puro y alto que Dios puede obrar. La paradoja se resuelve, a mi modo de ver, con la sencilla idea de que la unidad no es en el obrar cuando el obrar es distinto del ser, cuando se trata de actos separados y no del efluvio del propio ser. En cambio, cuando el ser se agota en obrar, como sucede en la misericordia, la unidad en el obrar es una unidad en el ser. Por lo tanto, si el alma es hasta tal punto misericordia, que su ser se agota en ella, entonces se hace una con el ser de Dios, que, para el Maestro es esencialmente misericordia. Escribe Eckhart (1979):

La obra de la misericordia está tan esencialmente emparentada con Dios que, aunque verdad y riqueza y bondad denominen a Dios, e incluso una de éstas lo haga más que otra, la misericordia es la obra suprema de Dios y ella significa que Dios coloca el alma en lo más elevado y puro que es capaz de recibir: en la extensión, en la inmensidad, en el mar, en un mar insondable; allí obra Dios la misericordia. (p. 189)

De la cita pueden extraerse tres conclusiones. Primero: que el alma sólo puede unirse al ser o esencia de Dios en la misericordia, porque la misericordia está más esencialmente emparentada a Dios que cualquier otra designación suya. Segundo: que ese ser es básicamente actividad, porque la misericordia es la obra suprema de Dios. Y tercero: que, cuando el alma es elevada a lo más alto que puede recibir, a la misericordia, ella se hunde en el ser insondable de Dios, en la inmensidad infinita (Weite) por la que se extiende su misericordia. Es allí donde el alma del existente se une con el ser de Dios, se funde con su ser más íntimo, que es el obrar de la misericordia que se extiende en la inmensidad infinita.

¿Pero, en concreto, qué es la misericordia? Eckhart (1979) aclara que la misericordia a la que se refiere no es aquella por la cual Dios “le perdona al hombre su pecado o por la cual un hombre se compadece de otro” (p. 189); antes bien, la misericordia es “el primer efluvio” (Eckhart, 1979, p. 189) a través del cual derrama o comparte su esencia. Y añade que la misericordia, con quien Dios está más esencialmente está emparentado, “es la suprema obra que Dios obra” (Eckhart, 1979, p. 189). Pues bien, la obra suprema de Dios, la obra divina, que se extiende como inmensidad infinita; aquel primer efluvio, aquel salir de sí e irrumpir en todo que la divinidad es, no puede ser sino el “dar-ser”, esto es, el dar el “que es” y el “qué es” a todo lo que es, de manera tal que todo pueda ser uno: uno en su origen y uno en su sentido último, el de una totalidad armónica que llamamos cosmos, y en la cual todas las cosas “apuntan a Dios”. Misericordia (Bahrmherzigkeit) mienta, entonces, no la compasión (Mitleid), sino el actuar gratuito e infinitamente generoso del darse a sí misma dando el ser a todo lo que es en que la divinidad consiste. Y ese darse de la divinidad reconduce todo al uno-único, porque lo remite a su origen uno, que, en tanto único origen del todo, hace de ese todo una totalidad única.

En este sentido, mi interpretación recoge la idea de Enders, arriba expuesta, de que la paz es la unión con Dios como aquella todo-unidad que vuelve uno lo múltiple a través de su “que es” y su “qué es”. Sin embargo, en su análisis de la paz en el sermón *Populis eius*, Enders ingresa en una argumentación cercana a lo circular. Primero afirma que “la unificación del hombre con la paz completa de la esencia divina es una obra de la divina misericordia”. (Enders, 2005, p. 458) Inmediatamente agrega que “el mar insondable en el cual Dios coloca el fundamento del alma humana a través de la misericordia en el proceso de su unión con él, no es otra cosa que la paz divina”. (Enders, 2005, p. 458) Por la primera afirmación se determina la unificación del hombre con la paz divina como obra de la misericordia y por la segunda se determina la unión del fundamento del alma con el mar insondable de la misericordia en la que obra Dios por la paz, sin que al final quede explicitado qué sea la paz ni qué la misericordia. La manera de salir de este encierro autorreferencial del discurso es elucidar en concreto en qué consiste la misericordia. Sostener que la obra de la misericordia “no es ningún obrar ad extra”, sino “la reconducción del (...) fundamento del alma humana a la completa simplicidad de la divina esencia” (Enders, 2005, p. 470), sigue sin explicar en qué consiste y cómo se concreta esa reconducción.

La pregunta que sigue abierta es, entonces, ¿cómo concretamente puede el alma llegar a esta unión con la misericordia divina? Pues bien, el alma sólo puede ser una con la misericordia cuando su propia existencia se vuelve misericordia, esto es, un puro dar ser y aunar, siendo, el ser de lo que es. Quizás no seamos infieles a Eckhart si tratamos de concebir la unidad a la que se refiere el Maestro con el ejemplo del artista que, en lo más profundo de su obra creativa, no es nada otro que su propio proceso creativo, que, incluso sin pretenderlo, es poseído hasta tal punto por su creatividad, que se vuelve indistinguible de su obrar. Y este obrar es generar una forma del ser que, en cuanto generada, ya se ha dado a todos, enriqueciendo el ser mismo de lo que es y la unidad que el cosmos es. No por nada los griegos llamaron a los grandes artistas “entusiasmados”, es decir, alguien que literalmente “es en Dios”. Otro ejemplo, que tampoco es de Eckhart, pero que podría aducirse, es el de ser madre. La mujer que da a luz y sostiene en el mundo a su hijo, por cierto, obra, pero esas obras son su ser en tanto madre: se halla “idemizada”, para usar el término de Heinrich Rombach, con su actuar maternal. Por ello, es madre y no meramente alguien que “hace” un hijo, como prepararía una cena o envasaría un producto.

Ahora bien, esta unidad completa con la misericordia no es nunca un estado consumado, sino una constante búsqueda que sólo por instantes alcanza lo buscado. Por ello mismo, la paz es un camino: el del hombre celestial.

La paz como camino

A mi modo de ver, sería unilateral interpretar el mar insondable de la misericordia divina como un espejo muerto de agua en el que no hay movimiento alguno. Resulta preferible comprenderlo como lo que un mar insondable de hecho es: una totalidad en agitación en la que una y otra vez se engendra, transforma y configura vida, en un ciclo que constantemente recomienza. El mar insondable, así comprendido, recuerda al desierto silencioso que Eckhart (2013), en el sermón XLVIII, identifica con la esencia de la divinidad. (cf. p. 352) Como observa Mieth (2014), el silencio del desierto divino es un silencio en ebullición “que debe derramarse desde sí mismo, porque él se engendra a sí mismo en su verterse sobreabundante”. (p. 172) Por lo que concluye el intérprete que “silencio y movimiento no se contradicen”. (p. 172) Tampoco lo hacen paz y movimiento. Si la paz es verse trasladado a ese mar insondable de misericordia, entonces ella es dinámica. No es un resultado, sino una

constante búsqueda. No es la paz del que alcanza algo y permanece quieto, sino la de aquel que actúa, sabiendo que su obrar es justo, esto es, sabiendo que, obrando su ser, deja ser y potencia el mayor despliegue posible conjunto del ser de todo aquello con lo que se relaciona. Así concebida, la paz resultada del ajuste del fundamento del existir humano con el efluvio de la divina misericordia. Y ese ajuste es dinámico, está constantemente en curso, siempre recomenzando, como lo hace la propia misericordia. Por ello mismo, puede decir el Maestro (1979) que “lo que es nacido desde Dios busca paz y camina hacia la paz”. (p. 189) La paz -el nacimiento de Dios en el alma- resulta, pues, un buscar, un caminar o estar en curso (laufen). Eckhart (1979) cita incluso las escrituras “¡Vade in pace, camina hacia la paz”! (p. 189)

La unidad o unión en el ser con Dios es una unidad dinámica. Y ello porque lo que es uno y lo mismo, lo que no se altera, es la esencia indecible de la divinidad, a saber, el acontecer siempre como un infinito e indeterminable potencial generativo, que, a todo, a la inmensidad del universo, da ser y forma; y que, a todo, también, mueve a buscar la mayor consumación posible de ese ser. Por ello, la paz se corresponde también con un existir dinámico. Y no puede no hacerlo, pues equivale al temple que inunda el alma, cuando en el alma nace Dios y, en consecuencia, la existencia se ajusta al obrar que la divinidad es. Un obrar que se extiende por la inmensidad del cielo, es decir, a todo y en todo, como el mismo cielo que todo lo abarca y contiene. En ese sentido, el hombre de paz es aquel cuya existencia forma parte y se armoniza con el curso del cielo, por el que se derrama el infinito verterse a sí que es la divinidad. De allí que pueda decir Eckhart (1979) de este hombre, “que se halla en curso, en constante curso y por cierto hacia la paz, [que] él es un hombre celestial”. (p. 189) Es celestial, porque es uno con el movimiento del cielo “que constantemente circula, y a lo largo de su curso busca paz”. (Eckhart, 1979, p. 189)

La paz es, entonces, un estar en curso hacia ella. Es la paz del justo. No la paz de los cementerios. Pero no hay, para cada existente singular en su situación respectiva, un único y mismo camino hacia la paz. La unión con la divinidad que en ella acontece no significa la supresión de la identidad particular en la homogeneidad indiferenciada de los seres. Por el contrario, de lo que se trata en ella es de una existencia activa, que se idemiza con la actividad que la divinidad es. Y como infinito es el despliegue de la creatividad divina, en sí misma una, pero que se derrama por el cielo de múltiples modos, múltiples han de ser también los caminos hacia la paz de los seres que viven bajo ese cielo.

Eckhart, a mi modo de ver, refrenda esta línea interpretativa en sus Rede der Unterweisungen, más precisamente en la plática titulada “Cómo el hombre debe sostenerse en paz cuando se encuentra sin aflicciones externas, tales como las que han tenido Cristo y muchos santos; cómo él (entonces) ha de seguir a Dios”. Allí enseña que muchos son los caminos a través de los cuales el ser humano puede seguir a Dios y sostenerse en paz. No es necesario que todo el mundo imite el mismo camino de Cristo y de los santos para mantener aquella paz que inunda el alma cuando uno sabe que camina sobre la misma senda de la divinidad. No sólo las aflicciones, penas y trabajos, como los que sufrieron los santos, me ponen sobre el sendero divino, sino que a cada ser lo encamina hacia Dios y lo conduce a la paz hacer lo que Dios pide de él, de acuerdo con los dones que a cada uno en su situación respectiva le han sido dados. Al respecto escribe Eckhart (1979):

Así sucede también con el rigor del seguimiento. Atiende a aquello en lo cual puede consistir tu seguimiento. Debes reconocer y estar atento a eso para lo cual has sido más fuertemente reclamado por Dios, pues en absoluto todos los hombres son llamados a recorrer un único camino hacia Él, según dice San Pablo (cfr. 1 Cor. 7, 24). Si encuentras que tu camino más próximo no transcurre a través de muchas obras externas y de gran aflicción o privación — cosa que en modo alguno importa mucho, a no ser que el hombre sea impulsado especialmente por Dios y tenga la fuerza de hacerlo correctamente, sin desviación de su intimidad — si no encuentras, pues, nada de eso en ti, permanece satisfecho y no le des demasiada importancia a la cuestión. (p. 78)

El pasaje es claro: sostenerse en la paz, como lo dice el título mismo de la plática, es seguir a la divinidad. Sin embargo, no hay un solo camino para hacerlo, sino que cada uno tiene el suyo propio, a saber, aquel que Dios le reclama transitar. Y ese camino no ha de ser necesariamente el de la aflicción, sino aquel a través del cual el hombre puede ofrecer lo mejor de sí. Dicho en términos eckhartianos: ese camino ha de ser aquel al cual Dios lo impulsa, porque en su intimidad, esto es, en aquello que lo define como aquel que él es, se le ha dado la fuerza, es decir, se lo ha dotado con los dones necesarios para que lo recorra. Si entendemos así el pasaje, no sólo tenemos que concluir que son muchos los caminos a la paz, sino que debemos refrendar que el desasido, que es quien los transita, no es un hombre sin identidad, completamente homogéneo a cualquier otro desasido, sino que es aquel cuya identidad no la determina su voluntad de poder, sino la de Dios. Y lo hace a través de los

dones con los cuales lo dota y con el impulso o reclamo interior a entregarse en el mundo, haciendo ser o efectivizando esos dones.

De este modo, el desasido que vive en paz invierte el sentido de la relación con el mundo del asido a su voluntad de poder. Este último vive siempre en discordia con el mundo, puesto que se dirige a él como una fuerza enemiga, para utilizarlo y sojuzgarlo, para someterlo a la representación que se ha forjado de sí y del mundo. Por eso siempre está en lucha y cice en discordia. El desasido, en cambio, existe en paz, porque no quiere ser nada ni tiene que luchar por ser lo que quiere, sino que simplemente es aquello que es. Siéndolo, no se dirige al mundo para conquistarlo, sino que es para el mundo, para dar su ser al mundo en bien del mundo. Un bien que no distingue de su propio bien.

Pero, ¿cómo saber, si efectivamente nos sostenemos en la paz? ¿Cómo discernir si el camino tomado no sólo es un bien para mi propio ser, sino un bien para todo? ¿Cómo, para decirlo con otros términos, saber si seguimos el curso del cielo en su contante búsqueda de paz? Eckhart, de nuevo, da dos indicaciones decisivas, que determinan las consecuencias éticas de su noción de la paz.

La primera de ellas se refiere a la com-posibilidad de todos los caminos buenos, Pues Dios no ha vinculado la salvación de los seres humanos a ningún modo especial. Lo que tiene un determinado modo, el otro no lo tiene; La eficacia se la ha conferido, sin embargo, a todos los modos buenos y a ningún modo bueno se la ha negado, porque un determinado bien no está en contra de otro. (Eckhart, 1979, p. 78)

El primer indicio para saber si el camino transitado está en curso hacia la paz no es, entonces, existir de un determinado modo, el que fuese, y que habría que imponer a todos los otros, porque la obra de salvación, esto es, el estar en camino hacia la consumación conjunta de la plenitud del ser de todo lo que es (lo que la teología llama Reino), no puede ser determinada por un único modo humano. El primer indicio para saber si el camino transitado forma parte del curso del cielo es otro, a saber: que la realización de mi camino, el modo de efectivizar mis dones, no sólo sea un bien para mí, sino un bien para todo, porque -y esto resulta decisivo- ningún bien verdadero está en contra de otro. Enemigo de la paz y generador de discordia resulta, por tanto, el afán de homogeneización, de supresión de diferencias y, ante todo, el afán de autorrealización, cuando ésta entre en conflicto con la realización de los demás seres.

El segundo indicio no es sino un corolario del primero. Escribe Eckhart (1979): “Nosotros tenemos que seguirlo [a Cristo] cada uno a su propio modo. ¿Cómo pues? Escucha: en todas las cosas”. (p. 79) No en todas nuestras cosas, sino en todas las cosas. La paz sólo es posible si lo es para todos los seres, pues, en la realización del ser de todas ellas en su conjunto, se da Dios. El camino que conduce hacia Él y su paz es el camino que conduce a dejar ser todas las cosas. Quien ama a Dios debe amarlo todo.

Conclusiones retrospectivas y prospectiva ética

Si echamos un vistazo hacia el análisis recorrido desde el desasimiento hasta la paz, se destacan cuatro aspectos conclusivos que articulan la comprensión de la noción de paz en el pensamiento eckhartiano para una lectura cosmológica.

El primero es que la paz supone el desasimiento, porque la unificación en el ser con Dios implica la renuncia a determinar por mí mismo mi propio ser a partir de las pasiones que suscitan en mí las criaturas y que me llevan indefectiblemente al conflicto con ellas. El egocentrismo de la existencia está en el origen de la discordia y sólo el desasimiento del ego de sí mismo y de sus pasiones da lugar a aquel desasosiego que me permite buscar la paz.

En segundo lugar, el análisis nos ha mostrado que este desasimiento, que lleva al nacimiento de Dios en mí y la unión en el ser con Dios, no implica un vaciamiento de la identidad, sino el regreso a una proto-identidad o identidad originaria, que hemos llamado “identidad del don”. Si Dios es el dar del ser, ser uno con Dios, estar en paz, es ser los dones que Dios me ha dado: ser el yo que padezco en mí y no realizar fuera de mí mi propio “yo quiero”, surgido de aquellas pasiones que las criaturas me suscitan. En ese sentido pueden leerse las palabras del Maestro en su comentario al Libro de la Sabiduría: “A través de las pasiones que nos afectan no obtenemos ninguna ganancia, porque ellas son agitadas desde afuera; ganancias adquirimos sólo a través del hacer que viene de adentro (...)”. (Eckhart, 2018, p. 401)

En tercer lugar, la paz, surgida de la unión de mi ser interior con el ser de Dios, es unión con la misericordia divina. Y la misericordia divina no es otra cosa que la divinidad misma como pura acción de dar a la inmensidad de lo que es su ser y de mover a cada cosa a poder realizar, conjuntamente con las demás, su propio ser.

Cuando la dinámica del existir se ajusta a la dinámica de esa dación soy lo que me ha sido dado ser y estoy en camino hacia la paz. La paz se vuelve, así, no un estado, sino un camino; y es siempre la paz que va recorriendo el justo en su existencia, pues la justicia es que todos los seres puedan realizar en su conjunto aquello que les corresponde ser. Finalmente, en cuarto lugar, la paz, así concebida, ya no se reduce a un mero estado psicológico del alma. Antes bien, representa la correlación entre un modo ontogénico de inserción en el mundo -el ajustarse a la misericordia divina- y el temple existencial engendrado por esa misma actividad. La paz no es una cuestión “subjetiva” ni individual, sino que es inherente al curso del cielo y al hombre en cuanto se ajusta a él.

Contra una interpretación mistificante, que ve la paz eckhartiana como un estado del alma individual, surgido de una intuición inefable de la presencia de la divinidad en ella, y que se vivencia al margen o allende la ética, esta determinación cosmológica de la paz como un camino hacia la realización conjunta de todo lo que es tiene como consecuencia una actitud ética fundamental. Ella rige la existencia de aquel que participa del camino. Esa actitud ética podríamos llamarla “universalismo”, porque la paz genuina nunca puede equipararse a la existencia tranquila y gozosa de un individuo o de un sector, sino que la paz del alma humana es una cuestión de la totalidad de las almas humanas y, además, de todos los seres mundo en el cual esas almas despliegan su existir. Por ello, el Maestro ve como signo de la paz el reconocer el nacimiento de Dios en todas las cosas y nos dice que todos los caminos hacia ella son buenos cuando un bien no se opone a otro. La paz, si es verdadera, si es más que un armisticio entre opuestos, sólo es paz universal: es la paz de todos que se realiza como paz del todo.

Roessner (2020), con toda razón, ha observado que, para Eckhart, “también en sentido ético el todo es más que la suma de sus partes, lo que significa que el interés de cada «parte» está preservada del mejor modo posible si la meta primaria de su obrar es el nexo vital universal de todos los seres racionales y no sólo su propia existencia contraída para alcanzar «esto y aquello»”. (p. 160) Eckhart desarrolla este principio ético universal no como expresión de un deber, surgido de un imperativo racional, sino como la realización efectiva de una potencialidad de la que hemos sido todos los seres originaria y trascendentalmente dotados, y a la que cada uno solo necesita conformarse a través de su propio conducirse en

relación con todos los otros. Se trataría de realizar aquello que ya está dado trascendental y 'potencialmente en la esencia misma de la divinidad: en Dios antes de que Dios fuera Dios.

Así concebida, la búsqueda de la paz conlleva una elevación de todo el género humano y de todos los seres vivos a la condición de seres aptos para acceder a Dios, de "seres celestiales". Para esta doctrina, la diferencia entre bautizados y no bautizados, adherentes a una confesión o a otra, ya no es más una diferencia esencial para llevar en sí la paz de Dios. No hay pueblos elegidos ni condenados. Y ello tiene consecuencias concretas. En cierta manera, las resume Mieth (2015), cuando afirma que, de acuerdo con la doctrina eckhartiana, "se debe conceder tanto bien al pagano (musulmán) al otro lado del mar- (Mediterráneo) como al amigo cercano". (p. 113) Al fin y al cabo, "todas las creaturas, como si fuesen señales del camino, apuntan desde sí hacia Dios, y Dios atraviesa a todo hombre, aun cuando permanezca en sí mismo y en este «en sí mismo» sea desconocido". (Mieth, 2015, p. 113).

A contramano de las tendencias y doctrinas hoy día crecientes, que, "en nombre de Dios", festejan la crueldad y el odio al otro ser humano, la voz de Eckhart nos recuerda que el Dios sin nombre es paz universal y misericordia infinita. Su palabra nos interpela a dejar de ser individuos revueltos en la discordia y desesperados por poseer la tierra, para buscar la paz de aquel hombre que lleva en su interior el cielo.

Referencias bibliográficas

Bara Bancel, S. (2015). *Teología mística alemana*. Aschendorf.

Diez, R. (2014). El Sermón VI del Maestro Eckhart. *Cuestiones Teológicas*, Vol. 41, No. 95, 25-40.

Eckhart, M. (1979). *Deutsche Predigten und Traktate*., Ed. y trad. alemana de Josef Quint, Diogenes.

Eckhart, M. (2013). *Tratados y sermones*. Trad. Teresa Masbach de Brugger, Las cuarenta.

Eckhart, M. (2018). *Studienausgabe der Lateinischen Werke Band 2*. Ed. por Loris Sturlese, Kohlhammer.

Enders, M. (2005). Gott ist die Ruhe und der Friede. Eine kontextbezogene Interpretation der Predigten Q 7 (populi eius qui in te est, misereberis) und Q 60 (in omnibus

- requiem quaesivi) des Meister Eckharts. En A. Speer y L. Wegener (eds.) *Meister Eckhart in Erfurt* (450-470), Walter de Gruyter.
- Enders, M. (2011). Deus unus est. Meister Eckharts Metaphysik der Einheit und ihr intellekttheoretisches Fundament. En J. Brachtendorf y S. Herzberg (eds.) *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem* (109-135), Mohr Siebeck
- Flash, K. (2022). *Studien zu Meister Eckhart*. Vittorio Kolstermann.
- 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*, Beck.
- Mieth, D. (2015). Meister Eckhart als Spirituelles Vorbild und theologische Herausforderung. En Enders, M. (ed.) *Meister Eckhart und Bernhard Welte. Meister Eckhart als Inspirationsquelle für Bernhard Welte und für die Gegenwart* (pp. 103-118), Litt Verlag.
- Roessner, M. (2020). *Ich-Logos-Welt. Der egologische Ansatz der Ersten Philosophie bei Meister Eckhart und Edmund Husserl*, Alber.
- Welte, B. (1992). *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*. Herder.
- Von Herrmann, F. W. (1995). «Gelassenheit» bei Heidegger und Meister Eckhart. En Babich, B. (ed.) *From Phenomenology to Thought, Errancy and Desire. Essays in Honor of William Richardson* (115-128), Springer.



**Repensar la apocatástasis. Esbozo de un ensayo
hermenéutico-especulativo
sobre la idea de restauración universal**

**Rethinking Apokatastasis: Outline of a Hermeneutic-
Speculative Essay on the Idea of Universal Restoration**

Ruling Barragán Yañez

Universidad de Panamá, Panamá
ruling.barragan@up.ac.pa
<http://orcid.org/0000-0002-3237-5726>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.11507>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
Recibido el: 30/08/2026 Aceptado el: 2/09/2026 Keywords: Apokatastasis, universal restoration, meta-postulate, transcendental horizon Palabras clave: Apocatástasis, restauración universal, meta postulado, horizonte trascendental	Abstract: This paper proposes rethinking the notion of <i>apokatastasis</i> –the idea of universal restoration– in modern philosophical terms, as a <i>meta-postulate of practical reason</i>, rather than as a theologoumenon or a premodern metaphysical thesis. To this end, the paper will proceed in four stages. First, I will present the moral-existential problem that prompts these reflections, namely, the existence of evil or atrocious suffering. At this stage, I will also explain why this text is better understood as an essay of a hermeneutical and speculative nature. Next, I will provide an account of apokatastasis according to David Bentley Hart, indicating in general terms four problems that this idea poses for modern thought. I will then address the central proposal of this paper: apokatastasis understood as a <i>meta-postulate</i> (or, according to terminological variants, a transcendental <i>idea or horizon</i>) of <i>practical reason</i>. Finally, I will return to the idea of apokatastasis and offer some concluding reflections on it. Resumen: El presente trabajo propone repensar la noción de apocatástasis –la idea de restauración universal– en términos filosóficos modernos, al modo de un meta-postulado de la razón práctica, no como un teologúmeno o una tesis metafísica

premoderna. Para ello, este texto se desarrollará en cuatro momentos. En el primero presentaré el problema moral-existencial que suscitan estas reflexiones, la existencia del mal o sufrimiento atroz. En este momento, explicaré además por qué este texto es más bien un ensayo de carácter hermenéutico y especulativo. Seguidamente ofreceré una reseña de la apocatástasis según David Bentley Hart, indicando de manera general cuatro problemas que esta idea implica para el pensamiento moderno. Luego abordaré la propuesta central de este trabajo: la apocatástasis entendida como meta-postulado (o, según variantes terminológicas, idea u horizonte trascendental) de la razón práctica. Finalmente, volveré a la idea de apocatástasis y compartiré unas consideraciones finales sobre ésta.

Desde luego, la esperanza no es lo mismo que el optimismo. No es la convicción de que algo saldrá bien, sino la certeza de que algo tiene sentido, con independencia de cómo acabe saliendo.
(Václav Havel, citado por Michael Ignatieff en: *En busca de Consuelo*)

Nuestro problema, a quiénes me dirijo y el estilo de este escrito

La existencia del mal atroz constituye un desafío insoslayable para toda reflexión filosófica que no quiera evadir una realidad radicalmente grave e intolerable. No se trata aquí de un mal abstracto y aséptico, tal cual se expone en una ilustre *Summa Theologiae* o en distinguidas *Disputationes Metaphysicae*. Se trata de males que, por toda su crudeza y brutalidad, han sido denominados correctamente como “males horrendos” (*horrendous evils*), atroces, categoría acuñada por McCord-Adams (1999), males que según su definición resultan profundamente disruptivos para la vida de una persona. Al respecto, nos dice:

Among the evils that infect this world... I want to try to capture the most pernicious of them within the category of *horrendous evils*, which I define (for present purposes) as ‘evils the participation in which (that is, the doing or suffering of which) constitutes *prima facie* reason to doubt whether the participant’s life could... be a great good to him/her on the whole. (Adams, 1999, p. 26).

Estos males tienen la peculiaridad de arruinar el sentido mismo de la vida de quien lo padece o comete. La propia autora enumera algunos ejemplos inmediatamente luego de su definición: “the rape of a woman and axing off of her arms, psycho-physical torture, betrayals of one’s deepest loyalties, child abuse of the sort described by Ivan Karamazov, child pornography, parental incest, slow death by starvation, the explosion of nuclear bombs...” (p. 26). Por supuesto la lista se podría extender considerablemente con otros ejemplos, en extremo perturbadores; su sola enunciación pone en serio cuestionamiento cualquier teoría ética sobre la dignidad humana.

El problema moral que implica la existencia de esta categoría de males no encuentra una respuesta satisfactoria en las éticas humanistas, cuya concepción del mundo asume el naturalismo científico, aunque tampoco encontramos respuestas satisfactorias para este problema en las tradiciones religiosas. Para el naturalismo, el sufrimiento humano ciertamente no posee significado para el cosmos, tal como nada posee significado para seres no conscientes. Por más atroz que sea para nosotros, su acontecer no es más trágico que la desintegración de una partícula subatómica. Por su parte, para las tradiciones religiosas, sobre todo las teístas y personalistas, el problema consiste en cómo conciliar la naturaleza y acción divina con la existencia del mal en general y, en especial, con esta categoría de males.

Dicho lo anterior, este ensayo se dirige a dos tipos de lectores. En primer lugar, a aquellos no creyentes que, aun reconociendo la suficiencia metodológica de la ciencia para explicar el mundo físico, se sienten éticamente insatisfechos con una conclusión moral del naturalismo: la indiferencia del cosmos ante la dignidad o el destino de los seres humanos. En segundo lugar, me dirijo a creyentes que exigen razones para pensar este problema en términos más amplios que los ofrecidos por la teología y filosofía convencional. Estimo que ambos tipos de lectores comparten, aunque desde lugares distintos, la misma inquietud fundamental: la necesidad de pensar una respuesta adecuada al mal atroz en la historia.

Este ensayo se declara, además, hermenéutico, y no filológico o exegético. La diferencia es relevante: no pretende ofrecer un análisis histórico-crítico de textos, ni se dedica a la erudición filológica de lo dicho en el pasado. Más bien, busca interpretar (o más bien, reinterpretar) una idea metafísica de modo que dialogue con nuestra situación actual e incluso personal. Así pues, la cuestión de la restauración universal –si es que ese concepto puede ser significativo hoy para nosotros– se relaciona al del sentido de la vida, en especial, al de quienes han sufrido y perecido por males atroces, lo cual –en tanto nos preocupa la existencia humana como un todo– inevitablemente nos interpela.

Este ensayo, además, se reconoce como especulativo. Por “especulación” no entiendo una fantasía o imaginación arbitraria, sino un modo de pensamiento cuyos objetos de estudios trascienden los límites de la experiencia ordinaria y científica del mundo, pero cuya ponderación racional resulta ineludible por razones morales. La apocatástasis ciertamente no pertenece a ninguna ciencia exacta, natural o social. No obstante, o precisamente por ello, puede ser objeto de una reflexión especulativa que explore sus condiciones de posibilidad (o

imposibilidad), así como sus implicaciones ético-existenciales. Si bien la apocatástasis ha sido objeto de la reflexión teológico-metafísica, quiero abordarla aquí como un horizonte problemático para nuestra época postmetafísica, ya que insta al pensamiento a no eludir el problema de si o cómo resultaría posible reparar o restituir el valor de las vidas humanas truncas y malogradas por males atroces.

Dicho esto, soy consciente de que este tipo de reflexión puede resultar incómodo y marginal para los enfoques filosóficos contemporáneos. Especular aquí denota nuestra disposición a pensar fuera de las fronteras trazadas por la modernidad científica y las ortodoxias filosóficas o teológicas. En fin, lo que intento a través de este ensayo es repensar la idea de una restauración universal, preguntando por su validez (o invalidez) en nuestros tiempos y perspectiva existencial.

La apocatástasis según *That All Shall be Well* de David Bentley Hart

Hart (2019) ha resaltado en años recientes la idea de restauración universal, suscitando varias controversias en distintos círculos confesionales. Estas se han debido a que la apocatástasis fue formalmente rechazada por la mayor parte de las confesiones cristianas por cerca de mil quinientos años, luego de su supuesta condena en el Segundo Concilio de Constantinopla realizada en el año 553 d.C. Sin embargo, estudios más recientes en teología patristica, sobre todo aquellos realizados Ramelli (2013) en quien el trabajo de Hart encuentra una de sus principales referentes histórico-teológicos, han intentado mostrar que la apocatástasis nunca fue específicamente condenada en tal concilio. La teóloga patristica destaca además que la idea era aceptada por amplios sectores del cristianismo, especialmente del oriental. Es decir, nunca fue una idea marginal o minoritaria, ni tampoco oficialmente “herética”, al menos durante los seis primeros siglos de la era cristiana. Como resultado, los trabajos de Hart y Ramelli han ofrecido un distinguido y alentador respaldo a las posiciones universalistas de diversas confesiones cristianas actualmente existentes, tal como se puede constatar en diversos podios y medios: entrevistas, ponencias, foros, conferencias académicas, blogs y vídeo documentales. Así pues, no es incorrecto afirmar que las ideas universalistas se han visto promovidas, o al menos hecho más conocidas, en varios ámbitos confesionales angloamericanos.

No obstante, para fines de este ensayo, no consideraré la idea de restauración universal en su contexto histórico-teológico o confesional-apologético. Abordaré la idea según los términos del discurso metafísico que propone y usa Hart, a saber, los de la metafísica occidental clásica, esto es, la filosofía platónico-aristotélica, que le sirve para comprender, articular y fundamentar la apocatástasis.

Para Hart (2019) la apocatástasis es por antonomasia la doctrina cristiana de la restitución universal; es decir, la salvación de –literalmente– todos los seres humanos, no solamente la de unos cuantos “elegidos”. Así también, es la doctrina de la restauración o consumación final de todas las criaturas en Dios, lo cual denota la totalidad del mundo natural. Hart es tajante en cuanto a que la apocatástasis no admite excepciones: “any understanding of what God accomplished in Christ that does not include the assurance of a final apokatastasis in which all things created are redeemed and joined to God is ultimately entirely incoherent and unworthy of rational faith” (p. 49).

Sobre la no exclusividad de los elegidos, señala: “those whom he identifies as ‘elect’ do not constitute the whole number of the saved; they are merely the first fruits of the grand plan of salvation” (p.89). Que todas las cosas creadas son redimidas y unidas a Dios sustenta el alcance cósmico - no sólo antropológico- de la restauración universal.

Esta doctrina también es conocida como universalismo o universalismo cristiano. En cierta forma, podríamos decir que la apocatástasis es básicamente el dogma cristiano de la resurrección, pero proyectado a escala cósmica. Hart incluso llega a afirmar que, si el cristianismo es un sistema de creencias internamente coherente y digno de “fe racional”, la apocatástasis es una conclusión necesaria derivada de la naturaleza de Dios y del acto de creación. Como escribe Hart en su primera meditación “...the Christian doctrine of *creatio ex nihilo* is not merely a cosmological or metaphysical claim, but also an eschatological claim about the world’s relation to God, and for that reason a moral claim about the nature of God in himself” (2019, p. 49).

Para Hart un Dios que crea sabiendo que algunas criaturas sufrirán por la eternidad no podría ser el *Sumum Bonum* de la metafísica clásica o el “Buen Pastor”, el Dios personal de las escrituras judeocristianas. Por lo tanto, para que Dios sea verdaderamente bueno, debe ser el salvador de todo lo que ha hecho, de cada criatura sin excepción.

Uno de los puntos más debatidos de Hart es lo que se denomina técnicamente como “necesitarianismo” esto es, que la salvación es un proceso inevitable o irresistible. El término no es, por supuesto, empleado por Hart para referirse a su postura; es un calificativo de sus críticos. No obstante, la tesis de la inevitabilidad de la salvación sí es explícita: “Nor could any rational will that has ever enjoyed full freedom - which means a full rational awareness both of its own nature and the nature of the Good as such - resist the love of God willfully for eternity” (p. 33).

Junto a esta tesis, Hart rechaza el modelo “libertario” moderno, que básicamente comprende la libertad como la capacidad de elegir entre opciones, por pura espontaneidad, autonomía, o soberanía de la voluntad humana: “Freedom is a being’s power to flourish as what is naturally is, to become ever more fully what it is... The freedom of a rational spirit is its consummation in union with God” (p. 108).

Para Hart, la libertad es más bien la capacidad de una criatura de crecer y prosperar según su naturaleza, la cual –en última instancia– es provista por Dios mismo. En este sentido, un ser racional, una vez liberado de la ignorancia y las pasiones, las cuales le impiden tomar decisiones con plena conciencia, es decir, de manera realmente libre, no puede evitar elegir a Dios, siendo Dios la única fuente de verdadera felicidad. El rechazo eterno de Dios sería, por definición, un acto de locura o esclavitud a la ignorancia, no un acto de libertad. Aunado a lo anterior, Hart argumenta que no es posible que una persona sea salvada de forma individual. Dado que la identidad de cada persona se constituye a través de sus afectos y recuerdos de otros, si una sola persona fuese condenada eternamente en el infierno, los salvos también se verían afectados en su propia identidad personal e integridad moral. La salvación, por tanto, debe ser total: o todos son salvados, o ninguno puede serlo plenamente: “No soul is who or what it is in isolation; and no soul’s suffering can be ignored without the sufferings of a potentially limitless number of other souls being ignored as well”, además: “There is no such thing as a person in separation. Personhood as such, in fact, is not a condition possible for an isolated substance” (p. 95). Igualmente, en la misma sección y párrafo: “It is not simply that our identities are constituted by our memories - though, of course, they are, and this is the crucially important - but also that the personhood of any of us, in its entirety, is created by, and sustained within the loves and associations and affinities that shape us”. Así pues, resulta que “... this is to say that either all persons must be saved, or

none can be” (p.99). En el mismo sentido: “I am not I in myself alone, but only in all others. If then anyone is in hell, I too am partly in hell” (p. 100).

En fin, la salvación universal, según la metafísica clásica empleada por Hart, es inevitable por las siguientes razones: (i) la naturaleza moral de Dios, en cuanto creador y causa final del mundo; (ii) una acepción no libertaria de la idea de libertad humana y (iii) la identidad personal e integridad moral en tanto constituida por una red de relaciones con y afectos por otros seres humanos.

Ahora bien, independientemente de si la posición de Hart y otros universalistas (por ejemplo, Milbank en Centre for Applied Theology, 2022; Ramelli, 2013; Adams, 1999) constituye la interpretación correcta del cristianismo – cuestión más bien exegética y no filosófica, propia de debates teológicos interconfesionales–, para fines de este trabajo, asumiré como una hipótesis heurística que el universalismo es la posición cristiana *par excellence*. Asumiendo esto, lo primero que hay que señalar es que el universalismo que defiende Hart se basa en presupuestos metafísicos incompatibles con los presupuestos (también metafísicos) de la ciencia moderna, así como de filosofías de orientación lógico-lingüística, científico-humanista y político-emancipatoria. Así pues, en lo siguiente, identifico y describo sucintamente cuatro de esas incompatibilidades:

- i. A la física moderna, como es bien sabido, no le parece pertinente hablar de la “realidad última” de las cosas, que para bien o para mal es cosa de filósofos. Su interés se halla en explicar las relaciones matemáticas entre los fenómenos observables. Esto excluye, de entrada, toda referencia a una deidad personal (teísmo) o impersonal (deísmo, panteísmo o panenteísmo). Para la ciencia moderna, se trataría de una hipótesis innecesaria (Laplace) en sus explicaciones. Junto con la existencia de Dios, la apocatástasis asume, connaturalmente, la primacía ontológica a la conciencia sobre la materia, es decir, el punto de vista del idealismo, postura diametralmente opuesta al materialismo presupuesto por la ciencia moderna.
- ii. En conexión con lo anterior, la exclusión de un *telos* universal constituye quizá el obstáculo más profundo para aceptar la apocatástasis. La ciencia moderna se erige contra la teleología aristotélica. La naturaleza no “tiende” hacia fines; solamente expresa regularidades matemáticas. Incluso cuando se usa un lenguaje teleológico en la ciencia (e.g., en biología o cosmología), se trata de metáforas, no de causas finales en sentido

estricto. La apocatástasis es, sin embargo, esencialmente teleológica: afirma que el proceso total de lo real está ordenado a una consumación en la que el bien triunfa plenamente sobre el mal. Sin finalidad real, la apocatástasis pierde su sentido. Buena parte de las filosofías contemporáneas, incluso aquellas críticas del cientificismo, desconfían de toda teleología universal por considerarla una proyección antropomórfica o una resabio teológico no admisible.

- iii. La noción de naturaleza humana según la teoría de la evolución socava uno de los supuestos centrales de las cosmovisiones religiosas y metafísicas clásicas: la existencia de una sustancia o sujeto racional que además es inmaterial e inmortal, es decir, lo que se ha llamado tradicionalmente “alma”. La filosofía contemporánea, por su parte, también debilita esa idea y su supuesta inmaterialidad e inmortalidad. Aunque se reconoce que el ser humano tiene facultades intelectuales superiores a las de otros animales, esto no implica una distinción de orden metafísico. Así pues, hablar de una restauración universal de “almas” carece de referente y, de este modo, se convierte en un sinsentido.
- iv. Finalmente, las éticas humanistas contemporáneas rechazan la idea de una compensación transmundana del sufrimiento y del mal. Desde su perspectiva, remitir la justicia última a un “más allá” se concibe como una tesis moralmente inaceptable. La apocatástasis implica una noción de compensación final en que los sufrimientos o males atroces pierden su sentido moral aquí y ahora, pues –a fin de cuentas– serán superados o integrados en una totalidad reconciliada. Así pues, la apocatástasis deviene moralmente inadmisible ya que minimiza la gravedad del sufrimiento real en nombre de un sentido total y final no verificable. La ciencia moderna, quizá no esté de más decir, tampoco ofrece indicio alguno de un ámbito transempírico donde el bien anulado por el mal sea reparado o compensado.

En resumen, cada incompatibilidad señalada ilustra cómo las tesis de Hart chocan con el modo de pensar moderno, de tal modo que difícilmente podría darse un diálogo. La apocatástasis no es rechazada tras un examen empírico, sino porque presupone categorías – “Dios”, “finalidad”, “alma” y “salvación” – que han perdido legitimidad filosófica y científica en el pensamiento contemporáneo. A mi entender, no hay nada en las cosmologías científicas de nuestros días que sugieran siquiera remotamente lo que propone la apocatástasis. Más aún, la teoría cosmológica sobre el fin del universo material con mayor respaldo observacional hasta el momento, la del *Big Freeze*, presupone todo lo contrario a una restauración o

renovación cósmica: el fin del universo finalizará en una muerte térmica, como resultado de un grado máximo de entropía. A lo más, todo lo que se podría sustentar desde una cosmología moderna, ya sea puramente física, o una de índole filosófica, es que solamente las formas o estructuras del mundo físico-natural (no los individuos o particulares) es lo que se reitera, restaura o renueva constantemente.

La apocatástasis como meta-postulado de la razón práctica

Ciertamente, desde una perspectiva hodierna e intramundana, la apocatástasis nos puede parecer una fantasía al mejor estilo de *Disney*. Podría ser desestimada desde el inicio como nada más que una forma de *wishful thinking*, una proyección de nuestros más nobles deseos por reparar o compensar la vida y dignidad humana destruidas a lo largo de la historia. Según la mentalidad científica, como hemos visto de manera genérica, no es algo viable; para ella, la apocatástasis es más bien una quimera metafísica, o una piadosa fantasía de la religión y la teología.

No obstante, aquí quisiera sugerir lo siguiente: si atendemos de manera honesta a nuestra experiencia estética y moral a través de la introspección o reflexión interior, nos encontramos con un peculiar hecho de nuestra vida intra subjetiva: deseamos, esperamos y hasta exigimos lo que me atrevería llamar “micro-apocatástasis”. ¿Quién no ha deseado alguna vez, o muchas veces, que lo que pasó no haya sucedido, o lo que no aconteció, haya sucedido? Diversos fenómenos de orden estético y moral que se dan en nuestra conciencia individual y que también se manifiestan en nuestra conciencia colectiva son testigo de ello. La nostalgia, la esperanza, el anhelo de justicia o reparación, así como el arrepentimiento y el perdón, por ejemplo, sugieren algo más que simples sentimientos o mera psicología. En cierto modo, estos afectos nos revelan una especie de “deber ser”; a través de ellos, reconocemos ciertas obligaciones, ciertos imperativos morales en sentido kantiano. Así pues, gracias a nuestra sensibilidad estética y reflexión moral, reconocemos que ciertos hechos y valores merecen ser preservados. Sin embargo, habitamos un mundo cuya estructura ontológica (en especial, la del tiempo) tiende a destruirlos, condenándolos sin excepción a la desaparición irrevocable. Enunciados tales como, por ejemplo, “el bien y la belleza deben permanecer por siempre”, o que “el mal y el horror deben ser erradicados absolutamente”, aún si excesivamente generales y abstractos, pueden ser reconocidas, sin

mayor dificultad, como axiomas morales, imperativos éticos evidentes en sí mismos. Sin embargo, al mismo tiempo reconocemos nuestra connatural e insuperable impotencia para realizar estos imperativos de manera plena o total. Esta contradicción en nuestra experiencia moral, entre el reconocimiento de ciertos imperativos morales y los límites que el mundo y nuestra naturaleza nos imponen, obligan a la razón a postular una instancia que supere o resuelva tal contradicción. En este sentido, recordando los postulados kantianos, podríamos postular un horizonte último en el cual todo lo digno de ser salvado sea plenamente restituido, en que todo mal sea radicalmente superado. Este horizonte trascendental es otra forma de referirnos a la apocatástasis y, en cuanto tal, pudiera ser estimado como un “meta-postulado” de la razón práctica. Se trataría de un “meta-postulado” porque engloba y da un sentido más pleno a los postulados de la razón práctica, según los concibió Kant.

Según Kant (1788/2000), “Estos postulados no son dogmas teóricos, sino hipótesis presupuestas necesariamente desde un punto de vista práctico y, por lo tanto, aunque no ensanchan el conocimiento especulativo, sí confieren una realidad objetiva universal [...] a las ideas de la razón especulativa” (p. 132). De acuerdo con Kant, “Estos postulados son los de la inmortalidad, la libertad... y la existencia de Dios...” (pp. 132-133).

Al respecto, propongo que la apocatástasis “engloba y da un sentido más pleno a estos postulados” (y por ello la denomino ‘meta-postulado’), porque ésta denota el culmen de aquellos. A mi juicio, el Dios de Kant tiene que ser apocatástico; no puede ser el Dios de la teología dogmática convencional, que conmina eternamente al infierno a la *massa damnata*, pues este estado de cosas resulta *toto caelo* contrario a la dignidad y libertad humana. En un infierno sin fin no hay dignidad ni libertad; mucho menos ningún progreso moral.

Entendida como meta-postulado, la apocatástasis ya no consiste en una afirmación dogmática o metafísica sobre el destino último del mundo, el hombre y Dios. Tampoco consiste en una fantasía religiosa que garantiza un desenlace feliz, en que se reconcilia toda la creación con su creador, o en términos filosóficos, todo lo manifestado con su principio o fundamento último. Antes bien, la apocatástasis se concibe aquí como un “horizonte trascendental de sentido”: de modo análogo a cómo el horizonte visible en el mar no es un lugar al que se llegue, pero orienta toda travesía, la apocatástasis se presenta aquí como la condición de posibilidad de una esperanza radical y, así de la inteligibilidad última de la historia humana y el proceso cósmico en que se inscribe. En tal sentido, nombrarla como

“horizonte trascendental” significa reconocer que no es una doctrina positiva sobre lo que sucederá, sino una estructura especulativa-regulativa de la conciencia moral. Ella sostiene y da forma al anhelo, la esperanza y la obligación de no dar por definitivo el triunfo del mal.

El meta-postulado, según propongo, aun si solamente de manera esquemática, tiene una característica peculiar: sería capaz de reunir bajo una misma estructura teleológica proyectos e imaginarios que, aparentemente, no podrían dialogar entre sí. Así pues, la apocatástasis, tal como esbozo, no sólo incorporaría las versiones teológicas tradicionales de la restauración universal, sino que también puede asumir al cosmismo ruso (Fiodorov), aquel sueño de hacer resucitar científicamente a los muertos y extender la vida humana a través del universo. (Para una reseña de las ideas de Fiodorov, véase Baña & Galliano, 2023)

Igualmente, nuestra propuesta admitiría la lógica de las cosmologías orientales, en las que todo sufrimiento tiende, por medio del karma, hacia una liberación última; incluso, podríamos encuadrar las intuiciones esotéricas de la teosofía o de la cábala, donde la restauración final del cosmos conlleva a la reintegración de todo lo real. En todos estos casos –a pesar de incompatibilidades doctrinales– opera una misma idea: la restauración total del bien, la abolición absoluta del mal.

La idea de restauración universal. Consideraciones finales

La dificultad más honda que enfrenta la apocatástasis en la filosofía contemporánea no se agota en los cuatro problemas catalogados en la segunda sección de este ensayo. Existe otro problema, que concierne no ya a sus supuestos metafísicos, sino a tres categorías que constituyen las condiciones *sine qua non* de la restauración universal: totalidad, necesidad y finalidad.

Sin totalidad, la restauración universal no puede predicarse de toda la creación y pierde su carácter específicamente apocatastático; sin necesidad, la salvación de todos se reduce a una mera posibilidad; sin finalidad, el proceso histórico y cósmico carece de dirección o sentido: la apocatástasis necesita que todo el proceso de la naturaleza y la historia se dirija hacia (o se realice en) alguna parte. A la apocatástasis le concierne que el acontecer total de los procesos cósmicos impersonales, así como los eventos históricos que conforman la existencia humana no sean simplemente hechos que finalmente se disuelven en la nada, sino que realmente tengan un fin o sentido último.

Hablar de la totalidad hoy es controvertido: nuestros tiempos se definen por la incredulidad ante los metarrelatos, por el escepticismo ante las narraciones omnicomprensivas que pretenden dotar de sentido a la totalidad de la experiencia humana. La apocatástasis es, por excelencia, un metarrelato de la totalidad. Ahora bien, recordando a T. W. Adorno, de la Escuela de Frankfurt, podríamos decir que el mal atroz se niega a ser reconciliado con la totalidad; el sufrimiento concreto de los inocentes no puede ser integrado a ninguna síntesis futura sin que esa integración constituya ella misma otra forma de violencia (Adorno, 1966/1975). Esta objeción golpea directamente al núcleo de la apocatástasis: si la restauración universal consiste en integrar todo mal en una totalidad reconciliada, minimiza la gravedad de aquello que pretende reparar.

La noción de necesidad suscita igualmente otra dificultad. Diversas concepciones filosóficas modernas han insistido en la contingencia radical de la existencia: no hay ninguna garantía metafísica de que la historia culmine en un destino prefijado, bueno y permanente. El necesitarianismo escatológico de Hart –la tesis de que la salvación universal es inevitable, que ninguna voluntad podrá resistir indefinidamente una vez liberada de la ignorancia y las pasiones– choca directamente con tal convicción. Sostener la necesidad metafísica de la salvación en la historia del mundo es negar la posibilidad genuina del error en nuestras decisiones y acciones, convirtiendo así la libertad en una ilusión. Si la salvación es necesaria, el drama moral de la historia humana deviene en un extraño teatro: todo conflicto, toda tragedia, toda responsabilidad individual quedarían anulados en un desenlace que ya estaba decidido desde el principio. Incluso, podríamos decir, todo deviene en una gran farsa. Si asumimos el necesitarianismo hartiano, toda tragedia perdería su gravedad; igualmente, todo acto heroico, dejaría de ser admirable. O como decía Borges del Eterno Retorno; si fuese un hecho, las despedidas (pensemos aquí en rupturas o fallecimientos) perderían su seriedad.

Finalmente, como ya había mencionado, el progreso del conocimiento científico en la modernidad prescinde de la teleología aristotélica para explicar el mundo mediante causas eficientes y relaciones matemáticas. En el universo de la física moderna, la naturaleza no aspira a nada, no se dirige hacia ningún fin, carece de *telos*. Los procesos cósmicos simplemente ocurren, expresando regularidades que podemos describir matemáticamente pero que no implican dirección o propósito. La ausencia de una finalidad real en la

cosmovisión científica es contundente. Incluso las filosofías contemporáneas críticas del cientificismo desestiman toda teleología universal, considerándola una forma de antropomorfismo. Atribuimos al mundo un fin o un sentido que sólo parece existir en nuestra imaginación moral.

Ahora bien, es precisamente por las anteriores dificultades que proponemos entender la apocatástasis como un meta-postulado, lo cual es otra manera de decir que podemos concebirla como una idea trascendental en sentido kantiano, a saber: “...un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente... Son trascendentes y rebasan el límite de toda experiencia” (Kant, 1781/1998, B384). Más adelante, Kant hace la siguiente salvedad: “Aunque tengamos que afirmar que los conceptos trascendentales *son sólo ideas* [en el sentido de que no le corresponden un correlato empírico], no debemos considerarlos superfluos ni carentes de valor...”. (1781/1998, B386).

Lo anterior me parece perfectamente aplicable a la apocatástasis tal cual la concibo. La apocatástasis desborda los límites de nuestra experiencia y capacidad conceptual ordinaria: ninguna representación o concepto logra aprehenderla propiamente sin incurrir en paradojas, contradicciones o absurdos. ¿Qué forma adopta exactamente la restitución de todo bien perdido? ¿Cómo se reconcilian en ella el verdugo y la víctima (por ejemplo, Hitler y los judíos exterminados, los sionistas con los palestinos masacrados, o Epstein con las adolescentes abusadas) sin que esa reconciliación resulte en un escándalo o una broma cruel? Los problemas de la propuesta de Hart indican que la apocatástasis excede la capacidad del pensamiento discursivo. Y, sin embargo, la razón no puede dejar de producir esta Idea, sin que incurra en contradicciones o paradojas.

Proponer la apocatástasis como una meta-postulado podría brindarnos una “vía media” filosóficamente admisible. Ante el problema del mal atroz y la pregunta (o más bien, preocupación) por el destino de las vidas humanas arruinadas por él, el pensamiento contemporáneo parece confinado a dos posiciones existencialmente insatisfactorias.

La primera es la de una teología o metafísica premoderna, que afirma la apocatástasis como doctrina positiva –como descripción de lo que ocurrirá– apoyándose en supuestos que el pensamiento moderno ya no puede admitir. La segunda es la del naturalismo científico, que al negar cualquier categoría que trascienda el universo físico, concluye que las vidas destruidas por el mal atroz no tienen sentido recuperable, que la dignidad humana está

definitivamente perdida en virtud del mal, la destrucción del tiempo, y el vacío axiológico del cosmos. La apocatástasis entendida como meta-postulado de la razón práctica procura evitar esos dos extremos. No afirma la restauración universal como un hecho metafísicamente garantizado; tampoco la abandona como una quimera. La postula como un horizonte trascendental de la razón práctica: aquello que la conciencia moral no puede evitar pensar al atribuir sentido a la existencia humana como un todo en que el tiempo y el mundo hallan también sentido. De esta propuesta, inferimos un imperativo moral muy *sui generis*: debemos querer pensar (tan siquiera eso, querer pensar) un mundo en que las vidas humanas (y también, las de todos los seres sintientes) destruidas por males atroces sean plenamente reparadas. El destino o finalidad hacia la cual orienta nuestra idea, si se interpreta en sentido fuerte, sería algo análogo a lo que las tradiciones filosófico-religiosas han llamado por muchos nombres: Dios, Sumo Bien, Moksha (liberación del Samsara), Retorno al Uno, Reino de los Cielos, Reino de los Fines, lo Absoluto, etc. Nuestra propuesta se concentra en reconocer la exigencia moral de pensar un horizonte donde todo lo que merece ser salvado pueda serlo efectivamente, donde todo lo negativo pueda ser erradicado definitivamente. Repensar la apocatástasis consiste en (o por lo menos empieza con) el reconocimiento moral de que las vidas y la dignidad humana destruidas por males atroces merecen mucho más que la indiferencia del cosmos, la resignación, o la respetuosa y compasiva conmemoración de los que aún vivimos.

Referencias bibliográficas

- Adams, M. M. (1999). *Horrendous evils and the goodness of God*. Cornell University Press.
- Adorno, T. W. (1975). *Dialéctica Negativa* (J.M. Ripalda, trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1966).
- Baña, M., & Galliano, A. (2023). La muerte es un lujo innecesario: Del cosmismo ruso al transhumanismo universal. *Nueva Sociedad*, (307), 158–171. <http://www.nuso.org>
- Centre for Applied Theology. (2022). *Universal salvation in Christ: A conversation with Professor John Milbank* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=C1sqmPr6Gr4>
- Kant I. (1998). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad. prólogo, notas e índices). Alfaguara-Santillana. (Obra original publicada en 1781, segunda edición publicada en 1787).
- Kant, I. (2000). *Crítica de la razón práctica* (R. R. Aramayo, Trad., estudio preliminar y notas). Alianza editorial. (Obra original publicada en 1788)

Hart, D. B. (2019). *That all shall be saved: Heaven, hell and universal salvation*. Yale University Press.

Ramelli, I. L. E. (2013). The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. *Supplements to Vigiliae Christianae* (Vol. 120). Brill.



Divine Revelation and Religious Exclusivism: A Philosophical and Epistemological Study

Revelación divina y exclusivismo religioso: un estudio filosófico y epistemológico

Richa Singh

Central University of Allahabad, Prayagraj, U.P., India
1003.richasingh@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0003-3383-268X>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.11509>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
Recibido el: 21/08/2026 Aceptado el: 22/09/2026 Keywords: Divine Revelation, religious exclusivism, Abrahamic religions, scriptural orientation, religious epistemology. Palabras clave: Revelación divina, exclusivismo religioso, religiones abrahámicas, orientación escritural, epistemología de la religión	Abstract: In contemporary times, religious exclusivism has emerged as a significant issue –not merely within the philosophy of religion but for the entire world– posing a challenge to global harmony and concord due to its fundamentalist beliefs and claims. Religious exclusivism is rooted in the differences and conflicts between religions and their respective religious truths. The evolution and interaction of various religions over past centuries gave rise to doctrinal and practical disagreements, fostering a state of conflict rather than dialogue. Consequently, religions began to view one another as adversaries; the doctrine of religious exclusivism derives its distinct character from this very dynamic. However, this issue possesses both theoretical and practical dimensions. While contradictory statements are generally not considered simultaneously true, in the context of religion, many beliefs are accepted as true despite appearing contradictory. The practical manifestation of this issue is religious fundamentalism, wherein specific doctrines are regarded as absolute truths–immutable, indisputable, and final. An important fact emerges here that the doctrine of 'Divine Revelation'–the root cause of religious exclusivism–underpins the notion that religious tenets constitute essential, final, and immutable truths. Therefore, this research paper aims to elucidate the fundamental aspects of Divine Revelation and provide a clear outline of the concept. In

this context, the present study examines Divine Revelation not merely as a source of religious knowledge but also explores its epistemological nature. It seeks to clarify how concepts such as Divine Being, religious founders, scriptures, and divine truth establish religious authority. Specifically, through the concepts of propositional and non-propositional revelation, the study attempts to understand how the certainty of religious truth lays the groundwork for religious exclusivism. Additionally, the epistemological problem arising from such established religious certainty in the context of religious diversity has also been examined.

Resumen:

En la actualidad, el exclusivismo religioso ha emergido como un problema significativo –no únicamente para la filosofía de la religión, sino para el mundo entero–, lo cual supone un reto para la armonía y concordia global debido a sus creencias y afirmaciones fundamentalistas. El exclusivismo religioso tiene sus raíces en las diferencias y conflictos entre religiones y sus respectivas verdades religiosas. La evolución e interacción entre diversas religiones en las pasadas centurias ha originado desacuerdos doctrinales y prácticos, provocando conflictos en lugar de diálogos. En consecuencia, las religiones empiezan a verse entre sí como adversarios; la doctrina del exclusivismo religioso deriva su rasgo distintivo precisamente de esta dinámica. Sin embargo, este problema presenta una dimensión teórica y una práctica. Mientras que las declaraciones contradictorias no son generalmente no son consideradas simultáneamente verdaderas, en el contexto de la religión, muchas creencias son aceptadas como verdaderas, a pesar de que parezcan contradictorias. La expresión práctica de este problema es el fundamentalismo religioso, donde determinadas doctrinas son tratadas como verdades absolutas, inmutables, incuestionables y definitivas. Un importante hecho emerge en este punto: la doctrina de la “revelación divina” –el origen de la causa del exclusivismo religioso– fundamenta la noción de que las creencias religiosas constituyen verdades esenciales, definitivas e inmutables. Por lo anterior, el propósito de este trabajo es dilucidar los aspectos fundamentales de la revelación divina y proporcionar una clara descripción del concepto. En este contexto, el texto examina la revelación divina no meramente como una fuente de conocimiento religioso, sino que explora su naturaleza epistemológica. En ese sentido, se busca clarificar de qué manera conceptos como “Ser Divino”, “fundadores religiosos”, “escrituras” y “verdad religiosa” establecen la autoridad religiosa. Específicamente a través de los conceptos de revelación proposicional y no proposicional, la investigación procura entender cómo la Certeza de la verdad religiosa sienta las bases para el exclusivismo religioso. Se examina, también, el problema epistemológico que deriva de tal Certeza religiosa en el contexto de la diversidad religiosa.

Introduction

Religion is not merely a system of faith or worship in human life, but it also offers a comprehensive philosophical perspective regarding truth, knowledge, and the ultimate purpose of life. Each religious tradition attempts to determine, in its own way, what constitutes ultimate truth and how humans can attain knowledge of that truth. In this

context, the concept of divine revelation holds special significance because it acknowledges religious truth as knowledge derived from a divine being beyond human reason and sensory experience. When a religious text, a religious leader, or a religious experience is designated as divine revelation, its associated truth claim gains a unique and higher level of authenticity than ordinary human knowledge.

This situation becomes a philosophical problem when different religious traditions, while considering their own revelation to be true, authoritative, or final, present different truth claims. In such a situation, divine revelation ceases to be merely a matter of theology but becomes a crucial epistemological question related to religious exclusivism, religious diversity, and religious coexistence. In this context, the present paper attempts to understand how the concept of revelation influences the authenticity of religious truth, its finality, and the religious exclusivist tendencies that develop on its basis, by philosophically examining the fundamental elements of divine revelation.

It is important to note at the outset that the concept of the uniqueness of religious truth –in one form or another– lies at the heart of almost all religious-philosophical traditions. Particularly within the Jewish, Christian, and Islamic traditions, the concepts of divine revelation and sacred scripture have played a pivotal role in establishing religious truth, thereby fostering the ideas associated with Semitic or Abrahamic religions. Therefore, it is essential to first understand what is meant by Semitic and Abrahamic religions.

‘Abrahamic religions’ is a term generally used for those monotheistic religious traditions that trace their religious history and heritage back to Abraham. Judaism, Christianity, and Islam are the primary examples; the Baha'i tradition is also broadly associated with Abrahamic religious traditions. These religions originated in the Middle East and are monotheistic (Hick, 1983; Ward, 1994). The role of the Prophet is to convey the words of God (or *Khuda*) to the people through the sacred text; like the Quran or the Bible. This principle is known as Scripture (or *Shruti*). According to this principle, since the divine words were presented exactly as they are by the Prophet in the scriptures (such as the Bible or the Quran), there is no possibility for error, as they constitute the word of God. This concept is known as the ‘Propositional theory of revelation.’

On this basis, the Prophet and his words are accepted as indisputable truth, and all tenets or doctrines contained in the scriptures they presented are embraced as the sole

ideal—one that is beyond question. This constitutes the very root of religious exclusivism. However, it is essential to clarify here that equating divine revelation with religious exclusivism would be inappropriate. Accepting divine revelation does not, in itself, necessitate exclusivism. The issue becomes more complex when revelation is perceived as the sole, absolutely certain, and immutable form of religious knowledge, and when the human reception and interpretation of that revelation are also accorded the same degree of certainty. Therefore, to understand religious exclusivism, it is not enough to merely ask whether a religion accepts revelation; one must also examine how it defines the epistemological status of that revelation.

Furthermore, the term ‘divine revelation’ is composed of two words: ‘divine’ and ‘revelation.’ Here, ‘divine’ pertains to the deity, and ‘revelation’ means the act of making an unrevealed element or subject manifest. Thus, ‘divine revelation’ refers to the self-revelation of the divine entity or God. In other words, it can be described as the ‘divine self-disclosure’ of the divine entity. The Bible employs the word ‘Revelation’ for this concept. Consequently, divine revelation entails not merely the transmission of information or religious facts but also the establishment of a unique relationship between the divine entity and humanity. For this reason, the question of revelation transcends epistemology; it becomes intertwined with issues concerning ontology, language, and religious authority. Defining ‘Revelation,’ Bernhardt (2007) explains revelation in the context of religion and theology as the disclosure of truth or knowledge through communication with a deity or another supernatural entity.

In this context, the term ‘*Ilham*’ is used in Islam to denote the concept of divine revelation. According to the definition of ‘*Ilham*’ provided in Darshan Kosh (Frolov, 1980) “*Ilham*, or divine knowledge, is a fundamental concept in theology and idealistic religious philosophy. *Ilham* is the expression of the transcendental cognition of supernatural reality within the process of mystical enlightenment” (p. 88).

Fundamentally, divine revelation is discussed in the sacred texts of Semitic religions (the Bible, the Quran, etc.). In Abrahamic religions, this term refers to the process by which God Himself reveals His will and knowledge of His divine nature to the human world. ‘*Ilham*’ means the resulting human understanding regarding God, prophecy, and other divine matters.

Divine revelation is acknowledged as the primary and ultimate means of religious knowledge; it constitutes a distinct and unique mode of knowledge, regarded as a medium of divine wisdom attained solely through divine experience. The philosophical world recognizes two fundamental sources of knowledge: empiricism and reason.

However, this classification is not universally accepted across all philosophical points of view. There have been significant differences of opinion among various philosophical traditions regarding the sources and number of valid means of knowledge. Therefore, rather than regarding sense experience and reason as the only two universally accepted sources of knowledge, it is more appropriate to view them as key instruments employed within general philosophical epistemology.

However, these foundations are insufficient for religious knowledge because every religion –for its followers– presents a guidebook; It expounds upon the scriptures and simultaneously attempts to establish this scriptural knowledge as divinely bestowed, supernatural, and self-evident, thereby linking it to faith and reverence.

For this, a source of knowledge is required—one that can satisfy our faith and reverence beyond the realms of sensory experience and rational intellect, and which is based on irrefutable truth and is extraordinary in nature. Such an extraordinary medium is ‘Divine Revelation.’ Regarding divine revelation, George Joyce writes in *The Catholic Encyclopaedia*: "Revelation may be defined as the communication of some truth by God to a rational creature through means which are beyond the ordinary course of nature" (Joyce, 1912, p. 11).

In other words, divine revelation can be defined as the communication of a truth that God conveys to a rational being through a medium transcending ordinary natural means. Two aspects of divine revelation in this definition are particularly noteworthy: on one hand, its source is God, and on the other, its recipient is a human being. Thus, even though the source of the revelation is divine, its reception and expression occur through a human medium. This distinction becomes crucial later when interpreting divine revelation and understanding the religious claims based upon it.

In this context, it is important to note that the ‘rational creatures’ mentioned here are specific individuals to whom God reveals Himself. They are known by various titles such as Prophet, Messiah, *Rasul*, *Tirthankara*, etc. Their role is to convey the truth revealed by God to

the general public in the form of a 'sacred text.' The practice of presenting God's words as a sacred text is termed Scripture. According to Pathak: "Divine revelation is often classified into 'Scripture' (Shruti) and 'Direct spiritual realization' (Aparokshanubhuti), distinguishing between the objective and the subjective; however, as a fundamental concept, they can be considered identical here. In this sense, mystical experience is also synonymous with It" (p. 175).

Fundamental Elements of Divine Revelation

Based on the preceding discussion, four fundamental elements of divine revelation can be identified: (i) the self-manifestation of God or a supernatural entity, (ii) its communication through specific religious figures such as angels, the Messiah, *Rasul*, prophets, and *Tirthankaras*, (iii) the preservation of that revelation in the form of a religious text or scripture, and compilation, (iv) its acceptance –beyond ordinary human reason and experience– as a divinely authenticated truth.

These four fundamental elements of divine revelation can be briefly categorized into two forms: the 'tangible aspect' and the 'intangible aspect' of divine revelation. The purpose of this division is not to split divine revelation into two separate theories, but rather to understand two interconnected dimensions of it. If revelation is to reach humanity, it requires a medium; and if it is to be accepted as religious truth, the conviction of its divine and extraordinary nature must also be associated with it.

While the tangible aspect involves a discussion of themes such as 'person-centricity' and 'scripture-centricity,' the intangible aspect deals with subjects like the 'transcendental nature' and 'trans-rationality' (nature beyond reason) of divine revelation. Therefore, it is essential to shed light on both these categories –the 'tangible' and the 'intangible' aspects– to enable a proper evaluation of this concept.

The Tangible Aspect of Divine Revelation

Divine revelation is a process or mechanism that requires an individual as a medium to manifest and a text to appear in written form; these are identified respectively as the Propounder or Prophet (religious founder) and the Scripture. These constitute the tangible aspects of divine revelation.

First, considering the individual aspect: across various religions, one clearly observes concepts such as Messiah, Prophet, Rasul, Bodhisattva, Tirthankara, Avatar, Guru, or Rishi. This is because knowledge derived from divine revelation is revealed to a human being, who then becomes the medium for conveying it to others.

It is evident that within religious traditions, regarding any instance of divine or godly knowledge. The concept of manifestation through a specific individual is widely accepted; consequently, such a person often attains a divine or God-like status, despite being human. It is especially important to note that Hinduism encompasses the unique concept of God Himself incarnating in human form –a notion absent in other religions. Thus, while Hinduism attributes a human form to God, other religions –particularly the Abrahamic faiths– tend to elevate the human being to a divine status. Although there are no fixed rules governing this practice or belief, it would not be incorrect to view it as a result of divine revelation.

Sometimes, an intermediary –referred to as a *farishta*, *devdoot*, or angel– is envisioned between God and humanity. For instance, followers of Islam believe that the Quran was revealed by Allah to Muhammad, word for word, through the angel Gabriel (Lambert, 2013, p. 287).

Here, a significant epistemological question arises: to what extent can the human medium of divine revelation serve as the basis for the authenticity of the revelation itself? If divine truth reaches humanity through a specific individual, it becomes necessary to acknowledge the distinction between that individual's perception, their language, and the communication they convey. Equating the perfection of divine revelation with the perfection of its human communication is possible only if no epistemological gap is acknowledged between the two. Therefore, philosophically, it does not seem appropriate to treat the authenticity of the divine source of revelation and the authenticity of its human reception as a single issue.

The second major basis for the tangible aspect of divine revelation is the religious text. While it is natural for any text to be committed to writing, the situation differs when it comes to religious knowledge –specifically, religious scriptures; religions often do not accept this knowledge as merely written text. This is because, being divinely bestowed, such knowledge is categorized as *Shruti-gyan* (knowledge received through hearing/revelation). In Hinduism,

the term '*Shruti*' is explicitly used for this purpose, which is why the Vedas are described as '*apaurusheya*' (not of human authorship).

Phenomena akin to divine auditory revelations are acknowledged in other religions as well; this is particularly common in Jewish and Islamic traditions. The concepts of 'divine revelation' and '*Shruti*' are so closely intertwined that they are often treated as synonyms. Generally, a text is regarded as a repository of knowledge, a supreme preserver, an aid, and a primary instrument; however, when the subject is a religious scripture, its nature undergoes a transformation. Religious scriptures are not viewed merely as sources of knowledge; rather, they are regarded as sacrosanct, transcendent, inviolable, beyond challenge, and immutable. This is because the very attributes associated with the personality of the religious founder or the experience of divine revelation are ascribed to the scripture itself.

Consequently, every sentence in such a scripture is treated as the word of the Divine, every tenet as absolute truth, and every letter as a sacred ordinance. In some religions, even questioning these texts amounts to blasphemy or heresy – offenses for which history records instances of the death penalty, and examples of which can still be found in certain places today. However, it would be inappropriate to conflate the religious authority of the scripture with the interpretation of its individual statements. The long-standing tradition of exegesis, commentary, and exposition within religious traditions suggests that the meaning of a sacred text is not confined to its literal words; rather, it is grasped through the text itself, its context, and the interpretive tradition surrounding it.

It is noteworthy that Islam has maintained the strictest stance in this regard; there, let alone questioning or criticism, even the interpretation and translation of the scripture can be deemed contrary to the faith. Judaism and Christianity have not been exceptions to this trend either.

For instance, the Catholic Church speaks not only of the infallibility of doctrine but also holds the belief in the 'doctrine of the inerrancy of Scripture' (Vatican II, Catechism of the Catholic Church, 1965, pp. 105-108). A clear example of this within the Christian tradition is found in *Dei Verbum* of the Second Vatican Council, which states regarding the divine inspiration of Holy Scripture: "Therefore, since everything asserted by the inspired authors or sacred writers must be held to be asserted by the Holy Spirit, it follows that the books of Scripture must be acknowledged as teaching solidly, faithfully and without error that truth

which God wanted put into sacred writings for the sake of salvation” (Second Vatican Council, 1965, par. 11).

In other words, everything stated by the inspired authors or sacred writers must be regarded as spoken by the Holy Spirit; therefore, the Scriptures must be acknowledged as teaching –firmly, faithfully, and without error– the truth that God intended to set down in sacred writing for the salvation of humanity. A subtle yet significant distinction is evident here. Accepting the divine inspiration of Scripture is different from regarding every aspect of its linguistic form as being beyond human interpretation.

It is particularly noteworthy that the same document also states that God speaks in Holy Scripture through human beings and in a human manner; therefore, the interpreter must attend both to the meaning intended by the sacred writers and to the meaning God reveals through their words –as stated: "God speaks in Sacred Scripture through men in human fashion," and therefore interpretation must consider what the sacred writers intended to communicate (Second Vatican Council, 1965, para. 12).

Therefore, even if a revelation is divine, automatically attributing the same level of infallibility to its linguistic, historical, and interpretive forms is a distinct philosophical question.

The aim of this question is not to deny the religious authority of the scripture, but to clarify the epistemological gap that exists between divine revelation and its human communication. While a scripture may hold supreme authority for religious faith, the question remains for philosophical analysis: what is the nature of that authority, and how is it determined? Consequently, when interpreting scripture, it is essential to consider the author's intended meaning, the historical context, and the literary forms employed.

This is precisely why the element of religious exclusivism manifests most rigidly in these religions. It is worth noting that Hinduism and its associated traditions stand as exceptions in this regard.

The Abstract Aspect of Divine Revelation

Thus far, we have examined the concrete aspects of divine revelation –namely, the religious founder and the scripture– and how they occupy the highest position as sources of knowledge, ideals, or guides; because they are bestowed by God, they are accorded a divine status that renders them irrefutable and unalterable.

The question arises: on what basis is this done? Answers to this can be found within the abstract aspect of divine revelation. This abstract aspect can be categorized into three parts: (i) the supernatural nature of the source, (ii) the divine authenticity of the knowledge, (iii) the human nature of its reception.

Thus, the analysis of the abstract aspect of divine revelation cannot be limited merely to its supernatural source. It is also essential to examine how knowledge originating from a divine source reaches human beings, how it is expressed through language, and how it is validated and preserved by the religious community. If we first examine the supernatural nature of divine revelation, it becomes evident that while it is divine and supernatural by virtue of being God-given, it is also regarded as supernatural because it conveys knowledge that transcends the natural order. This same aspect of revelation is reflected in Joyce's definition; he views it as the communication of a truth that reaches humanity "through means which are beyond the ordinary course of nature" (Joyce, 1912, p. 1).

Therefore, while the source of divine revelation is considered supernatural, it does not necessarily follow that every item of content conveyed through it is entirely beyond the grasp of human reason. Joyce himself clarifies that revelation may encompass truths accessible to ordinary human reason, yet truths that God authenticates or discloses through extraordinary means (Joyce, 1912).

It's important to mention here that there is a distinction between a supernatural source and supernatural knowledge; for even without reference to divine revelation (as acknowledged by some religions), something can be termed "divine revelation" if it embodies two divine elements: divine knowledge and divine experience.

The distinction drawn here between divine knowledge and divine experience is particularly significant. Divine experience may articulate an individual's existential or spiritual encounter, whereas a claim to divine knowledge establishes that experience or revelation as a truth. This distinction between divine knowledge and divine experience can be further clarified. An individual having a specific type of spiritual or divine experience is

one thing; accepting a statement derived from that experience as a universal truth is quite another. The former pertains to personal experience, whereas in the latter, that experience transforms into a knowledge claim. This is precisely where a philosophical problem arises. Can a personal experience be so inherently authoritative that the truth derived from it must necessarily be accepted by all other individuals? Religious faith may answer this in its own way, but from a philosophical perspective, the question remains open.

Thus, the journey from experience to a truth claim is, in itself, an epistemological process. The question is whether the certainty derived from an individual's divine experience can be accorded the status of universal religious truth without any additional basis.

It seems natural here to present the concept of divine revelation independently of God, as many religions and traditions do not explicitly acknowledge the existence of a deity. In Buddhist and Jain traditions, a Creator God is not accepted as an essential foundation for knowledge and religious truth. Therefore, it would be inappropriate to apply the traditional God-centric concept of divine revelation to these traditions in its standard form. Examples of this can also be found in Indian philosophical schools, specifically within the Samkhya and Mimamsa systems.

Thus, divine revelation is regarded as a source of knowledge that is considered authoritative and, in many traditions, infallible.

Again, divine revelation is acknowledged as an eternal and self-evident source of knowledge, distinct from both sensory experience and rational intellect. According to Hick (1989), "Revelation is the importing to men of divinely authenticated truths" (p. 2). In other words, divine revelation is the unveiling of truths to humanity that are considered divinely authenticated. This definition links revelation not merely to an extraordinary experience, but to a truth whose authenticity is tied to the Divine Being itself. This is why, for a religious person, the truth derived from revelation appears more certain and authoritative than ordinary human knowledge.

As it is divinely bestowed, it embodies all the attributes of God –namely, truth, eternity, and a supernatural quality– requiring neither arguments nor empirical proofs to validate it. However, it is often observed that the compiled form of divine revelation found in scriptures consists of practical precepts and moral teachings, which are clearly relative to time and place. Yet, for a religious person, this practical aspect of the scriptures holds little

significance; instead, they accept it merely as a means to attain the ultimate spiritual goal bestowed by the Supreme Reality.

This religious conviction is so steadfast that, for a believer, accepting everything contained in these scriptures as irrefutable becomes essential. Since these matters are objects of faith that transcend rational intellect, it is natural to regard them as beyond the scope of logic. This gives rise to the problem of religious exclusivism. If a religious tradition becomes firmly convinced that it possesses divinely authenticated truth, its followers may naturally find it difficult to accept any religious claim that differs from that truth. Thus, the concept of divine revelation not only clarifies the origin of religious knowledge but also influences the nature of the relationship an individual establishes between their own religious truth and other religious truths.

However, a different problem arises here. Can what God revealed and what man understood be considered exactly the same?

If divine revelation reaches humanity through a prophet, messiah, sage, or any other religious figure, then the recipient of that revelation is a human being, as is the person who articulates it further. If it appears in the form of a scripture, it inevitably manifests in a specific language, and language is, in itself, a human medium. The meanings of words can shift over time, interpretations can vary according to circumstances, and two individuals might understand the same statement differently. Therefore, it appears essential to distinguish between divine revelation and its human reception (Pathak, 2011).

This perspective is significant regarding the issue of divine revelation because it reveals an intermediate layer between the revelation itself and its human reception. For a religious individual, the experience may be real and meaningful; however, the nature of the belief derived from that experience can be influenced by their religious tradition, pre-existing beliefs, and interpretive framework. Thus, it is not necessary to conflate the acceptance of divine revelation with the human interpretation of its meaning.

Another intriguing question concerning divine revelation is whether it constitutes a direct disclosure bestowed by God or knowledge gained through human effort –specifically, a divine experience acquired in the pursuit of understanding ultimate reality.

In short, a distinction is being drawn here between ‘divine knowledge’ and ‘divine experience,’ a topic mentioned earlier. In this context, two schools of thought prevail in Indian

philosophy: the *Brahmana* and the *Shramana*. Similarly, in the West, a debate persists regarding this very issue between the Catholic and Protestant branches. It is worth noting that the propositional theory of divine revelation lies at the core of religious exclusivism –a theory accepted equally by both Christianity and Islam. For this reason, John Hick characterizes the nature of divine knowledge as 'propositional' in accordance with Catholic theology, and as 'non-propositional' in accordance with Protestant theology. The propositional view implies the acceptance of a definite truth –akin to deductive reasoning– whereas the non-propositional view suggests that truth is not entirely certain, resembling inductive reasoning. In the propositional perspective, the content of revelation consists of specific true statements; an individual accepts these statements because they are regarded as divinely authenticated. Conversely, in the non-propositional perspective, the focus of revelation is not a specific statement but rather the human experience of the Divine itself or its manifestation in history. Hick (1983) draws a clear distinction between these two approaches. According to him, in the non-propositional view, theological propositions are not revelations in themselves; rather, they represent human attempts to comprehend revelatory events.

This distinction clarifies that divine revelation need not be understood merely as the communication of a specific religious fact or statement. When revelation is viewed as a process of experience, relationship, or existential transformation, its nature differs from that of a proposition. It is precisely this distinction that complicates the relationship between the certainty of religious knowledge and religious exclusivism.

This is where the philosophical problem of divine revelation becomes particularly intriguing. If revelation consists solely of specific statements delivered by God, the scope for questioning their truth is naturally limited. However, if revelation also entails a relationship between the Divine and human experience, then the human role in its reception, expression, and interpretation must also be considered.

Highlighting these key aspects of divine revelation clarifies the manner in which the doctrine of divine revelation operates. Its significance is further evidenced by the fact that it serves as the foundation for virtually all religious scriptures; history bears witness that religions lacking such scriptures either succumbed to the passage of time or were absorbed into other faiths –though, in its extreme form, it also fosters religious exclusivism.

Divine Revelation and Religious Exclusivism

The discussion thus far makes it clear that divine revelation is not merely about God imparting specific knowledge to humanity; it also concerns the authenticity of that knowledge. When a religious individual accepts that certain knowledge has been received directly from God, that knowledge ceases to be on par with ordinary human knowledge. Regarding ordinary knowledge, one may demand evidence, engage in argumentation, propose revisions, or even discard it if necessary. However, doing so with knowledge accepted as the Word of God is not nearly as simple from a religious perspective (Pathak, 2011; Locke, 1690/1975).

Thus, accepting the concept of revelation and identifying a specific statement as divine revelation are not identical matters. According to Locke, the role of reason is not eliminated even when accepting divine revelation; particularly when that revelation reaches us through a tradition, a scripture, or another person. As Locke states: “it still belongs to reason to judge of the truth of its being a revelation, and of the signification of the words wherein it is delivered” (Locke, 1690/1975, p. 689). It is essential to keep this distinction in mind because religious exclusivism often fails to distinguish between the authenticity of divine revelation and the authenticity of its human comprehension.

This gives rise to a significant question: if the fundamental basis of a religion's truth is divine revelation, what status does the truth of another religion hold for a follower of that faith?

If a follower finds a tenet of another religion to be contrary to the truth expounded in their own scriptures, they face only two possibilities: either they reject the other tenet by regarding their own religion's revelation as absolute, or they somewhat relax the certainty of their own religious truth. The tendency of religious exclusivism is to accept the first possibility. For it, the question of truth is not merely about which view is more rational, but rather about what God Himself has revealed. Therefore, in discussions regarding religious exclusivism, it becomes necessary to view divine revelation not merely as a matter of religious faith, but as an epistemological foundation.

Here, another possibility must also be considered. The basis of religious knowledge need not be limited to written scriptures or the pronouncements of a historical religious

founder; religious experience, too, can serve as the foundation for an individual's religious belief. Instead of regarding religious experience merely as a private emotional state, William P. Alston has explored its potential epistemological dimension. According to him, beliefs derived from the experience of God can be linked to the question of epistemological grounding in the same way that we view other types of experiential beliefs (Alston, 1991).

It is also worth considering the nature of the relationship between divine revelation and human reason. If revelation is regarded as knowledge received from God, then... Does this render the role of human reason obsolete?

John Locke makes an important distinction in this regard. According to him, knowledge acquired through revelation and knowledge acquired through reason both pertain to truth; however, revelation cannot be considered diametrically opposed to reason. He writes: "Reason must be our last Judge and Guide in everything" (Locke, 1690/1975, IV.19.14).

This proposition by Locke points to an important caveat regarding divine revelation. A religious person may base their faith on revelation, yet the question of how to understand that revelation and determine its meaning remains unresolved. Thus, accepting revelation and understanding the process of grasping its human meaning become two distinct issues. This is the point where the question of divine revelation intersects with the issue of religious exclusivism.

In reality, the difficulty inherent in religious exclusivism does not lie merely in a religion basing its truth on divine revelation. The problem intensifies when a specific interpretation of that revelation is deemed absolute, leading to the rejection of any religious experiences or truth-claims found outside that framework. In such a scenario, the scripture ceases to be merely a guide and becomes the ultimate arbiter of truth and falsehood. The notion that whatever is contained therein is true; and whatever contradicts it is false, provides a definitive basis for religious exclusivism. It is also important to note here that regarding the validity of religious belief as dependent solely on external or logical evidence is not the only possible perspective.

Alvin Plantinga (2000) has advocated for an epistemological stance on religious belief wherein belief in God can be rationally held without being derived as a conclusion from other

propositions. From this perspective, religious belief cannot be dismissed as irrational simply because no prior argument has been presented in its favor.

The question of the credibility of divine revelation takes on another dimension here. If revelation is viewed as knowledge reaching humanity, what constitutes the basis for its trustworthiness?

Swinburne (2004) examines this problem within the context of the rational assessment of religious belief. According to this view, religious beliefs should not be evaluated solely on whether they are empirically verifiable; rather, one can also consider the nature of the support provided by available evidence. From this perspective, the claim of religious revelation ceases to be a realm entirely divorced from reason; instead, the evidence supporting it and its underlying epistemic grounds can be examined.

An important distinction emerges here. For a religious individual, revelation may serve as the source of ultimate truth, yet the human process of accepting the credibility of that revelation can still involve reason, experience, evidence, and prior beliefs. Therefore, accepting divine revelation is not necessarily the same as regarding every religious claim based on it as absolute without any interpretive process. However, it would be incorrect to assert that every religion accepting divine revelation is inherently exclusivist. This is because the concept of revelation itself varies across religions; it is variously viewed as the literal word of God, as God manifesting through a specific individual, or as an apprehension of religious truth not tied to any single written statement.

This diversity can also be understood within the broader philosophical context of religious pluralism. According to Ward (1994), when interpreting religious traditions, it is insufficient to assume that all religious claims are of the same nature. Different religious traditions develop distinct ways of comprehending Ultimate Reality through their respective experiences, symbols, languages, and historical contexts. From this standpoint, rather than defining divine revelation in a single, universal manner, it is more fruitful to understand its various religious manifestations and the epistemological assumptions underpinning them.

Alston's analysis of religious experience further clarifies this distinction. Alston does not dismiss religious experience merely as a private emotional sensation; instead, he raises the question of how religious beliefs based on such experiences can be justified. According to him, beliefs grounded in religious experiences should not be deemed epistemologically

worthless simply because they differ from ordinary sensory experiences. In this context, he views religious experience as a "socially established doxastic practice" (Alston, 1991, p. 153).

This perspective is significant for the issue of divine revelation because it reveals an intermediate level between revelation and its human reception. For a religious individual, the experience may be real and meaningful, yet the nature of the belief derived from it can be influenced by their religious tradition, pre-existing beliefs, and interpretive framework. Thus, it is not necessary to conflate the acceptance of divine revelation with the human interpretation of its meaning.

Furthermore, when examining the relationship between divine revelation and religious exclusivism, it is pertinent to consider how the revelation itself is conceptualized.

If revelation is regarded as knowledge that is self-evident, final, and unquestionable, then the development of religious exclusivism based upon it is a natural outcome. However, if revelation is viewed as a process occurring between divine truth and human reception – one in which human understanding and interpretation play a role – then the situation changes significantly.

In the context of religious diversity, the work of Knitter (2002) is particularly useful here. Knitter does not limit the relationship between religious traditions merely to the question of which religion holds the ultimate truth; rather, he emphasizes how diverse religious traditions can re-examine their understanding of truth through dialogue with one another. From this perspective, the possibility arises of understanding religious truth not merely as an authoritatively proclaimed conclusion, but within the broader context of dialogue and experience.

This does not imply that a religious person must abandon the truth of their own faith. Rather, the question is whether one can remain open to the religious experiences and truth-claims of others while remaining faithful to one's own beliefs. This very openness provides a basis for understanding the rigidity of religious exclusivism and for subjecting it to philosophical scrutiny. The issue here concerns not the veracity of divine revelation itself, but the nature of the human relationship to it.

This distinction can also be understood from an epistemological standpoint. While a claim of revelation points to a divine source, the processes of its reception, comprehension, and interpretation are carried out through human agency. Therefore, distinguishing between

the divine authenticity of revelation and its human interpretation does not amount to a denial of religious faith; rather, it clarifies the faith's epistemological nature.

For a religious person, their scripture may be true, their faith may serve as the foundation of their life, and they may regard their religion's revelation as originating from God. However, this does not necessarily prove that another person's religious experience is false simply because it is not described in one's own scripture. It is at this juncture that religious exclusivism takes an additional step: it moves beyond affirming its own religious truth to actively rejecting the religious truth of others. This very issue regarding truth-claims across diverse religious traditions subsequently gave rise to the philosophical debate concerning religious exclusivism, inclusivism, and pluralism. John Hick briefly characterizes divine revelation as follows: "Revelation is the importing to men of divinely authenticated truths" (Hick, 1989, p. 2).

In other words, divine revelation is the unveiling of truths to humanity that are regarded as divinely authenticated. The defining characteristic of divine revelation in this definition lies in its divine authentication. Consequently, for the religious individual, truth derived from revelation is not merely knowledge accepted on the basis of reason or experience –as is ordinary human knowledge; rather, their faith in it is rooted in the very foundation of their religious belief.

Divine Revelation in the Context of Religious Diversity

The problem of religious exclusivism becomes even more complex when, rather than examining the internal structure of a single religion in isolation, we consider various religions together. There are many religions in the world that embrace their respective religious truths with profound seriousness. For their adherents, their scriptures, prophets or religious figures, and religious experiences are not merely historical events but the very foundation for understanding and living life (King, 2008; Dastmalchian, 2013).

In such a context, it is natural to ask: if more than one religion grounds its truth in a divine source, how are we to interpret their mutually divergent or contradictory claims? (Hick, 1983)

The issue of religious diversity here goes beyond the mere fact that multiple religions exist in the world. A philosophical problem arises when these religions assert claims

regarding the truth and authenticity of their respective beliefs. To view the problem more clearly, it is not simply a matter of the coexistence of distinct beliefs; rather, we are confronted with religious claims that are, at times, incompatible with one another. If two religious traditions make mutually contradictory truth-claims about a particular matter, mere acceptance of coexistence does not resolve the philosophical problem. Paul J. Griffiths (2001) has analyzed this aspect of religious diversity by examining the divergent –and sometimes conflicting– doctrines and truth-claims of different religions.

King (2008) has emphasized the need to distinguish the epistemological –or truth-related– aspect of religious belief from soteriological questions when considering religious diversity. This distinction helps in understanding ‘which religion is true?’ and ‘what kind of religious life leads to liberation or moral transformation?’ –these two questions are not the same. In this regard, Quinn (1995) states: “Observing the differences between the perspectives of Hick and Alston on the question of religious diversity, it becomes evident that while the epistemology of religious experience and the issue of religious pluralism are interconnected, they are not identical” (Quinn, 1995, pp. 145–164). Notably, King's bibliography itself identifies Quinn's work, *Towards Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity*”.

It is here that religious diversity compels us to examine the concept of divine revelation more deeply. Does divine revelation imply that only a single religious tradition possesses the authority of truth? Or is it possible that there exists an expression of truth across various religious traditions –one that their followers have apprehended through their respective languages, traditions, and religious experiences?

The answers to these two questions cannot be the same, and it is on this basis that the fundamental distinction between religious exclusivism and religious pluralism becomes apparent (Hick, 1983). However, it would be inappropriate to regard religious pluralism as a self-evident solution to this problem. If exclusivism claims that a particular religious tradition holds a unique status regarding truth, then pluralism; by asserting that various religious traditions are distinct responses to an Ultimate Reality, is itself making a sweeping philosophical claim.

Critiquing pluralism on this very point, D’Costa (1996) raised the question of whether the pluralist perspective can itself remain free from the criteria it employs to evaluate religious traditions.

Hick (1997) did not accept D’Costa’s objection and sought to clarify that the philosophical nature of religious pluralism is not akin to the sectarian claims of any specific religion. According to him, the function of the pluralist hypothesis is to place various religious traditions within a comprehensive. It needs to be understood from a philosophical perspective, rather than establishing one over the other in the manner of religious exclusivism. For this reason, in contemporary philosophy, religious diversity is not regarded merely as a matter of religious tolerance but is also viewed as an epistemological problem concerning religious belief. By presenting the diverse perspectives of Swinburne, Plantinga, Alston, and Hick in this debate, Dastmalchian has demonstrated that the question of religious diversity ultimately hinges on how various religious beliefs are to be understood epistemologically. (Dastmalchian, 2013)

However, caution is required here as well. Concluding that all religions are equally true simply because multiple religions exist is just as simplistic a solution as assuming that only one religion is true while all others are false. In both instances, there is a tendency to confine the issue within a fixed conclusion rather than truly resolving it.

Religious pluralism itself is not limited to merely acknowledging the fact of religious diversity; it seeks to offer a philosophical interpretation of that diversity. In this sense, it would be inappropriate to view religious pluralism merely as the simplistic notion that *all religions are the same*. Hick’s pluralistic approach attempts to understand conflicting truth-claims across religious traditions within a broader philosophical framework. In *Problems of Religious Pluralism*, he directly addresses this issue in his discussion of “Conflicting Religious Truth-Claims” (Hick, 1985, pp. 88-95).

From a philosophical perspective, it is more important to understand the basis upon which a claim to religious truth is made and the extent of that claim.

If a person asserts that they have attained the truth of God, their belief cannot be dismissed simply because it differs from another person's belief. Similarly, one need not deem another person's religious experience false merely because it does not exist within one's own religious tradition.

Having a religious experience and interpreting that experience are two distinct matters. It is possible for the experience to be genuine while its interpretation remains influenced by the individual's religious background. This distinction has been crucial for philosophers examining religious diversity, as it allows for a differentiation between the religious experience itself and its philosophical significance.

This is where the importance of epistemological humility becomes evident. This does not imply that one should abandon one's religion or discard one's faith due to doubt; rather, it simply means recognizing the distinction between what truth is in itself and the extent to which human beings are capable of comprehending that truth. Hick articulates this very problem in the context of religious diversity as follows: "Without this postulate we should be left with a plurality of 'Personae' and 'Impersonae' each of which is claimed to be the Ultimate, but no one of which alone can be". (Hick, 1989, p. 249)

This perspective also lays the groundwork for religious dialogue. If a religious individual proceeds with the assumption that while they possess a potential expression of the truth, their own understanding of that truth is human, then the possibility of listening to another religion remains open. Conversely, if one's own interpretation is regarded as the complete and final form of divine truth, dialogue may gradually give way to dispute. However, religious dialogue does not imply that the genuine differences existing between religious traditions should be dismissed simply to make dialogue possible.

D'Costa argues that dialogue between religious traditions can only be meaningful if the participating parties do not conceal the actual distinctiveness and truth-claims of their respective traditions. Thus, it is not necessary to view dialogue and religious commitment as mutually exclusive (D'Costa, 2000).

Therefore, religious diversity does not negate the concept of divine revelation; rather, it poses a new question: what is the relationship between divine truth and its human comprehension? This question is, perhaps, the most crucial for understanding the problem of religious exclusivism. For even if divine revelation is the source of truth, the human being is the recipient of that truth; and as the recipient, to regard one's understanding, language, and interpretation as entirely divine is, in itself, an additional claim.

Acknowledging this distinction does not weaken religious faith. On the contrary, it creates the possibility for an individual to remain faithful to their own beliefs while avoiding

unnecessary hostility toward the religious beliefs of others. Similarly, the aim of critiquing religious exclusivism is not to dismantle the faith of any religion, but rather to examine the space between steadfast adherence to one's own truth and the outright rejection of another's truth-claim. Is there a path where both faith and philosophical discernment can coexist?

Conclusion

The preceding discussion clarifies that divine revelation is a distinct concept within religious knowledge, grounded in the belief that certain truths are conveyed to humanity through a medium connected to the Divine. Its tangible aspects are characterized by religious founders and scriptures, while its intangible dimensions are defined by transcendence and divine authenticity.

However, it is inappropriate to conflate the divine source with human reception and interpretation. While regarding revelation as divine may be a matter of religious faith, treating every human interpretation of it as final and beyond question constitutes an additional epistemological claim. Similarly, the propositional and non-propositional natures of revelation suggest that religious revelation cannot be confined merely to specific religious utterances. From the perspective of religious exclusivism, a crucial point is that exclusivism does not arise solely from divine revelation itself; rather, it intensifies when a particular revelation, scripture, or interpretation is accepted as the ultimate and infallible truth.

Thus, the core of the issue lies less in the revelation itself and more in the epistemological stance adopted towards it. Acknowledging this distinction does not negate religious faith; instead, it opens the possibility for a more discerning dialogue among religious truth, human understanding, and religious diversity.

References

- Alston, W. P. (1991). *Perceiving God: The epistemology of religious experience*. Cornell University Press.
- Bernhardt, R. (2007). Revelation. In K. von Stuckrad (Ed.), *The Brill dictionary of religion*. Brill. https://doi.org/10.1163/1872-5287_bdr_SIM_00056
- Dastmalchian, A. (2013). The epistemology of religious diversity in contemporary philosophy of religion. *Philosophy Compass*, 8(3), 298–308. <https://doi.org/10.1111/phc3.12007>

- D'Costa, G. (1996). The impossibility of a pluralist view of religions. *Religious Studies*, 32(2), 223-232. <https://doi.org/10.1017/S0034412500024240>
- D'Costa, G. (2000). *The meeting of religions and the Trinity*. Orbis Books.
- Frolov, I. T. (Ed.). (1980). *Darśan koś* [Philosophical Dictionary]. Pragati Prakashan
- Griffiths, P. J. (2001). *Problems of religious diversity*. Blackwell Publishers.
- Hick, J. (1983). *Philosophy of religion* (3rd ed.). Prentice-Hall.
- Hick, J. (1985). On conflicting religious truth-claims. In J. Hick, *Problems of religious pluralism*. Palgrave Macmillan.
- Hick, J. (1989). *An interpretation of religion: Human responses to the transcendent*. Yale University Press.
- Hick, J. (1997). The possibility of religious pluralism: A reply to Gavin D'Costa. *Religious Studies*, 33(2), 161-166. <https://doi.org/10.1017/S0034412597003867>
- Joyce, G. H. (1912). Revelation. In *The Catholic Encyclopedia* (Vol. 13). Robert Appleton Company. <https://www.newadvent.org/cathen/13001a.htm>
- King, N. L. (2008). Religious diversity and its challenges to religious belief. *Philosophy Compass*, 3(4), 830-853. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2008.00149.x>
- Knitter, P. F. (2002). *Introducing theologies of religions*. Orbis Books.
- Lambert, G. (2013). *The leaders are coming! Whom will you follow?* West Bow Press.
- Locke, J. (1975). *An essay concerning human understanding* (P. H. Nidditch, Ed.). Clarendon Press. (Original work published 1689)
- Pathak, K. (2011). *Dharma-darśana*. Rajasthan Hindi Granth Academy.
- Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian belief*. Oxford University Press.
- Quinn, P. L. (1995). Towards thinner theologies: Hick and Alston on religious diversity. *International Journal for Philosophy of Religion*, 38(1-3), 145-164. <https://doi.org/10.1007/BF01322954>
- Swinburne, R. (2004). *The existence of God* (2nd ed.). Oxford University Press.
- Vatican Council II. (1965). *Dogmatic constitution on divine revelation: Dei Verbum*. Vatican Press.
- Ward, K. (1994). *Religion and revelation: A theology of revelation in the world's religions*. Clarendon Press.



Jean Paul Sartre: The Agony of the Superego

Jean Paul Sartre: la agonía del superyó

Pedro Luis Prados[‡]

Universidad de Panamá – Panamá
revista.analitica@up.ac.pa

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.11510>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
Recibido el: 25/08/2026 Aceptado el: 21/09/2026 Keywords: Freedom, existence, Nothingness, Being, Superego Palabras clave: Libertad, existencia, Nada, Ser, superyó	Abstract: This essay explores some biographical aspects of the French existentialist philosopher Jean-Paul Sartre and his relationship with both his father and his grandfather. The discussion, however, is not limited to purely biographical account, but is framed within an existentialist perspective, highlighting some fundamental concepts of Sartre's thought, such as commitment and/or freedom. It primarily emphasizes the importance of this concept for Sartre and analyses the extend to which he had truly "freed" himself from the Superego. In this sense, the text points out that, unaware that the bonds were not of fatherhood but of authority, Sartre believed that the parricide he has raised in his mind had freed him forever, he believed that his father dead during his early childhood have freed him from paternal authority, but –without realizing it– they bound him forever to a diffuse and good-natured order that would shape the rest of his life. Resumen: El ensayo trata aspectos biográficos del pensador existencialista francés Jean-Paul Sartre y su relación tanto con su padre como con su abuelo. La exposición, sin embargo, no se limita a la reconstrucción meramente biográfica, sino que se desarrolla en clave existencialista, destacando algunos conceptos fundamentales del pensamiento sartreano, tales como el compromiso y/o la libertad. Se destaca fundamentalmente la importancia de este concepto para Sartre y se analiza hasta qué punto se había "liberado" realmente de superyó. En ese sentido, el texto señala que, sin saber que las ataduras no son de la paternidad, sino de la autoridad, Sartre

[‡] **Nota del editor.** Artículo inédito publicado de manera póstuma. El autor falleció el 20 de diciembre de 2021. La edición y revisión final del manuscrito estuvo a cargo de Francisco Díaz Montilla y Yasmel C. Chavarría, miembros del equipo editorial de Analítica, respetando la versión original del archivo personal del autor.

creyó que el parricidio forjado por su mente lo había liberado para siempre, que la muerte de su padre en sus primeros años de infancia, lo habían liberado de la autoridad paterna, pero –sin darse cuenta– lo ataron para siempre a un orden difuso y bonachón que marcaría el resto de su vida.
--

Como dice la regla, ningún padre es bueno, no nos quejemos de los hombres, sino del lazo de paternidad que está podrido. ¡Qué bien está en hacer hijos, pero qué inequidad es tenerlos! Si hubiera vivido, mi padre se hubiera echado sobre mí con todo su peso y me habría aplastado... Afortunadamente murió joven.
Jean Paul Sartre: **Las palabras.**

El pequeño Polou, perdido en las lecturas de *Fantomas* no se percató del juego de simultaneidades ocultas en las complicidades del abuelo; años después, tampoco el filósofo agudo de *El Ser y la Nada* tuvo clara conciencia de la suplantación prefabricada por el viejo profesor de lenguas al momento de elaborar su discurso teórico sobre la libertad. Ambos, el niño de imaginarias aventuras y el fenomenólogo del Ser, creyeron que la intencionalidad de la conciencia estaba dirigida a contenidos diferenciados y bastaba la simple elección del acto para liberarse de la ambigüedad. El padre y el abuelo eran personajes que representaban distintos papeles en actos diferentes: el primero ejercía el papel de febril marinero que escapaba a toda máquina hacia la muerte; el otro, el del sabio profesor que lo guiaría al mundo idílico de las palabras. Embriagado por la libertad absoluta de la conciencia no descubrió que la muerte de su padre, Jean-Baptiste Sartre, lo lanzó de golpe contra el alcanforado chaleco de Charles Schwitzer, su abuelo materno, que patriarcal y ortodoxo desde una muy calculada distancia, como una deidad, cautivaba la nebulosa mente del niño. Sin violencia ni reprimendas, pero con una sutil autoridad y comedida disciplina, su mundo infantil fue ordenado como un anaquel más en la biblioteca del abuelo.

Sin saber que las ataduras no son de la paternidad, sino de la autoridad, este pobre niño creyó que el parricidio forjado por su mente lo había liberado para siempre: “La muerte de Jean-Baptiste fue el gran acontecimiento de mi vida; hizo que mi madre volviera a sus cadenas y a mí me dio la libertad” (Sartre, 1989, p. 19). La muerte de su padre en sus primeros años de infancia, víctima de las fiebres de Cochinchina, lo libera de la autoridad paterna, pero –sin darse cuenta– lo atan para siempre a un orden difuso y bonachón que marcaría el resto de su vida. La vuelta de su madre Ann-Marie a la casa paterna cambió las cadenas domiciliarias y las tareas de enfermera de un moribundo por la fiebre amarilla, a las

de ama de llaves de su antigua casa; el niño asumió que los corredores, la biblioteca y los vespertinos paseos en el parque eran la libertad. En ese tránsito cambia su percepción del mundo y se convierte en un privilegiado que anhelaba ser mimado y protegido por los fuertes brazos del abuelo. Iniciado en una conspiración familiar para la manipulación de las palabras, encuentra que hay un mundo en esos garabatos negros sobre el papel, y los libros se abren ante él como laberintos de insondables experiencias. A la edad de tres años aprende a leer. Allí se encuentra, sin saberlo, en un universo mediado por el lenguaje del cual estará prisionero el resto de su vida.

Iniciado en ese ritual en el que el abuelo era el sumo sacerdote, incursiona en un templo lleno de símbolos que se develan ante sí como un cofre abierto e inacabable. Su ser-en-el-mundo era realmente un ser-atrapado-por-el lenguaje y, ante él, rinde todas las iniciativas que hacen posible la sobrevivencia de la niñez en un mundo de adultos. Es posible que este infante, asiduo lector de tiras cómicas, no se hubiera percatado de la terrible sustitución del padre; por lo tanto, no adquirió conciencia de la importancia, ni aplicó ese juego de suplantaciones figuradas a que acostumbran los niños y que le hubieran permitido cosificar en un acto la figura del abuelo, convirtiéndola en un objeto distante y obsoleto con el cual apenas tendría una relación tangencial.

Lamentablemente, no lo hizo; sacralizó la figura patriarcal y se sintió advenido al mundo por derecho divino. Su dominio se daría, y eso era motivo de orgullo, a través de las palabras. Muchos años después, con la fama a cuestas y con el dogal de un premio Nobel en su cuello, el otro Sartre, el escritor militante de *La crítica de la razón dialéctica*, descubrió la farsa y la “mala fe” encubierta tras su discurso teórico sobre la libertad y termina aceptando el peso del obeso abuelo Charles sobre su vida y su vocación.

El concepto de mala fe utilizado por Sartre es una aplicación elaborada literariamente del concepto de “racionalización” desarrollado por Jones (1908) y que consiste en un procedimiento mediante el cual el sujeto trata de explicar coherentemente desde el punto de vista lógico o aceptable desde la perspectiva moral a una actitud, idea, acto, sentimiento, cuyos motivos verdaderos no percibe. Castilla Del Pino (2002) desarrolla ampliamente el concepto como un recurso discursivo para explicar ciertas “formas” de conductas que se encuentran detrás de algunas reacciones psicóticas delirantes. En resumen, es una justificación lógica de una acción que permite encubrir con una proposición falsa los

verdaderos motivos que la genera, convenciéndose el autor de la veracidad de su afirmación y defendiéndola a toda costa (delirio).

Develado el engaño a que había sometido toda su relación con la literatura termina por aceptar la impostura:

En una palabra, me lanzó a la literatura por el cuidado que puso en separarme de ella, hasta el punto de que aún hoy me ocurre que me pregunte, cuando estoy de mal humor, si no he consumido tantos días y tantas noches, llenando tantas hojas de papel con mi tinta, lanzando tantos libros que nadie desea al mercado con la única esperanza de gustar a mi abuelo. Sería una farsa, más de cincuenta años después me encontraba embarcado, para cumplir la voluntad de un hombre muerto hace ya mucho tiempo, en una empresa que él no dejaría de condenar. (Sartre, 1989, p. 65)

El abuelo terminó suplantando al padre y la mistificación trocó el culto religioso o la ideología política por la literatura, otra forma de culto que exige sacrificio y mártires. A diferencia de Isaac, salvado por el trompetazo celestial de un Ángel, el pobre Jean Paul fue aplastado por los viejos volúmenes de la biblioteca del abuelo. ¡La voluntad se había cumplido!, ¡pero cuidado!, es necesario desdoblar el juego de reciprocidades negativas en las argucias del viejo Charles. Si el abuelo aparentó indiferencia por la precoz voracidad del niño para la lectura a los tres años, si apenas mostró interés por la historia de héroes que borroneaba a los cinco, era porque bien sabía que el niño era su prisionero. Su despacho patriarcal con el enorme escritorio lleno de papeles, la biblioteca que ocupaba un espacio considerable de la casa, la solemnidad de su investidura como profesor de lenguas son partes de esa materialidad que se impone como realidad inmediata. La literatura está determinada por la necesidad y no es una simple pasión, como lo señala en su obra autobiográfica.

Ese juego engañoso del abuelo marcado por el rechazo a la precocidad del niño no es más que una estratagema para lograr la incondicional sumisión sin la necesidad de zalamerías y premios. En una casa dominada por la complicidad de la abuela y la madre y en la cual el pequeño “Polou” cae como una bendición contra el hastío, era necesaria una estrategia inédita de volver hacia el anciano los ojos del niño ese de baneo del cordero amoroso consistente en rechazar para ser buscado, ignorar para ser admirado, denegar para afirmar, le dio excelentes resultados al viejo Charles: ¡Jean Paul se hizo escritor! Pero el juego de reciprocidades no queda reducido a la complicidad entre el nieto y el abuelo, y viceversa,

en él participan todos los miembros de la familia como en una ceremonia navideña. Este niño privilegiado estaba siendo moldeado para inmolarlo en la adoración del Espíritu. Su destino estaba hecho y él no se dio cuenta que cuando pregonaba en *El ser y la nada* (Sartre, 1998) siguiendo el radicalismo humanista de Malraux: “el hombre se hace lo que es... cada cual es dueño de su propio destino”, no hacía otra cosa que retener en los pliegues del inconsciente que tanto rechazó, los oscuros mecanismos de la función por la literatura sembrada en esos tempranos años como un proyecto existencial del abuelo. En el fondo, el principal argumento de Sartre para sustentar su filosofía de la libertad es que todos los actos humanos son producto de una elección consciente del sujeto; por lo tanto, rechaza la influencia del inconsciente freudiano: hacer a todos los humanos consciente de sus actos es arrojarlos a la responsabilidad absoluta por la libertad del hacer y, por consiguiente, a la angustia (tomando de referente el concepto de ansiedad de Kierkegaard), pero si la salvaguarda de un Dios que redima sus actos. El hombre como proyecto asumido por libre elección en la soledad de su conciencia, la responsabilidad que tiene de esos actos y las formas de evaluar mediante la “mala fe”, el fracaso de las relaciones con los demás y la angustia derivada pues su situación en el mundo, son los principales argumentos para su psicoanálisis existencial desarrollado en *El ser y la nada*.

De allí que la literatura no solo fue pasión y necesidad, también fue un culto. Este pasaje de *Las palabras* ilustra el ceremonial de iniciación a la que fue sometido con la alegría familiar de una gracia providencial.

Al principio del verano, antes de que mi abuelo hubiera terminado los cursos, las dos mujeres y yo nos íbamos a Arcachon. Los escribía tres veces por semana: dos páginas para Louise como un post scriptum para Anne-Marie, y para mí una carta entera en verso. Para que mi felicidad fuese mayor, mi madre me enseñó las reglas de la prosodia. Alguien me sorprendió garabateando una respuesta en verso, me animaron para que terminara, me ayudaron. Cuando las dos mujeres echaron la carta, se reían a más no poder, pensando en el estupor de mi abuelo. Recibí a vuelta de correo un poema a mi gloria; contesté con otro poema. Al convertirse en costumbre, abuelo y nieto estaban con un nuevo lazo; se hablaban, como los indios, como los chulos de Montmartre, con una lengua prohibida para las mujeres. (Sartre, 1989, p. 93)

Al igual que Isaac es glorificado en un acto mesiánico; éste por la fe ciega en un Dios invisible y todopoderoso; el otro por la iluminación del verso que haría posible la vida literaria que el abuelo nunca pudo realizar. A su manera, Isaac y Jean Paul asumieron la inmensurable totalidad del Verbo como la única realidad capaz de salvar al hombre.

“No basta morir, hay que morir a tiempo”. (Sartre, 1989, p. 23) Puede que sea cierto cuando la permanencia en el mundo está marcada por la negatividad y la contingencia. El imaginario parricidio no está claramente justificado en la figura de Jean-Baptiste, pues el calenturiento paciente apenas pudo mostrar su presencia al pequeño niño quien no entendía la relación, era una figura distante e impersonal que entró y salió rápidamente de su vida, como él mismo lo confiesa. A diferencia del parricidio de Fiodor Karamazov fue concebido por Dostoyevsky para cancelar las relaciones negativas que este mantenía con sus hijos y estigmatizar el uso de la autoridad paterna como instrumento de manipulación –única salida concebible a la arquitectura del drama. Esto es así porque el hedonista y avaro personaje no “murió a tiempo”– y Sartre no tuvo oportunidad de corroborar si su padre sería o no un peso que lo condenara a la subordinación en una relación parental agobiante. En cambio, la muerte del padre lo arrojó de bruces a los brazos de un abuelo autoritario que encontró en el niño la arcilla para moldear el prototipo de individuo que no encontró en Ann-Marie por su propia condición de mujer.

Charles Schweitzer procedía de una familia de pastores católicos de marcada tradición. El reconocimiento –sus hermanos eran pastores y Albert Schweitzer, el también premio Nobel, era su sobrino–, su concepción orgánica y el mundo según las leyes divinas estaban presentes en la vida familia; en consecuencia, el niño, de una forma u otra, terminó por absorber esa atmósfera rigurosa y tradicional, pero que terminó rechazando en un desenfrenado arranque de libertad personal que fundamentó su filosofía y que arrastró toda su vida, con algunos reconocimientos y con muchos sinsabores, resultado de las controversiales polémicas políticas y morales derivadas de su concepción del mundo. Extrapolando la autoridad del abuelo a un anarco individualismo en que hace reposar el proceso de individualización y la autonomía de la conciencia, termina por rechazar todo principio de autoridad religiosa, política, moral y familiar. Desprendido de los lazos que lo unen al mundo preestablecido por los dogmas sociales se refugia en un escenario de bares, cafetines, artistas y jazz en las calles de Saint German du Press.

De manera que es el lazo de paternidad el que está podrido, es el cordón de la autoridad el que estrangula y termina de someter la voluntad del sujeto, y ese cordón se tensa por la acción de una figura que traslada ese patrón en nombre de las instituciones familiares, sociales, políticas, religiosas y educativas haciéndolas entes invisibles y todopoderosas que están en todas partes. Cuando estos entes abstractos de la autoridad se corrompen y coligan formando estructuras valorativas o modelos de conducta encaminadas al sometimiento, la enfermedad de un solo individuo se reproduce en toda la sociedad diseminada por cientos de agentes que asumen el rol de cabezas de familia. Ese monstruo “multicéfalo” no solo es un mecanismo de opresión, también es un causante de formas de enajenación colectiva que contribuye al sometimiento de grandes capas de la población por parte de una élite que detenta el poder económico, político, religioso y militar. En ese contexto, Foucault (2006) demuestra el papel del Estado, la iglesia y la familia en las postrimerías de la Edad Media y durante la modernidad en el manejo y manipulación de una enfermedad como la locura que en muchos casos era causada por el ejercicio del terror institucionalizado. El aislamiento del paciente, además de ser una forma de marginalidad, es también un mecanismo de control.

En la misma dirección, Cooper (1989) plantea el funcionamiento de estos mecanismos en la actualidad. Sartre los descubre a tiempo, casi desde la pubertad, y los combatirá toda su vida enarbolando su filosofía de la libertad. Es posible que en ello radique la fuente de la creencia de que Sartre carecía de superyó.

La primera novela de Sartre, publicada en 1939 fue rechazada por Gallimard, quien para editarla le cambió el título original: *Melancolía* por *La náusea*. Se trata de un texto autobiográfico de Sartre en el cual se recoge los episodios de depresión y angustia manifiesta en los primeros años en el liceo. Al igual que las crisis de angustia vividas y referidas por Kierkegaard y las que veremos reflejadas en Adèle Hugo, esa melancolía está estrechamente relacionada con una pérdida de realidad y despersonalización del yo. En esa disociación de la realidad hay en el *Roquentín*, como en *El extranjero* de Camus, una separación de conciencia y del mundo que hace al sujeto vivir en permanente amenaza, una nada rodea la identidad y la posibilidad del no-ser está presente en cada uno de sus actos. Lo que plantea Sartre en esta novela es la contingencia de la existencia, la gratuidad ontológica del ser-para-sí y la imposibilidad de fijar su existencia como en-ser-en-sí, sin estar sometido a la devoradora amenaza de la muerte. De la misma forma como la “desgarradura de la carne” horadó la

existencia de Kierkegaard arrojándolo a la irreversible posibilidad de la muerte, la angustia ante la nada sería la cadena que Sartre va arrastraría y cargaría a los personajes de sus obras.

Sometidos a esa contingencia, a esa pérdida de identidad, sus personajes viven en un mundo de irrealidades en el cual las cosas están en fuga permanente y constituyen una amenaza en la medida que nos rodean como pasividad inerte. Lo que puede parecernos puro ejercicio literario es en realidad una condición psicótica que surge como consecuencia de la pérdida de sustantividad del sujeto. El mundo, las cosas, se tornan de repente en el-otro en un ejercicio de presentación en el cual pierdo mi subjetividad. El mundo, las cosas, se tornan de repente en el-otro en un ejercicio de presentación en el cual pierdo mi subjetividad. Las cosas, en alguna medida, son en ese mundo alucinatorio, los enemigos. Esa preocupación por las cosas como materialidad inerte es el principal tema de su primera colección de ensayos que titula *El hombre y las cosas* (Sartre, 1989), al igual que de una de las principales obras de juventud de Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas*, (1978).

En ambos textos se plantea la relación del hombre, como conciencia de sí, con el mundo, constituyéndose este en una amenaza desde afuera a la identidad del Ser por la contingencia del cuerpo. Remite, en alguna forma, a la distinción cartesiana del *yo* encarnado, manifiesta por la oposición de las *res cogita* con las *res extensa*.

No obstante, todo el esfuerzo desplegado en *El ser y la nada* para conciliar la traslucidez de la conciencia con la materialidad del cuerpo no logra sus frutos: las cosas están allí, fuera de nosotros, apresándonos en su contingencia y pasividad; lo más que podemos adquirir de ellas es la percepción que nos brinda el cuerpo, y a lo más que puede aspirar la conciencia es *ser la conciencia de las cosas*.

Lo que Descartes resolvió de un plumazo al incluir a Dios como una tercera sustancia mediadora entre el pensamiento y el mundo, Sartre no pudo lograrlo al declarar, producto de su anarco individualismo psicológico y moral, la absoluta libertad del hombre.

Esta preocupación de orden psicológico y filosófico tiene un sustrato de orden ontológico. El hombre, al tener que elegir lo que *es*, está sometido a una permanente necesidad de decidir, de hacer uso de su libertad, “el hombre es lo que no es y no es lo que es”, afirma (Sartre, 1998), porque está sometido a escoger en el presente, en pleno flujo del presente, lo que quiere ser y esta condición informe y no definitiva de la conciencia enuncia no solo su temporalidad, sino también la amenaza de la nada, la muerte. De ahí el anhelo

humano de querer tener las cualidades pasivas e inertes de las cosas, para no tener que elegir, para no tener que morir, para vivir la presencia inmediata de los objetos sin la amenaza del pasado como aniquilación del presente, ni la incertidumbre del futuro como expectativa posible.

Su abuelo le dio la condición de esa “cosa” en la cual todos fijaban la mirada y se descubría a sí mismos en la encarnación de este niño maravilloso. Su primera relación con el mundo, en el colegio, produjo el choque de las desmitificación. Descubre la fealdad de su cuerpo y su condición de niño débil y estrábico. Ya no era el dulce muchachito con los bucles rubios que su madre paseaba por el parque, ahora era el motivo de burla de sus compañeros y el objeto sobre el cual los demás posaban sus miradas burlonas. Fue el comienzo de sus degradaciones, pero lo ayudó a encontrar la amistad sincera de otro niño enfermizo, el asmático: Paul Nizan. Ambos llevaron el paso de la iniquidad del cuerpo y sufrieron el choque del mundo providencial, construido en casa contra un orden que hasta ese momento habían desconocido. Esa colisión propició el desmoronamiento de sus idílicas nociones del mundo y los precipitó en la melancolía.

Este hecho lo lleva, al igual que en Kierkegaard, a comprender ese dominio de la imposibilidad y de la poca disposición de concluir los proyectos que encontramos en Sartre. A pesar de sus abundantes publicaciones, nunca dio término a las propuestas filosóficas o literaria que emprendía. Nunca concluyó la segunda parte de *El ser y la nada*, en donde prometía construir una ética de la libertad. Tampoco concluyó la serie *Los caminos de la libertad*, cuyo último volumen debería estar dedicado al reino de la libertad. El segundo tomo de *Crítica de la razón dialéctica*, en donde debería dar los fundamentos de su filosofía de la historia, nunca vio la luz pública.

Luego de escribir *El idiota de la familia* (1975) en tres voluminosos tomos, Sartre nunca terminó la totalización en curso que pretendió hacer de la vida de Gustave Flaubert. El segundo volumen de *Las palabras*, en donde concluiría su autobiografía, jamás fue escrito. La amenaza de lo imposible, el límite a la contingencia, la posibilidad del no-ser está siempre presente en el umbral de la puerta. Hay una constante que se extiende en su obra y que define su posición dentro del existencialismo: el compromiso.

De hecho, su filosofía es denominada como una filosofía del compromiso, en la medida que toda acción humana procedente de la libre elección de nuestros actos nos lanza a la

responsabilidad por lo actuado y, por consiguiente, al compromiso que hacemos con los demás. Esta posición que se encuentra plasmada en las conferencias dictadas en 1948 y en las cuales hace un esfuerzo por explicar las apretadas nociones con el rechazo al “espíritu de seriedad” que defiende en su principal obra filosófica, *El ser y la nada*, publicado cinco años antes.

La libertad humana y el ejercicio de esta reclama el desprendimiento de todo y asumir la responsabilidad implica como elección libre y proyecto, contrario al “espíritu de seriedad” característico de lo que domina “la moral burguesa”, mediante el cual el hombre asume su rol mediante imposiciones y ordenamientos sociales convirtiéndose en un ser-para los-demás cosificado y objetivado en el desempeño que debe jugar como parte de una inauténtica necesidad ontológica. El argumento es muy bien desarrollado en el cuento *La infancia de un jefe*, que algunos consideran autobiográfico. En el fondo se trata de una actitud existencial que se desprende de la propia imposibilidad de definir una naturaleza humana como resultado de la incesante libertad que pesa sobre todos los actos humanos y que conduce a la “mala fe” como forma de eludir la contingencia y la transitoriedad. El ser-para-sí como ser de la conciencia es *lo que es y no es lo que es* como resultado de la elección que el hombre hace de sus actos, por lo que tratar de cosificar en la densidad del ser esa fuga permanente de la libertad en el flujo del tiempo, mediante la asunción de un papel determinado por el “espíritu de seriedad”, niega la elección de existir como libertad absoluta. Los diarios de juventud de Simone de Beauvoir, en los cuales relata su vida con Sartre, pone de manifiesto esta actitud compartida sobre el rechazo a toda forma de compromiso y el constante debate que ambos hacen para desprenderse de esa “seriedad” que necesariamente acarrea la edad.

En obras como *La plenitud de la vida* (de Beauvoir, 1983), relata el escapismo permanente que ambos realizan, negándose a fijar residencia en un sitio y los continuos y desordenados viajes que llevan a cabo con el mismo propósito en el texto describe las pesadumbres de Sartre cuando abordaban temas relacionados con la edad y las responsabilidades conexas. Inclusive en otras obras que relatan la madurez y las experiencias políticas de ambos como en *Final de cuentas* (de Beauvoir, 1972) y *La fuerza de las cosas* (de Beauvoir, 1978) elabora profundas reflexiones sobre el tema, al hacer referencia del carácter contingente de la existencia y la imposición que ese acto de existir hace de los proyectos humanos.

Hasta los últimos años de su vida, Sartre rechazó al “espíritu de seriedad” que marcarían sus hábitos y sus proyectos personales. No sólo fue la despreocupada época de *La Bohème* de inicio de los cincuenta en el corazón de *Saint Germain*, en compañía de Simone, Miles Davis, Juliette Greco, Nichel Leires, Merleau-Ponty, Albert Camus Giaconetti que hicieron del viejo barrio el epicentro de la despreocupada vida intelectual y artística de Europa. Fue toda una forma de asumir la relación con el mundo que se extendió hasta el final y que contrastó con su participación en los movimientos políticos y la defensa de las luchas de liberación. La contingencia y gradualidad del ser como presupuesto ontológico condicionó en lo personal su propio existir y terminó por desagregar la consistencia es su pensamiento filosófico al punto que querer disolver veinte años después su filosofía de la libertad expuesta en *El ser y la nada* (publicada originalmente en 1943) en una filosofía de la praxis política condensada en *La crítica de la razón dialéctica* (publicada en 1953). Una tarea que es de muy difícil conciliación teórica para lograr los nexos epistemológicos entre una fenomenología de la existencia y la dialéctica histórica. Siempre dispuesto a pensar contra sí mismo desestimó las posibilidades que significaba un cómodo ejercicio teórico desde una misma perspectiva, traidor a sus propias convicciones no vaciló en destruirlas cuando pensó que éstas podrían convertirse en dogmas que aherrojaran su libertad intelectual. “Quidam” –en la caracterización qué hace de él su amigo Jeanson (1969)–, estigmatizado y vejado por la derecha, condenado y calumniado por las izquierdas, prefirió la crítica y hasta el ridículo por la necesidad de preservar su independencia de los grandes dogmas del liberalismo caduco y el marxismo antihistórico.

Desprendido en toda particularidad que lo fijara al mundo, prefirió la existencia nómada que le brindaban los hoteles y pensiones a la comfortable tranquilidad de una casa; desprendido del dinero que generaban sus publicaciones, lo gastaba con la misma rapidez que entraba en sus bolsillos.

El relato de estos últimos años que nos brinda Simone de Beauvoir en *La ceremonia del adiós* (1988) es crucial para comprender la vida de este hombre que mediante un parricidio simbólico cometido a los tres años pensó haberse despojado del inmenso peso del superyó. Unas horas antes de morir, en un arranque de ironía y resistencia a la seriedad del momento, musitó sus últimas palabras a Simone: “¿Cómo vamos a hacer para pagar los gastos del encierro?”

Referencias bibliográficas

- Castilla Del Pino, C. (2002). *Teoría de los sentimientos*. Tusquets Editores.
- Cooper, D. (1989). *Psiquiatría y antipsiquiatría*. Paidós.
- De Beauvoir, S. (1972). *Final de cuentas*. Editorial Sudamericana.
- De Beauvoir, S. (1978). *La fuerza de las cosas*. Editorial Sudamericana.
- De Beauvoir, S. (1983). *La plenitud de la vida*. Editorial Hermes.
- De Beauvoir, S. (1988). *La ceremonia del adiós*. Editorial Hermes.
- Foucault, M. (2006). *Historia de la locura en la época clásica* (Vols. I-II). Fondo de Cultura Económica.
- Jones, E. (1908). Rationalization in everyday-life. *The Journal of Abnormal Psychology*, 3(3), 161-169. <https://doi.org/10.1037/h0070692>
- Sartre, J. P. (1975). *El idiota de la familia* (Vol. II). Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Sartre, J. P. (1985). *El existencialismo es un humanismo*. Losada.
- Sartre, J. P. (1989). *Las palabras*. Losada.
- Sartre, J. P. (1987). *Baudelaire*. Losada.
- Sartre, J. P. (1989). *El hombre y las cosas*. Losada.
- Sartre, J. P. (1998). *El ser y la nada*. Losada.