



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El debate sobre la conciencia en el pensamiento moderno y en la ciencia actual: Otras perspectivas

Santiago Clusella Mor

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

UNIVERSITAT DE BARCELONA



**UNIVERSITAT DE
BARCELONA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

TÍTULO:

**EL DEBATE SOBRE LA CONCIENCIA EN EL PENSAMIENTO MODERNO Y
EN LA CIENCIA ACTUAL: OTRAS PERSPECTIVAS**

PROGRAMA DE DOCTORADO EN CIUDADANÍA Y DERECHOS HUMANOS

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: BIOÉTICA Y ÉTICAS APLICADAS

Directores: Juan Arnau Navarro y Octavi Piulats Riu.

Tutor: Octavi Piulats Riu.

**Memoria para optar al grado de doctor presentada por el
doctorando: Santiago Clusella Mor.**

Barcelona, 2017

*CON TODO MI AMOR
A MIS HIJOS LAURETTE Y JERÓNIMO
POR SU PACIENCIA E INSPIRACIÓN,
A SUS MADRES TRINIDAD Y SUSANA
POR AYUDARME A MOSTRAR LO MEJOR DE MÍ
A MIS PADRES JOSEFA Y MANUEL
POR SU CARIÑO Y COMPRENSIÓN,
A MIS HERMANOS ESTER, CARLOS Y DAVID
POR SU APOYO EMOCIONAL Y CONFIANZA, Y
A TODOS ELLOS POR SU AMOR INCONDICIONAL*

AGRADECIMIENTOS:

Mi sincero agradecimiento a todas las personas, amigas y amigos que han soportado y, algunos, disfrutado largas conversaciones sobre algo tan cercano y esquivo como es el tema de la conciencia y que, con sus comentarios y observaciones, han aportado los hilos y las marcas para recorrer este laberinto

Mi humilde agradecimiento a mis directores de tesis Juan Arnau y Octavi Piulats por sus consejos académicos y su guía espiritual. Asimismo, agradezco a los miembros del laboratorio de tesis, a los profesores y compañeros de doctorado y a las personas que forman la secretaría de la Facultad de Filosofía, el CRAI, el servicio de Bibliotecas de Filosofía, Geografía e Historia, de Letras y de la Biblioteca Central de Reserva por sus inestimables indicaciones bibliográficas, apoyo logístico, así como sus calurosas muestras de ánimo y comprensión frente a las dificultades en la confección de este trabajo.

Quisiera agradecer encarecidamente y de forma especial los apoyos personales y las ayudas recibidas en diversos aspectos técnicos y logísticos como son revisión de textos y traducciones, correcciones, comentarios, financiación económica y facilitación de espacios donde poder trabajar, realizados por las siguientes personas: Fina Olivart, Lola Josa, Diane Ricard, Ester Batista, Sonia Iturrate, M.T., Trinidad Herrero, Susana Álvarez, Laurette Clusella, Jerónimo Clusella y, evidentemente, a todos los miembros de mi familia a los cuales les debo el más profundo agradecimiento por su respaldo y comprensión en todos los ámbitos durante el largo proceso, las alegrías y sinsabores que han acompañado y posibilitado la materialización de esta tesis doctoral.

Por último, y de forma emotivamente especial, deseo manifestar mi completo agradecimiento a los compañeros de UNIMED: Isabel Alonso, Carlos Niño, Diana Alvé, Antonio Román, Xabier Jaso, Elena Aguirre y Samuel Carmona, que no solo me han ayudado y creído en mí constantemente transmitiéndome su confianza y solidaridad en una empresa tan difícil al compartir interminables conversaciones en despachos, parques y cafés, sino que han contribuido en la financiación económica de forma especial para que toda esta labor pudiera dar un fruto que alimente los debates sociales y la participación de las personas en la gestión de sus relaciones y en la auténtica consideración de los otros como co-creadores de un mundo más sensible.

1. Resumen

El estudio del fenómeno de la conciencia en las disciplinas científicas contemporáneas sigue realizándose desde el paradigma mecanicista-reduccionista iniciado en el siglo XVII, basado en una visión monista materialista centrada en los aspectos físicos, biológicos y funcionales de las manifestaciones de la materia. Existen diferentes propuestas para la explicación y comprensión de dicho fenómeno que van desde las concepciones fiscalistas, emergentistas y utilitaristas, hasta las que lo consideran como un proceso relacionado con la integridad del conocimiento. Desde todas las perspectivas citadas existe una gran dificultad para explicar la existencia y sentido de las sensaciones subjetivas privadas o *qualia* de cada sujeto particular. El debate sobre la conciencia aparece, sobre todo, entre las diferentes alternativas planteadas para integrar las experiencias subjetivas, cualitativas y personales con las manifestaciones objetivas, cuantitativas y públicas de la materia. Desde mi perspectiva para facilitar la evolución de la investigación en dicho fenómeno y poder llegar a conclusiones más acordes con la realidad manifestada y experimentada sería necesario profundizar en el aspecto agente y proactivo de dicho fenómeno. La información que pretende aportar este trabajo en las posibles nuevas formas de abordar el estudio de la conciencia es la revisión de las propuestas de George Berkeley, Johann Wolfgang von Goethe y William James relacionadas con el tema en cuestión. Considerándolos a los tres dentro de la corriente filosófica iniciada por William James a través de su concepción de *Pragmatismo*, *Empirismo Radical* y *Experiencia Pura*. El objetivo es exponer otras perspectivas de investigación que tengan en cuenta las implicaciones de la posible capacidad agente y voluntaria de la conciencia de los sujetos, así como comprender la coyuntura histórica que configuró la recepción de la obra de los tres autores citados. Del estudio de esas otras perspectivas se puede concluir que la conciencia puede considerarse como un campo de posibilidades de acción voluntaria y proactiva en el cual se manifiesta la capacidad agente que poseen los sujetos, los cuales pueden expresarla con una actitud experimentada con cierto grado de actividad o de pasividad. Las razones que hicieron que las reflexiones de los tres autores citados se descartaran en el desarrollo de la ciencia, a parte de las luchas de poder entre ciertos colectivos y estamentos, tienen que ver también con la búsqueda y establecimiento de un paradigma determinista. La apertura a una concepción de la ciencia no determinista puede recuperarlas y enriquecer la información necesaria para una mejor comprensión del fenómeno de la conciencia. En ese sentido el paradigma de la

Complejidad puede aportar otras perspectivas, sobre todo si se enriquece con las aportaciones de los tres autores citados; que por otro lado y según iremos viendo en el desarrollo de este trabajo, podrían considerarse precursores, en algunos aspectos, de la visión compleja de la realidad. A su vez, la constatación de la capacidad agente y proactiva de los sujetos ligada a la conciencia puede ayudar a configurar un espacio de reflexión sobre la Bioética y la ética aplicada al considerar al individuo, y por extensión a las sociedades, con grados de libertad y responsabilidad donde la consideración de los otros agentes participantes, en la manifestación del mundo como co-partícipes y merecedores de respeto, marcaría las líneas de debate e implementación de los criterios éticos.

PALABRAS CLAVE: Conciencia, Percepción, Qualia, Proactividad, Pragmatismo, Empirismo Radical, Experiencia Pura, Complejidad, Bioética.

ABSTRACT

The study of the phenomenon of consciousness in contemporary scientific disciplines continues to take place from the mechanistic-reductionist paradigm begun in the seventeenth century, based on a materialist monistic vision centered on the physical, biological and functional aspects of the manifestations of matter. There are different proposals for the explanation and understanding of this phenomenon that range from the physicalistic, emergentist and utilitarian conceptions, to those that consider it as a process related to the knowledge's integrity. From all the above perspectives, there is a great difficulty in explaining the existence and sense of the private subjective sensations or qualia of each particular subject. The debate about consciousness appears, above all, among the different alternatives proposed to integrate subjective, qualitative and personal experiences with the objective, quantitative and public manifestations of the subject. From my perspective to facilitate the evolution of research in this phenomenon and to reach conclusions more in line with the reality manifested and experienced would need to deepen the agent and proactive aspect of this phenomenon. The information that this work intends to contribute in the possible new ways to approach the study of consciousness is the revision of the proposals of George Berkeley, Johann Wolfgang von Goethe and William James related with the subject in question. Considering all three within the philosophical currents initiated by William James through his conception of Pragmatism, Radical Empiricism and Pure Experience. The objective is to expose other research perspectives that take into account the implications of the potential agent and voluntary capacity of the

subjects' consciousness, as well as to understand the historical conjuncture that shaped the reception of the work of the three authors mentioned. From the study of these other perspectives one can conclude that the consciousness can be considered as a field of possibilities of voluntary and proactive action in which the agent's capacity that the subjects possess is manifested, which can express it with an attitude experienced with a certain degree of activity or passivity. The reasons that made the reflections of the three authors cited were discarded in the development of science, apart from the power struggles between certain groups and institutions, also have to do with the search and establishment of a determinist paradigm. The openness to a conception of non-deterministic science can recover them and enrich the information necessary for a better understanding of the phenomenon of consciousness. In this sense, the paradigm of Complexity can provide other perspectives, especially if it is enriched with the contributions of the three authors mentioned; Which on the other hand and as we will see in the development of this work, could be considered precursors, in some aspect, of the complex vision of reality. At the same time, the realization of an agent and proactive capacity of the subjects linked to the consciousness can help to create a space for reflection on bioethics and applied ethics in considering the individual and, by extension, societies with degrees of freedom and responsibility where Consideration of the other agents participating in the manifestation of the world as co-participants and deserving of respect would mark the lines of debate and implementation of ethical criteria.

KEY WORDS: Consciousness, Perception, Qualia, Proactivity, Pragmatism, Radical Empiricism, Pure Experience, Complexity, Bioethics.

ÍNDICE

1. Resumen	7
2. Introducción	13
2.1. A modo de introducción.....	13
2.2. Hipótesis de Trabajo y Metodología	36
3. Desarrollo	39
3.1. GEORGE BERKELEY: objeciones a algunas ideas de la modernidad.	39
3.1.1. Las tensiones de la época y la acogida de la obra de Berkeley	48
3.1.2. Exégesis de la obra de Berkeley	58
3.1.3. Ensayo de una nueva Teoría de la Visión.....	63
3.1.4. Tratado sobre los Principios del Conocimiento Humano	69
3.1.5. Críticas a la obra de Berkeley	78
3.1.6. Revisión de los Principios de Berkeley: Journal des Sçavants 1711	87
3.1.7. Crítica a los Tres Diálogos: Journal Littéraire 1713	99
3.2. JOHANN WOLFGANG VON GOETHE: nacimiento del pre-Romanticismo	105
3.2.1. Dialéctica entre Ilustración y Romanticismo.....	115
3.2.2. La obra científica de Goethe	125
3.2.3. El experimento como mediador. Método genético-morfológico.	130
3.2.4. La Teoría de los Colores	138
3.2.5. Polémicas de Goethe con las teorías científicas de su época	143
3.2.6. La concepción evolutiva de Goethe	148
3.2.7. Polémica sobre el método científico iniciado en la modernidad	152
3.3. WILLIAM JAMES: las raíces europeas en Nueva Inglaterra	163
3.3.1. El mecanicismo norteamericano.....	174
3.3.2. Perspectiva del Pragmatismo y el Empirismo Radical.....	183
3.3.3. El concepto de Experiencia Pura.....	191
3.3.4. El significado de la verdad: el meliorismo	200
3.3.5. El espíritu religa la materia con su percepción	207
3.3.6. La emoción cósmica	214
3.3.7. Las variedades de la experiencia religiosa	217
4. Otras perspectivas.....	225
4.1. Pensamiento Complejo	227
4.2. Ciencias de la Complejidad.....	233
4.3. Método Holónico de Auto-Investigación de Acción Participativa	241
5. Conclusiones	245
5.1. Desarrollo de las conclusiones y posibles aperturas	247
6. Bibliografía	267
6.1. Ediciones	267
6.2. Libros	274
6.3. Artículos y Capítulos de libros.....	278
6.4. Diccionarios y Enciclopedias	282
7. Anexo I.....	283
8. Anexo II	337

2. Introducción

2.1. *A modo de introducción*

El debate sobre la conciencia es de suma importancia desde la perspectiva del campo de la ciudadanía y los derechos humanos, concretamente en la línea de investigación de la Bioética y ética aplicada. Comprender la naturaleza, función y mecanismos de la conciencia está ligado a la gestión de las relaciones humanas, a sus comportamientos y a la forma que tenemos de conocer y explicarnos el mundo. Las consecuencias que conlleva conocer la conciencia van más allá de las implicaciones que conlleva conocer el mundo, es más, la conciencia nos permite conocer el mundo y generar vivencias integradas e interpretaciones de posibles realidades. Investigar la naturaleza de la conciencia, saber si la conciencia es activa, pasiva o ambas cosas, es de crucial importancia. No se trata de saber si la conciencia tiene actividad, damos por aceptado que la tiene; la cuestión es saber si tiene, o es en sí misma, capacidad agente, es decir, posee algún grado de voluntad, creatividad, intención y libertad, o, por el contrario, es de naturaleza pasiva; puede tener actividad, pero esta está determinada por el resultado de la confluencia de la genética y los estímulos ambientales. En otras palabras, es importante discernir si es causa, efecto o causa y efecto alternativa o recíprocamente.

Para una mejor comprensión del estudio que planteo, en primer lugar, debo acotar y definir el objeto de análisis o, en cierta medida, tener una idea de aquello sobre lo que se discute y argumenta. La primera aclaración necesaria es que la palabra conciencia implica varias acepciones en su significado que podríamos sintetizar en cuatro, en las que se incluyen y amplían las que tiene la palabra consciencia que se diferencian en los aspectos morales y éticos:

1ª- Capacidad de reconocer la realidad circundante y de aperebimiento de uno mismo y del mundo en el que se desenvuelve a través de estados cualitativos ligados a emociones, sensaciones, pensamientos, acciones e intenciones.

2ª- Capacidad reflexiva vinculada con un sentido moral y ético referido a la forma de organizarse con otras personas y a la manera de comportarse y relacionarse con otros seres y la naturaleza en general.

3ª- Estado de vigilia y activación donde el estado de apercibimiento se puede manifestar de forma autónoma y es contrastado por otras personas correlacionando con ciertos umbrales de tono muscular y registros de la actividad cerebral. Lo que comúnmente se denomina estar despierto o consciente por oposición a estar dormido o inconsciente y en el que la percepción de la realidad y el entorno puede ser más o menos coherente con la percepción que tienen otras personas.

4ª- Capacidad de discernimiento de criterios rectores, tanto externos como internos, que guían y califican la realización de las acciones como más o menos adecuadas, buenas, malas o neutras en función de los mismos. Lo que el diccionario de la RAE denomina conocimiento del bien y del mal que permite a la persona enjuiciar moralmente la realidad y los actos, especialmente los propios, y que tiene connotaciones más absolutas y dogmáticas que la segunda acepción presentada.

El concepto de conciencia puede concebirse más ampliamente que las acepciones mencionadas y, en cierta forma su significación puede estar solapada entre unas y otras, pero presento estas cuatro, esquemáticamente, para mostrar qué aspectos de la conciencia trataré y cuáles no: en primer término, el núcleo central de este estudio corresponderá a la noción de conciencia expuesta en la primera acepción relacionada con la capacidad agente en el apercibimiento de los estados cualitativos de uno mismo y del entorno. Paralelamente pondré la atención en la importancia de la relación de la primera definición con la segunda al ser, esta última, el elemento de articulación de la reflexión Bioética. Las otras dos concepciones, que hacen referencia a procesos psicofísicos y al concepto del discernimiento entre las nociones de bien y mal, y las otras posibles que pudieran incluirse como los estados de conciencia alterados, los vínculos de la conciencia con procesos inconscientes, los estados de conciencia expandida, etc., no formarán parte de esta investigación, aunque pudieran relacionarse de forma tangencial con los aspectos tratados en esta tesis.

En las disciplinas científicas, el debate actual sobre la conciencia se puede abordar desde diferentes dominios y perspectivas, constituyendo una extensa bibliografía sobre el tema y sus posibles derivaciones, que van desde el enfrentamiento de visiones monistas versus dualistas, las posiciones materialistas contra las espiritualistas o teístas, las posibilidades e implicaciones de la inteligencia artificial o posibilidad de crear conciencia, los enfoques que dan relevancia a los datos aportados por las Experiencias Cercanas a la Muerte, las cuestiones relacionadas con estados de coma o síndrome de enclaustramiento, las perspectivas biologicistas fisiológicas y neuro-dinámicas y otras posibles formas de tratar la cuestión. Dada la gran amplitud de posibilidades de abordaje, en este trabajo me centraré en un solo aspecto, la existencia o no de la capacidad agente en la configuración de la percepción del mundo y de los estados cualitativos percibidos, es decir, el grado de capacidad de participación de los seres humanos conscientes en la creación del mundo o la realidad y las implicaciones que conlleva este aspecto dinámico tanto en las dificultades sobre el estudio del fenómeno de la conciencia como en las posibles alternativas de comportamiento derivadas de dicha capacidad agente cuando se articulan en el tejido social.

La cuestión de qué es la conciencia y cuál es su naturaleza acostumbra a ser tratado por la ciencia, en concreto la Neurociencia, a través de una visión monista materialista y biologicista. De esta forma, se pretende superar la discusión fundamental en la filosofía sobre el dualismo, cuyo punto de vista sostiene que hay dos clases metafísicamente distintas de fenómenos en el universo: los mentales y los físicos. El problema de la conciencia, de su relación con el conocimiento y con la vida, podría abordarse desde un nuevo paradigma que permitiría una mayor comprensión. Este paradigma podría enriquecerse rescatando ciertas aportaciones de Berkeley, Goethe y William James las cuales, explicarían el fenómeno de la conciencia fundándolo en las relaciones existentes entre los integrantes de un sistema que son parte y todo simultáneamente y entendidos, asimismo, como nodos de intercambio de la información que configuran los vínculos entre los sistemas. La conciencia sería la experiencia y la capacidad activa de establecer dichas relaciones a un nivel informacional, de comprensión, actitudinal y práctico; en definitiva, de cohesión y coherencia.

El objetivo de este trabajo es indagar en la posibilidad de que la conciencia constituya un campo de actuación voluntaria y proactiva con la función de permitir la relación de

información y que en el transcurso de esa relación se cree un universo perceptible y experimentable. Si es un campo de actuación que conlleva percepción significaría que la conciencia es primordial a todo lo demás, si no lo es, significaría que la conciencia emerge de alguna forma de un universo a través del desarrollo evolutivo de la materia, la cual permitiría la emergencia de la conciencia como fenómeno mental o epifenómeno cerebral. Expresado de un modo más simple, se trata de discernir si la conciencia antecede a la materia o a la inversa. Cuál es la naturaleza última tanto de la materia como de la conciencia, obviamente, queda fuera de mis pretensiones.

Por otro lado, la posibilidad de no establecer un criterio absoluto más allá de las relaciones que se establecen enmarcadas en contextos determinados significa que todo lo viviente merece el reconocimiento de su intento de gestión en su existir. Este reconocimiento se puede llamar aceptación de la estima ontológica que, como proceso reflexivo del propio ser, también puede llamarse auto-estima ontológica. Esta aceptación de la estima o auto-estima ontológica funda la red de relaciones que se establece entre todos los seres que existen, marcando las posibilidades y campos de reflexión que debe tener en cuenta la Bioética en su aplicación a las relaciones, los contextos y actuaciones del ser humano cuando se relaciona con el resto de seres. Esta aceptación está íntimamente relacionada con el fenómeno de la conciencia. La estima y auto-estima ontológica significan que uno debe considerar al resto de los seres y considerarse a él mismo digno y merecedor de la vida, simplemente por el hecho de existir, sin necesidad de ningún atributo añadido específicamente. El criterio debe ser, exclusivamente, la existencia misma. El modo con que se gestiona las relaciones entre seres, la participación, cooperación, competición, simbiosis o depredación son el tipo de relaciones que deben plantearse en la Bioética. En el devenir temporal y relacional de los seres estas formas de inter e intra actuar han ido cambiando y evolucionando en función de la percepción y consideración que se ha tenido de la estima de los otros y de sí mismo, en un acto de amplitud de la capacidad de comprensión del desarrollo de la vida, buscando, lo que ha dado en llamarse, una vida plena que, a su vez, implica relaciones complementarias y antagónicas, acomodación y asimilación, aciertos, errores, convicciones e incertidumbres. La plenitud vital remite, pues, a un presente concreto donde el ser vive y siente, relacionándose y participando del devenir del mundo, con autonomía y espontaneidad. Una vida plena apunta a un futuro incierto pero enriquecedor y a un pasado que puede ser re-significado y conducirnos a un futuro deseable.

El objetivo, antes mencionado referido a la conciencia y la materia, quedará ampliado en el presente trabajo al realizar una crítica de la cosmología derivada de la visión del paradigma científico mecanicista, reduccionista y positivista. La perspectiva ontológica y epistemológica que se establecen paulatinamente en el asentamiento de dicho paradigma, como oposición y alternativa a las concebidas en épocas anteriores, desembocan en dilemas y cuestiones que deben abordarse en la disquisición Bioética. Como disciplina filosófica, la Bioética, investiga, sopesa y provee de los principios y valores más apropiados a cada contexto que deben regir la conducta humana referida a todo lo relacionado con la vida, tanto humana, animal o vegetal, como al ambiente que permite y contiene a la misma. La Bioética y la ética aplicada permiten garantizar el respeto, consideración y perpetuidad de los sistemas vivos en relación y en sus contextos. Las dos características entendidas como criterios más relevantes y que pueden sintetizar la aplicación práctica de sus juicios son la fiabilidad y validez de los instrumentos y métodos utilizados para acumular y sistematizar el conocimiento, que permitirán la posterior verificación y replicabilidad en otras circunstancias similares.

La conciencia, tanto en su acepción de revisión evaluativa de los actos personales, como en su consideración biológica de aperebimiento de las sensaciones cualitativas y generadora de pensamientos o categorizadora de las impresiones sensoriales, está considerada como el *medio* o “*instrumento*” por excelencia de cualquier tipo de juicio, valoración o discernimiento tanto bioético, como, en realidad, de cualquier otra disciplina científica; ya que es la que nos permitirá discriminar, los diferentes fenómenos, lo vivo de lo no vivo, establecer los criterios de organización de la información particular seleccionada en categorías universales, realizar los procesos mentales de abducción, inducción, deducción, hermenéutica y heurística y, en definitiva, la constitución de principios fundamentales, que en el caso de la Bioética pueden ser los de autonomía, beneficencia, no maleficencia, justicia y todos aquellos que se consideren oportunos para preservar los derechos y el respeto a la vida. Además, es a través de la conciencia que tenemos la posibilidad de valorar la adecuación de los procedimientos seguidos, tanto en la adquisición de los conocimientos, como en la aplicación reguladora de las acciones humanas. Por tanto, insisto, la conciencia es el “instrumento” o medio primordial, si no el único, que permite la relación entre el observador y lo observado, y como tal instrumento de relación, debería ser fiable y válido, si no, dicha observación y, por tanto, sus

conocimientos adquiridos no podrían aspirar a considerarse científicos. La importancia de esta última afirmación se deriva de sus consecuencias, a saber, si la conciencia es fiable y válida el conocimiento adquirido a través de ella podrá calificarse de científico, si no lo es, el conocimiento que aporte será de otra clase, pero no dentro de la categoría de científico estrictamente hablando. Estas cuestiones han sido tratadas por muchos filósofos de la ciencia, entre los que destacan Karl Poppers, Thomas Kuhn, Imre Lakatos y Paul Feyerabend con sus aportaciones sobre la validez de los métodos y deducciones científicas y la adecuación histórica de los paradigmas de conocimiento. En la relación entre el conocimiento científico y la filosofía, Edmund Husserl, en su libro *La crisis de las ciencias europeas* apela a una articulación complementaria entre ciencias de la naturaleza y filosofía y nos recuerda la importancia de la voluntad:¹

Está claro (¿qué otra cosa podría ayudarnos?) que son necesarias *tomas de conciencia retrospectivas histórica y críticas*, para poder preocuparnos, *antes de todas las decisiones*, por una comprensión radical de nosotros mismos: por medio de la pregunta retrospectiva por aquello que originariamente y siempre se quiso como filosofía y que se siguió queriendo a través de todos los filósofos y filosofías que históricamente comunicaban entre ellos; esto, empero, bajo consideración *crítica* de aquello que en la posición de fines y método muestra aquella *autenticidad última originaria* que, una vez vista, *obliga apodóticamente* a la voluntad.

Llegados a este punto surge la pregunta que ha inquietado a la humanidad seguramente desde que empezó a intuir algo, una sensación, una noción, una idea o una percepción que denominó conciencia o mente consciente. Tal pregunta crucial es: ¿la conciencia es fiable y válida en el proceso de acumulación y desarrollo del conocimiento? Esta cuestión se ha abordado de formas diversas por las culturas ancestrales, desde las tribus de cazadores recolectores hasta las más sofisticadas civilizaciones, cada una con su cosmovisión, generando respuestas y, por tanto, sistemas epistemológicos diferentes. Por lo que toca a la cultura occidental, podemos considerar un punto relevante de inflexión en dicha cuestión los escritos de los filósofos presocráticos y, sobre todo, de una forma concreta las propuestas escépticas de Pirrón de Elis continuadas y ampliadas por Enesidemo, Sexto Empírico y Agripa. De sus tesis podemos extraer, de una forma extremadamente concisa y general, que la conciencia no es un instrumento fiable ni válido para la adquisición del conocimiento científico, puede servir para la vida, pero no para la acumulación de

¹ Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros. Pág. 61. Texto original en alemán en la Entrada nº 1 del Anexo I. [Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff. Pág. 16].

conocimiento en un cuerpo doctrinal generalizable y con un alto grado de certeza. Desde entonces, y a través de los debates entre las diferentes escuelas filosóficas, tanto presocráticas como posteriores, los filósofos no han resuelto la cuestión satisfactoriamente para todas las partes de manera que la discusión cesara de sembrar la duda a propósito de la posibilidad y forma de adquirir el conocimiento sobre la naturaleza y la fiabilidad de la conciencia. Cada época ha elaborado ontologías y epistemologías diferentes intentando imponer su cosmovisión mediante poderes dominantes coyunturales.

Actualmente el debate sigue abierto y la forma general de abordarlo está enmarcada en el paradigma que surgió en la modernidad y que se considera como garante del conocimiento científico, a pesar de no haber resuelto la cuestión o de no haber dado respuestas convincentes más allá de apoyarse en premisas dudosas o cuestionables. Si existiera un conocimiento fiable y válido, como pretende la cosmovisión mecanicista, obtenido y prescrito por una conciencia fiable y válida a su vez, no habría debate a estas alturas. En realidad, la propia hegemonía paradigmática científica pone en entredicho la fiabilidad y validez de su aparato epistemológico al confesar su desconocimiento en cuanto a la naturaleza de la conciencia, y, por tanto, como instrumento mediador del conocimiento. Si no llegamos ni siquiera al consenso de qué es la conciencia, a pesar de que todas las partes coincidan en su indiscutible y fundamental papel para hablar del conocimiento científico, cómo vamos a discernir y justificar que la conciencia es un instrumento fiable y válido para fundamentar dicho conocimiento. Incontestablemente sabemos cosas, aprendemos, acertamos, mejoramos situaciones y nos apercebimos de actos inoportunos, improcedentes o erróneos, y todo eso lo hacemos gracias a lo que denominamos conciencia, sin la cual ni siquiera podríamos hablar de ontología o epistemología, pero lo que no sabemos es la fiabilidad y validez, como imperativo científico, de esos conocimientos en los contextos concebidos por la propia conciencia que los percibe y categoriza.

Desde principios del siglo XX, ante el avance positivista de la ciencia y sus increíbles descubrimientos por la vía analítica, mecanicista y reduccionista, el estudio de la conciencia quedó apartado del ámbito científico. Dicho estudio pasó a considerarse, prácticamente, como inútil con un estatus de ilusión cercano a la superstición. Si toda cosmovisión no científica, ya fuera religiosa, mitológica, ancestral o paracientífica carecía de interés y credibilidad frente al paradigma tecno-científico, la conciencia al no poder ser

un objeto cuantificable y observable de manera positivamente replicable pasaba a ser una cuestión de las disciplinas no científicas, siendo ignorada y sin crédito en cuanto a cualquier aportación que pudiera hacerse desde su análisis. La psiquiatría la estudió solo en sus aspectos patológicos, la psicofísica como umbral de percepción del estímulo y manifestación del estado de vigilia, la psicología conductista la consideró un estorbo en la secuencia estímulo-respuesta y cualquier otro abordaje psicológico, psicoanalítico, humanista, fenomenológico o filosófico fue visto con recelo y sin garantías en la posible explicación de los fenómenos observados.

Con los trabajos de David Hume, Immanuel Kant y G. W. Friedrich Hegel, pasando por las nuevas reconsideraciones de Wilhelm Dilthey, Franz Brentano y Edmund Husserl, la concepción fenomenológica reclamaba la importancia de la conciencia activa y subjetiva en la comprensión y configuración de la realidad experimentada. Si las ciencias positivas apartaban el estudio de la conciencia subjetiva, y de los fenómenos relacionados con ella, de sus campos de investigación, ¿podían dar cuenta coherente de sus progresos en el campo del conocimiento?, y, desde una consideración más profunda, ¿podían, realmente, llegar a dar respuestas a preguntas esenciales relacionadas con el devenir humano, la ética y el *para qué* de las acciones que se manifiestan en la existencia? En su análisis de las ciencias europeas Husserl comenta:²

La exclusividad con que en la segunda mitad del siglo XIX, la total visión del mundo de los seres humanos modernos se deja determinar y cegar por las ciencias positivas y por la “prosperity” de que son deudores, significó un alejamiento indiferente de las preguntas que son decisivas para una auténtica humanidad. Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos. [...] ¿Qué tiene para decir la ciencia acerca de la razón y la sin-razón, qué tiene para decir sobre nosotros, los seres humanos como sujetos de esa libertad? La mera ciencia de los cuerpos no tiene, manifiestamente, nada que decir; ella se abstrae de todo lo subjetivo.

La hermenéutica significaba una alternativa o complemento a la concepción positivista del avance en el conocimiento rescatando a la conciencia activa como variable relevante o incluso determinante en cualquier proceso epistemológico. Filósofos como Dilthey, inspirado en los trabajos de Schleiermacher que fundó la hermenéutica moderna y la visión circular de la misma, propuso la necesidad de unas *ciencias del espíritu* (*Geisteswissenschaften*), perspectiva que sería considerada, posteriormente, por Martin

² Husserl, E. (2008). *Op. cit.* Págs. 49 y 50. Texto original en alemán en la Entrada nº 2 del Anexo I. [Husserl, E. (1954). *Op.cit.* Págs. 3 y 4].

Heidegger y Hans-Georg Gadamer ampliando y defendiendo la importancia del *círculo hermenéutico*, y que en la actualidad es rescata por Edgar Morin, promotor del *Pensamiento Complejo*. Pero las disciplinas científicas, centradas en el estudio de la naturaleza, en los albores del siglo XX seguían siendo reticentes a abordar las cuestiones relacionadas con la conciencia y su papel en los procesos epistemológicos. La visión de Dilthey se plasmó en el desarrollo de tres tipos básicos de *cosmovisiones* (*Weltanschauungen*), concepción cercana a los *tipos ideales* de Max Weber, en los que se consideraba: la perspectiva naturalista en la cual el ser humano estaba determinado por la naturaleza, la posición idealista subjetiva que presentaba a los humanos separados del mundo natural apelando a la posibilidad del libre albedrío y la cosmovisión idealista objetiva donde la libertad manifestada por la humanidad estaba en consonancia con la naturaleza; siendo esta última cosmovisión un reflejo de la capacidad activa de la conciencia en su relación con lo que llamamos el mundo natural e inherente a su devenir conjunto.

No fue hasta mediado el siglo XX que, con la aparición de la psicología cognitiva, se aceptó que entre el estímulo y la respuesta existía algo que procesaba y modulaba la información, y a ese algo se le llamó cognición, palabra con visos de actividad encubierta e inobservable directamente pero existente como mediadora entre el estímulo y la respuesta, pero que, a su vez, recordaba al temido fantasma en la máquina que rechazaba la ciencia positivista, la mente. La psicología cognitiva como disciplina científica rescató a la mente del pozo insondable al que se había relegado y, lentamente, el debate sobre la conciencia volvió a germinar. Los avances en el Procesamiento de la Información, la Computación, la Cibernética y la Neurociencia sacaron a la luz la antigua cuestión sin resolver: ¿qué era la conciencia?, ¿hasta qué punto podía existir conocimiento sin conciencia?, ¿la conciencia era fiable y válida epistemológicamente hablando?, y por último, ¿podía el ser humano crear conciencia artificial?, es decir, se podía llegar a generar conciencia de algo considerado como no vivo, y en el caso de que así fuera, a esa conciencia generada en y desde un sustrato inerte, ¿se la debía considerar viva y proactiva? Por otro lado, en todas estas cuestiones, debe considerarse la vertiente ética del fenómeno de la conciencia en lo relativo a la regulación de los beneficios y peligros inherentes en el desarrollo del progreso

científico. En los escritos de Husserl y, posteriormente, de Horkheimer³ aparece una crítica a la razón instrumental denunciando que el progreso científico sin reflexión filosófica puede conducir a consecuencias perniciosas para la humanidad.

Como vemos, en estas últimas cuestiones aparecen dominios que pueden ser investigados por la Física, la Química, la Biología y la Neurociencia, pero deben ser meditados y articulados en los cauces del proceder humano por la Bioética, con lo cual el problema es de carácter transdisciplinar y profundamente complejo. Actualmente la forma de abordar la cuestión en los campos mencionados se rige por el paradigma materialista-reduccionista el cual difiere sus respuestas a un futuro más o menos lejano en el que nuevas investigaciones aporten más información para explicar fenómenos como los *qualia* o sensaciones subjetivas y se aclare el problema de la fiabilidad y validez de la conciencia en el ámbito epistemológico y bioético. Desde mi perspectiva, y dados los prejuicios y las limitaciones intrínsecas al propio paradigma biologicista y fisicalista contemporáneo, ese futuro esclarecedor nunca acontecerá si no se amplía o cambia el paradigma actual.

En cualquier investigación es necesario definir el objeto de estudio, por eso, al principio de esta introducción, se han expuesto cuatro posibles acepciones que conlleva la palabra conciencia y se ha delimitado el campo que se tratará en esta tesis, pero la realidad en el debate sobre la conciencia es más compleja que lo expuesto en los primeros párrafos. Cuando intentamos definir el objeto de análisis basándonos en la primera acepción de la palabra conciencia, anteriormente citada, y que hacía referencia a los estados de apercebimiento cualitativos constatamos que, ya en su definición o idea, aparecen los desacuerdos. No existe una definición exhaustiva ni una idea concreta de qué es la conciencia. Existen explicaciones, nociones, evidencias o sensaciones, pero en ningún caso abarcan, delimitan o definen completamente el fenómeno de lo que llamamos conciencia. En cualquier caso, de los muchos intentos de definir la conciencia presentaré, de forma ilustrativa, la definición que hace John R. Searle en su libro *El misterio de la conciencia*:⁴

Se supone que es terriblemente difícil definir el término. Pero si distinguimos entre definiciones analíticas, que tratan de analizar la esencia subyacente a un fenómeno,

³ Husserl, E. (1911). «Philosophie als strenge Wissenschaft». *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*. Band I. (1910-1911). Heft 3. Págs. 289–341. ; Horkheimer, M. (1947). *Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press.

⁴ Searle, J. R. (2000). *El misterio de la conciencia*. Buenos aires: Ediciones Paidós Ibérica. Pág. 19. Traducción de Antoni Domènech Figueras. Texto original en inglés en la Entrada nº 3 del Anexo I. [Searle, J. R. (1997) *The Mystery of Consciousness*. New York: The New York Review of Books. Pág. 5].

y definiciones de sentido común, que se limitan a identificar aquello de lo que se habla, a mí no me parece en absoluto difícil dar una definición de sentido común del término: «conciencia» alude a aquellos estados del sentir y del advertir que, típicamente, dan comienzo cuando despertamos de un sueño sin sueños y continúan hasta que nos dormimos de nuevo, o caemos en un estado comatoso, o nos morimos, o, de uno u otro modo, quedamos «inconscientes». Los sueños son una forma de conciencia, aunque, huelga decirlo, de un tipo muy distinto del de los estados de vigilia. Así definida, la conciencia se enciende y se apaga. De acuerdo con esta definición, un sistema o bien es consciente o bien no lo es, pero dentro del campo de la conciencia hay estados que van de la modorra a la plena alerta. Así definida, la conciencia es un fenómeno interno, en primera persona, cualitativo. Los humanos y animales superiores son, obvio es decirlo, conscientes, pero no sabemos hasta dónde se extiende la conciencia, escala filogenética abajo. ¿Son las moscas conscientes, por ejemplo?

Por un lado, la conciencia, parece algo evidente, algo que cualquier ser humano experimenta y puede atribuir a otros seres humanos. Se concibe como la capacidad o cualidad del ser humano de apercibirse, percatarse o darse cuenta de sí mismo, de su entorno y de las relaciones que se establecen. Ese darse cuenta, apercibirse o percatarse nos permite conocer un fenómeno, un sistema de relaciones o una serie de acontecimientos. Es, por tanto, una forma de conocimiento que nos permite gestionar nuestras acciones y anticipar posibles consecuencias, reflexionar sobre las emociones, sentimientos y pensamientos propios y ajenos, en definitiva, crearnos una idea de la existencia y, por ende, de la realidad vivida, experimentada o sentida. El debate sobre la conciencia gira alrededor de poder comprender y explicar realmente el fenómeno que llamamos percepción. Entender y describir qué mecanismos intervienen, cómo lo hacen, y para qué los estímulos percibidos se convierten en sensaciones subjetivas privadas. El problema no se limita solamente al proceso perceptivo en el momento presente en que acontece la percepción, abarca también las acciones voluntarias, las intenciones, los deseos y proyecciones futuras, la identidad, la coherencia y percepción en los recuerdos, los fenómenos de la memoria como el de *en la punta de la lengua* o la incapacidad de recordar pero sí de reconocer, la preocupación por situaciones prácticas, vitales y emocionales, pasadas, presentes o futuras, las sensaciones de dolor, angustia, inquietud, bienestar, felicidad o paz, la gestión del miedo y el estrés, de la euforia o el placer y la interpretación del castigo y la recompensa. Además, existe la sospecha o indicio de que todo lo anterior, se manifiesta en otros seres y que, por tanto, ellos deben poder experimentar impresiones, sensaciones y, quizá, reflexiones semejantes o, en cierta forma, de la misma naturaleza, aunque posiblemente no exactamente iguales en cuanto a la cualidad, calidad ni cantidad que uno mismo experimenta.

Como dicen D. J. Chalmers, G. M. Edelman, John R. Searle y muchos autores que han escrito sobre el tema, la consciencia es un misterio. Es algo que conocemos más íntimamente que el mundo exterior, pero podemos comprender y explicar este mucho mejor que nuestra propia consciencia. Es algo personal y subjetivo, algo que intentamos compartir con palabras, con gestos o expresiones, pero de lo que no tenemos la certeza de haberlo comunicado de forma clara y exhaustiva; las palabras y los gestos se suelen quedar cortos y en innumerables ocasiones nos queda la sensación de no haber podido comunicarlo tal y como uno lo experimenta. Ahí radica la esencia y la paradoja del problema que implica hablar de la consciencia, por un lado, su cercanía, y por otro, su imposibilidad de comunicarla claramente, como si fuera inasequible e inefable. El filósofo Thomas Nagel aspira a una fenomenología objetiva donde se pudiera comprender qué es ser como un murciélago, o comunicarle a un ciego que se siente al ver:⁵

Tendríamos que desarrollar tal fenomenología para describir las experiencias sonoras de los murciélagos; Pero también sería posible comenzar con los seres humanos. Uno podría intentar, por ejemplo, desarrollar conceptos que podrían ser utilizados para explicar a una persona ciega desde el nacimiento lo que sería ver. Eventualmente se llegaría a un muro virgen donde innovar, pero debería ser posible concebir un método para expresar en términos objetivos mucho más de lo que podemos ahora y con mucha mayor precisión. Las vagas analogías intermodales - por ejemplo, "Rojo es como el sonido de una trompeta" -que aparecen en discusiones sobre este tema son de poca utilidad. Esto debería quedar claro para cualquiera que haya escuchado una trompeta y visto algo rojo. Pero las características estructurales de la percepción podrían ser más accesibles a la descripción objetiva, aunque se omitiera algo. Y conceptos alternativos a los que aprendemos en primera persona pueden permitirnos llegar a una especie de comprensión incluso de nuestra propia experiencia que nos es negada por la facilidad de su descripción y la falta de distancia que los conceptos subjetivos ofrecen.

David J. Chalmers plantea que en la actualidad ninguna teoría científica ni filosófica ofrece una explicación satisfactoria sobre el fenómeno de la consciencia y que el reduccionismo científico no ayudará en la comprensión del problema. No existe ninguna definición plausible que zanje el debate de la naturaleza de la misma. En la actualidad todas las descripciones son parciales, reductivas o sesgadas, es decir, eluden el verdadero problema que plantea la sensación de tener una experiencia consciente. Chalmers llama a esta situación *el problema difícil* de la consciencia (*the hard problem*) y reclama la necesidad de abordarlo con nuevas perspectivas. En sus reflexiones y propuestas no llega a

⁵ Nagel, T. (1974). «What Is It Like to Be a Bat?» *The Philosophical Review*. Vol. 83. Oct. N° 4. Págs. 435-450. Pág. 449. La traducción es mía. Texto original en inglés en la entrada n° 4 del Anexo I.

una explicación o solución del problema, pero llega a conclusiones dignas de tener en cuenta si se pretende enfrentar de forma científica un fenómeno tan relevante como es la conciencia. Uno de los puntos en los que Chalmers pone la atención es que la mayoría de intentos de definir o abordar la conciencia carecen de una reflexión profunda sobre los aspectos fenoménicos o cualitativos de la misma. Eludir el carácter fenoménico de la conciencia es una forma reduccionista de soslayar el problema. En cierta manera lo que reclama Chalmers es ampliar las perspectivas al poner el acento en los aspectos cualitativos del fenómeno de la conciencia: los *qualia*. Teniendo esto en cuenta, Chalmers divide el concepto de conciencia en instancias conceptuales diferentes para su posible estudio, aunque unidas en su esencia manifiesta: *conciencia fenoménica* y *conciencia psicológica*. La primera la define como la experiencia vivida conscientemente y que conlleva un estado mental experimentado en primera persona, totalmente subjetivo y percibido íntima y privadamente. La segunda queda enmarcada por el funcionamiento causal o explicativo de la conducta observada públicamente. Esta subdivisión es la que permite hablar de la conciencia como instancia psicológica vinculada al comportamiento y constreñida a causas y reacciones derivadas de procesos neurobiológicos. Esta simplificación del fenómeno permite elaborar teorías, en cierta forma mecanicistas, regidas por causas y efectos extremadamente complejos, los cuales si aún no pueden ser comprendidos y explicados en toda su amplitud es solo debido a la falta de información disponible sobre el tema, pero que configuran las futuras investigaciones. Con lo cual los planteamientos científicos actuales quedan circunscritos a la conciencia psicológica sin mencionar que la conciencia fenoménica se elude por la dificultad de operativizar y sistematizar sus contenidos, los cuales ni siquiera están bien definidos al tratarse de dominios y experiencias privadas. Para Chalmers el concepto de *superveniencia* no puede explicar los *qualia* experimentados por la conciencia, para demostrarlo, propone un experimento mental en el que se debe imaginar un mundo de zombis iguales a los seres humanos, pero sin conciencia de su estado; es decir, sin conciencia fenoménica, los cuales actuarían igual que un ser humano con los mismos procesos psicológicos y neurológicos, pero sin darse cuenta de su existencia. Con este experimento mental pretende descartar las hipótesis del fisicalismo o identidad entre procesos neurológicos y la del funcionalismo entre los estímulos y las respuestas como explicaciones plausibles de los estados fenoménicos de la conciencia, ya que esas hipótesis podrían explicar los comportamientos, pero no los estados cualitativos subjetivos experimentados en primera persona.

Desde otra perspectiva, la forma que tiene Searle de abordar el estudio de la conciencia es mediante el reduccionismo científico con el cual pretende superar la discusión fundamental en la filosofía, la del dualismo. Si bien indica su metodología, que será la reducción científica, su posición filosófica no queda del todo clara, ya que procede por eliminación diciendo: “La salida hay que buscarla en el rechazo tanto del dualismo como del materialismo, aceptando, en cambio, que la conciencia es un fenómeno mental cualitativo, subjetivo, y al propio tiempo, parte natural del mundo físico.”⁶ Deduciendo pues, que es un tipo de monismo físico-biológico que no se corresponde exactamente con el monismo materialista, y al que él mismo llama “naturalismo biológico”; de hecho lo que pretende es reformular las categorías filosóficas y religiosas tradicionales porque nos dice: “Comenzaremos con el errado supuesto de que las nociones de *mental* y *físico*, de *dualismo* y de *monismo*, de *materialismo* y de *idealismo*, son nociones claras y respetables tal y como las hemos recibido, y que los asuntos en cuestión tienen que plantearse y resolverse en esos términos tradicionales.”⁷ Por tanto, su postura es la de superar el error subyacente en el planteamiento de las nociones clásicas de la religión y la filosofía respecto a la interpretación del mundo y los fenómenos que en él ocurren realizando una fusión de los acontecimientos físico-químicos, biológicos y mentales, siendo estos últimos en realidad un fenómeno biológico. Estas serían las consecuencias de su reducción científica como metodología de análisis e investigación y que acuñarían la noción de naturalismo biológico negando el dualismo y trasladando los fenómenos mentales por reducción a fenómenos biológicos que a su vez se reducirían a fenómenos físico-químicos. La reducción científica en esta cuestión procede eliminando o sustituyendo un problema o situación inexplicable por otra configuración o mecanismo explicable, diciendo “esto”, es en realidad “aquello”, lo cual, sí podemos explicar. Es como decir que la emoción de una puesta de sol, en realidad, es el efecto de la combinación de la rotación de la Tierra con la cantidad de partículas suspendidas en la atmósfera en un momento dado y el ángulo de incidencia de la luz solar. La emoción al ver los colores de la puesta de sol es otra cosa que movimientos relativos, densidad del medio y ángulos geométricos, es una experiencia en

⁶ Searle, J. R. (2000). *Op.cit.* Pág. 13. Texto original en inglés: “The way out is to reject both dualism and materialism, and accept that consciousness is both a qualitative, subjective ‘mental’ phenomenon, and at the same time a natural part of the ‘physical’ world.” [Searle, J. R. (1997). *Op. cit.* Pág. xiv].

⁷ *Ibid.* Pág. 12. Texto original en inglés: “We start off with the mistaken assumption that the notions of ‘mental’ and ‘physical,’ of ‘dualism’ and ‘monism,’ of ‘materialism’ and ‘idealism’ are clear and respectable notions as they stand, and that the issues have to be posed and resolved in these traditional terms.” [Searle, J. R. (1997). *Op. cit.* Pág. xii].

primera persona que se produce en tales circunstancias pero que no es o no se limita a esas circunstancias exclusivamente.

En las hipótesis biologicistas y materialistas tanto de la reducción como de la emergencia de la conciencia basadas en el funcionamiento de las células nerviosas como las que defienden la mayoría de biólogos, físicos, químicos y neurocientíficos hay una sustitución de las explicaciones ontológicas por las epistemológicas. Todas esas hipótesis, como la que sostiene Francis Crick con su explicación del funcionamiento del cerebro en su libro *La búsqueda científica del alma*,⁸ son pretendidas explicaciones ontológicas, es decir, de lo que es en cuanto existencia de la conciencia, pero en realidad se reducen a descripciones o enfoques epistemológicos de cómo o por qué vías la conciencia se ejecuta y conoce, en otras palabras, qué estructuras y funciones operan cuando experimentamos conciencia. Crick plantea su hipótesis “revolucionaria” o asombrosa con las siguientes palabras:⁹

La hipótesis revolucionaria es que «Usted», sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su propio sentido de la identidad personal y su libre voluntad, no son más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y de moléculas asociadas. Tal como lo habría dicho la Alicia de Lewis Carroll: «No eres más que un montón de neuronas». Esta hipótesis resulta tan ajena a las ideas de la mayoría de la gente actual que bien puede calificarse de revolucionaria.

La hipótesis de Crick parece que es una afirmación ontológica, pero en realidad al aludir a la palabra comportamiento de las células, desplaza y reduce lo que la conciencia es a los mecanismos a través de los que se da o aparece. Es como decir que el tiempo es el tic-tac de un reloj, los movimientos de unas agujas, la precipitación de unos granos de arena o la sucesión uniforme de números en una pantalla. Percibimos la duración, como diría Henri Bergson y creemos que conocemos el tiempo o, mejor dicho, nos ubicamos temporalmente a través de diversos mecanismos como los relojes, el sol, la arena, las mareas e incluso la luna y las estrellas, pero el tiempo no es ninguno de esos mecanismos que nos permite referenciamos y ubicarnos en el contexto temporal de la naturaleza ni en el del convenio humano. Con ese tipo de explicación sustituimos la consciente degustación de un café por la explicación de su cultivo, secado, torrefacción y venta, elementos que nos permiten llegar a tomar el café, pero que no son, hablando con propiedad, el sabor del café, aunque

⁸ Crick, F. (1994). *La búsqueda científica del alma*. Barcelona: Círculo de Lectores.

⁹ *Ibid.* Pág 3. Texto original en inglés en la Entrada nº 5 del Anexo I. [Crick, F. (1995). *The Astonishing Hypothesis. The scientific search for the soul*. New York: Touchstone. Publi. by Simon & Schuster. Pág. 3].

constituyan elementos del espacio de configuración de la experiencia de la degustación del mismo.

Crick se centra en la visión y describe minuciosamente la anatomía, fisiología y neuroquímica del proceso de la visión, tal y como hicieron Hubel y Wiesel en el proceso de visión de un gato, describiendo las regiones y columnas de neuronas que se encargaban de la discriminación del movimiento, los bordes, etc. Todo el funcionamiento visual fue descrito con tal detalle y especificación que les mereció el premio nobel, pero lo que nunca pudieron describir es qué sentía el gato, si el gato tenía o no estados subjetivos, qué representaba para el gato la serie de experimentos a los que estaba sometido y si su capacidad visual evolucionaba en función de las experiencias a las que le sometieron, es decir, si su mundo cambió o su percepción del mundo cambió. Existe un síndrome o afección cerebral llamada hidranencefalia que desafía en cierta forma las aportaciones de Hubel, Wiesel, Crick y los neurocientíficos especialistas en áreas cerebrales que permiten y gestionan la visión. Dicho síndrome consiste en la ausencia de desarrollo de las estructuras telencefálicas como el neocortex, el tálamo y los ganglios basales pero con las estructuras del tronco encefálico intactas.¹⁰ En el cerebro de los individuos afectados no existe neocortex, por tanto las columnas de neuronas y otras regiones cerebrales descritas por esos investigadores están ausentes, con lo cual la visión sería imposible, al menos al nivel del procesamiento fino y del reconocimiento de los estímulos visuales. Las personas afectadas pueden sobrevivir incluso más allá de la adolescencia y por lo general son tratados como si estuvieran en estado vegetativo. Pero su estado no es propiamente vegetativo, están claramente limitados en muchas de sus funciones, pero están despiertos y mantienen un nivel apreciable de alerta. Reconocen y se comunican con sus cuidadores e interactúan con el entorno. Como dice Antonio Damasio: “A todas luces se trata de pacientes dotados de una mente en un sentido que los pacientes en estado vegetativo o en coma vigil agripnótico (mutismo acinético) no lo son.”¹¹ Sus movimientos son bastante limitados, pero pueden mover la cabeza y los ojos con soltura, Damasio nos hace la siguiente descripción de sus capacidades:¹²

¹⁰ Cfr.: Damasio, A. (2010) *Y el cerebro creó al hombre*. Barcelona: Destino. Pág. 134.

¹¹ *Ibid.* Pág. 135. Texto original en inglés: “They are patently *minded* in a way that patients in vegetative state or akinetic mutism are not.” [Damasio, A. (2010). *Self comes to mind*. New York: Pantheon Books. Pág. 68 de la edición Pantheon E-Books].

¹² *Ibid.* Pág. 135-137. Texto original en inglés en la Entrada nº 6 del Anexo I.

En sus caras se refleja la expresión de las emociones, pueden sonreír ante los estímulos que harían sonreír a cualquier niño –un juguete, cierto sonido– [...] Ponen cara seria ante los estímulos que producen dolor y se apartan de ellos. Tienen a tener miedo de los extraños, y se muestran más felices en proximidad de la madre o de la persona que los cuida. [...] Obviamente oyen y ven, aunque no tenemos medio alguno de saber en qué medida oyen o ven. [...] Cualquier cosa que oigan o vean, por fuerza, es una sensación que es percibida en un nivel subcortical, con toda probabilidad en los colículos, que conservan intactos. Sin cortezas insulares o sin las cortezas somatosensoriales I y II que ayuden a la realización de este tipo de tareas, cualquier cosa que puedan sentir, la consiguen sentir en el nivel subcortical. [...] Un hallazgo fascinante ha venido a apoyar la posibilidad de que estos niños tengan también una mente consciente, aunque en extremo modesta. Cuando estos niños sufren crisis de ausencia, las personas que los cuidan detectan con facilidad el momento en el que empieza la crisis, cuando claramente se suspende la conciencia mínima que normalmente presentan. Asimismo pueden confirmar el momento preciso en que la crisis termina y comunicar que el «niño ha vuelto con ellos».

Surge entonces la siguiente pregunta: si las regiones que configuran qué vemos y dónde está lo que vemos, en definitiva, que permiten la visión, como son el núcleo geniculado lateral del tálamo, las regiones V1, V2 y demás, están ausentes y ni siquiera pueden estar sustituidas por otras ya que no hay ninguna región cortical superior de corteza cerebral, ¿cómo ven?, y la deducción se impone de forma flagrante, la visión y su interpretación deben producirse en primera instancia en otro lugar más básico que el tálamo o el córtex visual en un procesamiento inicial que la describe por los investigadores en cerebros normales, muy posiblemente en los colículos como dice Damasio. Pero entonces cómo ocurre el fenómeno de la *visión ciega* en el cual los pacientes afectados pueden señalar y diferenciar determinados objetos al tiempo que niegan verlos cuando han sufrido lesiones extensas del córtex visual primario V1 (córtex estriado).¹³ Es decir, estos últimos están viendo y no muestran conciencia de ello a pesar de tener otras partes del córtex intactas, por otro lado están los afectados de hidranencefalia sin ningún tipo de córtex ni tálamo que de alguna forma ven y, aunque no pueden comunicar claramente o no podamos saber si son totalmente conscientes de lo que ven, sí que muestran algún tipo de conciencia de lo que perciben. Podríamos deducir que los dos ven e interacción con los objetos presentados a través de la función de los colículos y del tronco encefálico, pero entonces, como se explica el por qué los que tienen lóbulo frontal y otras partes del córtex manifiestan que no ven lo que están tocando o pueden ubicar verbalmente en el espacio, debido a que tienen afectada la vía del *qué* pero no la del *dónde*. Parecería como si otras partes del córtex impusieran su jerarquía a unas capas más básicas de percepción de ahí

¹³ Cfr.: Crick, F. (1994) *La búsqueda científica del alma*. Barcelona: Círculo de Lectores. Pág. 211.

que los afectados de hidranencefalia no muestren comportamientos de visión ciega ya que pueden reconocer a su madre, es decir, *qué* ven y saber *dónde* está a pesar de no tener corteza visual V1; falta de reconocimiento que sí manifiestan los aquejados de visión ciega, a pesar de tener la mayor parte del córtex intacta. La respuesta a este enigma, que quizá pudiera buscarse a través de la consideración de otras vías sensoriales, como por ejemplo la auditiva, no se encuentra en los objetivos de este trabajo, pero muestra que una explicación mecánica de los procesos de percepción visual, emoción vinculada a esta y conciencia de la misma, son más complejos de lo que actualmente podemos describir.

El neurólogo y neurocientífico Antonio Damasio empieza su libro *Y el cerebro creó al hombre* a propósito de “este producto que conocemos con el nombre de conciencia” mencionando “la portentosa aptitud que consiste en tener una mente provista de un propietario, de un protagonista para la propia existencia, un sujeto que inspecciona el mundo por dentro y a su alrededor, un agente que en apariencia está listo para la acción.”¹⁴ La conciencia es algo que nos separa de los personajes mencionados por Chalmers como zombis, implica identidad, saber que somos nosotros mismos, que los contenidos de nuestras percepciones están conectadas a un *yo* que las unifica en una experiencia sentida en primera persona. Cuenta Damasio lo siguiente, al reponerse de un ligero sueño en el avión que lo llevaba de vuelta a Los Ángeles:¹⁵

Sin la subjetividad, la creatividad no habría florecido y no tendríamos canciones ni pintura ni literatura. El amor nunca sería amor, solo sexo. La amistad habría quedado en mera conveniencia cooperativa. El dolor nunca se habría convertido en sufrimiento, no se hubiera considerado algo malo, sino solo una dudosa ventaja dado que el placer tampoco se hubiera convertido en dicha o en gozo. [...] Si bien aún no he aportado una definición de conciencia, espero al menos haber dejado claro qué significaría *no* tener conciencia: cuando falta conciencia, el punto de vista personal queda suspendido, privado de sus funciones; sin conciencia no hay conocimiento de nuestra existencia ni tampoco conocimiento de que exista algo más.

En el transcurso de una conversación entre Damasio y Francis Crick, este le leyó la parte final de la definición que hacía Sutherland de la conciencia en su diccionario de psicología: “La conciencia es un fenómeno fascinante pero esquivo; es imposible especificar qué es, qué hace y por qué evolucionó. Nada digno de ser leído se ha escrito

¹⁴ Damasio, A. (2010). *Op. cit.* Destino. Pág. 19. Texto original en inglés: “The phenomenal ability that consists of having a mind equipped with an owner, a protagonist for one’s existence, a self inspecting the world inside and around, an agent seemingly ready for action.” [Damasio, A. (2010). *Op. cit.* Pág. 13 de la edición Pantheon E-Books].

¹⁵ *Ibid.* Págs. 20 y 21. Texto original en inglés en la Entrada n° 7 del Anexo I.

sobre ella.”¹⁶ Tras las risas que les produjo la definición que evidencia lo espinoso del asunto y el por qué muchos neurocientíficos omitían el tema, Crick leyó la definición de amor que hacía el mismo autor, constatando que si alguien quiere eludir un tema encontrará la forma para hacerlo: “Forma de enfermedad mental que aún no ha sido reconocida como tal en ninguno de los manuales clásicos de diagnóstico.”¹⁷ Tal definición descalificadora de la conciencia permitió en su época investigar la mente psicológica sin enfrentarse al difícil fenómeno de la conciencia, posición que denunció Chalmers en sus propuestas. Desde luego, costaría imaginarse a los zombis de Chalmers enamorados, ya que, si lo hicieran, arruinarían el experimento mental propuesto por él porque ya no serían zombis, serían humanos.

Cuando Damasio se pregunta de qué está hecha la conciencia se responde que de una mente y entonces se cuestiona de qué está hecha la mente y la única opción que concibe, aunque reconoce que no de forma satisfactoria, es que la mente reside en el cerebro. En este punto llega al interrogante que acucia a los neurocientíficos y que él intentará resolver en su libro, a saber, ¿cómo del cerebro surge la mente? La hipótesis inicial que él lanza es que la conciencia surge cuando a un proceso básico como es la mente psicológica, que encarna los procesos y funciones del cerebro, se le añade un proceso como el sí mismo, lo cual desencadenaría la identidad del yo como protagonista de las acciones realizadas y percepciones experimentadas. La relevancia del sí mismo es crucial para la elaboración de su teoría de los marcadores somáticos relacionados con las emociones. Antes de explicar su teoría y su articulación en zonas de divergencia y convergencia, que permiten la emergencia de la conciencia, plantea la cuestión basándose en algunas de las propuestas de William James con los siguientes términos: ¹⁸

Proceder a definir el proceso de elaboración de un sí mismo, tan indispensable, a mi juicio, para la conciencia, es algo que resulta más fácil decirlo que hacerlo. Por esta razón William James es una figura tan esencial en este preámbulo. James escribió de manera elocuente acerca de la importancia de la identidad personal. [...] ¿Hay un sujeto, un sí mismo, o no? Y si lo hay, ¿se halla presente siempre que estamos conscientes, o no? Las respuestas son inequívocas y concluyentes. Efectivamente existe un sí mismo, pero se trata de un proceso, no de una cosa, y el

¹⁶ *Ibid.* Pág. 477. Nota 1. Texto original en inglés: “Consciousness is a fascinating but elusive phenomenon: it is impossible to specify what it is, what it does, or why it evolved. Nothing worth reading has been written on it.” [Sutherland, S. (1991) *The Macmillan Dictionary of Psychology*. London: The Macmillan Press. Sutherland Ed. (1ª Ed. 1989). Pág. 90].

¹⁷ *Ibid.* Pág. 477. Nota 1. Texto original en inglés: “Love: A form of mental illness not yet recognized in any of the standard diagnostic manuals.” [Sutherland, S. (1991) *Op.cit.* Pág. 241].

¹⁸ *Ibid.* Págs. 25-27. Texto original en inglés en la Entrada nº 8 del Anexo I.

proceso se halla presente en todo momento en que se supone que estamos conscientes.

Recuperando en parte la intuición de Damasio referente a William James y a las emociones religadas en el sí mismo, para entender las limitaciones del paradigma actual, confrontaremos su génesis con las propuestas de Berkeley, Goethe y William James, los cuales, anticipando en sus diversas visiones los límites y errores paradigmáticos y epistemológicos de la ciencia actual, aportaron reflexiones necesarias para que se hubiera desarrollado un paradigma científico que pudiera abordar la cuestión sobre la conciencia con más solvencia y en consonancia con la supervisión Bioética. Las aportaciones de estos tres autores anticiparon, quizá incipientemente, los nuevos paradigmas que se están fraguando y su vinculación a saberes culturales ancestrales o místicos que estaban en el bagaje de conocimientos de las diversas culturas, pero que fueron desacreditados por el dogmatismo científico positivista. Estos tres autores se enfrentaron al imparable avance de la ciencia mecanicista-reduccionista. A contracorriente presentaron sus tesis e intentaron encauzar el debate sobre la conciencia y el conocimiento de la forma más honesta posible a pesar de las limitaciones y de la complejidad de la tarea. En la historia de la filosofía no se les ha considerado como filósofos con perspectivas comunes, es más, se les ha presentado en corrientes diferentes, pero desde mi perspectiva existen aspectos comunes que los unen en la defensa de una visión de la conciencia como entramado espacio-temporal de percepción vinculado a la actividad o como un proceso fruto de la capacidad activa de los sujetos. Capacidad que, al ser intrínseca a las propiedades del sujeto, influye en la vivencia e interpretación de los acontecimientos que ocurren en el mundo; su influencia llega hasta el punto de poder ser creadora de realidades que no son ajenas a la interacción del sujeto con su entorno, es más, la posibilidad de que esa capacidad se muestre de forma activa o pasiva dará lugar a realidades diferentes. En otras palabras, la actitud activa o pasiva dará lugar a mundos diferentes que serán concebidos y gestionados de formas totalmente opuestas en función de la actividad o pasividad proyectada por el sujeto en sus relaciones. Por ejemplo, en el ámbito sanitario, no es lo mismo sentirse un paciente pasivo que espera ser curado o tratado por un profesional especialista, que sentirse un agente activo que puede colaborar con su actitud, acciones y autogestión en el proceso de mejora, lo que en este ámbito se denomina adhesión al tratamiento y motivación para el cambio, aspectos que no dependen del especialista sino de la actitud manifestada por la persona que acude a la consulta.

Como complemento a mi hipótesis, la cual propone que la conciencia es un campo de actuación de la manifestación de la capacidad activa de los sujetos, los cuales pueden presentar dicha capacidad de forma activa o pasiva pero siempre partiendo de su potencial agente, debemos considerar que, en primer lugar, los tres autores mencionados cumplen los postulados de la doctrina del *empirismo radical*, en segundo lugar, que tienen en común argumentos esenciales y visiones cruciales para discernir cuales son las limitaciones, prejuicios e incoherencias del paradigma científico actual y en tercer lugar, que el debate sobre la conciencia debe enfocarse con un nuevo paradigma más amplio como podría ser el que se propone desde la visión de la *Complejidad*. La necesidad del cambio viene prescrita por las limitaciones metodológicas, prejuicios, tautologías e incoherencias, en algunos aspectos, del actual paradigma científico.

Una revisión de las tesis de los tres autores citados nos ayudará a identificar las perspectivas que los unen, las cuales nos permiten clasificarlos en la doctrina del empirismo radical, término acuñado por William James, ya que los tres cumplen en gran medida las premisas de dicha doctrina. Por extensión creemos que pueden ser incluidos dentro de la corriente filosófica o método del Pragmatismo, que en ningún caso hay que confundir con la corriente filosófica creada por Charles Sanders Peirce, denominada por él mismo con el nombre de Pragmaticismo, justamente para diferenciarse del Pragmatismo, a pesar de tener muchos aspectos en común y haber contribuido acuñando también este último término. El Pragmaticismo de Peirce no hubiera comulgado en todos sus aspectos con los postulados ni de Berkeley, ni de Goethe, ni debería considerarse como empirismo radical.

La idea básica que comparten estos tres autores y que es la piedra angular de su revolución paradigmática, es que las palabras *cosa*, referida a objeto, e *idea* son sinónimas. Es decir que cuando hablamos de cosas, por ejemplo, un objeto como un plato, estamos hablando de la idea de plato. Presentado de esta forma breve y analizado desde el paradigma actual parece un sinsentido o un acertijo. La aclaración y el desarrollo argumental, así como su importancia en el debate en cuestión y sus implicaciones ontológicas y epistemológicas, serán el contenido de la mayor parte de esta tesis, en el cual iremos elaborando, estructurada y paulatinamente, dicha argumentación. Pero antes presentaré más puntos en común de estos tres autores.

El segundo punto a considerar es su percepción unitaria e indisoluble ontológicamente de la dualidad *sujeto-objeto*. Para ellos, igual que cosa e idea son lo mismo, sujeto y objeto también son lo mismo, es decir no existe una diferencia ontológica entre las dos palabras, si hay alguna diferencia es funcional o de perspectiva, y, en cierta manera, epistemológica o dóxica. Más adelante desarrollaremos esta idea que, como ya podemos anticipar, se dirige al núcleo central y fundacional que permite edificar el paradigma científico moderno y su epistemología, ya que este se basa en la diferencia de naturaleza y condiciones entre el sujeto que observa y la cosa u objeto observado. El conocimiento fiable y válido de la ciencia actual se basa en que el observador es neutro y está desligado absolutamente del objeto, que es totalmente ajeno a cualquier característica intrínseca del investigador, porque si no fuera así, las garantías de replicabilidad se verían comprometidas, entrando en los terrenos, inaceptables para las ciencias “duras”, de la subjetividad, la cual es descartada en la metodología científica para garantizar el supuesto avance del conocimiento.

Otro de los aspectos en común sería el concepto de *experiencia pura* como tejido donde se dan las perspectivas o funciones de relación entre lo que existe y que es en sí misma trama, urdimbre, significado y significación de toda la experiencia posible. Es quizá el concepto más difícil de definir con palabras, si no imposible, en realidad solo se puede experimentar; nombrarlo, explicarlo o transmitirlo es ya reducirlo, sesgarlo o tergiversarlo. En la experiencia pura, que para Berkeley será equivalente a la mente de Dios y en Goethe será concebida como una dimensión espiritual, es donde acontece la conciencia, o podemos, incluso, decir que la experiencia pura se teje o forma un entramado con la conciencia o co-conciencia. De ahí la importancia de reflexionar sobre las aportaciones de estos autores para poder abordar el debate de la conciencia con nuevas perspectivas. Existen más aspectos generales que los unen como su crítica a las ideas abstractas absolutas, a la verdad absoluta exterior al ser que concibe su experiencia como algo determinado, la oposición a la visión simplificadora del dualismo cartesiano entre mente y cuerpo, y en general a muchos de los dualismos presentados en la filosofía, como hecho-valor, nóumeno-fenómeno, episteme-doxa, etc. No puede decirse que comulguen en todos sus postulados, ni que al defender sus tesis utilicen los mismos argumentos, es más, prácticamente Goethe no utiliza a Berkeley como referente, y James tampoco a Goethe, aunque sí a Berkeley. Incluso puede que difieran en algunas de sus afirmaciones y nomenclaturas o formas de concebir la cuestión, pero desde mi criterio existen puntos en

común que los religan en una misma causa, a saber, la reflexión y abordaje de la fiabilidad y validez de la conciencia como la *presentación* del mundo a través del concepto de experiencia pura, ya no solo como instrumento que nos permite el conocimiento, sino como la función y capacidad activa que nos hace conocer, experimentar y transformarnos como seres en continua evolución. Si la experiencia pura es el tejido primordial donde se produce toda experiencia particular experimentada como algo único por cada individuo llamada subjetividad, la conciencia es el movimiento de la lanzadera volante que hace la función de tejer la trama con la urdimbre, poniendo todo en relación y permitiendo lo que llamamos objetividad, porque ya no depende exclusivamente de un sujeto particular sino de las relaciones establecidas en la experiencia. James llegó a acuñar el término *transiciones co-conscientes* como reflejo de la importancia de las relaciones entre las diferentes experiencias de uno mismo con los otros para conformar la realidad.

Los tres fueron empiristas en el sentido de que afirmaban que el conocimiento es posible a través de la experiencia empírica, pero instando a llegar hasta las últimas consecuencias que acontecían en la unión del sujeto con el objeto en dicha experiencia, que podría calificarse de intuitiva, es decir, la unión en la experiencia pura, o si se quiere, *intuición de la conciencia* de lo externo con lo interno. También podríamos decir que fueron racionalistas en la medida que creían en la razón y el intelecto como vehículos de conocimiento, participando y creando la experiencia, pero no eran constructivistas ni idealistas trascendentales al modo de Kant que unía el empirismo y el racionalismo en un constructivismo de *representaciones* de la cosa en sí, manteniendo el dualismo ontológico entre el noumeno y el fenómeno, siendo el primero lo real y objetivo, y el segundo la representación de aquello que era inaccesible a través de los sentidos, pero del cual, a través de algún atributo trascendental, podíamos concebir su existencia. También tienen diferencias en la medida que cada uno aportó diversos matices que los otros no trabajaron, eso hace más importante la recopilación de sus ideas originales por separado y en sus contextos, salvando así mismo, las restricciones de esos contextos y las preferencias particulares que enmarcaban sus discursos. Berkeley fue un obispo diligente y voluntarioso que, con sus ideas, se adelantó a su época recibiendo durísimas críticas y, según mi criterio, un genio para la reflexión filosófica. Goethe fue un ilustre literato tocando igualmente la genialidad en este ámbito y un magnífico y perspicaz científico, aunque en cierto modo incomprendido e ignorado posteriormente en este dominio que tanta devoción le produjo y en el cual sus investigaciones y trabajos le producían un sentimiento de

orgullo superior que sus magníficas obras literarias. James fue para muchos el padre de la psicología norteamericana, creó el primer laboratorio experimental de psicología en Estados Unidos de Norteamérica, fundó una doctrina filosófica y sentó las bases para el humanismo del siglo XX como tercera fuerza en la disputa entre psicoanalistas y conductistas.

Como he mencionado el debate sobre la conciencia es uno de los más amplios y controvertidos debates que se han producido a lo largo de la historia de la humanidad. Iniciado por culturas ancestrales y seguido en occidente por la cultura clásica griega, pasando por todas las épocas históricas, desde diferentes perspectivas y disciplinas, hasta llegar a los abordajes actuales de la Neurociencia. La aportación al debate que pretendo realizar se centra en el aspecto agente de la conciencia y sus consecuencias, tanto en el progreso del conocimiento como en la gestión de las relaciones humanas; aspecto y consecuencias que voy a concretar con la presentación de la hipótesis que expongo en el siguiente apartado, así como la estructura del presente estudio y los campos que se abordarán en el análisis y articulación de la información.

2.2. Hipótesis de Trabajo y Metodología

La hipótesis defendida en este trabajo es la siguiente: *La conciencia es un campo de acción voluntaria y proactiva donde existe la posibilidad de manifestar aspectos de la misma de forma activa y pasiva, circunstancia que es de suma importancia en su estudio.*

La manifestación de una u otra forma depende de la actitud y de los grados de libertad sentida que experimentan los sujetos y proyectan en sus acciones. Por tanto, la autogestión en las relaciones que se establecen en el mundo y el progreso del conocimiento dependen, en parte, de la implicación voluntaria de los sujetos y de su capacidad agente al conformar la realidad. Sustentaré dicha hipótesis analizando el debate de la conciencia desde la perspectiva de las aportaciones de George Berkeley, Johann Wolfgang von Goethe y William James para fundamentar que la Neurociencia y el paradigma de la Complejidad pueden enriquecerse con la revisión de la propuesta de *empirismo radical y experiencia pura* realizada por William James, unida a las aportaciones de Berkeley y Goethe,

arrojando luz y nuevas perspectivas al debate sobre la conciencia en las disciplinas científicas contemporáneas.

La necesidad de recuperar la esencia de los tres autores en cuestión viene dada por las limitaciones metodológicas y supuestos axiomáticos del paradigma científico actual, el cual en su descripción mecanicista, su afán controlador, cuantificador y analítico de variables determinantes, su urgencia en los resultados positivos y la premisa de neutralidad intrínseca en su desarrollo impide tanto la comprensión de fenómenos complejos no reductibles a partes funcionales fuera de su territorio de observación y aplicación, como la instauración de criterios bioéticos que representen parámetros rectores o de reflexión en todos los procesos vinculados a la investigación científica con repercusiones en el entramado de relaciones entre los seres vivos.

Para defender dicha hipótesis la metodología utilizada será descriptiva, analítica, interpretativa, comparativa y dialéctica histórica inspirada en Hegel, Adorno y Horkheimer. La argumentación estará basada en la siguiente estructura:

1º- Revisión, descripción y exégesis de las tesis de Berkeley, razones que motivaron la crítica negativa, la mala interpretación y resistencias frente a su obra en el siglo XVIII y la comparación con postulados científicos contemporáneos.

2º- La revisión, descripción e interpretación de las aportaciones científicas de Goethe, las razones de su exclusión del ámbito científico en el siglo XIX y la comparación con visiones actuales en la forma de hacer ciencia y el establecimiento de teorías

3º- La revisión, descripción e interpretación de las propuestas de W. James: *pragmatismo*, *empirismo radical*, *verdad*, la visión de la conciencia como *función* de cohesión de la experiencia y el concepto de *experiencia pura* como vínculo entre conciencias desembocando en la aparición de la *co-conciencia*.

4º- Valoración de las conexiones posibles entre las propuestas de Berkeley, Goethe y James con la visión de la Complejidad, y su anticipación en algunos aspectos, para una mejor comprensión, desde la Neurociencia y la Bioética, de la problemática en torno al

estudio del fenómeno de la conciencia, la realidad, la experiencia, el conocimiento, las relaciones humanas y la consideración compleja de co-conciencia.

5°- Reflexión en base a las propuestas de Berkeley, Goethe y W. James para identificar los puntos en común que pueden agruparlos en los postulados del empirismo radical y el entramado de experiencia pura. Además, reflexionar y obtener conclusiones sobre las implicaciones de la capacidad agente y libre albedrío experimentado a través de la conciencia en sus posibles manifestaciones activa y pasiva, tanto en lo relacionado con la gestión de las relaciones humanas y la Bioética, como en los nuevos diseños de investigación al proponer la inclusión de las variables cualitativas en los estudios cuantitativos científicos, a través de una dimensión integrada cualita-cuántica.

Una vez introducida la temática y especificada la hipótesis y la metodología, pasaremos a continuación al desarrollo de la investigación sobre las aportaciones que realizaron Berkeley, Goethe y William James sobre la cuestión en el ámbito de la conciencia.

3. Desarrollo

3.1. GEORGE BERKELEY: objeciones a algunas ideas de la modernidad.

En la isla de Irlanda, el 12 de marzo de 1685 nacía George Berkeley; concretamente en Dysart, una aldea del condado de Kilkenny, bastión de la resistencia irlandesa frente al dominio inglés. Hijo de la noble familia Berkeley recibió una excelente educación en el Kilkenny College para luego estudiar en Dublín, en el reputado Trinity College, llegando a ser profesor de griego. Además de su interés por las lenguas clásicas, ya que también dominaba el hebreo, fue un precoz y excelente matemático, publicando sus primeras obras en esta disciplina a la edad de 22 años. Antes de los 26 años ya había publicado varias obras en las que se enfrentaba a las ideas de Descartes, Locke y Newton. Con 40 años, ya como deán de Derry, viajó al nuevo continente para fundar una universidad en las Bermudas, pero la financiación prometida para el proyecto nunca llegó, regresando a Londres siete años después. En 1734, el mismo año que fue nombrado obispo de Cloyne, publica *The Analyst. A Discourse addressed to an Infidel Mathematician*, que significó una crítica a los fundamentos de la ciencia y que influyó en el posterior avance de las matemáticas. Con él nace una posición filosófica difícil de clasificar y que ha recibido numerosos calificativos algunos contradictorios entre sí o con su condición de religioso: idealista subjetivo, empirista clásico, nominalista, inmaterialista, solipsista, escéptico y ateo, incluso se le llegó a tachar de ridículo o diletante. Para entender esta disparidad de opiniones y los ataques simplistas y algunos groseros de los que fue víctima hay que remontarse a las circunstancias que configuraban los debates religiosos y científicos del siglo en que nació y analizar cómo fue acogida su obra entre los intelectuales de su época; lo que significó, muy posiblemente, la raíz de la confusión en la exégesis de sus escritos y la dificultad para encuadrarlo posteriormente en alguna corriente filosófica. Si finalmente, en general, se la ha calificado como inmaterialista o nominalista, yo propongo incluirlo en la concepción de *empirista radical*. Seguidamente expondré de forma resumida, parte de los puntos cruciales en los que Berkeley está en desacuerdo con las teorías de los autores citados y las tensiones de la época que marcaron la acogida de sus propuestas. Posteriormente, presentaré la filosofía de Berkeley y cómo fueron recibidos sus

argumentos por los eruditos de la época, para finalizar analizando las duras críticas a la que fue sometida su obra, mal interpretando sus propuestas y dejando para la posteridad una imagen incoherente y tergiversada de su filosofía.

Posiblemente los tres autores más significativos que de alguna manera estimulan la redacción de su obra, para aclarar y rebatir algunos de sus argumentos ya que, según Berkeley, inducen a errores de conocimiento, son René Descartes, John Locke e Isaac Newton. Es posible, también, que se viera estimulado e inspirado, en la elaboración de su doctrina, por el debate contra la visión escéptica y por el desarrollo de las cuestiones que se planteaban en algunos de los diálogos de Platón sobre ontología y epistemología como el *Parménides* y *el Teeteto* ya que en su obra *Tres Diálogos entre Hilas y Filonús* replica algunos temas que se tratan en los mismos.¹⁹

En 1637 se publica el *Discours de la méthode* de Descartes, mostrando su desconfianza con la tradición epistemológica de la época y proponiendo un nuevo método para adquirir el conocimiento basado en sus principios reduccionistas y mecanicistas que expuestos de forma sintética serían los siguientes:

1º-La duda metódica como análisis exhaustivo y mayor confianza en la razón que en la percepción.

2º-Fraccionamiento o reducción de los problemas a tratar en partes fácilmente abordables.

3º-Análisis de lo complejo a través de sus partes simples como constituyentes mecánicos.

4º-Exhaustividad en la reducción y mecanización para no omitir nada en el análisis del problema.

Junto al Discurso publicó tres ensayos *Dioptrique, Météores et Géométrie*. En la Dióptrica exponía sus hipótesis sobre el funcionamiento de la visión haciendo un análisis geométrico como mecanismo de percepción. Una de las propuestas más significativas de Descartes fue la explicación de los mecanismos subyacentes en la antigua división dualista de materia y espíritu a través de los conceptos *res extensa* y *res cogitans*, presentando el cuerpo como una especie de máquina que funcionaba por medio de mecanismos

¹⁹ Berkeley, G. (1990). *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*. Madrid: Alianza. Págs. 83-107.

accionados por un flujo o *espíritu animal* que daba extensión a otro tipo de sustancia que no era material. Las tesis cartesianas no fueron bien recibidas por la iglesia porque significaban revisiones de muchas de las tesis defendidas por la escolástica aristotélica imperante. Cualquier propuesta innovadora o mecanicista que no incluyera la mano de Dios o que lo presentara como algo accesorio en el funcionamiento del mundo se consideraba sospechoso. Tras la reforma protestante, la susceptibilidad de los poderes eclesiásticos católicos veía en las ideas modernas enemigos potenciales a la contrarreforma y a los saberes tradicionales que habían prevalecido durante toda la Edad Media. Descartes comulgaba con las aportaciones renacentistas y su consideración de la razón como criterio pertinente para explicar la naturaleza. A pesar de que Tomás de Aquino había aceptado que el estudio de la naturaleza podía complementar a la teología, aquellas ideas que desafiaran la escolástica eran consideradas heréticas, tal y como ocurrió con la teoría heliocéntrica de Nicolás Copérnico ampliada por Giordano Bruno, posición que le supuso la condena a muerte por la inquisición y que a Galileo Galilei le llevó a la negación de sus teorías ante la iglesia. En tal ambiente intolerante a las aportaciones de la nueva ciencia, Descartes, consciente del peligro que corría intentó disimular las implicaciones que subyacían en su nueva filosofía, pero acabó instalándose en los Países Bajos donde la religión protestante era más tolerante.

Algunos años después, en 1666, John Locke daba por finalizada la redacción de su obra más representativa que fue publicada en 1690 con el título original de *An Essay Concerning Human Understanding*. En los dos libros iniciales del Ensayo, Locke niega el conocimiento innato asegurando que el conocimiento se adquiere por la experiencia. Podríamos decir que para Locke la fuente del conocimiento sería la experiencia sensorial, la cual, en los seres humanos, podía llevar a la experiencia reflexiva gracias a que los individuos tienen la capacidad de representarse los objetos externos a través de las cualidades que han impresionado sus sentidos: uniendo, separando y combinando dichas impresiones. Su teoría se basa en la concepción de ideas abstractas que permiten categorizar, clasificar y comprender la naturaleza de dichos objetos externos percibidos. Esa separación y manipulación de las propiedades de los objetos implica el aislamiento de una parte de la percepción del conjunto percibido y permite la cuantificación de las cualidades por separado, quedando, dichas medidas, separadas del conjunto que formaban en la percepción y creando, así, una clasificación de cualidades primarias que existían independientemente del contexto. Según Locke la experiencia reflexiva humana, es decir,

la razón, organiza las ideas simples sugeridas por la percepción en ideas complejas, a través de tres posibilidades: conjunción, abstracción y combinación. Siguiendo alguna de estas posibilidades la mente reflexiva crea dichas ideas complejas que pueden ser de tres clases:

- 1- De sustancia: ideas de objetos que existen propiamente y que se manifiestan a través de las cualidades primarias.
- 2- De modo: ideas que no tienen existencia propia sino es vinculadas a una sustancia y son sus cualidades secundarias.
- 3- De relaciones: ideas que tampoco existen sino es como descripción de asociaciones de ideas, sean estas de cualidades primarias, secundarias o ambas.

Por otro lado, en el tercer libro del Ensayo distingue dos clases de esencias:

- 1- Esencias nominales: las cuales nos permiten seleccionar y clasificar las ideas construyendo así el conocimiento.
- 2- Esencias reales: las cuales son la base de la metafísica debido a que la razón no puede conocerlas.

Por último, en su cuarto libro sentencia la contradicción y el límite del conocimiento humano al remitirlo a las definiciones que da a las esencias reales de los objetos de por sí inaccesibles a la razón. Dichos objetos solo son accesibles por sus esencias nominales de sustancia obtenidas por las ideas creadas por las impresiones en los sentidos, es decir sus cualidades secundarias. Con lo cual el conocimiento solo se crea a partir de los sentidos y en relación a su confrontación práctica a través de la experiencia. Las consecuencias de dicha epistemología son que las ideas o conceptos no accesibles a los sentidos pasan a la categoría de *probables*, siendo el producto de una inferencia, no de un conocimiento. Desde una perspectiva teológica la epistemología propuesta por Locke significaba que Dios era una inferencia, algo probable, pero a la vez inaccesible, por lo tanto, las doctrinas religiosas y sus enseñanzas deberían guardar concordancia con las experiencias sensoriales y, por extensión inductiva, con la razón. Esta posición le granjeó la oposición de los estamentos religiosos iniciándose una confrontación que fomentará una nueva episteme y el decaimiento de las gnoseologías religiosas como conocimiento válido para el estudio de la naturaleza. Para muchos el Ensayo sobre el entendimiento humano de Locke

proporciona argumentos tanto a ateos como a escépticos, cosa que explica la revisión minuciosa que realiza Berkeley de los argumentos de Locke, ya que Berkeley no considera ni el ateísmo, no hay que olvidar que Berkeley era obispo anglicano, ni el escepticismo como opciones plausibles frente a la realidad que nos presentan los sentidos y nuestra capacidad de adquirir el conocimiento del mundo y de Dios.

Poco tiempo después, en 1687, Newton publica el libro *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* y en 1704, *Opticks or, a treatise of the reflexions, refractions, inflexions and colours of light*. Las hipótesis de Newton explican el comportamiento de la materia, atribuyéndole a esta el estatus de corpúsculo, idea que ya había utilizado Descartes y que provenía de los atomistas, sometido a unas leyes universales que permiten la comprensión y predicción de sus manifestaciones en el mundo. Gracias a las abstracciones del cálculo diferencial y a la geometría llega a definir el movimiento, las causas y los efectos de la materia convirtiendo, en cierta forma, a la naturaleza en una precisa máquina regida por las leyes descritas por él. Incluso la dinámica de la luz, los colores y los fenómenos de percepción óptica son minuciosamente descritos por la geometría, la refrangibilidad y la refracción. Para la aplicación y cálculo de sus leyes era necesario concebir y representarse las ideas abstractas de espacio, tiempo y movimiento absolutos infinitamente divisibles, que, aunque no pudieran ser percibidos de forma directa por el ser humano, constituían el marco de referencia donde la materia y los objetos se ubicaban y se movían. De hecho, esos conceptos absolutos eran a su vez lo que permitía considerar la idea abstracta de sustancia material y donde las cualidades primarias tenían su existencia. De esta manera se convertía al mundo percibido en la representación de un mundo abstracto de existencia ontológica real que solo nos era accesible a través de las representaciones de nuestros sentidos o cualidades secundarias, que unas veces captaban con mayor acierto la realidad y otras no, por eso el conocimiento exacto de las leyes que regían ese mundo abstracto eran las únicas vías de conocimiento plausible que nos acercaba a la comprensión de los fenómenos.

La descripción de las leyes de la naturaleza que expone Newton establece, junto al método de Descartes y las concepciones de la materia de Locke, sientan las bases sobre las que se edificará la ciencia moderna. Unas bases que permiten un funcionamiento racional de la naturaleza basado en conceptos abstractos y contrastado a través de las experiencias empíricas acotadas a los experimentos controlados, lo cual, para los intelectuales de la

época, permite liberarse de muchas de las explicaciones irracionales que no estaban sujetas a normas o a teorías racionales y que se mantenían como hegemónicas por la doctrina escolástica defendida por la iglesia. La nueva concepción de la naturaleza permitía, por tanto, por un lado, reducir el poder eclesiástico en los asuntos de las ciencias naturales y, por otro, poner en cuestión la necesidad de Dios para la explicación de los fenómenos. Con esta nueva filosofía se abría, para los ateos, la posibilidad de expresar de forma pública el cuestionamiento de la existencia de Dios al proporcionarles posibles explicaciones del funcionamiento de los fenómenos naturales, los cuales veían en las leyes impersonales una deidad racional y material accesible al ser humano de forma abstracta, en cuanto a su noción, pero concreta en cuanto a su experimentación y contrastación. La posibilidad de excluir a Dios como causa y rector en la explicación del mundo produjo una reacción en todos los ámbitos religiosos que vieron en muchas de las nuevas ideas una apología del ateísmo, circunstancia que influyó en la interpretación que hizo la iglesia católica de las obras de Berkeley al considerarlas fruto de la novedad de las propuestas de la época.

Berkeley polemizó con las ideas mecanicistas de Descartes referidas a la visión y la percepción de la distancia; puso la atención en que nuestros ojos no percibían la distancia por el cálculo interior de ángulos producidos entre las líneas que partían de nuestros ojos y confluían en el objeto. Para Berkeley, dicho cálculo era una absurdidad, ya que nuestra percepción real de aquello que vemos es plana, es como si viéramos la imagen sobre una pantalla. De ahí las innumerables ilusiones ópticas, en cuestión de tamaño y distancia, observadas desde siempre y estudiadas por la Neurociencia actual. También se enfrentó a las concepciones de Locke en cuanto a la separación de las cualidades primarias y secundarias de la materia, y a la imposibilidad de acceder a las primarias como sustrato inherente a la materia y soporte de las secundarias. La inquisición de Berkeley fue audaz e ingeniosa al plantear que, si no se podía acceder a las cualidades primarias como la impenetrabilidad, la forma y el movimiento de la materia, y la posibilidad de hacerlo únicamente a través de nuestras percepciones o cualidades secundarias, ¿cómo podíamos saber que la materia estaba ahí como sostén o sustrato de esas cualidades? Propuso, en consecuencia, la hipótesis de que las cualidades primarias eran como las secundarias: simples adjetivos o atributos de lo percibido y, tanto unas como las otras respondían a las percepciones cohesionadas en la mente a través de la conciencia, con lo cual, la afirmación de que los objetos tienen una existencia apoyada en el concepto abstracto de sustancia material que era independientemente del observador o —como a él le gustaba decir— del

espíritu que las percibe, era una afirmación sin fundamento, ya que no tenemos acceso a su confirmación. Él no negaba que las cosas existieran, pero defendía la estrecha relación con la mente del ser que las percibe.

Por otro lado, entró en debate con las premisas de Newton y su concepción absoluta y real de las ideas abstractas de espacio, tiempo y movimiento. Lo hizo argumentando que dichas ideas eran en realidad relaciones o generalizaciones de percepciones concretas y que no existían de forma absoluta fuera de la percepción y relación de un agente activo con su experiencia. Se preguntó si alguien podía imaginar un triángulo abstracto que fuera isósceles, escaleno y rectángulo a la vez, que fuera grande y pequeño al mismo tiempo, que no tuviera líneas con un grosor concreto y con un color determinado que le dieran una imagen precisa, o si era posible imaginar el movimiento sin imaginar a la vez algo que se moviera. Llegó a la conclusión de que ese triángulo abstracto o ese movimiento ideal no existe en ningún lugar, ni en ninguna mente porque es imposible de imaginar; ni en el mundo de las ideas platónico, ni en el mundo abstracto de las matemáticas; solo existen triángulos concretos que percibimos o imaginamos y que generalizamos, y movimientos asociados a algo que se mueve. Es decir, imaginamos un triángulo concreto o un movimiento concreto como sustituto de todos los posibles para ilustrar de qué estamos hablando o realizar cálculos de relaciones entre sus componentes. Reflexiones como esta las extenderá a muchas de las abstracciones de los matemáticos, referidas al espacio, al tiempo, a la unidad, etc. Incluso, los conceptos de movimiento y reposo no serían estados absolutos, sino relativos, al igual que el tiempo y el espacio, tal y como argumentaría posteriormente Einstein. En referencia a estas cuestiones, Mach expresó lo siguiente: “la ley de la inercia pierde su carácter de *lex prima* de la Naturaleza. En el fondo lo que se modifica es la noción misma de ley, que deja de entenderse de modo universal y absoluto para convertirse en una mera generalización práctica.”²⁰

Poco después de la publicación de los Principios de Berkeley se promulgó en Inglaterra el Decreto de la Longitud, que establecía una cuantiosa suma para la persona capaz de diseñar un método práctico para determinar la longitud en las coordenadas náuticas con un error máximo de un grado. El decreto estableció la formación de un jurado que se conocería como el Consejo de la Longitud, compuesto por científicos, oficiales de la

²⁰ Euler, L. (1993). *Reflexiones sobre el espacio, la fuerza y la materia*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción e introducción de Ana Rioja. Pág. 22.

marina y funcionarios del gobierno, Newton y Halley fueron miembros destacados del Consejo. En la década de 1730 John Harrison apadrinado por Halley y Graham puso a punto, tras cinco años de trabajo, el primer cronómetro marítimo para poder calcular la longitud navegada por los barcos, pudiendo así establecer con suma precisión las coordenadas de posición en los desplazamientos marítimos y aumentando, consiguientemente, la eficacia y ubicación de las armadas o flotas comerciales. Promulgar en esos tiempos que la distancia o extensión, que el tiempo, que las matemáticas en general y que el movimiento, incluido el de la tierra, eran ideas en la mente de los espíritus o en la de Dios y que no existían como ideas abstractas absolutas con una existencia independiente de alguna mente, se interpretó en la época como negar la existencia del sol o la luna como algo exterior a la mente de las personas (concepción que, de hecho, también ponía en duda o reformulaba Berkeley), algo inconcebible, impensable e inaceptable. En cierta manera era algo más ofensivo, descabellado y absurdo que el escepticismo pirrónico, que el ateísmo, o que cualquier otra idea nunca antes presentada en los círculos intelectuales de la época, solo comparable al nihilismo cínico o a sectas demoníacas inspiradas en el maligno. Los escépticos pirrónicos dudaban del conocimiento y suspendían su juicio para alcanzar la ataraxia, pero en cierta manera, no se inmiscuían en la existencia del sol, la luna y la materia, quizá no pudiéramos conocerla realmente, pero no la negaban ni ponían en duda su existencia independiente de algún observador tal y como hacía Berkeley. Los ateos negaban la existencia de Dios, pero no de la materia. Incluso los cínicos y cualquier secta hereje o maldita, contemplaba la existencia de la materia como algo existente en sí mismo independiente de algún observador; podían criticar la moral, las costumbres, las grandes verdades o referentes de la humanidad, el conocimiento y utilización del mismo, pero su existencia abstracta independiente, no la negaban, al menos, no en los círculos intelectuales dominantes de la Europa de esa época, a excepción de Arthur Collier y sus seguidores. Tal pretensión solo podía venir de un espíritu con algún tipo de enfermedad mental, de un ignorante o de una personalidad histriónica dispuesta a llamar la atención a costa de afirmaciones absurdas, fantasiosas y sorprendentes. El gran matemático Leonhard Euler, en su obra *Mechanica sive Motus*, publicada por la Academia de Ciencias de San Petersburgo en 1736, declaraba que no había que preocuparse de si el espacio absoluto existía, sino que había que considerarlo como un concepto puramente matemático:²¹

²¹ Euler, L. (1736). *Mechanica sive Motus Scientia analytica*. Tomus I. Petropoli: Academiae Scientiarum. Pág. 3. Texto original en latín en la Entrada nº 9 del Anexo I.

Lo que se ha dicho aquí acerca del espacio inmenso e infinito y de sus límites debe considerarse en cuanto concepto puramente matemático. [...] En efecto, *no alegamos que haya tal espacio infinito*, que tenga límites fijos e inmóviles, sino que, *no preocupándonos de si existe o no existe*, postulamos únicamente que quien deba considerar el movimiento absoluto y el reposo absoluto tiene que representarse tal espacio a partir del cual se juzgue sobre el estado de reposo o de movimiento de los cuerpos. Así se podrá, pues, razonar con gran facilidad de modo que, abstrayendo mentalmente el mundo, nos imaginemos un espacio infinito y vacío, en el cual concibamos que los cuerpos han sido situados, los cuales, si mantienen su posición en dicho espacio, se ha de considerar que están en reposo absoluto; por el contrario, si se trasladan de una parte del espacio a otra, se ha de considerar que se mueven absolutamente.²²

Veintinueve años después en su obra *Theoria Motus Corporum Solidorum seu Rigidorum* afirmaba:²³

Verdaderamente no debemos preocuparnos demasiado aquí, al comienzo de la mecánica, del reposo absoluto, ya que ignoramos si existe y cuál es su naturaleza; sobre esto investigamos tanto cuanto los sentidos nos dan a conocer. Siempre que nos referimos al reposo, nuestra idea va unida a la de cuerpo con respecto al cual podemos decir que un cuerpo, o mejor un punto, está en reposo [...]. Cuanto ha sido dicho acerca del reposo, puede referirse sin dificultad al movimiento.²⁴

A pesar de esas reflexiones, Euler siempre se mostrará como un defensor de la visión mecanicista de Newton tomando partido en contra de las apreciaciones y matizaciones de Berkeley respecto al espacio, al tiempo y al movimiento absoluto, como si estos existiesen en realidad independientes de las relaciones que se establecían en la percepción. Pero si el propio Euler reconocía en estos pasajes, aunque tangencialmente, que las reflexiones de Berkeley no eran tan descabelladas, debemos preguntarnos por qué las tesis de este quedaron fuera del paradigma científico de la época. El motivo fue que sus tesis llegaron en una época de enormes tensiones entre la filosofía y la religión debidas a los progresos en las ciencias naturales, además el prejuicio implícito en la idea de que por encima de las percepciones de las personas y de las apariencias de la realidad debían de existir sustancias o dimensiones absolutas que permitiesen el descubrimiento de una verdad a su vez

²² Euler, L. (1993). *Op. cit.* Traducción Ana Rioja. Pág. 24. Notas. 12 y 13. El texto en cursiva en la traducción que aparece en la introducción de Ana Rioja no corresponde exactamente con el original. (Nota. 13 de la traductora).

²³ Euler, L. (1765). *Theoria Motus Corporum Solidorum seu Rigidorum*. Rostochii et Gryphiswaldiae: Litteris et Impensis A. F. Röse. Págs. 6 y 7. Texto original en latín en la Entrada nº 10 del Anexo I.

²⁴ Euler, L. (1993). *Op. cit.* Traducción Ana Rioja. Pág. 25. Nota. 14.

absoluta y dogmática en cierta manera basada en el poder de Dios para unos, o en la propia naturaleza para otros, propició que las tesis de Berkeley fueran rechazadas.

3.1.1. *Las tensiones de la época y la acogida de la obra de Berkeley*

Para entender las tensiones mencionadas hay que tener en cuenta que un personaje relevante en la transformación del pensamiento de la época fue Baruch Spinoza, el cual influido por la filosofía de Descartes desarrolló una filosofía, con visos panteístas, mezclando algunas ideas de este último con esencias de su religión original judía y concepciones escolásticas y estoicas. En lo referente a la realidad del mundo, redujo las tres sustancias de Descartes a una sola sustancia infinita que podía considerarse como Dios o como Naturaleza, proponiendo un monismo ontológico. Esa única sustancia tenía dos propiedades o atributos: era consciente y tenía extensión, en la cual se presentaban los modos del pensamiento de Dios. Su filosofía implicaba que el conocimiento humano era posible gracias a que era un modo finito de la conciencia divina. Sus ideas fueron controvertidas en el seno de su propia religión de la cual fue excluido con un *Cherem* o *Hérem* pronunciado en hebreo por las autoridades rabínicas de Ámsterdam el 27 de julio de 1656 frente a la sinagoga del Houtgracht.²⁵ Tras la publicación en 1663 de su obra *Principia philosophiæ cartesianæ* se le empezó a considerar por muchos filósofos y religiosos como ateo. Tal fue el acoso que recibió por parte la comunidad religiosa y los poderes políticos que su segunda obra *Tractatus theologicopoliticus* fue publicada en 1670 sin nombre de autor y con una dirección editorial falsa. Las intenciones de esta última obra expresadas en su carta número 30 eran: deshacer los prejuicios de los teólogos que impedían a los hombres desarrollar una filosofía de acuerdo a la razón, defenderse de las acusaciones de ateísmo por el hecho de reclamar la ética y la razón frente a la pura especulación en la lectura de la Biblia, tal y como había propuesto Maimónides en su *Guía de los perplejos* de 1190, y defender el derecho a la libertad filosófica que había sido característica en Ámsterdam. A pesar de sus intentos de defender el libre pensamiento, y muy posiblemente en parte por esa razón, su libro fue prohibido en las Provincias Unidas de los Países bajos en 1675.

²⁵ Nadler, S. (2001). *Spinoza: A life*. Cambridge: University Press. Pág. 120.

Por otro lado, en París, Nicolas Malebranche, en su primera obra publicada entre 1674 y 1675 *De la recherche de la vérité*, había intentado una síntesis de las tesis de Descartes y San Agustín proponiendo la doctrina del *ocasionalismo* que establecía una nueva metafísica. Las ideas de Malebranche fueron ganando adeptos entre algunos intelectuales del momento, pero sus concepciones no comulgaban con la postura escolástica generalizada en los estamentos religiosos, lo cual les llevaba a considerar a Malebranche como un personaje subversivo y a iniciar una guerra dialéctica y propagandística contra sus ideas. Los jesuitas estaban en guerra contra el cartesianismo y el jansenismo nacido del agustinismo²⁶ fruto de la disputa por el sentido de la redención de Cristo y la gracia divina, con lo cual su guerra se extendió a las propuestas de Malebranche por ser esta la unión de las posturas de sus enemigos. El jansenista Antoine Arnauld acusó a Malebranche de profesar una filosofía próxima a Spinoza,²⁷ mas a pesar de las disputas entre Malebranche y Arnauld para aclarar sus diferencias en lo referente a Spinoza, los jesuitas consideraron las nuevas propuestas de Descartes, Spinoza, Arnauld y Malebranche como enemigas de la escolástica jesuita y defensores de la postura agustiniana. Cuando aparecen las primeras obras de Berkeley los debates sobre cuestiones filosóficas, teológicas y religiosas están en uno de sus momentos álgidos, siendo, sus novedosas ideas, utilizadas y ubicadas en “el campo de batalla” por todos los contendientes a pesar de su original propuesta. Berkeley no defendía ninguna de las tesis de los autores antes mencionados, pero para los jesuitas sus tesis no dejaban de ser sospechosas. Por un lado, parecían escépticas y por otro tenían “aires” spinozianos o malebranchistas pudiendo interpretarse como una horrible mezcla de dichas posturas escépticas y las tesis agustinianas. Visto como un claro enemigo los jesuitas se lanzan con todas sus fuerzas a abatir su reputación y desacreditar sus obras. A pesar de que la filosofía de Berkeley era totalmente original y que el núcleo principal de sus ideas no se apoyaba en ninguna tesis propuesta anteriormente, fue asociado, arbitrariamente, a filósofos precedentes considerados como peligrosos por la comunidad jesuita.

²⁶ Cfr.: Sortais, G. (1929). «Le Cartésianisme chez les Jésuites Français au XVIIe et au XVIIIe Siècle». *Archives de Philosophie*. Vol. VI. ; Desautels, A. R. (1956). *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIIIe siècle: 1701-1734*. Vol. VIII. Roma: Bibliotheca Institutii Historici Societatis Jesu. ; Watson, R. A. (1966). *Downfall of Cartesianism 1673-1712: A Study of Epistemological Issues in late 17th Century Cartesianism*. The Hague: Martinus Nijhoff.

²⁷ Cfr.: Gouhier, H. (1948). *La philosophie de Malebranche et son experience religieuse*. 2ª ed. París: J. Vrin. Págs. 368 ff. ; Gueroult, M. (1955). *Malebranche*. En 3 Vol. París: Aubier. Vol. I. Págs. 159 ff. ; Rodis-Lewis, G. (1963). *Nicolás Malebranche*. Paris: P.U.F. Págs. 96 ff.

Uno de los primeros comentarios que se hicieron de una de las obras de Berkeley fue el anuncio de la publicación de sus Tres Diálogos en el artículo *CLXXXI* de *Nouvelles littéraires de d'Angleterre, de Londres*, en la edición de diciembre de 1713 del diario jesuita *Mémoires de Trévoux*, en el cual se le relaciona de forma indirecta con Malebranche al presentarlo de la siguiente manera:²⁸

El señor Berkeley continúa manteniendo obstinadamente que no hay cuerpos, y que el mundo material solo es un mundo inteligible: se remite a los nuevos filósofos con sus principios: I. La extensión, dice él, no tiene más existencia que las cualidades sensibles, solo es una idea de nuestro espíritu. II. Solo vemos los cuerpos en Dios, por lo tanto, es inútil que existan fuera de Dios. Sin duda se preguntarán ustedes ¿qué es pues la creación, relatada por Moisés? La creación, según el señor Berkeley, no es más que la resolución que Dios ha tomado de imprimir a los espíritus las ideas de los cuerpos. ¿Ha hecho el señor Berkeley un buen uso de sus meditaciones, y de su atención a la razón universal?

En esta breve reseña se relaciona de forma camuflada a Berkeley con Malebranche por medio de las alusiones al “mundo inteligible”, a los “nuevos filósofos”, al “buen uso de sus meditaciones” y a “su atención a la razón universal”²⁹ a pesar de que Berkeley expone de forma diáfana su oposición con la filosofía de Malebranche en el segundo diálogo entre Hilas y Filonús.³⁰ En la entrada 230 de sus notas recogidas en sus Comentarios Filosóficos,³¹ escribe: “Es absurdo que los hombres conozcan el alma por idea al ser las ideas inertes, sin pensamiento, Por lo tanto Malebranche refutado.” A pesar de lo expuesto por Berkeley, en el comentario que hacen Luce y Jessop de esta nota, su opinión es que en lo referente a la idea del alma o espíritu sus enfoques no eran tan diferentes:³²

²⁸ A. A. V. V. (1713). *Mémoires pour l'histoire des sciences & des beaux arts*. Paris: De l'Imprimerie de S.A.S. à Trévoux. Décembre. Págs. 2198 y 2199. Conocidas popularmente como *Mémoires de Trévoux* y a partir de ahora serán citadas con este último nombre. La traducción es mía. Texto original en la entrada nº 11 del Anexo I.

²⁹ Cfr.: Bracken, H. M. (1965). *The early reception of Berkeley's Immaterialism 1710-1733*. The Hague: Martinus Nijhoff. Pág. 18.

³⁰ Berkeley, G. (1990). *Op. cit.* Pág. 141. Para no saturar el texto de la tesis, algunas citas en castellano con su original en inglés solo se citarán en el Anexo I. Las citas originales en inglés de Berkeley serán extraídas de la edición de sus obras hecha por Luce, A. A. and Jessop, T. E. (1979). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. In 4 vol. Nendeln/Liechtenstein: Kraus-Thomson. [1ª publicación en 1949 en Thomas Nelson and Sons]. A partir de ahora esta obra será citada con el apelativo *Works* seguido del número del volumen en números romanos y el número de página. En este caso sería *Works II*. Pág. 214. El texto en castellano y su original en inglés se encuentran en la Entrada nº 12 del Anexo I.

³¹ Berkeley, G. (1989). *Comentarios Filosóficos. Introducción manuscrita a los Principios del Conocimiento Humano. Correspondencia con Johnson*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Pág. 43. Texto original en inglés: “Absurd that men should know the soul by idea being inert, thoughtless, Hence Malbranch confuted.” [*Works I*. Pág. 30].

³² *Works I*. Pág. 117. La traducción es mía. Texto original en inglés de Luce y Jessop en la Entrada nº 13 del Anexo I.

La doctrina madura de autoconocimiento de Berkeley (*Princ.* 135 ff.) se asemeja a la de Malebranche; aunque este último sostuvo que técnicamente hay una idea del alma. En realidad, ambos pensadores la tratan como “conocimiento sin ideas”, un apercebimiento interior de la individualidad espiritual, una *conciencia*. Cf. *Motu* 21, «conscientia quadam interna».

Por otro lado, hay que destacar la mala interpretación que se hace en el diario jesuita citado, que se comentará más adelante, en lo referente al relato de Moisés de la creación, la cual los jesuitas utilizarán como argumento descalificador de gran impacto entre los creyentes. Por otro lado, en el anuncio de la obra los Principios de Berkeley, hecho en las *Mémoires de Trévoux* de mayo de 1713, la vinculación camuflada de Berkeley con el solipsismo encierra un ataque muy sutil, pero repleto de “veneno”. La visión solipsista, inspirada, según interpretaciones tendenciosas de algunos pensadores, en el *cogito ergo sum* de Descartes,³³ derivó a finales del siglo XVII en la creencia de la existencia de una secta extremista y hereje, formada por un grupo radical de parisinos, llamada egotista, egomista o egoísta, la cual, supuestamente, defendía la exclusiva existencia de sus propias mentes, la importancia del sí mismo y de las propias experiencias como punto central de perspectiva. En el siglo XVIII existen diversas referencias a la existencia de dicha secta³⁴ y se supone que todas se derivan de dicho anuncio de los Principios.³⁵ Una de las primeras referencias la encontramos en 1720 en un texto de Christian Wolf, el cual menciona la secta de los egoístas de París, la cual niega la existencia de todas las cosas salvo el yo (*das ich*).³⁶ Posteriormente en su *Psychologia Rationalis* de 1734 lo relaciona con los idealistas.³⁷

Se dice de los idealistas, los cuales solamente conceden la existencia de los cuerpos ideales en nuestra alma: que niegan tanto el mundo real como la existencia de los cuerpos. Entre los idealistas el nombre que recientemente se profesó es George Berkeley.

³³ Cfr.: Robinson, L. (1937). «Le cogito cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne». *Revue Philosophique*. Vol. CXXIII. Págs. 315 ff.

³⁴ Cfr.: Robinson, L. (1913). «Un solipsiste au XVIIIe siècle». *L'Année philosophique*. Vol. XXIV. Págs. 15-30. ; Chastaing, M. (1951). «L'abbé de Lanion et le problème cartésien de la connaissance d'autrui». *Revue Philosophique*. Vol. CXLI. Pág. 232. ; Fritz, A. (1949). «Malebranche and the Immaterialism of Berkeley». *Review of Metaphysics*. Vol. III. Págs. 74 y 75.

³⁵ Cfr.: Bracken, H. M. (1965). *Op. cit.* Pág. 19.

³⁶ Cfr.: Wolff, C. (1752). *Verünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Magdeburgifchen: Rengerifchen Buchhantl. Págs. x2 – x6. [El prefacio está datado del 23 de diciembre de 1719. El original es de 1720 (Halle. § 2). Extraído de Bracken, H. (1965). *Op. cit.* Pág. 19. Nota. 2.]

³⁷ Wolff, C. (1740). *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt*. Editio Nova. Francofurti & Lipsiæ: Prostat in Officina Libraria Rengeriana. Pág. 25. § 36. [La primera edición es de 1734, Frankfurt.] La traducción es mía. Texto original en latín en la entrada nº 14 del Anexo I.

Este texto según Maxime Chastaing³⁸ sería de los primeros en calificar a Berkeley de idealista, aunque según Leroy³⁹ el primero en asociar a Berkeley con los idealistas fue Christoff Matthaeus Pfaff en 1722 en su *Oratio de Egoismo, nova philosophica hæresi* al vincularlo a la *Clavis Universalis* de Arthur Collier⁴⁰ como muestra el siguiente extracto escrito por Pfaff en su Oratio:⁴¹

Y en efecto en Irlanda, George Berkeley publicó en Dublín, en el décimo año de este siglo, un tratado en el idioma Inglés sobre los *principios del conocimiento humano* (z), y tres años más tarde en Londres, los *tres diálogos entre Hylas y Filonús* (aa), donde se ocupó casi enteramente en demostrar que los cuerpos no son ni pueden darse; que solo existen espíritus, y que lo que llamamos cuerpos no son más que ideas, que no pueden tener existencia aparte de los espíritus que las tienen. Estas son, a las que nos referimos, las verdaderas palabras del autor, y añade que este es el único principio cuya afirmación puede silenciar a los ateos y escépticos y traer a los hombres de vuelta al sentido común. El que defiende, esta paradoja del idealismo en Inglaterra es Arthur Collier. [Notas: (z): Quien no tenga el propio libro, puede considerar el *Journal des Sçavans* 1711, Sept. p. 321. fqq. edit. Amst. & Mem. de Trev. 1713. Mayo. p. 921.922. (aa): Quien carezca del libro, puede consultar *Memoires de Trevoux* 1713. Dec. p. 2198. 2199. Especialmente *Journal litteraire* [sic] T. I. p. 147. fqq.].

Hay que mencionar que en las notas a pie de página (z, aa) de la obra de Pfaff encontramos las referencias de los escritos en los que se basa para hacer tales afirmaciones, esas referencias son el *Journal des Sçavans* (1711), el *Journal Littéraire* (1713) y los artículos de las *Mémoires de Trévoux* (1713), de los cuales analizaré los dos primeros en el apartado de las críticas a Berkeley. Curiosamente no hay ninguna cita de los textos originales donde se enfrenten las propias palabras de Berkeley con todos sus argumentos y las posibles objeciones, lo cual nos hace sospechar que Pfaff no leyera, o al menos no analizara en profundidad la obra de Berkeley y formara su opinión exclusivamente con lo presentado en las primeras revisiones de las tres obras citadas.⁴²

Si recapitulamos para entender cuándo y por qué se inicia esta distorsión en la interpretación de la obra de Berkeley, y las consecuencias que tuvo en los autores

³⁸ Cfr.: Chastaing, M. (1953). «Berkeley, défenseur du sens commun et théoricien de la connaissance d'autrui». *Revue Philosophique*. Vol. CXLIII. Pág. 221y notas.

³⁹ Cfr.: Leroy, A. (1953). «Influence de la philosophie Berkeleyenne sur la pensée continentale.» *Hermathena*. Vol. LXXXII. Págs. 28 y 29 y notas.

⁴⁰ Collier, A. (1713). *Clavis Universalis: or, a New Inquiry after Truth. Being a Demonstration of the Non-Existence, or Impossibility, of an External World*. London: Robert Gosling. Reimpreso por Parr, S. (ed) Collier, A. (1837). *Metaphysical Tracts*. Londres: Edward Lumley. ; y por Bowman, E. (ed.) Collier, A. (1909). *Clavis Universalis*. Chicago: The Open Court Publishing.

⁴¹ Pfaff, C. M. (1722). *Oratio de Egoismo, nova philosophica hæresi*. Tübingen: Georgius Fridericus Pflückius. Págs 17 y 18. La traducción es mía. Texto original en latín en la Entrada nº 15 del Anexo I.

⁴² Cfr.: Bracken, H. M. (1965). *Op. cit.* Págs. 20 y 21.

posteriores, llegando a la calificación de idealista por parte de Kant, con el peso que dicho filósofo tuvo para las generaciones posteriores, vemos que el inicio se sitúa en los comentarios realizados en *Journal des Sçavans*, el *Journal Littéraire* y las *Mémoires de Trévoux* que responden a la batalla que mantenían los jesuitas con cartesianos, agustinianos y malebranchistas que se ha mencionado antes. La novedosa, perspicaz y sutil filosofía de Berkeley se utilizó, debido, justamente, a su articulación complicada, a sus increíbles consecuencias, y a que, presentada parcialmente, resultaba absurda, como argumento demoleedor contra idealistas, egotistas, escépticos o contra cualquier clase de pensamiento que pareciese sospechoso ante el criterio de los jesuitas, ya que al asociar a Berkeley con cualquiera de dichas corrientes o filosofías, y decir que en definitiva Berkeley lo negaba todo, salvo los espíritus o, incluso, salvo su espíritu, presentaban un retrato absurdo de las consecuencias en las que podían derivar dichas creencias herejes. Es de destacar la importancia y la transmisión de la opinión manifestada en las tres obras citadas por los primeros revisores de las obras de Berkeley que iniciaron una estela de distorsión en lo referente a la interpretación de sus ideas. Los críticos posteriores relevantes, por lo general, no se basaron en un análisis directo de los argumentos presentados por Berkeley, es muy posible que ni se dignaran a leer sus escritos dadas las duras críticas realizadas por los primeros comentaristas, simplemente reprodujeran las opiniones ya manifestadas sin un estudio en profundidad que hubiera podido revelar las inconsistencias de dichas críticas.⁴³ De esta forma, la imagen de Berkeley fue asociándose paulatinamente, a través de comentarios hechos por autores posteriores, con el idealismo y con el escepticismo, llegando incluso al absurdo de calificarlo de ateo o egoísta, cuando sus propuestas estaban muy lejos de esas posiciones.

Un ejemplo de la transmisión de esa lamentable distorsión y de su consecuente despropósito la encontramos en el hecho de que tal y como señalan varios autores,⁴⁴ Kant estuvo influenciado por una obra de J. C. Eschenbach⁴⁵ en la que traduce y comenta

⁴³ Cfr.: *Ibid.* Pág. 24.

⁴⁴ Ver introducción de Bowman, E. (ed.) en Collier, A. (1909). *Clavis Universalis*. Chicago: The Open Court Publishing. Pág. xvi. ; Lovejoy, A. O. (1908). «Kant and the English Platonists». *Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James*. New York: Longmans Green. Págs. 281 ff. ; Robinson, L. (1924). «Contributions à l'histoire de l'évolution philosophique de Kant». *Revue de Métaphysique et de Morale*. Vol. XXXI. Págs. 309 ff. ; Turbayne, C. M. (1955). «Kant's Refutation of Dogmatic Idealism». *Philosophical Quarterly*. Vol. V. Págs. 225-244.

⁴⁵ Eschenbach, J. C. (1756). *Sammlung der vornehmsten Schriftsteller die die Wirklichkeit ihres eignen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen: enthaltend des Berkeleys Gespräche zwischen Hylas und Philonous, und des Colliers Allgemeinen Schlüssel*. Rostock: Anton Ferdinand.

duramente los Tres Diálogos de Berkeley y la Clavis de Collier, donde habla de Berkeley calificándolo de idealista y egotista según las clasificaciones de Wolff.⁴⁶ Esta vinculación de Berkeley con Collier posiblemente venga de un pasaje del *Actorum Eruditorum* de 1717, citado por E. Bowman en su introducción a la Clavis de Collier,⁴⁷ que se remite a la reseña del *Journal Littéraire* de 1713 y dice lo siguiente:⁴⁸

Estas son las paradojas de nuestro Autor [entiéndase A. Collier], que sin duda serán recibidas con no más aprobación que aquellas, que, en el mismo sentido, aunque con otros argumentos, un contemporáneo suyo, George Berkeley, intentó defender en los tres Diálogos entre Hylas y Filonús igualmente en inglés en Londres el año 1713, con 8 ediciones, y reseñado en el Diario Galo conocido comúnmente como *Journal Littéraire*, T. 1. Pág. 147 y siguientes.

Por lo tanto si Kant basó su opinión sobre Berkeley tanto en Eschenbach como en Pfaff o incluso en una referencia que realizó de Berkeley el propio Collier en su *Specimen of true Philosophy*⁴⁹ de 1730 y en las dos que aparecen en su *Man in quest of himself*⁵⁰ de 1763, esta no fue una opinión fundada en el riguroso análisis de las tesis de Berkeley ya que estos se apoyaban en revisiones y opiniones ya distorsionadas de la obra de Berkeley; sobre todo si se basaban en el segundo comentario que hace Collier de su interpretación, totalmente equivocada como veremos más adelante, de las tesis de Berkeley en la página 190 de su *Man in quest of himself*, que dice lo siguiente:⁵¹

¿Qué diremos de la casa, de los árboles, de los campos que vemos a nuestro alrededor? ¿Acaso poseen el Conocimiento de su existencia? ¿O bien, por consiguiente, no existen en absoluto? Deducir esta consecuencia, nos sume completamente en el esquema de Berkeley; que los cuerpos subsisten solamente en nuestra idea, y son, o dejan de ser, según nuestras ideas fluctúan. De modo que cuando todas las personas salen de la habitación, las mesas, las sillas, los cuadros, que dejaron atrás, quedan aniquilados al instante; y una vez regresa la gente, se vuelven instantáneamente re-existentes.

Una de las críticas más demoledora la encontramos en el libro de François de Salignac de la Motte Fénelon *Oeuvres Philosophiques, Ou Demonstration De L'Existence De Dieu*,

⁴⁶ Cfr.: Bracken, H. M. (1965). *Op. cit.* Pág. 19.

⁴⁷ Ver introducción de Bowman, E. (ed.) en Collier, A. (1909). *Op. cit.* Pág. xi.

⁴⁸ A. A. V. V. (1717). *Actorum Eruditorum*. Supplementa. Tomus VI. Leipzig: Typis Viduæ Joh. Caspar Mulleri. Pág. 249. La reseña sobre la Clavis de Collier va de la página 244 hasta la 249. La traducción es mía. La aclaración entre corchetes está añadida por mí. Texto original en latín en la Entrada nº 16 del Anexo I.

⁴⁹ Collier, A. (1730). *Specimen of true Philosophy*. Sarum: Charles Hooton. [Reimpresión de las obras de Arthur Collier realizada por: Parr, S. (ed). (1837). *Op. cit.* Pág. 114]. Texto original en inglés en la Entrada nº 17 del Anexo I.

⁵⁰ Collier, A. (1763). *Man in quest of himself*. London: R. and J. Dodsley. Reimpresión de las obras de Arthur Collier realizada por: Parr, S. (ed.) (1837). *Op. cit.* 1ª referencia a Berkeley. Pág. 179]. Texto original en inglés en la Entrada nº 18 del Anexo I.

⁵¹ Collier, A. (1763). *Op. cit.* 2ª referencia a Berkeley. Pág. 190. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 19 del Anexo I.

donde el prefacio ampliado de ediciones anteriores del jesuita Tournamine se añade al final con el título de *Reflexions du Père Tournamine Jesuite, Sur l'Atheisme, sur la Demonstration de Monseigneur de Cambrai, & sur le Système de Spinoza*.⁵² Tournamine critica las concepciones de Berkeley con una dureza verbal y dialéctica sorprendente, pero sin apoyarla en sólidos argumentos filosóficos. Así mismo, l'abbé Pierre-François Desfontaines realiza una crítica deplorable y sin ningún argumento cabal en *Observations sur les Écrits Modernes*, la cual Voltaire se encargará de desmentir al decir que Desfontaines demuestra con su escrito que no ha leído a Berkeley. En el artículo XXVI de *Le préservatif, ou Critique des Observations sur les écrits modernes*, Voltaire recoge la reseña de Desfontaines y comenta el despropósito e insolencia del mismo con las siguientes palabras:⁵³

[Inicio del comentario de Voltaire] Por el momento me aportan esta hoja, la cual es curiosa y merece una atención singular; he aquí como habla de un libro titulado *El Filósofo Minucioso*: [Extracto de la revisión de Desfontaines] *Yo he dicho demasiado para hacer que desprecien un libro que degrada igualmente el espíritu y la integridad del Autor; se trata de un tejido de sofismas libertinos forjados a placer para destruir los principios de la Moral, la Política y la Religión. Cómo podemos ser seducidos por un Escritor que sobrepasa todo tipo de límites, y que se reconoce de un aire de caballero que solo ha estudiado en los Cafés y en los Cabarets.*

[Réplica de Voltaire] ¿No creeríamos a propósito de esta presentación que este trabajo titulado el *Filósofo Minucioso*, o *Alciphron*, es el producto de algún Pícaro encerrado en un hospital por sus malos modales? Vamos a estar muy sorprendidos cuando sepamos que es un libro santo, lleno de los argumentos más fuertes en contra de los Libertinos, compuesto por el Sr. Obispo de Cloine [sic] ahora misionero en América. Quien hizo este infame retrato de este Santo Libro, muestra claramente de esta manera, que no ha leído ninguno de los libros de los que tiene la osadía de hablar.

Para finalizar, de forma resumida, podemos decir que Berkeley refuta a Descartes en lo referente a la percepción de la distancia y del espacio a través de la visión, además de la división en res extensa y res cogitans y su propuesta reduccionista y mecanicista activada por espíritus animales; se opone a las ideas de Locke en su descripción y defensa de la sustancia material abstracta y a la posibilidad de obtener ideas abstractas existentes ontológicamente con la combinación de ideas simples; y polemiza con las ideas de Newton

⁵² Fénelon, F. S. L. M. (1721). *Oeuvres philosophiques... Suivi de Réflexions du Père Tournemine Jesuite...* Edition Nouvelle. Amsterdam: Chez L'Honoré et Chatelain. [1ª ed. 1718 Publié par Ramsai et le Mis de Fénelon. Paris: Chez J. Estienne.] Págs. 314-317.

⁵³ Voltaire & Neaulme, J. (1738). *Le préservatif, ou Critique des Observations sur les écrits modernes*. Article XXVI. La Haye: Chez J. Neaulme. [i.e. Paris.] Págs. 38-40. La traducción es mía. Las palabras entre corchetes han sido añadidas por mí para una mejor comprensión del texto. Texto original en francés en la Entrada nº 20 del Anexo I.

en su exposición de la dinámica de la percepción de la luz como corpúsculos luminosos materiales, en la concepción de las abstracciones de tiempo, espacio y movimiento absolutos infinitamente divisibles que rigen el estatus y dinámica de la materia, en algunas abstracciones matemáticas como la unidad y la postulación de leyes absolutas inferidas de la interpretación hecha por Aristóteles en sus *Segundos analíticos* de la relación causa-efecto lineal que acompaña a la experimentación y al método científico.

Juzgar la validez de las tesis de Berkeley está fuera del propósito de esta tesis, lo que en estas líneas se pretende es recuperar sus reflexiones para aportar información relevante en el debate sobre la conciencia y hacer constar que las críticas de las que fue objeto nunca refutaron con contraargumentos sólidos los argumentos expuestos por Berkeley. En el estudio de la conciencia es necesario considerar el aspecto activo de la misma, evidenciado por Berkeley, para poder profundizar en su comprensión. Sus críticos, simplemente, quedaron desbordados por propuestas que no podían ni siquiera concebir ya que su mundo, tal y como lo entendían, quedaba en entredicho. Hay que tener en cuenta que los avances acontecidos en ciencias y matemáticas estaban estableciendo el método científico como forma de acceder al conocimiento de las leyes que regían la naturaleza. Los impresionantes logros de las leyes físicas expuestas por Newton, constatadas en aplicaciones prácticas como el cálculo, la balística, la navegación, la arquitectura, etc., hacían que resultará difícil creer que todos esos avances de la técnica solo fueran ideas que se manifestaban en la mente de los seres y en la mente o espíritu de Dios. Aunque Berkeley dejara bien claro que todos los cálculos y aplicaciones se mantenían igual, incluso, que eran más comprensibles si se aceptaban sus tesis, para las personas de ciencia e intelectuales de la época, era más fácil pensar que las cosas estaban ubicadas en un espacio y tiempo absolutos, los cuales se podían cuantificar y medir objetivamente, que no pensar que estaban en la mente de los espíritus y en la de Dios ya que, por experiencia propia, lo acontecido en la mente era difícil de cuantificar y medir, y su regularidad y predicción podía estar sujeta a los “humores” o “desajustes” propios de las mentes. Además cuando se discutía y reflexionaba sobre las ideas de Berkeley se solía confundir la sensación de las percepciones, como por ejemplo la solidez, con la existencia de un sustrato abstracto inaccesible que le diera soporte al cual se le llamaba *materia*, para Berkeley las cosas sólidas o, si se quiere, las materias sólidas diferentes como la madera, hierro, etc., existían, lo que no existía era esa *materia inaccesible abstracta* que permitía que las cualidades tuvieran un sustrato para ser percibidas; con la percepción a través de la mente y la conciencia de las cualidades bastaba

para confirmar la existencia de las cosas, no hacía falta una sustancia inerte, insensible y no pensante; en todo caso lo que hacía falta era la mente de Dios o de un espíritu superior para mantener la regularidad del universo con su percepción. Referente a estas cuestiones y a las dificultades tanto para articular un discurso coherente contra las propuestas de Berkeley, como para comprender las mismas, James Boswell cuenta una anécdota en su obra *The life of Samuel Johnson* y su opinión al respecto a propósito de como el literato inglés Dr. Samuel Johnson⁵⁴ para refutar la doctrina de Berkeley, dio una patada a una piedra y dijo: “Yo la refuto así”, demostrando, como comenta Boswell en su nota a pie de página, la comprensión simplista de las tesis de Berkeley que manifestaban muchos intelectuales y la falta de argumentos filosóficos en su contra, al confundir la sensación de solidez con la cualidad primaria, inaccesible para nosotros, de impenetrabilidad de la materia postulada por Locke:⁵⁵

Después de que salimos de la iglesia, estuvimos hablando durante algún tiempo del ingenioso sofisma del obispo Berkeley para demostrar la inexistencia de la materia y que todo en el universo es meramente ideal. Observé que, aunque estamos convencidos de que su doctrina no es verdadera, es imposible refutarla. Nunca olvidaré la predisposición con que respondió Johnson, golpeando su pie con gran ímpetu contra una roca, hasta que rebotó de ella, "lo refuto así."* Esta era una ejemplificación robusta de las primeras verdades de Père Bouffier, o Los principios originales de Reid y de Beattie; Sin las cuales no podemos discutir más en metafísica de lo que podemos argumentar en matemáticas sin axiomas. Para mí no es concebible cómo Berkeley puede ser refutado por puro razonamiento. [Nota *: El Dr. Johnson parece haber estado imperfectamente familiarizado con la doctrina de Berkeley; Ya que su experimento sólo demuestra que tenemos la sensación de solidez, que Berkeley jamás negó. -Ha admitido que teníamos sensaciones o ideas que usualmente se llaman cualidades sensibles, una de las cuales es la solidez: sólo negó la existencia de la materia, i. e. Una sustancia inerte sin sensación, en la cual se supone que subsisten. La ejemplificación de Johnson coincide con la vulgar noción de que la solidez es materia. K.]

En cierta manera, se fiaban más de la sensación de solidez de una piedra que de un espíritu o una mente, aunque esta fuera la de Dios, a pesar de que, en la época, poca gente lo manifestara dado el poder vigente de la iglesia. La mayoría de intelectuales obviaba la cuestión, porque si la materia existía y tenía sus leyes y propiedades, Dios era irrelevante para sus cálculos, simplemente se trataba de no contrariar en demasía el poder de la iglesia, la verdad de la naturaleza podía manifestarse, descubrirse y explicarse a través de sus

⁵⁴ Se trata del literato inglés Dr. Samuel Johnson (1709-1784), el cual no hay que confundir con el reverendo y filósofo americano Rev. Samuel Johnson (1696-1772) que es citado varias veces en esta tesis, el cual defendía las ideas de Berkeley y fue tutor de Johnathan Edwards como veremos en el capítulo de W. James.

⁵⁵ Boswell, J. (1807). *The life of Samuel Johnson*. 5ª ed. In 3 Vol. Boston: W. Andrews and L. Blake. [La 1ª edición fue en 1791 en 2 Vol. London: by H. Baldwin, for C. Dilly]. Vol I. Págs. 367 y 368. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 21 del Anexo I.

causas y efectos sin necesidad de ayuda divina. Quizá por eso Descartes eligió como epitafio para su lápida la siguiente frase de Ovidio: “Bene qui latuit, bene vixit.”⁵⁶

3.1.2. Exégesis de la obra de Berkeley

Los primeros escritos de Berkeley se centraron en el análisis de la obra de Euclides y en aspectos matemáticos. En 1707 se publicaron en latín las obras *Arithmetica absque Algebra aut Euclide demonstrata* y *Miscellanea Mathematica* que habían sido escritas en 1705; por esas fechas también empezó a escribir un cuaderno de notas y comentarios que le servirían para elaborar sus teorías posteriores publicadas a partir de 1708 conocido como *Commonplace Book* y retitulado posteriormente, como *Philosophical Commentaires*, traducido al castellano como *Comentarios Filosóficos*;⁵⁷ en 1706 hizo un escrito sobre su experiencia y reflexiones en la visita a una cueva, obra titulada *Description of the Cave of Dunmore*, que no fueron publicadas hasta 1871 por Alexander Campbell Fraser⁵⁸, y también en 1706 escribió una reflexión sobre el infinito, *An Essay ‘Of Infinites’* que no se publicó hasta 1900 en la revista *Hermathena* nº XXVI.⁵⁹ En esos primeros escritos Berkeley muestra su interés y competencia en las matemáticas y la geometría, pero a su vez son el germen de reflexiones que van más allá de la visión clásica que se tiene de ellas, su ingenio y sensibilidad hace que se planteen inconsistencias, evidentes para él, y que intentará mostrar en sus obras posteriores.

Por otro lado, sus lecturas de los clásicos griegos posiblemente le pusieran en contacto con los diálogos de Platón en los cuales se planteaban problemas sobre el conocimiento y si se debía aceptar el escepticismo pirrónico o existía la posibilidad del conocimiento a través de los sentidos o, si estos, solo eran representaciones de ideas y conceptos abstractos que pertenecían al mundo de las Formas incorruptible y absoluto que serían la fuente original del auténtico conocimiento. En una época de efervescencia intelectual y fuertes convulsiones políticas y religiosas, Berkeley, con una reflexión rigurosa y una gran audacia

⁵⁶ Ovidio, P. (1939). *Tristia - Ex Ponto*. By A. L. Wheeler. London: W. Heinemann. [1ª impresión en 1924]. Pág. 116. Texto del libro III, 4. 25. Traducción: “Quien se escondió bien, vivió bien.”

⁵⁷ Berkeley, G. (1989). *Comentarios Filosóficos. Introducción manuscrita a los principios del conocimiento humano. Correspondencia con Johnson*. México: UNAM.

⁵⁸ Cfr.: Fraser, A. C. (1901). *The Works of George Berkeley*. In 4 Vols. Oxford: Henry Frowde, M. A. At the Clarendon Clarendon Press. Vol. I. Págs. xv-xix.

⁵⁹ Cfr.: *Ibid.* Vol. III. Pág. 408.

plantea una doctrina filosófica que desafía los postulados intelectuales y creencias de la época y que, posiblemente, representan una alternativa a los problemas y paradojas planteados en el *Parménides* y el *Teteto* de Platón; siendo, desde mi perspectiva, un filósofo adelantado a su tiempo.

La primera consideración a tener en cuenta para contextualizar e interpretar la filosofía de Berkeley es el carácter teológico y apologético de su obra. En el prefacio de sus Principios y en diferentes secciones del mismo, así como en los subtítulos que Berkeley escribe en algunas de sus obras, se puede apreciar su intención de rebatir tanto la postura de los ateos como las conclusiones de los escépticos, además de cualquier forma de irreligiosidad.⁶⁰ Su estrategia reflexiva para abordar tal empresa pasará por establecer la diferencia, o una especie de dualismo de propiedades, entre los espíritus o agentes activos y las ideas o cosas pasivas enmarcada en el contexto de una crítica a los abusos del lenguaje. Para Berkeley el mundo se nos *presenta* a través de las ideas percibidas, tal y como reza su sentencia nuclear: *esse est percipi*. Por eso, desde esa premisa, puede afirmar lo siguiente refiriéndose al vino milagroso que sirvió Jesús en las bodas de Caná: “Solo haré una observación de que si quienes estaban sentados a la mesa vieron y olieron y gustaron y bebieron vino, y sintieron los efectos suyos, a mí no me cabe duda de que aquel vino era real.”⁶¹

Podemos deducir que el propio Berkeley presiente la confusión que se puede generar cuando hace alusión a los conceptos idea o cosa, por un lado, y al de espíritus, por otro; tesitura que le hace dudar, a veces, entre la utilización de las palabras *idea* y *noción* como sinónimos. La cuestión se centra en la diferencia antes mencionada entre sujetos o espíritus activos e ideas o cosas pasivas. Para aludir a las cosas pasivas utiliza la palabra *ideas*, presentándolas como palabras que deberían tener un mismo significado público compartido o consensuado, es decir cosa e idea significarían lo mismo, pero preservando la significación personal y privada. Por tanto, la significación para cada persona no sería exactamente igual evidenciando la capacidad activa de la conciencia de los sujetos. Por

⁶⁰ Cfr.: Berkeley, G. (1978). *Alcifrón o el filósofo minucioso*. Madrid: Ediciones Paulinas. Págs. 13 y 14. Nota 11. Como ejemplos de la apología manifestada por Berkeley podemos leer el subtítulo de esta obra: «Siete diálogos conteniendo una apología de la religión cristiana contra los llamados librepensadores»; o el de los *Tres Diálogos*: «En oposición a escépticos y ateos».

⁶¹ Berkeley, G. (1992). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial. Sección 84. Pág. 107. Texto original en inglés: “I shall only observe, that if at table all who were present should see, and smell, and taste, and drink wine, and find the effects of it, with me there could be no doubt of its reality.” [Works II. Pág. 77].

otro lado, cuando quiere expresar el concepto que podemos tener de un espíritu activo, las palabras idea o cosa, al ser algo pasivo, no puede abarcar las propiedades de ese tipo de concepto o entidad, con lo cual apela a la palabra noción que podríamos considerar más amplia, o en cierto sentido abstracta, ya que la noción de espíritu la concebimos gracias a que la separamos o abstraemos de las acciones que percibimos de un sujeto que las realiza, siendo, en sí misma, una de las pocas ideas abstractas posibles de concebir. Es decir, constatamos que al hablar de los seres vivos o sujetos agentes nos referimos a algo que concebimos, pero a la vez ninguna palabra, idea, noción, o como quiera llamarse, abarca y contiene toda la dimensión y propiedades de esos seres que implican actividad, reflexión, voluntad, libertad y conciencia. En este sentido habría de aclararse si la palabra inglesa *idea* se refiere exclusivamente a *imagen concreta* o representación, tal y como apunta Hirschberger en su *Historia de la Filosofía* cuando se refiere a Berkeley⁶² al calificar su filosofía de *conciencialismo* desmarcándolo del idealismo platónico o hegeliano, lo que explicaría que no podamos formarnos una imagen concreta o idea de un espíritu activo, pero sí tener una noción del mismo. De hecho, Berkeley considera la noción de espíritu como una de las pocas o quizá la única concepción abstracta posible. Por esa razón, Berkeley, utiliza la palabra noción en ocasiones de una forma diferencial a la palabra idea y en otras sin que se distingan diferencias prácticas. Por ejemplo, en las dos versiones de Fraser de los Principios de Berkeley, tanto en la de 1871, como en la de 1901 en la sección 25 de la parte I empieza con la frase: “All our ideas, sensations, notions or the things which we perceive [...]”,⁶³ equiparando la palabra noción a idea o cosa, lo que Fraser remarca en la nota a pie de página número 54; pero la misma frase la encontramos con la siguiente redacción: “All our ideas, sensations or the things which we perceive [...]”,⁶⁴ donde la palabra noción, que aparecía en la edición de 1710, desaparece de las siguientes ediciones, tal y como se anota a pie de página en la edición que hacen Luce y Jessop. Esta última edición citada, está considerada como el referente más riguroso al haber realizado un minucioso estudio del orden de las notas de Berkeley descubiertas por Fraser y denominadas en su origen como *Commonplace Book* pero que, tras el reordenamiento de unas cerca de 900 entradas, fue publicado y retitulado, por Luce en 1944, como *Philosophical Commentaries*. También encontramos que en la sección 125 sustituye la

⁶² Hirschberger, J. (1956). *Historia de la Filosofía II: Edad Moderna, Edad Contemporánea*. Traducción de L. Martínez. Barcelona: Herder. Pág. 99.

⁶³ Fraser, A. C. (1871). *The Works of George Berkeley*. In 4 Vols. London: Macmillan and Co. Oxford: Clarendon Press. Vol. I. Pág. 168. ; Fraser, A. C. (1901). *Op. cit.* Vol. I. Pág. 270.

⁶⁴ *Works* II. Pág. 51.

expresión original “abstract notions” por “abstract general ideas” en ediciones posteriores.⁶⁵ Por tanto, es posible que Berkeley las suprimiera para intentar diferenciar su concepto de ideas pasivas y la posibilidad de formarnos algún tipo de noción, que no idea, de lo que sería un espíritu activo, voluntad o alma, tal y como aclara el mismo Berkeley en la sección 27 de la parte I de los Principios y en la frase añadida en la segunda edición a esa misma sección,⁶⁶ así como en las frases añadidas también en la segunda edición en la sección 89, la cual voy a citar íntegramente porque ilustra de forma sintética el núcleo de su doctrina, además de su concepción y articulación epistemológica y ontológica de su *esse est percipi*, poniendo como piedra fundamental la capacidad activa de los espíritus o sujetos agentes, que yo considero ampliable al concepto de conciencia agente de los seres humanos, a pesar de que él no lo exprese explícitamente:⁶⁷

Si queremos erigir un firme sistema de conocimiento válido y real que constituya una prueba frente a los ataques del escepticismo, nada parece ser más importante que el establecer sus fundamentos dando una explicación clara de lo que quiere decirse por *cosa, realidad, existencia*. Porque estaremos discutiendo en vano acerca de la existencia real de las cosas, y en vano estaremos pretendiendo tener algún conocimiento de ellas, mientras no fijemos el significado de esas palabras. *Cosa* o *ser* es el más general de todos los términos, y en él quedan comprendidas dos especies enteramente distintas y heterogéneas que solo tienen en común el hecho de ser designadas con un mismo nombre. Estas dos especies son los *espíritus* y las *ideas*. Los primeros son *sustancias activas, indivisibles*; las segundas son *seres inertes, transitorios, dependientes*, que no tienen subsistencia por sí mismos, sino que son soportados por las mentes o sustancias espirituales, y existen en ellas. [Nosotros comprendemos nuestra existencia mediante un sentimiento o reflexión interior; y la de los otros espíritus, mediante la razón. Podría decirse que tenemos algún conocimiento o noción de nuestras propias mentes, de los espíritus o seres activos, aunque, en un sentido estricto, no tenemos ideas de ellos. De igual manera, conocemos y tenemos una noción de relaciones entre cosas o ideas, las cuales relaciones son distintas de las ideas o cosas relacionadas, en cuanto que las segundas pueden ser percibidas por nosotros sin que tengamos percepción de las primeras. A mí me parece que las ideas, los espíritus y las relaciones, son todos ellos, cada cual en su categoría, el objeto del conocimiento humano y la materia del discurso; y que el término idea sería impropriamente ampliado si quisiéramos significar con él todo lo que conocemos o de lo que tenemos noción.]

Como vemos, en esta sección menciona, la noción de sustancia activa que equipara a espíritu y que también llama cosa o ser, considerando estos los términos como los más generales, con lo cual se debe aclarar una ambigüedad, a saber, cuando Berkeley dice que

⁶⁵ *Works* II. Pág. 99. Nota sobre la línea 5.

⁶⁶ Berkeley, G. (1992). *Tratado sobre los Principios del Conocimiento Humano*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción Carlos Mellizo. Sección 27. Págs. 70 y 71. [*Works* II. Págs. 52 y 53. Nota 1].

⁶⁷ Berkeley, G. (1992). *Op. cit.* Sección 89. Págs. 110 y 111. Texto original en inglés en la Entrada nº 22 del Anexo I. El fragmento entre corchetes fue añadido en la 2ª edición de los *Principios* de 1734. [*Works* II. Págs. 79 y 80].

cosa e idea son lo mismo se refiere a cosa pasiva, es decir, lo que llamamos objeto, cuando en esta sección se refiere a cosa o ser lo está haciendo de la forma más general posible donde está incluido todo lo que existe ya sean seres activos u objetos o ideas pasivas, las cuales nunca podrán referenciar ni describir completamente el concepto de ser o espíritu activo. Por tanto, en este pasaje es uno de los pocos donde muestra cierta inconsistencia o ambigüedad al utilizar la palabra cosa, normalmente en el resto de su exposición la palabra cosa se refiere a los objetos pasivos que percibimos. Este es el núcleo principal sobre el que se asienta prácticamente toda la filosofía de Berkeley, su teoría de la percepción, su crítica a las ideas abstractas y su revisión de las confusiones del lenguaje a propósito del significado y la significación que se derivan de ella: “Una cosa es conservar siempre un mismo nombre para una misma definición, y otra cosa es hacer que represente en todas partes la misma idea: lo primero es necesario; lo segundo es inútil e impracticable.”⁶⁸ En ese último aspecto, R. J. Brooks comenta: “De hecho, la distinción de Berkeley entre la definición y la significación de un término es en una terminología más moderna una distinción entre sentido y referencia. Aunque es cierto que la condición necesaria para la significación de un término general es que podemos saber, en principio, a qué objetos se refiere, tales objetos no constituyen, para Berkeley, el sentido del término.”⁶⁹

La articulación entre su revisión de las teorías del lenguaje y la percepción, y la consideración de la sustancia activa primordial como la manifestación de la conciencia aporta nuevas perspectivas a la distinción que había realizado Descartes en su *Meditación IV* entre los conceptos de *concebir* que se referiría al entendimiento y *afirmar o negar* que conllevarían la acción de la voluntad. El hecho de diferenciar entre voluntad y entendimiento, que es una manera de expresar las posiciones activa y pasiva de la conciencia cobra relevancia en las discusiones del siglo XVII referentes a la libertad y la predestinación que desembocará, en siglos posteriores, en los debates sobre espontaneidad y determinación, constituyendo el campo donde deben plantearse las reflexiones sobre las que quiero hacer hincapié en esta tesis a propósito de la capacidad activa de la conciencia. Es decir, la consideración, hecha por Berkeley, de una sustancia activa, de la problemática

⁶⁸ Berkeley, G. (1992). *Op. cit.* Sección 18. Pág. 48. Texto original en inglés: “Tis one thing for keep a name constantly to the same definition, and another to make it stand every where for the same idea: the one is necessary, the other useless and impracticable.” [*Works* II. Pág. 36].

⁶⁹ Brooks, R. J. (1973). *Berkeley's Philosophy of Science*. La Haya: Martinus Nijhoff. Pág. 13. La traducción es mía. Texto original en inglés: “In fact, Berkeley's distinction between the definition and the signification of a term is in more modern terminology a distinction between sense and reference. Although it is true that necessary condition for the meaningfulness of a general term is that we can know in principle to what objects it refers, such objects do not, for Berkeley, constitute the meaning of the term.”

de la doctrina de las ideas abstractas y de la revisión del concepto de percepción son los argumentos centrales de sus tesis que repercuten directamente en la consideración de la manifestación activa de la conciencia. Berkeley menciona pocas veces la palabra conciencia o ser consciente, pero desde mi perspectiva sus propuestas desembocan en la noción que de ella tenemos. Uno de los escritos donde hace alusión a las palabras conocer o ser consciente (“I know or am conscious”) es un pasaje de los Tres Diálogos donde se muestra claramente su relación entre el apercibirse de uno mismo y el mundo en el que uno se desenvuelve, o lo que llamamos realidad, y su relación intrínseca con un principio activo que conoce, sintetizando, así, una gran parte de su discurso.⁷⁰

¿Cuántas veces tengo que repetirme que conozco o que soy consciente de mi propio ser y que yo mismo no soy mis ideas, sino algo distinto, un principio activo y pensante que percibe, conoce, quiere y actúa sobre dichas ideas? Sé que yo, uno y el mismo, percibo tanto colores como sonidos; que un color no puede percibir un sonido, ni un sonido un color; que yo soy, por tanto, un principio individual, distinto del color y del sonido, y, por la misma razón, distinto de todas las demás cosas sensibles e ideas inertes. Pero no soy en la misma forma consciente de la existencia o de la esencia de la materia. [...] Además, sé lo que quiero decir cuando afirmo que existe una substancia espiritual o soporte de las ideas, a saber, que un espíritu conoce y percibe ideas. Pero no sé lo que se quiere significar cuando se dice que una substancia no percipiente tiene inherentes y sustenta en sí ideas o bien arquetipos de ideas. En suma, no existe, pues, equivalencia en el caso del espíritu y el de la materia.

Pasemos a continuación a analizar sus propuestas en una de las primeras obras polémicas sobre las cuestiones de la visión donde empieza a exponerse su teoría de la percepción.

3.1.3. Ensayo de una nueva Teoría de la Visión

En 1709, Berkeley publica su primera obra realmente polémica, *An Essay Towards a New Theory of Vision*.⁷¹ En este ensayo sobre la visión crítica las teorías de la percepción de la distancia a través de la apreciación por la mente de los ángulos producidos por las

⁷⁰ Berkeley, G. (1990). *Tres Diálogos entre Hylas y Filonús*. Madrid. Alianza Editorial. Págs. 168 y 169. Texto original en inglés en la Entrada nº 23 del Anexo I. [*Works* II. Págs. 233 y 234].

⁷¹ Berkeley, G. (1709). *An Essay Towards a New Theory of Vision*. By George Berkeley, M.A. Fellow of Trinity College, Dublin. Dublin: Printed by Aaron Rhames, at the Back of Dick's Coffee-House, for Jeremy Pepyat, Bookseller in Skinner-Row.

líneas que van de los ojos al objeto percibido. Expone en las 15 primeras secciones que esa apreciación es un cálculo que no realizan ni nuestra mente ni nuestros ojos.⁷²

De aquí que la mente no percibe la distancia por líneas y ángulos. – Por tanto, desde que estos ángulos y líneas no son percibidos por la vista, se sigue de la sección X que la mente no juzga por ellos la distancia de los objetos.

Esos cálculos son la representación geométrica que hacemos en un papel al expresar la sensación de distancia que nos separa del objeto percibido, trazando líneas imaginarias que coinciden en un punto y que producen ángulos geométricos que varían en función de la separación entre los ojos y el objeto, pero esa representación no corresponde a la presentación real del fenómeno perceptivo de la visión. La alternativa que sugiere en primer lugar es la sensación que nace del giro de los ojos a través de la tensión o distensión de los músculos oculares que permiten enfocar las imágenes ante nuestra vista y por tanto el juicio que nos formamos de la distancia es a través de la experiencia y de la asociación de ciertas sensaciones con ciertas experiencias de distancia.⁷³ Seguidamente argumenta que la visión poco nítida o confusa de los objetos percibidos por la vista no está relacionada con la distancia percibida por rayos divergentes o convergentes en el ojo, sino que “esta es estimada tanto más corta cuanto mayor sea el esfuerzo o contracción del ojo para lograr una visión distinta,”⁷⁴ ya que tanto un objeto lejano como uno extremadamente cercano pueden producir efectos similares. Para ejemplificar sus afirmaciones expone el caso propuesto por el Dr. Barrow, el cual basándose en las explicaciones geométricas de los rayos que inciden en el ojo dadas por Kepler, Scheinerus y Descartes⁷⁵ aprecia inconsistencias con la Catóptrica de Tacquet en la cual se afirma que “todo punto visible visto por reflexión en un espejo aparecerá colocado en la intersección del rayo reflejado y la perpendicular de incidencia,”⁷⁶ afirmación que no concuerda con la teoría de apreciación de la distancia por la convergencia o divergencia de los rayos de luz incidentes en la retina. Berkeley replica y explica que esa inconsistencia solo puede ser entendida desde la teoría

⁷² Berkeley, G. (1973). *Ensayo de una Nueva Teoría de la Visión*. Buenos Aires: Aguilar. Traducción Manuel Fuentes Benot. Pág. 29. En la traducción de M. Fuentes los encabezados de las secciones y su contenido están en la misma página, mientras que en la edición de Luce y Jessop se recopilan los encabezados de cada sección entre las páginas 165 y 169 para seguidamente exponer, en las siguientes páginas, que van de la 171 a la 239, el contenido de cada sección, añadiendo al final un apéndice que no está en la traducción castellana de M. Fuentes. Texto original en inglés en la Entrada nº 24 del Anexo I. [Works I. Págs. 165 y 173].

⁷³ Cfr.: *Ibid.* Secciones XVI-XX. Págs. 30-32. [Works I. Págs. 174 y 175].

⁷⁴ Cfr.: *Ibid.* Sección XXVII. Pág. 34. Texto original en inglés: “It being esteemed so much the nearer by how much the effort or straining of the eye in order to distinct vision is greater.” [Works I. Pág. 177].

⁷⁵ Cfr.: *Ibid.* Sección XXIX. Págs. 35-41. [Works I. Págs. 177-181].

⁷⁶ *Ibid.* Sección XXX. Pág. 41. Texto original en inglés: “Every visible point seen by reflexion from a speculum shall appear placed at the intersection of the reflected ray, and the perpendicular of incidence.” [Works I. Pág. 181].

que él propone, en la cual no son los rayos divergentes ni convergentes los que nos permiten formarnos la idea de distancia.⁷⁷ Después de hacer un análisis minucioso de las inconsistencias de la teoría geométrica de la visión y de los ángulos de los ejes ópticos, Berkeley menciona que según su teoría un ciego de nacimiento que recobrara la vista no podría obtener una idea de distancia en la primera mirada.⁷⁸

Los objetos ofrecidos por la vista no le parecerían (como tal es verdad) diferentes de un nuevo conjunto de pensamientos o de sensaciones, cada uno de los cuales estaría tan próximo a él como las percepciones de dolor o de placer o las más íntimas pasiones de su alma. Porque el juzgar que los objetos percibidos por la vista estén a una determinada distancia, o fuera de la mente, es por entero (véase sección XXVIII) un efecto de la experiencia, la cual una persona en estas circunstancias no podría haber alcanzado todavía.

Berkeley demuestra que nuestra visión es plana, tal y como sabemos actualmente. Lo que percibimos a través de la vista se nos presenta en dos dimensiones y está circunscrito a un plano en el que no hay profundidad. En su argumentación expone la relación entre la vista, el oído y el tacto y llega a afirmar que: “Hablando estrictamente, nunca vemos y tocamos la misma cosa.”⁷⁹ Se trata en realidad de una sucesión de ideas o percepciones en nuestra mente que nosotros asociamos en una idea conjunta a la cual llamamos objeto y que concebimos situado en un lugar exterior a nuestra mente, sobre todo al ser una idea compartida por otros seres. Es decir, según Berkeley, uno de los motivos que nos induce a pensar que las sensaciones que se producen en nuestra mente corresponden a objetos exteriores a ella es el hecho de que al ser percibidos por otros seres, que disponen de mente como nosotros, y sentir que la mente de esos otros seres no es la misma que la nuestra, establecemos la hipótesis de que nuestra mente y la de los otras personas capta, a través de los sentidos, objetos exteriores a cualquier mente, ya que una de las propiedades que atribuimos a la mente es que es íntima, particular e imperceptible por los otros seres, es decir, privada, con lo cual si perciben lo mismo que nosotros, lo percibido debe estar ubicado en el exterior de la mente. Esta cuestión, bastante compleja y sutil de apreciar en toda su profundidad y consecuencias, es en realidad una de las cuestiones básicas para entender tanto la doctrina de Berkeley, como las resistencias a aceptarla ya que implicaría que las mentes se transmiten y comparten ideas. Lo que nos llevaría a preguntas que la ciencia y la filosofía de la mente nunca se ha planteado seriamente y con toda la

⁷⁷ Cfr.: *Ibid.* Secciones XXX-XL. Págs. 41-49. [*Works* I. Págs. 181-186].

⁷⁸ *Ibid.* Sección XLI. Pág. 49. Texto original en inglés en la Entrada nº 25 del Anexo I. [*Works* I. Pág. 186].

⁷⁹ *Ibid.* Sección XLIX. Pág. 54. Texto original en inglés: “Strictly speaking, we never see and feel the same thing.” [*Works* I. Pág. 166].

profundidad requerida por la cuestión, como serían: ¿Realmente las mentes están blindadas frente a otras mentes?, ¿está nuestra mente separada absolutamente del resto de mentes?, ¿puede una mente influir en otra?, ¿es la mente de un posible Dios o ente superior y las ideas que el genera un nexo entre las mentes de los seres? Desde una posición materialista todas estas preguntas no son pertinentes, pero desde las reflexiones y denuncia de las inconsistencias expresadas por Berkeley, son cuestiones dignas de tener en cuenta. Quizá Berkeley no ofreciera todas las respuestas posibles, pero lo que es indudable es que abrió la puerta a un debate profundo sobre la mente, la percepción y la concepción de la materia. Por tanto, la primera afirmación revolucionaria para la época que hace Berkeley es que la distancia o el espacio percibido por la vista no es el mismo que el percibido por el tacto. Lo que realmente nos separa de cualquier cosa es algo que se percibe a través del tacto y duración entre una sensación táctil y otra, sea esta sensación táctil en pulgadas, pies o pasos. Las afirmaciones referidas a la distancia son igualmente aplicables a las magnitudes de los objetos, a su tamaño, forma y movimiento, en definitiva a sus cualidades primarias.⁸⁰ Según Berkeley tenemos la sensación de percibir la distancia o magnitud a través de la vista porque nos hemos acostumbrado desde la más tierna infancia a asociar las percepciones táctiles con las visuales y cuando hemos constatado que para alcanzar la percepción táctil de un objeto debemos antes experimentar sucesivas percepciones táctiles, ya sean en pasos o manualmente, o cierta sensación de duración para poder sentir la sensación táctil final, asociamos esa duración o las sucesivas impresiones táctiles a la distancia del objeto que se nos presentaba con cierta forma más o menos grande o más o menos perfilada en la percepción visual. Es decir, tanto la percepción visual como la táctil están en nuestra mente, pero al asociar las percepciones intermedias nos hacemos la idea de distancia. Esta afirmación sobre la distancia y la magnitud deriva hacia una consecuencia sobre el *mínimum visible* y el debate sobre la infinita divisibilidad de la materia. En su ensayo, Berkeley, analiza las posibles imperfecciones de la visión pero también sus cualidades y asegura que un microscopio no mejora nuestra vista, sino que nos presenta otra idea, nos permite percibir otras cosas, otro mundo.⁸¹ Al seguir analizando la visión y el tacto de las magnitudes y la posibilidad de ser apreciadas por un ciego de nacimiento que recobrarla la vista, nos lleva a otra sorprendente conclusión: “El número de

⁸⁰ Berkeley, G. (1992). *Op. cit.* Sección 99. Pág. 117. *Cfr.*: Con el texto el original en inglés y en castellano en la Entrada nº 26 del Anexo I. [*Works* II. Pág. 84].

⁸¹ Berkeley, G. (1973). *Op. cit.* Sección LXXXV. Pág. 79. *Cfr.*: Con el texto original en inglés y en castellano en la Entrada nº 27 del Anexo I. [*Works* I. Pág. 206].

cosas visibles no sugeriría, a la primera mirada, el mismo número de cosas tangibles,”⁸² lo que le lleva a realizar una de las afirmaciones que más contrarió a los matemáticos.⁸³

El número, creación de la mente. - Para una mayor ilustración de este asunto, debe considerarse que el número (por mucho que algunos lo consideren entre las cualidades primarias) no es nada fijo y establecido, que exista realmente en las cosas mismas. Es totalmente una creación de la mente, la cual considera una idea sola o una combinación de ideas a las que da un nombre, y la hace pasar así por una unidad. Según la mente combina de modo vario sus ideas, la unidad varía. E igual que la unidad, el número, que es solo una combinación de unidades, varía también. Denominamos una a la ventana, a la chimenea, pero, sin embargo, una casa, en la que hay muchas ventanas y muchas chimeneas, tiene el mismo derecho a ser llamada una; y muchas casas componen una ciudad.

En el ejemplo de la ciudad, la casa y la ventana, podemos concebir o percibir un todo del cual abstraemos unidades y multiplicidades, sea ese todo la mente de Dios, la naturaleza o un campo de posibilidades, el cual, James llamará *experiencia pura* donde existirían todos los seres y que, al ser percibido, se manifestaría a través de la conciencia, o, como veremos más adelante, en palabras de James, en una *transición co-consciente*, ya que ese mundo natural es compartido por los seres que lo conforman y co-crean a través de sus percepciones.

En las secciones siguientes expone que “la situación de un objeto se determina solo con respecto a objetos del mismo sentido,”⁸⁴ y que, por tanto, los objetos de la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto y, actualmente también diríamos, la percepción interoceptiva y propioceptiva, forman conjuntos de ideas diferentes entre sí y solo se pueden comparar entre sí. Este hecho lo pone de manifiesto, al considerar las imágenes invertidas en el fondo de la retina, afirmando que tal inversión sigue siendo una idea en la mente de los observadores y que la inversión de “las imágenes oculares no son representaciones de los objetos externos.”⁸⁵ Continúa reflexionando sobre la posibilidad de la concepción de la extensión en abstracto, separada de cualquier cualidad sensitiva, concluyendo que es imposible concebirla como tal o llegar a comprender una idea semejante. En la entrada 447 del *cuaderno A*, escrita en sus *Comentarios Filosóficos*,

⁸² *Ibid.* Sección CVIII. Pág. 92. Texto original en inglés: “Number of things visible would not at first sight suggest the like number of things tangible.” [*Works I.* Pág. 168].

⁸³ *Ibid.* Sección CIX. Pág. 93. Texto original en inglés en la Entrada nº 28 del Anexo I. [*Works I.* Págs. 168, 214 y 215].

⁸⁴ *Ibid.* Sección CXI. Pág. 94. Texto original en inglés: “The situation of any object determined with respect only to objects of same sense.” [*Works I.* Pág. 168].

⁸⁵ *Ibid.* Sección CXVII. Pág. 99. Texto original en inglés: “Images in the eye not pictures of external objects.” [*Works I.* Pág. 168].

podemos ver un apunte que ilustra las reflexiones que se hacía Berkeley a propósito de cómo la extensión o distancia consideradas como entidades abstractas compuestas por una infinidad de puntos que en sí mismos no tienen extensión, significaba un problema de lenguaje y un desafío al sentido común.⁸⁶

Una línea en abstracto o distancia es el número de puntos entre dos puntos. Hay también distancia entre un Esclavo y un Emperador, entre un Campesino y un Filósofo, entre un dracma y una libra, un cuarto de penique y una Corona, etc. En todos estos casos distancia significa el número de ideas intermedias.

Con lo cual constata que “la extensión abstracta no es el objeto de la geometría,”⁸⁷ ya que esta trata de objetos concretos, ya sean estos, cuadrados, polígonos, triángulos, líneas o puntos con formas y figuras particulares. También introduce en su ensayo la problemática referente al movimiento absoluto como entidad abstracta diciendo que “la misma idea de movimiento no es común a la vista y al tacto”⁸⁸ resultando que el movimiento es una idea relativa y ligada a la sensación y a la sucesión de ideas percibidas. La cuestión anterior la desarrollará en la sección 112 de su Teoría de la visión al decir que no hay distancia grande ni pequeña entre una cosa visible y otra tangible, ya que no se pueden comparar los puntos intermedios de cada una de las dimensiones perceptivas. Porque al considerarse la distancia como el número de puntos intermedios entre dos puntos, si son visuales, los puntos intermedios serán visuales, y si son tangibles, sus puntos intermedios serán tangibles, con lo cual si uno es tangible y el otro visual, “la distancia entre ellos no consiste ni en puntos perceptibles por la vista ni por el tacto, es decir, es absolutamente inconcebible.”⁸⁹ Por otro lado, en la entrada 450a del mismo cuaderno encontramos la siguiente anotación referida al movimiento: “No es concebible el movimiento como distinto de la cosa movida.”⁹⁰ Estas afirmaciones, que dejaron perplejos a la gran mayoría de los intelectuales de su época, representan aspectos relevantes de su doctrina, etiquetada generalmente por la tradición filosófica de inmaterialista, a saber: que todas las percepciones y sensaciones que experimentamos solo ocurren en la mente, y que lo que

⁸⁶ Berkeley, G. (1989). *Comentarios Filosóficos*,... México: UNAM. *Op. cit.* Pág. 71. Texto original en inglés: “A line in abstract or distance is the number of points between two points. There is also distance between a Slave & an Emperour, between Peasant & Philosopher, between a drachm & a pound, a farthing & a Crown etc in all w^{ch} distance signifies the number of intermediate ideas.” [*Works I.* Pág. 55].

⁸⁷ *Ibid.* Sección CXXIV. Pág. 103. Texto original en inglés: “Abstract extension not the object of geometry.” [*Works I.* Pág. 168].

⁸⁸ *Ibid.* Sección CXXXVII. Pág. 111. Texto original en inglés: “The same idea of motion not common to sight and touch.” [*Works I.* Pág. 169].

⁸⁹ *Ibid.* Sección CXII. Pág. 95. Texto original en inglés: “The distance between them doth neither consist of points perceivable by sight nor by touch, *i.e.* it is utterly inconceivable.” [*Works I.* Pág. 216].

⁹⁰ Berkeley, G. (1989). *Op. cit.* Pág. 72. Texto original en inglés: “Motion distinct from y^e thing moved is not Conceivable.” [*Works I.* Pág. 56].

llamamos objetos externos no son sino objetos de pensamiento o ideas percibidas por sujetos activos o, como él solía llamar, espíritus capaces de experimentar ideas o de tener percepciones.

3.1.4. *Tratado sobre los Principios del Conocimiento Humano*

Si en 1709, en su Ensayo se centra en el análisis del proceso perceptivo, referido a la visión y al tacto, para poder explicar sus sorprendentes conclusiones, en 1710 publica una articulación completa de sus Principios que configurarán su nueva teoría en una obra titulada *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*,⁹¹ donde expone como la adopción de la doctrina de las ideas abstractas y la creencia de la existencia ontológica de las mismas, concebida separadamente de su ser percibidas, nos ha llevado a la confusión y a la incapacidad de superar las objeciones escépticas; con lo cual, si se aceptan sus tesis, el escepticismo quedará superado. Además, al ser la mente el campo o sustrato donde ocurren todos los eventos, para poder comprender la regularidad de los acontecimientos sucedidos en la naturaleza y el hecho de que esta se mantenga tal y como es sin un ser humano que la perciba, debemos concebir una mente, espíritu o agente activo más allá de las limitadas mentes humanas, el cual sería, según sus creencias, Dios, que gracias a su mente y capacidad activa de generar ideas nos posibilitaría la percepción de un mundo regular existente en su mente al ser percibido por él y accesible a nuestras propias percepciones como sujetos activos perceptores de ideas o cosas. En la sección 26 de la parte I de sus Principios pone la atención sobre la necesidad de un sujeto agente que piense las ideas:⁹²

Percibimos una sucesión continua de ideas; algunas nos son suscitadas de nuevo; otras cambian o desaparecen por completo. Hay, por tanto, alguna causa de esas ideas, de la cual estas dependen, y que las produce y las cambia. Que esta causa no puede ser una cualidad, o idea, o combinación de ideas, resulta claro de lo que se ha dicho en la sección precedente. Debe ser, por consiguiente, una sustancia; pero ya se ha mostrado que no hay sustancia que sea corpórea o material; solo queda,

⁹¹ Berkeley, G. (1710). *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge: Part I. Wherein the chief causes of error and difficulty in the sciences, with the grounds of scepticism, atheism, and irreligion, are inquir'd into.* By George Berkeley, M.A. Fellow of Trinity-College, Dublin. Dublin: Printed by Aaron Rhames, for Jeremy Pepyat, Bookseller in Skinner-Row.

⁹² Berkeley, G. (1992). *Op. cit.* Pág. 70. Texto original en inglés en la Entrada nº 29 del Anexo I. [*Works* II. Pág. 52].

por tanto, que la causa de nuestras ideas sea una sustancia incorpórea activa, es decir, un espíritu.

En este último extracto podemos apreciar una alusión a una sustancia incorpórea activa la cual yo pretendo rescatar en esta tesis a propósito del desarrollo del estudio de la conciencia como sustrato agente y de las implicaciones que tiene en la regulación de las actividades humanas. Con esta consideración se abre la puerta a la dimensión de responsabilidad de los actos en la medida que la conciencia tiene, en su capacidad activa, cierto grado de libertad que es necesario gestionar y sopesar en la observación de las consecuencias asociadas a los actos producidos por un sujeto el cual podría decidir realizar dichos actos en función de su grado de libre albedrío y voluntad, y no solo en función de reacciones a estímulos. En pocas palabras, según Berkeley, todo lo existente está en la mente de Dios y es percibido por él como agente activo y creador; el cual nos habría creado o inducido a la existencia con su percepción como seres activos con capacidad de percibir y crear también percepciones en nuestras mentes. Muchas de esas percepciones partirían de la mente de Dios, otras partirían de nuestra capacidad de crear percepciones a través de nuestra imaginación y trasmitirlas a otros agentes activos con capacidad de percibir, a su vez, con cierto grado de libre albedrío para ejercer la conciencia de forma activa o pasiva. Tal propuesta interpretada de una forma simple parece que niega la existencia de la materia y del mundo de la naturaleza donde nos desenvolvemos, lo cual levantó críticas entre los estudiosos de las ciencias naturales, pero una interpretación de los argumentos presentados por Berkeley muestra que tal idea simplista no es adecuada. Berkeley lo que niega es la existencia abstracta de una materia no perceptible por alguna mente, lo cual analizaremos con mayor detalle en los párrafos siguientes. Para aclarar las malas interpretaciones de sus reflexiones, Berkeley, publicó en 1713 un libro, en un tono más didáctico y en un formato de diálogo similar a los diálogos de Platón, para facilitar la comprensión de sus sorprendentes consideraciones, titulado *Three dialogues between Hylas and Philonous*,⁹³ el cual tuvo una mejor acogida entre el público en general. Pero, por parte de los matemáticos y revisores, sufrió prácticamente la misma incomprensión y rechazo que sus obras anteriores en lo referente a sus novedosas ideas filosóficas. Tal como dice en la parte final de una carta a Samuel Johnson fechada el 25 de noviembre de

⁹³ Berkeley, G. (1713). *Three dialogues between Hylas and Philonous: The design of which is plainly to demonstrate the reality and perfection of humane knowledge, the incorporeal nature of the soul, and the immediate providence of a deity: in opposition to sceptics and atheists. Also, to open a method for rendering the sciences more easy, useful, and compendious.* By George Berkeley. London: printed by G. James, for Henry Clements.

1729⁹⁴ Berkeley tenía previsto realizar una segunda parte de su obra *Principios del Conocimiento Humano*, que nunca llegó a realizar.⁹⁵ A pesar de esa circunstancia, sí que siguió planteando y ampliando sus ideas en otras obras posteriores como *De Motu*, publicada en 1721 donde se consideraban cuestiones sobre el movimiento, *Alciphron: or The Minute Philosopher* de 1732, la cual también fue escrita en forma de diálogo filosófico, *The Theory of Vision, or Visual Language, shewing the Immediate Presence and Providence of a Deity* en 1733 exponiendo como Dios estaba presente en el lenguaje de la naturaleza y se nos hacía evidente a través de nuestras percepciones, *The Analyst* de 1734, que representaba una crítica directa a ciertas inferencias y principios matemáticos abstractos y en 1735 responde a un panfleto que defendía los postulados de Newton y a los matemáticos británicos con un escrito titulado *A Defence of Free-Thinking in Mathematics*, además escribió diversas cartas como las que envió a Samuel Johnson, Thomas Prior, John Percival y el Dr. Hales, además, realizó diversos sermones e intervenciones en publicaciones. Su última obra fue *Siris*, publicada en 1744, en la cual explicaba las virtudes de un brebaje basado en el agua de esencia de brea o alquitrán, remedio obtenido de su relación con los indios Nagarraset en su estancia en Nueva Inglaterra con la intención de crear una Universidad o Colegio Misionero para evangelizar América que debía construirse en las islas Bermudas, proyecto que nunca llegó a realizarse a pesar de que su estancia en Rhode Island fue una influencia positiva para los colegios universitarios de la región.

La obra de Berkeley refleja una intención clara respecto al motivo de la exposición de sus tesis filosóficas referentes a la forma y posibilidad de adquirir el conocimiento. Con ellas pretende, tal y como el confiesa, corregir los errores epistemológicos que escépticos, ateos, materialistas o matemáticos postulaban en cuanto a la existencia real de ideas abstractas y absolutas más allá de la capacidad mental de generalizar y relacionar percepciones. Además, pretende modificar el estatus ontológico de la concepción de la materia como sustancia independiente de una mente que la perciba. Su sistema filosófico es básicamente empirista, aunque yo lo califico de empirismo radical al llegar hasta sus últimas consecuencias, tal y como propuso William James. Berkeley se apoya en la percepción directa como criterio de existencia y sustrato del conocimiento, sintetizado en

⁹⁴ Berkeley, G. (1989). *Op. cit.* Págs. 234-238. [*Works* II. Págs. 279-283].

⁹⁵ *Ibid.* Pág. 238. *Cfr.*: Con el texto original en inglés y en castellano en la Entrada nº 30 del Anexo I. [*Works* II. Pág. 282].

su lema: *Esse est percipi* (existir es ser percibido), cuyo principio fundamental es que el mundo que se presenta en nuestros sentidos solo existe porque es percibido por un espíritu o agente activo. De forma sintética podemos decir que para Berkeley solo existen dos formas de existencia: los espíritus o sujetos que son agentes activos y que son percibidos como fuente de su existencia por la mente activa de Dios y las ideas o cosas que son percepciones, sensaciones u objetos de pensamiento de los espíritus con capacidad perceptiva. Los primeros perciben, tienen entendimiento y voluntad, y pueden ser causa de algo al ser activos, y las segundas que son percibidas no tienen ni entendimiento ni voluntad, y no pueden ser causa de nada al ser pasivas. Cuando decimos que una idea, un recuerdo o una percepción nos provoca algo, para Berkeley no es la idea o la cosa en sí misma la que ha inducido esa actividad de pensamiento, es, o bien otro espíritu o sujeto que de forma activa nos ha provocado esa idea, percepción o sensación a través de su capacidad agente, o somos nosotros mismos en nuestro ejercicio de la capacidad activa de generar ideas. Como agentes activos los seres humanos somos finitos, por esa razón Berkeley llega a la conclusión de que existe un espíritu infinito que percibe el mundo en el que vivimos y que en realidad es el creador de todo lo existente. Ese agente activo es el que nos provoca las ideas que percibimos en el mundo natural, garantiza la regularidad de los fenómenos que estudiamos en las ciencias y el que da sostén con su mente, conciencia o capacidad agente a las cosas que nos rodean no surgidas de un espíritu humano. Este es su argumento para defender que en esencia el mundo tiene una naturaleza mental y que lo que llamamos materia está supeditada a la actividad de una mente o sujeto que la perciba y la conciba, entroncando, seguramente sin saberlo, con filosofías orientales como la hindú o la budista.

La primera aclaración que hace Berkeley y quizá la piedra fundacional de su razonamiento se centra en la negación de la *doctrina de las ideas abstractas*, la cual significa, para Berkeley, una bifurcación en el razonamiento humano que lo aleja de la comprensión del mundo y de una progresión sensata en el conocimiento de la naturaleza, de acuerdo a su concepción de sentido común. Según su criterio, las ideas abstractas son una fantasía fruto de las limitaciones del lenguaje y producto del deseo humano de controlar, reproducir y explicar las combinaciones de los fenómenos. Por esa razón introduce su filosofía haciendo las aclaraciones pertinentes sobre las ideas abstractas.⁹⁶

⁹⁶ Berkeley, G. (1992). *Op. cit.* Introducción. Sección 6. Pág. 34. Texto en original inglés en la Entrada nº 31 del Anexo I. [*Works* II. Pág. 27].

A fin de preparar la mente del lector para que este comprenda mejor lo que sigue, me parece apropiado, a modo de introducción, decir algo que se refiere a la naturaleza y abuso del lenguaje. [...] Estoy refiriéndome a la opinión de que la mente tiene el poder de formar *ideas abstractas* o nociones de cosas.

En cierta manera, considera las ideas abstractas tal y como se usan en matemáticas o en su atribución a las sustancias, como construcciones lingüísticas que no reflejan la realidad percibida estrictamente, sino que representan o significan la invención de entes que dan soporte o permiten el funcionamiento de la naturaleza. Berkeley niega que la dureza o impenetrabilidad de la materia exista más allá de nuestra sensación particular. La dureza está en nosotros, en nuestro sentido del tacto, como la percepción del color está en nosotros, en nuestros ojos o, como admite en una carta a Johnson, en los arquetipos en la mente de Dios.⁹⁷

No tengo objeción alguna en llamar arquetipos de las nuestras a las ideas en la mente de Dios. Pero sí objeto en contra de los arquetipos que los filósofos suponen que son cosas reales y que tienen una existencia racional absoluta distinta de su ser percibidos por cualquier mente que sea, pues es opinión de todos los materialistas que una existencia ideal en la Mente Divina es una cosa y otra es la existencia real de las cosas materiales.

Se opone a la idea de que la forma exista de forma abstracta e imperceptible en el objeto, fuera de nuestra experiencia personal o percepción en la mente de algún espíritu activo. La forma está en la percepción que se tiene de ella. La creación de las ideas abstractas imperceptibles se ocasiona cuando compartimos la descripción de esa forma, a través de palabras que dan cuenta de nuestras impresiones, con otras personas y llegamos a un consenso razonable. En definitiva, en su crítica a las ideas abstractas de sustancia, movimiento, espacio o tiempo niega la distinción entre cualidades primarias y secundarias de la materia que Locke instauró de forma racional, pero traicionando una atenta comprensión del fenómeno percibido. Estas afirmaciones que para muchos resultarán incomprensibles, poco operativas para comprender la naturaleza del mundo, contrarias al consenso aparente y por ende falsas, solo pueden llegar a ser integradas en el conocimiento humano tras un análisis minucioso de los fenómenos percibidos, de la forma en que se llega al consenso de las percepciones en el deseo de comunicarlas y de la forma en que el conocimiento se ha ido asentando en el transcurso de la historia.

⁹⁷ Berkeley, G. (1989). *Op. cit.* Pág. 248. Texto en original inglés en la Entrada nº 32 del Anexo I. [*Works II*. Pág. 292].

Lejos de impedir el conocimiento o de invalidar las leyes físicas utilizadas para describir los fenómenos percibidos, el análisis que propone Berkeley permite la integración de dichas leyes con la interpretación de dichos fenómenos, matizando los sesgos que han llevado a la cultura occidental a una concepción materialista y enajenada de los fenómenos perceptivos que envuelven nuestra existencia. Recuperando así una perspectiva más realista de nuestra relación con el mundo y los seres que comparten nuestra existencia. Actualmente, se habla de cambio de paradigma, pero sería más acertado hablar de recuperación de un paradigma que siempre estuvo con nosotros y que muchas culturas y estudiosos han reclamado y no han dejado de utilizar. Es volver a una conciencia que nunca ha estado ausente de nuestra percepción pero que ha sido negada o auto-negada en aras del control de los fenómenos por algunas culturas, sobre todo la occidental, llevando a la humanidad a una existencia insostenible, absurda, y en términos psicológicos disociada, al proyectar, en un mundo imaginario y absoluto de ideas abstractas fuera de las sensaciones posibles, una realidad íntima e intransferible que implica nuestra responsabilidad en su co-creación a través de nuestras percepciones, sentimientos e intenciones y en relación con el sentido de nuestra existencia tejida con el resto de seres. En definitiva, obviando las implicaciones de la capacidad activa de la conciencia y presentándola como algo pasivo que reacciona a los estímulos del entorno. Tal es la importancia de la confusión producida por la doctrina de las ideas abstractas, que Berkeley dedica toda la introducción de sus Principios, 25 secciones en más de 20 páginas, a aclarar el error conceptual que se ha establecido en el desarrollo del conocimiento al confundir la utilización de los términos general y abstracto como si tuvieran el mismo significado:⁹⁸

Lo cual descansa en el supuesto de que el hacer uso de las palabras implica tener ideas generales. De lo cual se sigue que los hombres que hacen uso del lenguaje son capaces de abstraer o generalizar ideas. Que este es el sentido del argumento de nuestro autor [aquí Berkeley se está refiriendo a Locke], quedará evidenciado aún más en su modo de responder a la pregunta que él mismo se plantea en otro pasaje: «Si todas las cosas que existen solo son particulares, ¿cómo es que usamos términos generales?» Y su respuesta es: «Las palabras devienen generales al hacerse de ellas signos de ideas generales», *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, Libro 3, Capítulo 3, Sección 6. Mas parece que una palabra deviene general cuando se hace de ella el signo, no de una idea general abstracta, sino de varias ideas particulares, cualquiera de las cuales, indiferentemente, es sugerida a la mente por dicho signo.

⁹⁸ Berkeley, G. (1992). *Op. cit.* Introducción. Sección 11. Págs. 39 y 40. La frase entre corchetes está añadida por mí para hacer más claro el texto ya que el traductor lo menciona en una nota al principio de la sección. Texto en original inglés en la Entrada nº 33 del Anexo I. [*Works II*. Pág. 31].

Para Berkeley la diferencia estriba en que una idea general corresponde a la idea de una característica común de un conjunto de ideas particulares, por ejemplo, si percibimos varios animales concretos con plumas, a los cuales agrupamos en un conjunto compuesto por todos esos seres particulares cada uno con características propias y diferentes entre sí, pero todos compartiendo la característica observada de tener plumas, utilizamos una sola palabra para describir esa característica que comparten, en este caso el término utilizado podría ser *aves*. Con la palabra general utilizada agrupamos y sustituimos a todos los componentes del conjunto, pero que siempre será imaginada con la imagen o idea de algún ejemplar concreto, aunque al utilizarla nos queramos referir solo a la característica que comparten. Una generalización de individuos o cosas que comparten una característica no existe como algo concreto ni abstracto, es una operación mental, es la alusión al conjunto de particulares que hemos agrupado bajo un criterio de selección y solo podrá presentarse e imaginarse a través de algún miembro del conjunto, sea este miembro real o fantástico, pero en cualquier caso concreto. Es decir, la palabra ave no existe como algo separado de algún ser que tenga plumas, que a su vez tendrá otras características, como por ejemplo pico pequeño o plumas grandes, que otras aves no compartirán. Por lo tanto, una idea general es la referencia, criterio o indicación de dónde debemos focalizar la atención al observar o imaginar una característica en un individuo o cosa concreta.

A diferencia de la generalización que es una agrupación, la abstracción, que viene de la palabra latina *abstrahere* y cuyo significado es *sacar de*, representa la separación de una característica del resto de características observadas y que constituyen el fenómeno en su totalidad. Si yo observo un animal con ciertas características y me focalizo en una en concreto, al centrar mi atención en ella la estoy aislando del resto, estoy abstrayendo esa característica de otras que están a su vez presentes, pero esa característica siempre estará referida a algo concreto observado o imaginado y vinculado a otras. Por tanto, la abstracción es la focalización de mi atención en alguna característica concreta que me permitirá realizar otras operaciones mentales concretas como sería, por ejemplo, la generalización al unir en un conjunto y bajo una misma denominación una serie de ejemplares que comparten la particularidad sobre la que he centrado mi atención. Pero, dicha generalización, solo existirá y podrá concebirse o imaginarse a través de algún ejemplar concreto y particular, nunca como algo existente o imaginable en sí misma con una entidad separada de los ejemplares. Berkeley no niega la utilización abstracciones, lo que niega es que existan ideas abstractas aisladas con carácter ontológico en la mente o en

cualquier otro lugar inconcebible, más allá de ser una operación mental o indicación de la focalización de la atención.⁹⁹

Mediante la observación de cómo las ideas devienen generales, podremos juzgar mejor cómo se hacen generales las palabras. Y aquí debe repararse en que yo no niego absolutamente que haya ideas generales; solo niego que haya *ideas generales abstractas*; [...] Ahora bien, si queremos dar un significado a nuestras palabras y hablamos solamente de lo que podemos concebir, creo que admitiremos que una idea que, considerada en sí misma, es particular, deviene general al hacer que represente o simbolice todas las demás ideas particulares de la misma clase.

Otra operación mental posible, gracias a la abstracción, es la de imaginar el rasgo focalizado y separado del ejemplar original, ubicado en otro espécimen, construyendo así un individuo o forma quizá inexistente pero imaginable ya que dispone de una figura concreta compuesta de distintas partes que nosotros hemos ido añadiendo en un ejercicio de fantasía. Por ejemplo, podemos imaginar un león que tenga la característica de sacar fuego por la boca, abstrayendo la facultad de un lanzallamas de generar fuego y aplicándosela al estómago del león, e imaginar que, además, tiene la cabeza de un macho cabrío en el lomo y la cabeza de una serpiente en la cola lo que nos daría la imagen de una animal ficticio que, en concreto, en la mitología de la cultura clásica griega llamaban *Quimera*, bestia compuesta de diferentes partes de otros animales y que habitaba según la leyenda por las tierras de Lycia en Asia Menor.¹⁰⁰

Para ser claro: reconozco que puedo abstraer en un sentido, como cuando considero algunas partes o cualidades particulares separadas de otras que, aunque de hecho se le unan en algún objeto, es posible que puedan existir sin ellas. Pero niego que yo posea la facultad de abstraer, o de concebir separadamente cualidades a las que les resultaría imposible existir separadas de esa manera.

Por tanto, la abstracción, más incluso que la generalización, porque corresponde a la focalización de una característica concreta observada o imaginada, está sometida a la necesidad de algo concreto imaginable, nunca a algo inaccesible a la capacidad de formarse una imagen concreta de ello o de percibirse a través de los sentidos. La capacidad de abstraer es lo que nos permite ejercer la capacidad de generalizar y utilizar un término que represente a una serie de ejemplares que tienen en común la característica abstraída. Con lo cual, ni la abstracción ni la generalización tiene un carácter ontológico, no son entes en sí mismas, son capacidades funcionales de la mente activa para representar ejemplares

⁹⁹ *Ibid.* Introducción. Sección 12. Págs. 40 y 41. Texto en original inglés en la Entrada nº 34 del Anexo I. [*Works* II. Págs. 31 y 32].

¹⁰⁰ *Ibid.* Introducción. Sección 10. Pág. 37. Texto en original inglés en la Entrada nº 35 del Anexo I. [*Works* II. Págs. 29 y 30].

concretos percibidos o imaginados, es decir, son acciones epistemológicas. Dar existencia ontológica a la abstracción o la generalización es como creer que una acción o un verbo existen ontológicamente independientemente del ente que realiza la acción, sea este ente personalizado, indefinido o impersonal; ni siquiera la breve proposición afirmativa que reza: *Ilueve*, está desvinculada de las gotas de agua que caen. Creer y defender que hay verbos que existen por sí mismos sin algo que ejecute o perciba la acción es vaciar al lenguaje de su contenido y de su utilidad, y confundir las mentes de los seres que se expresan a través de ese lenguaje. Nada de lo expresado en un lenguaje existe sin una relación a algo percibido o imaginable con algún tipo de presentación o representación concreta de sus características, de sus componentes, de sus circunstancias o de sus efectos. Berkeley lo ilustra con las siguientes palabras:¹⁰¹

¿Qué podría resultarle más fácil a una persona que entrar un poco en sus propios pensamientos y ver si tiene allí, o puede lograr tener una idea que corresponda a la descripción que aquí se da de la idea general de triángulo, es decir, de un triángulo que no sea *ni oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino todos y ninguno de estos al mismo tiempo?* [...] El color, la figura, el movimiento, la extensión, etc., cuando se consideran como otras tantas *sensaciones* en la mente, son perfectamente conocidos, pues nada hay en la sensación que no sea percibido. Pero si se miran como notas o imágenes que se refieren a *cosas* o *arquetipos* existentes fuera de la mente, entonces todos nos vemos anegados en el *escepticismo*. [...] Todo este escepticismo es lo que se sigue de suponer que hay diferencia entre *cosas* e *ideas*, y que las primeras tienen una subsistencia fuera de la mente, es decir, no-percibida. Sería fácil extenderse sobre este asunto y mostrar cómo los argumentos esgrimidos por los *escépticos* de todas las épocas dependen de la suposición de que hay objetos externos.

La crítica de Berkeley a Locke es que, según este, la mente puede realizar esa acción y crear esa imagen abstracta. Una parte del enfrentamiento de Berkeley con los filósofos y matemáticos de su época está en el hecho que estos conciben y mantienen para conceptos abstraídos y generalizados, como materia, solidez, movimiento, extensión, unidad, etc., un estatus ontológico como si existieran en realidad independientemente de un ejemplar donde se perciban o estén presentes dichas características abstraídas. La oposición de Berkeley es contra la opinión de muchos intelectuales que afirman que la realidad está *más allá* de nuestras percepciones en un mundo de ideas abstractas y de las *cosas en sí*, que implicaría que la realidad sería inaccesible, conduciéndonos al escepticismo.¹⁰²

¹⁰¹ *Ibid.* Introducción. Sección 13. Pág. 42, y Parte I. Sección 87. Págs. 109 y 110. Texto en original inglés en la Entrada nº 36 del Anexo I. [*Works* II. Págs. 33, 78 y 79].

¹⁰² *Ibid.* Parte I. Sección 101. Pág. 118. Texto en original inglés en la Entrada nº 37 del Anexo I. [*Works* II. Pág. 85].

Las dos grandes provincias de la ciencia especulativa que se refieren a las ideas recibidas del sentido y a sus relaciones, son la *filosofía natural* y las matemáticas. Acerca de ambas haré ahora algunas observaciones. En primer lugar, diré algo de la filosofía natural. Es en este campo en el que triunfan los *escépticos*; todo ese cúmulo de argumentos que nos dan para que desconfiemos de nuestras facultades y para hacer que la humanidad se nos muestre ignorante y limitada, se derivan principalmente de esto, a saber: que padecemos una ceguera invencible en lo referente a la *verdadera y real* naturaleza de las cosas. [...] Mas resulta evidente, de lo que ya se ha mostrado, que todas estas lamentaciones carecen de fundamento y que lo que ocurre es que estamos influenciados con falsos principios hasta el punto de desconfiar de nuestros sentidos pensando que no sabemos nada acerca de esas cosas que comprendemos perfectamente.

3.1.5. Críticas a la obra de Berkeley

Poco tiempo después de la publicación de su Ensayo sobre la visión y de sus Principios se inicia una caza de brujas en torno a su obra por parte de diferentes facciones intelectuales de la época. A pesar de que parte de sus conclusiones son aceptadas por las teorías actuales, en su época resultaron inaceptables y fueron objeto de duras críticas. Por un lado, los seguidores de Descartes y Newton, por otro los escépticos, pero los que le atacaron con más ímpetu fueron los jesuitas. Su obra tuvo muy mala acogida, llegando a ser ridiculizado y denostado por numerosos comentaristas y revisores durante las dos décadas siguientes a la publicación de sus primeras obras.¹⁰³ Sin embargo, esas primeras críticas no planteaban una contra argumentación seria a sus tesis; fueron tan solo testimonios de la incomprensión de los argumentos defendidos por Berkeley. Los conocidos de Sir John Percival en Londres se mofaron claramente de los Principios de Berkeley, pero este nunca llegó a saber qué argumentos consideraban erróneos. En una carta del 26 de agosto de 1710, Percival le comenta a Berkeley lo siguiente:¹⁰⁴

Es increíble lo que los prejuicios pueden hacer sobre los mejores genios, e incluso sobre los amantes de la novedad, porque cuando mencioné el tema de su libro a algunos ingeniosos amigos míos, lo trataron inmediatamente de ridículo, al tiempo que se negaron a leerlo. [...] Un médico conocido se comprometió a describir su persona, y argumentó que necesariamente debe estar loco, y que usted debe tomar remedios. Un obispo se lamentó de que su deseo y vanidad de comenzar algo nuevo lo llevaran a tales extremos, y cuando lo justifiqué aportando datos de su carácter y agregué las otras cualidades que usted posee, dijo que no podía decir ni qué pensar de usted. Mi esposa, que tiene toda la buena estima y opinión posibles

¹⁰³ Llamadas *décadas Doldrum*. Cfr.: Bracken, H. M. (1965). *Op. cit.* Pág. 4.

¹⁰⁴ Rand, B. (1914). *Berkeley and Percival*. Cambridge: Cambridge University Press. Págs. 80 y 81. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada n° 38 del Anexo I.

de usted basadas en sus justas nociones de felicidad del matrimonio, desea saber si no hubiera nada más que el espíritu y las ideas, cómo explica usted esa parte de la creación de los seis días que precedió al hombre.

Tras un exhaustivo estudio de las críticas y comentarios sobre Berkeley, Luce y Jessop, llegan a la conclusión de que la imagen generalizada que nos ha llegado de él adolece de importantes defectos, quedando reducida a la de un ingenuo obispo que no cree en la materia y envuelto en extravagantes dialécticas inmaterialistas o idealistas.¹⁰⁵ Tras su análisis descubrimos a un Berkeley realista defensor del sentido común, más y mejor argumentado incluso que Reid y Beattie.¹⁰⁶ En algunas ocasiones la filosofía de Berkeley se presentó como una mezcla confusa y apedazada de filósofos anteriores. Un ejemplo lo podemos ver en el *Acta Eruditorum* de 1727,¹⁰⁷ donde se realiza un breve resumen de la edición de 1725 de los Tres Diálogos, presentándolo como muestra de las tesis defendidas por Berkeley. Al final de la exposición, el revisor, lanza una conclusión sobre el origen del pensamiento de Berkeley totalmente falsa, pero claramente intencionada, para desacreditar su reputación basándose en la imagen presentada de él en las primeras críticas que recibió, las cuales analizaré posteriormente como el origen del descrédito de la obra de Berkeley:¹⁰⁸

El gran Aristóteles, si creemos a Berkeley, produjo el más grande error, al decir que lo que hay en el mundo está dividido en dos. Verdaderamente en estos tres diálogos se presenta como una y es negado dar sustancia a aquello que los filósofos llaman materia. Esta opinión no es una fantasía, ni una contrariedad del sentido común, ni madre e hija del escepticismo; sino para demostrar y explicar la realidad de las cosas sensibles y su naturaleza mucho mejor que la doctrina general filosófica de la existencia de la materia, afirma audazmente el Autor. [...] En el inicio del II diálogo son rechazadas las opiniones de los modernos. [...] Y de esta manera bastante espectacular defiende Berkeley su paradoja de la no existencia de la materia, cuya veracidad dejaré a otros juzgar; el origen de esta Bestia Lycia, aunque el Autor lo disimule, la consideramos nacida de una mezcla de las filosofías de Descartes, Malebranche y Spinoza. Por lo demás, lo que manejamos es otra edición de estos diálogos; la primera apareció en el año 1713, de la cual el Lector puede encontrar una amplia y docta recensión en el Diario Galo el *Journal littéraire*. Tom. I art. 16. [sic.]

En este comentario el autor alude a la bestia Lycia (Λυβίχὸν θηρίον)¹⁰⁹ refiriéndose al personaje mitológico y fantástico llamado Quimera, una bestia compuesta de tres partes en

¹⁰⁵ Cfr.: Bracken, H. M. (1965). *Op. cit.* Pág. 4.

¹⁰⁶ Cfr.: Luce, A. A. (1963). *The Dialectic of Immaterialism: An Account of The Making of Berkeley's Principles*. London: Hodder and Stoughton. Capítulo IV.

¹⁰⁷ A. A. V. V. (1727). *Acta Eruditorum*. Lipsiæ: Publicata cum S. Cæsareæ Majestatis & Regis Pol. atque Electoris Saxoniae Privilegiis. Literis B. C. Breitkopfii. Prostant apud J. Grossii. Págs. 379-383.

¹⁰⁸ *Acta Eruditorum*. (1727). *Op. cit.* Págs. 380, 381 y 383. La traducción es mía. Texto original en latín en la Entrada nº 39 del Anexo I.

¹⁰⁹ Habría que leer o interpretar en el texto original en latín: “Λυκίον - Lukion” en vez de “Λυβίχὸν - Lubikon”, tal como sugiere el profesor Gerald F. Else, del departamento de Clásicas de la Universidad de

alusión a la posibilidad de que la propuesta de Berkeley no sea más que una especie de amalgama del pensamiento de otros filósofos, aludiendo a Descartes, Spinoza y Malebranche, con un resultado, que produce más bien estupor y perplejidad, en lugar de ser una teoría coherente sobre los principios del conocimiento humano, caracterizando los postulados de Berkeley como carentes de sentido filosófico y totalmente fuera de la realidad. Además, da como referencia la “docta” reseña aparecida en el *Journal Littéraire* de 1713 que comentaré más adelante para verificar si realmente fue tan docta, a pesar de que fue, quizá, la crítica más respetuosa y sólida que le hicieron los jesuitas.

En su obra *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism 1710-1733*, Harry M. H. Bracken, comenta lo siguiente a propósito de la motivación que tuvieron los revisores jesuitas respecto de las obras de Berkeley:¹¹⁰ “Los jesuitas fueron motivados, he sugerido, por algo más que un mero interés académico en el texto de los *Principios* al atacar a Berkeley; caracterizaron a Berkeley focalizados en su propia lucha con Malebranche, más que en los escritos de Berkeley.” Para entender más explícitamente lo que sugiere Bracken, es importante rescatar las críticas realizadas por los jesuitas en las *Mémoires de Trévoux*,¹¹¹ una de las cuales ha sido citada anteriormente, y la crítica realizada por Michael De la Roche en sus *Memoirs of Literature*,¹¹² realizadas en 1713. Dichas críticas,¹¹² no se podrían considerar un intento de refutación filosófica argumentada, sino que simplemente ayudaron a crear el descrédito de Berkeley en los ámbitos filosóficos y a asociarlo con la figura de Malebranche.

La crítica de Michel De la Roche se centró en los Tres Diálogos y apareció en junio de 1713, para luego ser reproducida en la segunda edición.¹¹³ En la introducción del fragmento de los Tres Diálogos, Michel De la Roche, dice que Berkeley está persuadido de que lo que los filósofos llaman materia no existe y que el extracto de su obra, que sigue

Michigan y Harry M. Bracken (1965). *Op. cit.* Pág. 4. Tal vez sea una errata, al igual que la cita que se hace en el texto original en latín del *Journal littéraire* Tom. I art. 16, que en realidad seguramente se refiera al que he citado anteriormente que es el artículo XIV, en vez del 16.

¹¹⁰ Bracken, H. M. (1965). *Op. cit.* Pág. 22. La traducción es mía. Texto original en inglés: “The jesuits were motivated, I have suggested, by something more than mere academic interest in the text of the *Principles* when they attacked Berkeley; they characterized Berkeley with an eye on their fight with Malebranche rather than on the berkeleyan writings.”

¹¹¹ A. A. V. V. (1713). A. A. V. V. (1713). *Mémoires de Trévoux*. Paris: De l’Imprimerie de S.A.S. à Trévoux. Mai. Págs. 921 y 922. Décembre. 2198 y 2199. Esta última ya ha sido citada anteriormente.

¹¹² De la Roche, M. (1713). *Memoirs of Literature*. London: James. Págs. 157 y 159. [1ª edición 1712].

¹¹³ De la Roche, M. (1722). *Memoirs of Literature*. 2ª ed. Vol. VI. Article LXV. London: Sold by R. Knaplock. Págs. 426-429.

continuación, muestra los argumentos en los que se basa su doctrina. Pero el extracto del tercer diálogo, más extenso que el extracto que presentaré a continuación, con el que pretende ilustrar las tesis de Berkeley, referido a la creación del mundo relatada por Moisés en el Génesis, sin hacer ninguna mención a la información expuesta en los dos diálogos anteriores, presenta una imagen de él como una mezcla de absurdidad, indolencia y despropósito, sobre todo si un lector intenta entender el sentido de las siguientes frases extraídas de la cita que realiza de la Roche aislada de los diálogos anteriores:¹¹⁴

Moisés menciona el sol, la luna y las estrellas, la tierra y el mar, las plantas y los animales; que todo eso existe realmente y fue creado por Dios en un principio, ni siquiera lo dudo. Si por *ideas* entiendes las ficciones y fantasías de la mente, entonces todo aquello no son ideas. Si por *ideas* entiendes los objetos inmediatos del entendimiento, o las cosas sensibles que no pueden existir sin ser percibidas, o fuera de la mente, entonces esas cosas son ideas. Pero poco importa que las llames o no ideas. La diferencia es solo respecto a un nombre. [...] En el lenguaje corriente, los objetos de los sentidos no se denominan *ideas*, sino *cosas*. Síguelos llamando así; siempre que no les atribuyas una existencia absoluta externa, no voy a discutir contigo por una palabra.¹¹⁵

Estas líneas pertenecen a una parte del tercer diálogo, referidas a las palabras del Génesis, donde Hilas pregunta a Filonús si la creación hecha por Dios y contada por Moisés no es una prueba de la existencia de la materia. Es probable que estas explicaciones se deban a una cuestión realizada por la señora de Percival en la carta de Sir Percival, antes citada, después de leer los Principios de Berkeley: “Si no hubiera nada más que el espíritu y las ideas, cómo explica usted esa parte de la creación de los seis días que precedió al hombre.”¹¹⁶ Para resolver la cuestión Berkeley realiza una extensa explicación de varias páginas¹¹⁷ a través de los protagonistas de sus diálogos, Hilas y Filonús, de forma que al final son las ideas de los defensores de la materia y de sus cualidades primarias abstractas los que, en cierta forma, con sus propuestas, ponen en duda las palabras del profeta. Por la introducción y el escogido fragmento de las palabras de Berkeley, parece que la intención de Michel De la Roche fue dar una noción de la doctrina del autor totalmente sesgada y absurda,¹¹⁸ desacreditando las tesis del autor de un plumazo. Las razones que llevaron a Berkeley a abordar este pasaje son comprensibles, teniendo en cuenta tres posibles causas: por un lado la pregunta de la señora Percival, por otro las consideraciones sobre este tema

¹¹⁴ De la Roche, M. (1722). *Op. cit.* Pág. 427. [En la 1ª impresión de 1713 está en la pág. 157]. Citado en *Works II*. Págs. 250 y 251. Texto en original en inglés en la Entrada nº 40 del Anexo I.

¹¹⁵ Berkeley, G. (1990). *Op. cit.* Pág. 192.

¹¹⁶ Rand, B. (1914) *Op. cit.* Pág. 81. La traducción es mía. Texto original en inglés: “If there be nothing but spirit and ideas, what you make of that part of the six days’ creation which preceded man.”

¹¹⁷ *Works II*. Págs. 250-256.

¹¹⁸ *Cfr.*: Bracken, H. M. (1965). *Op. cit.* Pág. 14.

tan crucial para un sacerdote cristiano que deberían quedar aclaradas con respecto a sus creencias religiosas y, además, posiblemente, manifestar una clara diferencia con las ideas de Malebranche en lo referente a la existencia del mundo material, el cual sostenía en sus escritos que dicha existencia nos era conocida a través de dos vías: la autoridad de las sagradas escrituras y a través de nuestros sentidos.¹¹⁹ A pesar de manifestar claramente sus discrepancias con Malebranche tanto en lo referente al ocasionalismo,¹²⁰ como a la existencia de la materia, al conocimiento del mundo y las sagradas escrituras que se tratan en este extenso pasaje de sus diálogos y en la sección 82 de sus Principios, Berkeley fue asociado a la doctrina de este, y atacado en aras de frenar un malebranchismo rechazado por los jesuitas. Concretamente en mayo de 1713 aparece en la sección de las *Nouvelles littéraires* del diario jesuita *Mémoires de Trévoux* el anuncio de la publicación de los Principios¹²¹ y en diciembre la de los Tres Diálogos¹²² de Berkeley. En el artículo LXXX publicado en mayo de las *Nouvelles littéraires* de Dublín anuncian la publicación de los Principios con las siguientes palabras:¹²³

El señor Berkeley, Malebranchista de buena fe, ha llevado sin miramientos los principios de su secta más allá del sentido común, y ha concluido que no hay ni cuerpos ni materia, y que solo los espíritus existen. Esos espíritus están hechos de individuos que tienen la facultad de recibir ideas, de querer y de actuar, según sus ideas y a su voluntad. Todo aquello que imaginamos como corporal no son más que ideas que otro espíritu nos ha impreso, y que no tienen existencia fuera de nosotros, y dejan de ser cuando cesamos de percibirlos. [...] Uno de nosotros conoce en París un Malebranchista que va más lejos que el señor Berkeley, él le ha mantenido muy seriamente en una larga discusión, que es muy probable que sea el único ser creado que existe, y que no solo no hay cuerpos, sino que no hay otro espíritu creado que él; es a aquellos que creen que solo vemos un mundo inteligible, a probar que llevamos demasiado lejos sus principios.

Podemos apreciar cómo se asocia a Berkeley con Malebranche y se le incluye en su “secta” al principio del párrafo. Seguidamente presenta muy brevemente sus ideas poniendo el énfasis en la negación de la materia y caracterizando a los espíritus de una forma simplista donde parece que esos espíritus hagan lo que deseen sin someterse ni a Dios ni a las leyes naturales, y mal interpretando la relación de la percepción, de la existencia, las cosas o ideas y la naturaleza, al decir que dejan de existir cuando dejamos de

¹¹⁹ Cfr.: Malebranche, N. (1688). *Entretiens sur la Metaphysique & sur la Religion*. Rotterdam: Chez Reinier Leers. Pág. 15.

¹²⁰ Ver Secciones 68-79 de la Parte I de los Principios y el segundo Diálogo entre Hilas y Filonús. [*Works* II. Vol. II. Págs. 70, 71 y 241].

¹²¹ *Mémoires de Trévoux*. (1713). Mai. *Op. cit.* Págs. 921-922.

¹²² *Mémoires de Trévoux*. (1713). Decembre. *Op. cit.* Págs. 2198-2199.

¹²³ *Mémoires de Trévoux*. (1713). Mai. *Op. cit.* Págs. 921-922. Texto original en francés en la Entrada nº 41 del Anexo I.

percibir las, tal y como mencionó Collier en el extracto citado de su *Man in quest of himself*, obviando que según Berkeley, las cosas no desaparecen, estas permanecen porque son percibidas por Dios; lo que para Berkeley es uno de los argumentos contra el ateísmo. En la segunda parte del párrafo introduce a un misterioso personaje calificado de malebranchista que afirma que solo existe él, llevando las ideas de Berkeley a una conclusión absurda y ridícula, asociándolo al pensamiento solipsista y sembrando la semilla para establecer el rumor de una secta calificada de egoístas, egotistas o egomistas¹²⁴ supuestamente ubicada en París. Con esta insinuación los jesuitas unen las ideas de Berkeley, por un lado, con las reflexiones sobre el genio maligno de Descartes como explicación ante la posibilidad de que Dios nos engañe por nuestros sentidos, y por otro, relacionan a Berkeley con un texto escrito en latín en 1645 lleno de polémica por su contenido y sobre la identidad de su autor, titulado *Monarchia Solipsorum*,¹²⁵ en el que se ataca por medio de un mordaz panegírico la soberbia y poder de la compañía de Jesús.

La imagen de Berkeley queda sesgada de una forma ya académica e institucional a partir del libro de Andrew Baxter titulado *Enquiry into the Nature of Human Soul*, aparecida en 1733, ya que será la obra de referencia sobre los escritos de Berkeley para los analistas posteriores.¹²⁶ Pero la redacción de dicho trabajo no es fruto de un análisis competente sobre los argumentos defendidos por Berkeley, más bien, es la recopilación de las desacreditaciones y ataques que Berkeley había sufrido las dos décadas anteriores. Berkeley fue tachado de escéptico, de egotista o egoísta, de idealista y de ateo mucho antes de 1733.¹²⁷ Había sido acusado de negar la realidad de nuestra experiencia sensible, de negar la distinción entre sustancia y atributo, de atacar la noción de las ideas abstractas y de utilizar un argumento en contra de la realidad de la materia el cual podía ser aplicado a los seres o al sí mismo como sujeto existente o espíritu. Desde el punto de vista filosófico de un metafísico como Baxter, había buenas razones para ver en los escritos de Berkeley

¹²⁴ Cfr.: Bracken, H. M. (1965). *Op. cit.* Págs. 19 y 20.

¹²⁵ Lucius Cornelius Europaeus (pseudónimo) (1645). *Monarchia Solipsorum*. Venecia: Biblioteca Pallatina. Este panfleto fue traducido al francés por Pierre Restaut, *La Monarchie des Solipses* (Amsterdam: 1722). La autoría de este polémico texto sigue sin estar resuelta. En un principio se le atribuyó al jesuita húngaro Melchior Inchofer para luego ser atribuida casi de forma unánime al jesuita italiano Giulio Clemente Scotti que contrariado por la negación de sus superiores a concederle el puesto que él solicitaba, abandonó la orden jesuita, aunque actualmente la cuestión sigue abierta; ver la conferencia de Marc Laureys (2002). *Melchior Inchofer on The Excellence and Dignity of the Latin Language*. Recuperado de: <http://www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/GermLat/Acta/Laureys.htm> ; ver también Charles, S. (2003). *Berkeley au siècle des lumières. Immatérialisme et Scepticisme au XVIII^e siècle*. Paris: J. Vrin. Pág. 19. n. 2.

¹²⁶ Cfr.: Bracken, H. M. (1965). *Op. cit.* Págs. 59-81.

¹²⁷ Cfr.: *Ibid.* Pág. 5.

todo tipo de “pecados” y transgresiones. Pero mientras los argumentos de Berkeley podían resistir sólidamente ataques razonados, la característica más llamativa de las críticas que precedieron a Baxter, es la escasez de argumentos. Las ideas de Berkeley pudieron ser criticadas por razones técnicas o argumentales, pero en general ese no fue el caso. Por ejemplo, los jesuitas, en cuyas manos Berkeley sufrió el peor trato, parecen haber leído su obra solo de forma superficial. Baxter no solo tiene dificultades en la lectura de la obra de Berkeley, debidas a su propia posición metafísica, sino que, además, es el heredero de una tradición de dos décadas de desacreditación, ridiculización y distorsión.¹²⁸

Berkeley expresa a lo largo de sus Principios argumentos contra el escepticismo y el ateísmo,¹²⁹ pero, a pesar de sus claras y manifiestas intenciones, es acusado de escéptico y ateo. Para entender este sinsentido hay que tener en cuenta que Berkeley publicó sus puntos de vista en un momento en que existían considerables tensiones entre la filosofía y la religión, tal y como se ha mencionado anteriormente. En cierta forma, Berkeley, unía ambas posiciones, disolviendo así las disputas entre las dos visiones, pero al parecer, tanto filósofos como religiosos preferían seguir la batalla hasta vencer al enemigo. El resultado fue que los dos bandos atacaron a Berkeley, siendo este una víctima propicia al tener argumentos de las dos partes, con lo cual si se leía su obra parcialmente o sesgada podía parecer que defendía a uno de los dos bandos, cuando en realidad defendía el sentido común, que para él estaba lejos del escepticismo y del ateísmo, ya que el ser humano común, cree en lo que hace y conoce, y suele pensar que existe un ente superior a él que lo creó y le permite existir.

Desde otra perspectiva, debido a su declarada intención de atacar al escepticismo, no se podía esperar que encontrase gran entusiasmo entre los seguidores pirrónicos de Pierre Bayle. En la parte contraria, los enemigos de los escépticos encontraban tan increíbles los argumentos de Berkeley que temían que se les volvieran en contra, rechazando aliarse y profundizar en ellos. Un ejemplo de las críticas sin sentido que sufrió lo encontramos en la publicación de 1733 de la obra *Examen du Pyrrhonisme*¹³⁰ de Jean Pierre de Crousaz basada en la declaración del propio Berkeley de superar el escepticismo pirrónico. La

¹²⁸ Cfr.: *Ibid.* Pág. 5.

¹²⁹ Ver Prefacio de la primera edición, sección 1 de la Introducción y Secciones 40, 87, 92, 101, 133 y 155 de la Parte I de los Principios. Berkeley, G. (1992). *Op. cit.* Págs. 29, 31, 78, 109, 113, 118, 142 y 156. [*Works* II. Págs. 23, 25, 57, 78, 81, 85, 102 y 112].

¹³⁰ Crousaz, J. P. (1733). *Examen du pyrrhonisme ancient et moderne*. La Haye: Chez Pierre de Hondt.

crítica de Crousaz adolece de falta de argumentación, quedándose en una descalificación defensiva de sus propios prejuicios y con cierta sorna irónica:¹³¹

Un autor moderno pretende derrocar el pirronismo al negar la existencia de los cuerpos y admitiendo solo la de los espíritus. Si él tiene la intención de imponer esa forma de pensar en el resto de los hombres, y si espera tener éxito en ella, tiene una muy equivocada opinión; y si él piensa como habla, no da una elevada idea de su buen juicio, y es necesario que suponga que el cerebro de los otros hombres esté tan fuera de lucidez como lo está efectivamente el suyo. Todos nosotros somos puros espíritus si lo creemos, y nos equivocamos todos cuando creemos comunicar nuestros pensamientos a través de los cuerpos. Este autor no ha hecho imprimir un libro, solo ha tenido una idea, y es esta idea que leemos; el librero al que creemos comprar el libro solo existe como idea, no más que el dinero que le damos.

En otro orden de cosas, a los seguidores de Newton les irritaba todo lo que hacía referencia a sus ataques a las ideas abstractas absolutas de los matemáticos.¹³² Los ilustrados vieron en Berkeley a una especie de solipsista excéntrico que lo negaba todo y parecía ir contra el progreso y la razón la cual se estaba imponiendo sobre las visiones religiosas. Las perspectivas ateas, que tomaban fuerza con la ilustración, vieron en Berkeley una provocación directa y a la vez una oportunidad para atacar a los representantes eclesiásticos al ser él un obispo. En la *Gran Encyclopédie* de Diderot, en la entrada de la palabra *egoistes* creada el 1 de noviembre de 1755 se lee lo siguiente:¹³³

Se llama así a la clase de filósofos que no reconocen otra verdad que aquella de su propia existencia; que creen que no existe fuera de nosotros nada real, ni similar a nuestras sensaciones; que no existen los cuerpos, etc. El egoísmo es Pirronismo empujado tan lejos como se pueda. Berkeley, [sic.] entre los modernos, ha hecho todo lo posible para establecerlo. Ver CUERPO. Los egoístas son al mismo tiempo los más extravagantes de los Filósofos, y los más difíciles de convencer; ya que ¿cómo probar la existencia de objetos, si no es a través de nuestras sensaciones? y ¿cómo emplear esta prueba contra aquellos que creen que nuestras sensaciones no implican necesariamente que hay algo fuera de nosotros? ¿Por qué medios les haremos pasar de la existencia de la sensación a la del objeto? Ver EVIDENCIA.

Encontramos una descripción parecida en la publicación jesuita el *Dictionnaire de Trévoux* de 1771 en la entrada de *Egoisme* y *Égomet*:¹³⁴

¹³¹ *Ibid.* Pág. 97. La traducción es mía. Texto original en francés en la Entrada nº 42 del Anexo I.

¹³² Ver Secciones 101, 114, 118, 119, 123 de la parte I de los Principios. Berkeley, G. (1992). *Op. cit.* Págs. 118, 127, 128, 130, 131, 132 y 135. [*Works* II. Págs. 85, 91, 92, 94, 95, 96, 97 y 98].

¹³³ Diderot, D. & D'Alembert, J. le R. (1751-1772). *Encyclopédie*, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Paris: André Le Breton. [Recuperado de University of Chicago. ARTFL *Encyclopédie Project* (Spring 2016 Edition). Robert Morrissey and Glenn Roe (eds). <http://encyclopedie.uchicago.edu/>. Pág. 5:431]. La traducción es mía. Texto original en francés en la Entrada nº 43 del Anexo I.

¹³⁴ A. A. V. V. (1771). *Dictionnaire Universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*. Nouvelle Édition. Vol. III. Paris: Par la Compagnie de Libraires Associés. Pág. 599. a/b. La traducción es mía. Texto original en francés en la Entrada nº 44 del Anexo I.

Egoisme: se dice también de la opinión de ciertos Filósofos que pretenden que no podemos estar seguros que de su propia existencia. *Ver Égomet*.

Égomet: y mejor Égoiste. f. m. Nombre que se da a ciertos Filósofos indignados y ridículos, que pretenden que no está probado que haya en el Universo otros seres a parte de ellos, que nada existe fuera de ellos. [...] La Filosofía más absurda e insensata que jamás haya existido. [...] Berkeley ha hecho todos sus esfuerzos por establecer una opinión tan extravagante.

Estas no fueron las únicas críticas que se le realizaron a Berkeley, James Beattie, Thomas Reid, entre otros, también arremetieron contra él, aunque la forma en que lo hizo Beattie fue realmente exagerada, sesgada y sin argumentos sólidos, tal y como apunta en sus escritos Joseph Priestley:¹³⁵ “El Dr. Reid se enfrenta noblemente a su enemigo, lo derrota, despelleja y entierra, todo en su debido orden; pero el Dr. Beattie empieza por el final, con el último acto de enterrarlo, sin preocuparse de si está vivo o muerto, pensando que el acto de enterrarlo será ampliamente suficiente.”¹³⁶

El ataque de Reid se centró en el debate sobre la existencia de la materia y por extensión, en la naturaleza y existencia de las cualidades primarias y secundarias. Para Reid era evidente la existencia de la materia y, las cualidades primarias, eran la prueba misma de su existencia; era una cuestión de sentido común, sentido que, según Reid, perdía Berkeley al dudar de la existencia de la materia y poner las cualidades primarias al mismo nivel que las secundarias. Reid veía a Berkeley como un precursor de las ideas de Hume, pero es evidente que lo mal interpretó, como la mayoría de filósofos. En su obra *An Inquiry into the Human Mind*, Reid analiza y critica las propuestas de Berkeley y Hume pretendiendo mostrar como desembocan en un absurdo por no ir hasta las últimas consecuencias ni dar pruebas de sus hipótesis, cuando en realidad, Berkeley sí va hacia las últimas consecuencias, es él el que no va, acto que tampoco realiza Hume, tal y como señalará James. Considerando a Berkeley y a Hume defensores de las mismas ideas, Reid comenta lo siguiente:¹³⁷

Por lo tanto, con el fin de conciliar la razón con el sentido común en esta materia, pido permiso para ofrecer a la consideración de los filósofos estas dos observaciones. Primero, que en todo este debate sobre la existencia de un mundo material, se ha dado por sentado en ambos lados, que este mismo mundo material,

¹³⁵ Priestley, J. (1775). *Examination of Dr. Reid's Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, Dr. Beattie's Essay on the Nature and Immutability of Truth and Dr. Oswald's Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*. 2ª Edición. London: J. Johnson.

¹³⁶ *Ibid*. Pág. 149. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 45 del Anexo I.

¹³⁷ Reid, T. (1765). *An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense*. Edinburgh: A. Kincaid and J. Bell. 2ª Ed. London: A. Millar. Págs. 105 y 106. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 46 del Anexo I.

si lo hay, debe ser la imagen expresa de nuestras sensaciones; que no podemos concebir ninguna cosa material que no se traduzca como alguna sensación en nuestra mente; y en particular, que las sensaciones del tacto son imágenes de extensión, dureza, figura y movimiento. Todo argumento contra la existencia de un mundo material, ya sea por el Obispo de Cloyne o por el autor del *Tratado de la Naturaleza Humana*, supone esto. Si esto es cierto, sus argumentos son concluyentes e irrefutables: pero, por otro lado, si no es cierto, no queda ni la más remota posibilidad de argumentarlo. ¿Han dado estos filósofos, entonces, alguna prueba sólida de esta hipótesis, sobre la cual descansa la base de un sistema tan extraño? No. Ellos ni siquiera han intentado hacerlo. Pero, como los filósofos antiguos y modernos han convenido en ese sentido, lo han dado por sentado.

Este sinfín de críticas, la mayoría mal argumentadas, hicieron que las ideas de Berkeley se situaran fuera del ámbito científico y quedaran relegadas a cavilaciones casi imposibles, incluso dentro de la filosofía, al considerársele un solipsista o un inmaterialista, a la vez que un empirista. Pero para entender mejor como se fue creando esta opinión distorsionada de la filosofía de Berkeley que da lugar al calificativo de Quimera remontémonos a las primeras revisiones de su obra y hagamos un análisis detallado de las mismas para valorar su rigurosidad y poder juzgar si era adecuada esa presentación de su filosofía como una mezcla de las propuestas de otros autores y si los calificativos de escéptico, idealista o solipsista eran pertinentes.

3.1.6. Revisión de los Principios de Berkeley: Journal des Sçavants 1711

Una de las primeras alusiones a su obra fue la que apareció en el *Journal des Sçavants* del mes de agosto de 1711,¹³⁸ donde se notifica la publicación del Ensayo de la Nueva Teoría de la Visión. En ella no se hace ninguna valoración explícita del contenido, pero en la última frase se aprecia una semilla de resistencia a sus propuestas que crecerá en los próximos comentarios que aparecerán sobre su obra Principios del Conocimiento Humano. Es posible que entre el mes de agosto y el de septiembre se empezara a tramarse una estrategia que consistiría en atacar indirectamente a las filosofías rechazadas por los jesuitas, como la de los escépticos, la de Descartes, Spinoza y Malebranche, a través de ataques directos a Berkeley. Esta sospecha se sustenta por el hecho de que en el mes de

¹³⁸ A. A. V. V. (1711). *Journal des Sçavants*. Tome L. Pour le Mois d’Août. De Londres. Amsterdam: Chez les Janssons à Waesberge. Págs. 209 y 210.

septiembre de 1711¹³⁹ aparece una revisión crítica de sus Principios realizada por jesuitas y publicada en el *Journal des Sçavants* en la sección de noticias literarias, de la cual Leibniz se hizo eco en sus comentarios,¹⁴⁰ que es un ataque camuflado en toda regla. De entrada, al presentar los Principios, el revisor omite la extensa introducción que hace Berkeley, constituida por las 25 secciones donde expone la confusión creada por la doctrina de las ideas abstractas, nos dice que Berkeley se propone desengañar a los que han caído en el pirronismo y probar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma pasando directamente a mostrar cómo no existen cuerpos ni materia y que no existe otro ser o sustancia que los espíritus.¹⁴¹

Como se vio anteriormente, en la sección 27 de la parte I, Berkeley explica qué es un espíritu, diferenciándolo de las cosas o ideas pasivas que no pueden generar actividad por sí mismas. Vemos que la opción que él propone para comprender la situación es considerar que las ideas o las cosas, son pasivas y son generadas por agentes activos entre los cuales debe considerarse una mente superior que concibe todas las ideas o cosas existentes. En la revisión crítica del *Journal des Sçavants* del mes de septiembre de 1711, esta distinción entre ideas pasivas y espíritus activos es sesgada y simplificada y, además, la intervención del espíritu activo superior, propuesto por Berkeley en la figura de Dios, en el mantenimiento del orden natural y percepción del mundo es obviada por el revisor, a pesar de ser jesuita con lo cual no podía argumentar una falta de creencia en Dios. En su comentario el revisor nos dice que Berkeley propone que todo lo que suponemos que existe fuera de nosotros, no es otra cosa que ideas de naturaleza pasiva y que nos llegan a nosotros por los sentidos. Las únicas que dependen de nosotros son aquellas que nos formamos por la imaginación o la memoria, las demás, son producto de otro espíritu que nos las hace percibir y su existencia es la de ser percibidas, con lo cual desaparecen si nuestro espíritu u otro cesa de percibir las. ¿Dónde está el sesgo y la interpretación parcial o tergiversada? Esta reside en que lo que dice Berkeley es que la causa de nuestras sensaciones, como por ejemplo la extensión o el movimiento, no puede ser la idea de extensión o movimiento absolutos, sino la proyección del poder o actividad de nuestro espíritu o la de otro espíritu que a través de una idea percibimos, nos hace percibir o

¹³⁹ A. A. V. V. (1711). *Journal des Sçavants*. Tome L. Pour le Mois de Septembre. D'Angleterre Amsterdam: Chez les Janssons à Waesberge. Págs. 321-330.

¹⁴⁰ Cfr.: Kabitz, W. (1932) «Leibniz und Berkeley». *Sitzungberiche PreuBischen Der Akademie Wissenschaften*. Philosophisch-Historische Klasse. § 24. Berlin. Págs. 632-636.

¹⁴¹ Cfr.: *Journal des Sçavants*. (1711). Pour le Mois de Septembre. *Op. cit.* Pág. 322. Cfr.: Con el texto original en francés y en castellano en la Entrada nº 47 del Anexo I.

tenemos la sensación de extensión o movimiento. Berkeley sostiene en última instancia el mundo y todas las percepciones que experimentamos gracias a la capacidad activa de la conciencia de Dios. Es por esa razón, por la existencia de Dios, que el mundo se mantiene estable, aunque no lo percibamos, y es, a su vez, la capacidad agente de Dios la causa de nuestras sensaciones y percepciones que conforman el mundo, y no las ideas de las cosas en sí mismas sin un agente que les dé el poder de producir actividad, ya que estas son pasivas. Las palabras del revisor, al omitir la mención de Dios como causa original y productor de las ideas o las cosas que percibimos en la naturaleza pone a Berkeley en una tesitura contradictoria o absurda. Porque parece que las cosas y el mundo que nos rodea tenga que desaparecer cuando cerramos los ojos. La presentación del principio defendido por Berkeley es sutil y difícil de entender, dados los prejuicios, fuertemente establecidos, de la creencia occidental en la absoluta existencia de una substancia material abstracta exterior a nuestras percepciones, pero, independientemente de la adecuación de las tesis de Berkeley a la realidad, es evidente que una persona que lea la revisión hecha en el *Journal des Sçavans* no podrá comprender las tesis defendidas por Berkeley, quedando su discurso en una especie de contradicción absurda, ya que de las palabras del revisor puede deducirse que primero aparecen unas ideas o cosas inspiradas por otro espíritu, pero luego estas mismas ideas o cosas desaparecen cuando no las percibimos.

La explicación que realiza el revisor en los párrafos siguientes del razonamiento de Berkeley para demostrar que nosotros no podemos asegurar que las ideas que impactan en nuestros sentidos corresponden a objetos externos existentes en sí mismos en un espacio exterior a nuestra mente o a cualquier otra mente, adolece de falta rigurosidad respecto a las explicaciones que expone Berkeley, siendo de nuevo una simplificación, y omitiendo todos los argumentos necesarios para comprender el sentido de las ideas de Berkeley. El revisor expone que Berkeley niega que las cualidades primarias estén en la materia, equiparándolas a las secundarias en su existencia en la mente del observador, porque si estuvieran en ella, al percibir, por ejemplo, la forma de un objeto por un sentido como la vista, posteriormente, al percibirlo por el tacto debería formarse la misma idea o imagen del mismo, pero esto no es así, la prueba de ello reside en que un ciego de nacimiento que recobre la vista no reconocerá, por la misma, las figuras que conocía por el tacto.¹⁴²

¹⁴² Cfr.: *Ibid.* Págs. 323 y 324.

En el siguiente párrafo nos dice que, según Berkeley, la razón tampoco puede asegurarnos que existen cuerpos fuera de nosotros, ya que si ella pudiese demostrarlo sería a través de las sensaciones, que es el único medio del que disponemos para acceder a ellos. Por tanto, las sensaciones no son una prueba, ya que ellas pueden ser igual de vivas en las alucinaciones o en los delirios que en un estado de serenidad o correcta apreciación de la realidad. Matiza el revisor que las percepciones que se forman en los delirios no se parecen a los cuerpos u objetos que representan, ya que la causa de estos no está fuera de nosotros. Este matiz es otra interpretación sesgada o partidista de las palabras expresadas por Berkeley en la sección 18 de la parte I, porque, tal y como lo plantea el revisor, induce a pensar o deducir que en los pensamientos o percepciones corrientes, sí hay objetos o cuerpos externos con cualidades primarias que se parecen a lo percibido y causan las ideas de los mismos por contraposición a los sueños o fantasías donde no hay cuerpo externo y, por tanto, ninguna cualidad primaria que cause la percepción. Las palabras precisas del revisor son: “Es cierto sin embargo que las percepciones que se forman en el delirio no se asemejaban a los cuerpos que representan, ya que no hay ninguno entonces fuera de nosotros que las causen.”¹⁴³ Su forma de expresar la cuestión es fruto de su convicción predeterminada y aceptada de antemano, en su crítica, de que la materia existe, y que sus cualidades primarias son la génesis y causa de nuestras percepciones de ella. Mientras que lo que dice Berkeley en la sección 18 es:¹⁴⁴

Todo el mundo admite (y lo que tiene lugar en nuestros sueños, fantasías y demás, hace de ello algo indiscutible) que es posible que seamos afectados por las ideas que ahora tenemos, aunque no existan cuerpos externos que se asemejen a ellas. De lo cual resulta evidente que no es necesario suponer que existen cuerpos externos para la producción de nuestras ideas, pues es posible que, del mismo modo que estas se producen a veces sin aquellos, se produzcan siempre sin su concurrencia.

Como podemos apreciar, el revisor expone el matiz sobre los delirios para sugerir o inducir una comprensión radicalmente opuesta a la intención de Berkeley, ya que este compara los sueños y fantasías con las percepciones de lo que, en general y por consenso, llamamos realidad para demostrar que no existe razón alguna que pueda probar o que pueda llegar a la conclusión inequívoca de que lo que acontece en nuestra mente necesite imperativamente un objeto externo. En cambio, el revisor, lo plantea como oposición entre

¹⁴³ *Ibid.* Pág. 324. La traducción es mía. Texto original en francés: “Il est certain cependant que les perceptions qui se forment dans le délire ne ressemblent point aux corps qu’elles représentent, puisqu’il n’y en a point alors hors de nous qui les causent.”

¹⁴⁴ Berkeley, G. (1992). *Op. cit.* Pág. 65. [*Works* II. Pág. 48]. Texto original en inglés en la Entrada nº 48 del Anexo I.

fantasía (percepción sin objeto externo) y realidad (percepción de un objeto externo) aunque dicha oposición no la manifieste explícitamente. El prejuicio que subyace en el revisor de que es inconcebible que nuestras percepciones no sean producto de objetos materiales que existen en el mundo fuera de nosotros, le impide aceptar la evidencia de que no existe una necesidad lógica entre lo experimentado en la mente y un objeto externo. Aquí ya podemos entender porque se llegó a calificar a Berkeley de escéptico o de solipsista, solo un escéptico dudaría sobre su capacidad de conocer los hechos y objetos de la realidad; nada más lejos de los postulados de Berkeley. Él duda de la existencia de la idea abstracta de materia y defiende que para conocer la realidad no es necesaria la existencia de una sustancia abstracta e inasequible a las sensaciones y que, supuestamente, ocupa un espacio ajeno a nuestras mentes o la mente de Dios. Para Berkeley la realidad es la percepción que tenemos de las cosas, el conocimiento de la realidad es posible, no es un escéptico, todo lo contrario, sus argumentos van contra las tesis escépticas, pero una de las dificultades para aceptar y comprender sus propuestas está en la diferencia que existe entre realidad y fantasía. La realidad se corresponde con las percepciones sostenidas de forma regular por una mente superior, es el mundo percibido por la mayoría de los seres,¹⁴⁵ en cambio, el sueño y la fantasía son algo privado. La diferencia entre un unicornio y el río Támesis, es que dicho río es percibido de una forma más o menos regular por un gran número de personas, en cambio un unicornio, si es que ha sido percibido, solo lo ha sido por ciertas personas que creen en él o en lo que llamamos delirios o en sueños; por esa razón denominamos al río Támesis como realidad y al unicornio fantasía; si fuera al revés, y el unicornio fuera percibido de forma regular por muchas personas y el río exclusivamente por algunas, el unicornio sería una realidad y el río Támesis una fantasía. Por otro lado, en la sección 148 de los Principios, matiza su concepción desmarcándose de las ideas de Malebranche y de Spinoza. El revisor continúa exponiendo lo que él destaca de los argumentos de Berkeley, pero la síntesis que hace está compuesta por extractos parciales sin poner las partes donde se aclaran muchas de sus afirmaciones y sin poner las conclusiones del propio Berkeley. Acaba exponiendo seis de las más de trece objeciones y sus respuestas, que desarrolla Berkeley extensamente en 51 secciones (Secc. 34-84), de forma simplificada, la primera es la siguiente:¹⁴⁶

¹⁴⁵ *Ibid.* Ver Secciones 29, 30, 33, 34, 146 y 147. Págs. 72-74 y 149-150. [*Works* II. Págs. 53-55 y 107-108].

¹⁴⁶ A. A. V. V. (1711). *Journal des Sçavants*. *Op.cit.* Pág. 328. La traducción es mía. Texto original en francés en la Entrada nº 49 del Anexo I.

Objeción. Cuando no percibimos, nada existe. *Respuesta.* 1. Ocurre la misma dificultad con las cualidades secundarias de los cuerpos, como el color, etc. 2. Esta hipótesis no difiere nada de aquella que establece que la conservación de los seres es una creación perpetua. 3. Las criaturas de Dios pueden subsistir en otro espíritu, mientras yo no las perciba.

La respuesta presentada por el revisor en tres frases como síntesis de la respuesta de Berkeley vuelve a pecar de una redacción capciosa y de dos omisiones dignas de mencionar sin las cuales la respuesta puede quedar incompleta o con algún cabo suelto y sin permitir resolver la duda planteada en la objeción. Berkeley responde a esa cuestión en las secciones 45, 46, 47 y 48 y ya en la sección 45 se remite a lo dicho en las secciones 3, 4 y siguientes, con lo cual podemos apreciar que la verdadera respuesta es bastante más extensa que la expresada por el revisor. Pudiera ser que con esas tres frases se expresara todo el argumento, pero en realidad no es así, por el contrario, en la última frase induce a una interpretación errónea porque al decir que las criaturas de Dios pueden subsistir en otro espíritu cuando no las percibo, podemos pensar que aquello creado por Dios, incluidos los objetos del mundo, primero han sido creados y subsisten en otro espíritu como si fuera un lugar sin necesidad de ser percibidos. No atribuye su subsistencia a la percepción de Dios de las mismas, punto crucial en la exposición de Berkeley,¹⁴⁷ sino que lo redacta de tal forma que parece que Dios ha creado objetos o criaturas depositadas en algún lugar independiente de nuestra percepción lo que les da un estatus de existencia no por la percepción humana o divina, si no por el mero hecho de ser creadas por Dios. Esta forma de presentar la explicación, aparentando una transcripción literal de las palabras de Berkeley, provoca la sensación de incoherencia y absurdidad en la interpretación de las palabras de Berkeley, las cuales no significan lo expuesto por el revisor. El resto de la exposición de las posibles objeciones pensadas por Berkeley y sus correspondientes respuestas siguen una tónica similar, parecen transcripciones literales de las palabras de Berkeley, pero son frases construidas por el revisor donde en la selección parcial de las palabras se destaca lo increíble o inconsistente de las respuestas de Berkeley con las concepciones de la época.

¹⁴⁷ Un ejemplo del callejón sin salida en el que se encuentra la neurociencia actual en el estudio de la conciencia por omitir los dos puntos que olvida mencionar el revisor en el análisis de los principios de Berkeley, a saber, que el mundo real que percibimos es percibido por Dios o por una conciencia infinita, por lo cual mantiene su regularidad, y la confusión que aporta al entendimiento humano la doctrina de las ideas abstractas, lo podemos encontrar en una conferencia titulada “La ilusión del yo” realizada en Madrid el 7 de mayo de 2013 en la Real Academia Nacional de Medicina por el neurocientífico F. J. Rubia en la cual se refiere a Berkeley en un fragmento recogido en la Entrada nº 50 del Anexo I. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=gfoxVJYUWck> [Desde el minuto 10:50 hasta el minuto 13:54].

En la segunda objeción enfrenta percepción y realidad diciendo que Berkeley defiende que la extensión es una percepción y no una realidad, cuando para Berkeley la percepción es la existencia y a la vez realidad si está percibido por varios seres que comparten la misma percepción. Para Berkeley, la realidad no está al margen de la percepción, podríamos decir que la realidad es un tipo de percepción regular transmitida por Dios al conjunto de los seres, mientras que lo que normalmente tacharíamos de no realidad o fantasía sería una percepción no compartida por el conjunto de los seres, creada o generada por un espíritu particular o quizá inspirada de forma particular en ese espíritu por Dios mismo. Esas serían el tipo de cuestiones que no quedan aclaradas en las tesis de Berkeley si las ideas generadas por los espíritus finitos que no son Dios, en última instancia, también son inspiradas por Dios o son fruto exclusivo de la capacidad agente de dichos sujetos.

La cuestión del conocimiento compartido es tratada en cierta forma en la tercera objeción al preguntarse por qué todos los hombres se equivocan al atribuir el origen de sus percepciones e ideas a objetos materiales externos a su mente y, de alguna forma, parecidos a estas. La explicación vuelve a ser confusa y parcial aun cuando en un principio se ajusta bastante a la respuesta de Berkeley al explicar que:¹⁴⁸

Los hombres viendo que tenían diversas percepciones, de las cuales ellos no eran los autores, las cuales venían del exterior, sin que las pudieran evitar, las han relacionado a objetos exteriores, los cuales han supuesto parecidos a sus percepciones, atribuyendo poder a cosas que no pudiendo tener en ellas mismas, no sabrían tener sobre nosotros.

El revisor omite los argumentos dados en la explicación expuesta en la sección 57 de la parte I de los Principios que aclararía la cuestión, la cual dice:¹⁴⁹

Mas qué les hizo suponer que las ideas del sentido nos vienen suscitadas por cosas semejantes a ellas, en lugar de recurrir al *espíritu*, el cual es el único que puede actuar, puede explicarse en razón de que, en primer lugar, no repararon en la contradicción que implica el suponer que hay cosas que se parecen a nuestras ideas y que existen fuera de la mente, y el atribuirles poder o actividad. En segundo lugar, porque el espíritu supremo que suscita esas ideas en nuestra mente no está marcado y delimitado ante la vista por ninguna finita colección particular de ideas sensibles, como lo están los agentes humanos por su medida, su piel, sus miembros y sus movimientos. Y en tercer lugar porque sus operaciones son regulares y uniformes. Siempre que el curso de la naturaleza es interrumpido por un milagro, los hombres están predispuestos a admitir la presencia de un agente superior. Pero

¹⁴⁸ *Journal des Sçavants*. (711). Tome L. Pour le Mois de Septembre. *Op. cit.* Págs. 328 y 329. La traducción es mía. Texto original en francés en la Entrada nº 51 del Anexo I.

¹⁴⁹ Berkeley, G. (1992). *Op. cit.* Págs. 89 y 90. [*Works* II. Pág. 65]. Texto en inglés en la Entrada nº 52 del Anexo I.

cuando vemos que las cosas siguen un curso ordinario, estas no suscitan en nosotros ninguna reflexión; su orden y concatenación, aunque son un argumento que prueba la inmensa sabiduría, poder y bondad de su creador, nos resultan tan acostumbrados y familiares, que no pensamos que son efectos inmediatos de un *espíritu libre*; y no lo pensamos, especialmente porque la inconstancia y la mutabilidad en el actuar, aunque son una imperfección, suelen considerarse como signo de *libertad*.

Al comparar las explicaciones, podemos observar que la del revisor más que explicar confunde, añadiendo al lector un plus de desesperación al intentar comprender las tesis defendidas por Berkeley ya de por sí difíciles y obtusas en muchos pasajes.

En la exposición de la cuarta objeción podemos ver el filo de la “cuchilla” que segará el desarrollo y aceptación de la “semilla” que Berkeley intenta ofrecer al campo de la reflexión filosófica, científica y matemática sobre el debate de la naturaleza del conocimiento humano. Berkeley con sus principios niega que el movimiento de la tierra exista más allá de alguna la mente o del espíritu de Dios o, si se quiere en otras palabras, de la percepción que se pueda tener de él, sea este percibido por nosotros o por Dios. El revisor redacta la cuarta objeción y la respuesta expuestas por Berkeley en sus principios con las siguientes palabras:¹⁵⁰

Objeción: varias verdades matemáticas desaparecen, como el movimiento de la tierra, el cual ya no es percibido. Respuesta: ese movimiento no es más que una consecuencia y una conclusión de lo que nuestro espíritu juzga que veremos, si habitásemos en otro planeta. De todos modos, el orden, el encadenamiento, y la dependencia que Dios ha establecido en las ideas que él imprime en nuestro espíritu, siendo parecidas en todo a las leyes de la naturaleza, el fundamento de las verdades físicas y matemáticas sigue subsistiendo.

Si leemos las secciones 58 y 59 de la parte I de los Principios donde Berkeley expone la objeción y la respuesta podemos apreciar que las palabras del revisor esta vez sí se ajustan a la explicación de Berkeley de una forma quizá muy sintética o escueta, pero aun así aparecen dos conceptos que no aparecen en la exposición de Berkeley, tras una lectura minuciosa, que podrían mal interpretarse y teñir la explicación de Berkeley de nuevo con ese sutil “tinte” absurdo que subyace durante toda la crítica de una forma no manifestada abiertamente pero flagrante, sobre todo teniendo en cuenta los grandes descubrimientos y resultados en las ciencias naturales y las matemáticas. De los dos conceptos mencionados,

¹⁵⁰ *Journal des Sçavants*. (1711). Pour le Mois de Septembre. *Op. cit.* Pág. 329. La traducción es mía. Texto original en francés en la Entrada nº 53 del Anexo I.

el primero es: “si habitásemos en otro planeta”. Berkeley no menciona “habitar en otro planeta”, él dice literalmente al final de la sección 58:¹⁵¹

Pues la cuestión de si la tierra se mueve o no, viene a ser en realidad solamente esta, a saber: la de si tenemos razones para concluir, partiendo de lo que ha sido observado por los astrónomos, que si nos viéramos situados en tales o cuales circunstancias, y en tal o cual posición o distancia entre la tierra y el sol, percibiríamos que la primera se mueve entre el coro de los planetas y se muestra en todos los respectos como uno de ellos; y por virtud de las establecidas leyes de la naturaleza, de las cuales no tenemos razón para desconfiar, esto se deduce razonablemente partiendo de los fenómenos.

El revisor suprime, sutilmente, la clara alusión al movimiento relativo, sustituyéndola, por una fantástica “mudanza” a otro planeta para habitar en él, con lo cual introduce un planeta como punto de referencia y, de una manera simple, se mantiene en un espacio con movimiento absoluto e introduce una idea absurda como la de habitar en otro planeta, una manera, realmente taimada, de llamar a Berkeley lunático. En segundo lugar, el revisor dice: “siendo parecidas en todo a las leyes de la naturaleza”. En ningún momento de la sección 59 donde Berkeley expone la cuestión dice “ideas [...] parecidas en todo a las leyes de la naturaleza”, como dice el revisor. La palabra clave para entender otra forma de confusión que introduce el revisor es “parecidas”. Berkeley no dice que sean parecidas, dice que son las leyes de la naturaleza lo que imprime Dios en nuestros espíritus a través de ideas o si queremos de percepciones. Si las ideas son parecidas es que hay algo que existe fuera de la mente a lo que las ideas se parecen remitiéndonos de nuevo a la tercera objeción, es decir la causa por la que los hombres se equivocan que, como se ha aclarado antes, es debido a que creen que ciertas ideas que no son generadas por uno mismo, y son percibidas de forma que no pueden evitar, deben ser fruto de objetos existentes en el exterior a su mente a los cuales sus ideas se parecen, errando así el origen de sus percepciones que no es otro, según Berkeley, que el espíritu de Dios, o en algunos casos, de otro espíritu humano. Si “algo” se parece a “algo”, es que hay dos “algo”, uno en la mente, las ideas, y otro en el exterior, las cosas. Berkeley, repetimos, no dice que “algo” se parece a “algo”, dice que solo hay un “algo” y son las ideas inspiradas por Dios, por otros espíritus o por nosotros mismos, que nosotros llamamos a veces cosas y a veces ideas, pero son un mismo concepto. Por tanto, al decir se “parecen”, el revisor, consciente o inconscientemente insiste en el error expuesto en la tercera objeción induciendo a la representación del mundo y crea una confusión subyacente en un punto tan delicado para

¹⁵¹ Berkeley, G. (1992). *Op. cit.* Págs. 90 y 91. [*Works* II. Págs. 65 y 66]. Texto en inglés en la Entrada nº 54 del Anexo I.

los prejuicios de la época como es el movimiento planetario, el movimiento en general, las matemáticas y la vigencia de las leyes de la naturaleza.

El revisor sugiere que, en el fondo, Berkeley está contra esas revelaciones al negar su objeto de estudio, cuando en realidad, Berkeley, no niega en absoluto la validez de las revelaciones ni de las leyes, pero no sitúa su origen y manifestación en las cosas inertes, intangibles e inaccesibles representadas por las ideas abstractas absolutas de materia, movimiento, espacio o tiempo absolutos, sino que las sitúa en la mente de Dios y en nuestras mentes, donde los cálculos pueden hacerse de igual forma, y las observaciones y predicciones son igualmente válidas.

En la quinta objeción encontramos la negación o enfrentamiento a otro de los prejuicios más establecidos y necesarios en la época para que el mundo se desarrolle tal y como lo percibimos y para su consiguiente comprensión por parte de los seres humanos, a saber: el principio de causalidad. La objeción que presenta en quinto lugar el revisor de forma bastante breve, es la siguiente:¹⁵²

Objeción. ¿Para qué sirve entonces todo ese mecanismo aparente de los planetas, ese cambio de estaciones, etc.? Respuesta. Es para ejercitar las facultades del hombre, darle un plan de actuación, y aplicarlo de la misma manera que si los objetos de nuestras percepciones fuesen reales. Esos objetos no son más que los signos y las marcas de aquello que debemos esperar, como el fuego no es la causa del dolor, pero nos advierte de antemano.

Berkeley plantea la objeción y la respuesta en seis secciones de la 60 a la 65, lo que nos da la medida de lo arduo de la defensa de esa propuesta, pero el revisor lo resume en unas pocas líneas y, de nuevo, juega con las palabras, dejando sutilmente la argumentación de Berkeley con aparentes contradicciones. En la primera frase nos dice que la complicación y uniformidad de las manifestaciones de la naturaleza son como son para que el hombre pueda entender y seguir un plan de actuación y aplicarlo como si los objetos de nuestras percepciones fuesen reales. El juego de palabras está en el “como si” o como dice el revisor “l’appliquer de la même maniere que si...”, ya que si son “como si” fuesen reales, es que no son reales, cuando, para Berkeley, los objetos de nuestras percepciones o ideas son reales, son la realidad misma, lo que no es real es imaginar que esos objetos existen fuera de una mente que los perciba como ya se ha explicado antes. Por tanto, sin

¹⁵² *Journal des Sçavants*. (1711). Pour le Mois de Septembre. *Op. cit.* Págs. 329 y 330. La traducción es mía. Texto original en francés en la Entrada n° 55 del Anexo I.

poder juzgar las razones del porque Dios ha elaborado un plan tan complejo y tan sofisticado en cuanto a leyes y mecanismos, si nos lo hace o permite percibir es para que lo apliquemos en la realidad misma que vivimos y experimentamos, no como si fuera algo real, pero no siéndolo. Realmente el revisor o no entiende las palabras de Berkeley o no quiere trasmitirlas en su escrito. La segunda frase es donde se hace evidente la ruptura con el paradigma de la causalidad. El revisor aquí sí que lo expresa de forma bastante acorde con Berkeley, pero el argumento es de por sí tan difícil de concebir para los intelectuales de la época que solo el hecho de mencionarlo de forma tan breve es ya una invitación a la incredulidad. Si además le añadimos que empieza la frase con las palabras “esos objetos” referidos a la frase anterior y que eran como si “los objetos de nuestras percepciones fuesen reales”, encadena la falta de coherencia de la primera frase con la segunda, dejando en el estatus de marca, signo o símbolo a los objetos de nuestras percepciones como algo irreal que se presenta como si fuera real para indicarnos un camino o una uniformidad, cosa que no es exactamente lo expresado por Berkeley, el cual plantea que las marcas o signos de ese plan divino o reglas de combinación nos llegan a través de los objetos percibidos o ideas reales y no *como si* fueran reales. La sexta y última objeción presentada por el revisor de las expuestas por Berkeley en sus Principios, es la que hace referencia a los milagros:¹⁵³

Objeción. ¿Los milagros no serán entonces nada más que un cambio de ideas?
Respuesta. El vino de cana no fue menos vino, ya que hizo el mismo efecto, y que marcó el mismo poder infinito y por encima de la criatura, que si hubiera sido un vino real y efectivo. Las producciones milagrosas, aunque solo sean ideales en esta hipótesis, hacen el mismo efecto en nuestro espíritu, que si supusiéramos que existen fuera de nosotros.

Comparemos de nuevo las palabras del revisor con las del fragmento final de la sección 84 de la parte I de los Principios de Berkeley: ¹⁵⁴

Solo haré la observación de que si quienes estaban sentados a la mesa vieron y olieron y gustaron y bebieron vino, y sintieron los efectos suyos, a mí no me cabe duda de que aquel vino era real. De manera que, en el fondo, todos los escrúpulos acerca de los milagros no tienen cabida en nuestros principios, sino en los principios tradicionalmente aceptados. Y, por consiguiente, la objeción opera más a favor que en contra de lo que ha quedado dicho.

¹⁵³ *Journal des Sçavants*. (1711). Tome L. Pour le Mois de Septembre. *Op. cit.* Pág. 330. La traducción es mía. Texto original en francés en la Entrada nº 56 del Anexo I.

¹⁵⁴ Berkeley, G. (1992). *Op. cit.* Pág. 107. [*Works* II. Pág. 77]. Texto original en inglés en la Entrada nº 57 del Anexo I.

El revisor sigue utilizando una articulación de los conceptos comparativa entre apariencia y realidad, es decir, sigue insistiendo en la representación entre los objetos reales externos y los ideales mentales e internos. En la primera frase dice “ya que hizo el mismo efecto” (“puisqu’il faisoit le même effect”); si hizo el mismo efecto, es que realiza una comparación entre los vinos externos sean estos corrientes o milagrosos y los percibidos en la mente, o sea, los sentidos. En las palabras de Berkeley vemos que solo hay un tipo de vino percibido, el real, el que ha producido los efectos de la experiencia, el degustado, se hubiera presentado este en una primera instancia como vino corriente o posteriormente como agua transformada en vino, el resultado es siempre el mismo, la sensación de saborear vino real. Berkeley no compara el vino real y el vino ideal, en todo caso compara las ideas de vino y de agua la cual al tener el sabor del vino ha sido transformada milagrosamente, por tanto, solo existe un vino real experimentado, que en un primer término se presenta asociado a la idea de vino corriente y posteriormente se presenta asociado a la idea de agua transformada en vino con las mismas características percibidas que el anterior. El revisor sigue con la misma comparación, utilizando el condicional: “si hubiera sido un vino real y efectivo”, y ubica los milagros en otro plano de existencia: “aunque solo sean ideales en esta hipótesis”, y compara los planos de existencia y lo interno y externo de forma cruzada: “hacen el mismo efecto en nuestro espíritu, que si supusiéramos que existen fuera de nosotros.”

El Berkeley presentado en esta revisión se remite a la antigua discusión entre las ideas y la realidad, un lector podría concebir a Berkeley como un escéptico o como un idealista, incluso como un solipsista o egotista en función de si estaba más impresionado con la negación de la realidad, la afirmación de las ideas subjetivas o la sensación de que toda la argumentación estaba en la mente o delirios de su autor. En definitiva, el revisor no comprende o no quiere aceptar las prolijas explicaciones que Berkeley ha dado a lo largo de todo su escrito. Con lo cual la pretensión de una revisión objetiva, literal y sin prejuicios por parte del autor de la misma, se convierte en una exposición parcial, distorsionada, sesgada y en último término confusa de unos principios ya de por sí difíciles de entender y aceptar, transmitiendo al lector una sensación de incoherencia e inconsistencia al borde del absurdo, lo que desembocará en un rechazo generalizado y hasta ridiculizado de los mismos, siendo objeto de burla, sátira, ironía y desprecio por parte de los intelectuales del

momento, como podemos apreciar en el ácido comentario de Andrew Baxter en 1737 refiriéndose a Berkeley y su pretensión de vencer a los ateos y escépticos:¹⁵⁵

Aquí podemos observar, además, puesto que el argumento del Dean *Berkely* [sic.] demuestra toda sustancia fuera de la existencia, al igual que la sustancia material; qué poca razón tenía para proclamar (Secc. 93. De su Libro) su victoria sobre los *Ateos* y los *Escépticos*. [...] Esto es, creo yo, como si uno pretendiera, que la mejor manera para que una mujer silencie a aquellos, que puedan atacar su reputación, consiste en que se convierta en una prostituta común. Él nos pone en la vía de negar todas las cosas, para poder superar la absurdidad de aquellos que niegan algunas cosas.

3.1.7. Crítica a los Tres Diálogos: *Journal Littéraire* 1713

En 1713 se publicó la obra *Tres Diálogos entre Hilas y Filonús*. En ella, Berkeley, pretendía aclarar y hacer más accesible la filosofía presentada de los Principios. Entre los meses de mayo y junio de 1713 apareció una reseña en la edición inaugural del *Journal Littéraire*.¹⁵⁶ Esta crítica, que es citada por Pfaff en su *Oratio* y en el *Acta Eroditorum* de 1727, a diferencia de la mayoría que se hicieron en esa época, fue más honesta en lo referente a los contenidos filosóficos, trató los argumentos presentados por Berkeley de forma rigurosa y presentó cuestiones relevantes frente a las tesis sostenidas por él, evitando caer en la descalificación gratuita y en prejuicios que condujeran a una mala interpretación.

¹⁵⁵ Baxter, A. (1737). *An Enquiry into the Nature of the Human Soul*. Vol. II. 2ª ed. London: Printed for the Author and sold by A. Millar. Pág. 284. [La primera edición apareció en 1733]. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 58 del Anexo I.

¹⁵⁶ A. A. V. V. (1713). *Journal Littéraire*. Tome I. De Mai a Juin. La Haye: Chez T. Johnson. Págs. 147-160. Esta reseña está citada erróneamente en el *Acta Eroditorum* de 1727 citando el artículo XVI ó 16 en vez del XIV; en *Works* II. Pág. 150, se menciona la revisión de la primera edición de los *Tres Diálogos* realizada en la segunda edición del *Journal Littéraire* de 1715, que era una reimpresión revisada de la de 1713, a su vez, se menciona la revisión de la segunda edición de los *Tres Diálogos* en el *Acta Eroditorum* 1727. En ninguna parte se hace alusión al error de la cita realizada en *Acta Eroditorum* de 1727 del número de artículo intercambiado del XIV por el XVI. En las dos ediciones del *Journal Littéraire*, tanto en la de 1713, como en la 1715 el número del artículo que menciona la publicación de los *Tres Diálogos* es el XIV. La revisión de los *Tres Diálogos* realizada en el *Journal Littéraire* también se menciona en Jessop, T. E. (1934). *Bibliography of George Berkeley*. Londres: Oxford University Press. Pág. 14; y en Luce, A. A. (1949). *Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. London: Thomas Nelson and Sons. Pág. 55. Una revisión del *Journal Littéraire* de mayo y junio de 1713 fue realizada en el A. A. V. V. (1713). *Journal des Sçavans*. Pour le mois de decembre. Amsterdam: Chez le Janssons à Waesberge. Págs. 679-684. Es curioso que en el mismo texto citado del *Acta Eroditorum* de 1727 haya dos posibles erratas tan próximas entre sí: la mencionada de $\Lambda\upsilon\beta\acute{\iota}\chi\omicron\nu\delta\omicron\nu$ por $\Lambda\upsilon\chi\acute{\iota}\omicron\nu\delta\omicron\nu$, y esta del artículo XVI ó 16 por XIV, con solo 5 líneas de diferencia.

Recapitulando los argumentos de Berkeley en el primer diálogo encontramos una primera afirmación en la que Hilas y Filonús están de acuerdo: “Las cosas sensibles son solo aquellas que se perciben inmediatamente por los sentidos.”¹⁵⁷ Hilas, defensor de la existencia de la materia y de sus cualidades primarias como algo intrínsecamente constituyente de la misma, menciona que las cualidades sensibles además de ser percibidas por nosotros, están asimismo en los objetos percibidos: “cualquier grado de calor que percibimos por los sentidos existe del mismo modo en el objeto que lo ocasiona.”¹⁵⁸ Filonús pone la atención en que el calor es una sensación de placer o de dolor según sea el grado de la intensidad percibida, pero dicha sensación no puede estar en el objeto, ya que el objeto no siente ni el placer ni el dolor, ni el frío ni el calor.¹⁵⁹ Solo la mente del que percibe tendrá la capacidad de experimentar dichas sensaciones. Es más, distintas mentes percibirán distintos grados de calor en un mismo objeto tocado y percibido en el mismo instante, lo cual apoya la afirmación de que la sensación de calor está en la mente del perceptor, tal y como se plantea en el *Teeteto* de Platón,¹⁶⁰ lo cual fundamenta mi suposición de que Berkeley se basó o inspiró, en parte, en las cuestiones planteadas en el diálogo del *Teeteto* para desarrollar aspectos de sus reflexiones.

Esta misma línea de argumentación es aplicada en el diálogo entre Hilas y Filonús en contra de todas las cualidades sensibles sean estas sabores, olores, sonidos o colores. Hilas acepta que este tipo de cualidades no existen en los objetos, pero, haciendo una alusión implícita a la clasificación realizada por Locke, dice que existen dos tipos de cualidades según los filósofos: las primarias, que son la extensión, la forma, la solidez, el movimiento y el reposo, y las secundarias como los colores, los olores, sabores, etc., y estas no están en la materia, sino en la mente del ser que las percibe. Acto seguido, Berkeley a través de Filonús expone sus argumentos contra la existencia de las cualidades primarias en los objetos mismos. Expone la contradicción de la diferencia que hay al ver un objeto a simple

¹⁵⁷ Berkeley, G. (1990). *Op. cit.* Pág. 88. [*Works* II. Pág. 175]. Texto en inglés: “Sensible things are those only which are immediately perceived by sense.”

¹⁵⁸ *Ibid.* Pág. 89. [*Works* II. Pág. 175]. Texto en inglés: “whatever degree of heat we perceive by sense, we may be sure the same exists in the object that occasions it.”

¹⁵⁹ *Cfr.: Ibid.* Págs. 92-107. [*Works* II. Págs. 177-189].

¹⁶⁰ Cornford, F. M. (2007). *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós. Pág. 53. Son interesantes los comentarios que hace Cornford en las páginas 54-58 y la nota 20 de la página 55. Sobre todo, el comentario que hace en la página 58: “La conclusión a que arribamos es que la segunda tesis, tal como acaba de ser formulada —el viento en sí mismo no es ni caliente ni frío hasta que no encuentre a alguien que lo perciba— es una construcción realizada por Platón sobre la base de la ambigua afirmación de Protágoras. Platón la adapta, mediante una legítima extensión de la doctrina histórica, a la teoría que pretende atribuir a pensadores «más refinados».” Lo que permite suponer que Berkeley viera en la interpretación no *platónica* de los escritos de Platón argumentos contra las inconsistencias de la doctrina de las ideas abstractas de Locke.

vista, con una lupa o con un microscopio, y pregunta cuál es la forma verdadera del objeto, la percibida a simple vista o la percibida con algún artilugio y, si el objeto tiene diferentes formas dependiendo de la forma de mirarlo, cómo puede el objeto poseerlas o ser sostén de dichas formas a la vez sin entrar en una contradicción en su propia naturaleza. El mismo tipo de reflexiones se hacen para un movimiento que según se perciba puede ser rápido o lento, no pudiendo estar ambas en el objeto desplazado. La única manera de que acontezcan a la vez esas dimensiones o esos movimientos contradictorios, es que, al igual que las cualidades secundarias, ocurran en la mente del perceptor, y no en el objeto percibido. La única forma de atribuir cualidades propias a los objetos sería a través de ideas abstractas con estatus ontológico que estarían en los objetos externos, pero que serían imperceptibles, en su esencia y por ellas mismas, para las mentes de los perceptores; como máximo podríamos tener una representación de ellas, lo que nos llevaría, en última instancia, al escepticismo en cuanto a la forma de conocer la materia.

En el análisis que he realizado de la revisión del *Journal Littéraire*, constato, en primer término, una breve exposición de los argumentos presentados por Berkeley para equiparar las cualidades primarias y las secundarias en lo referente a las sensaciones percibidas, por tanto, dependientes de la mente del observador. El énfasis de la revisión se centrará en la conclusión defendida por Berkeley a través de dicha equiparación, a saber, la no existencia de los cuerpos externos a las mentes, ya que, si todas las cualidades que podrían definir a los cuerpos están en las mentes de los observadores, dichos cuerpos también deben estar en sus mentes. El revisor acepta las afirmaciones de Berkeley respecto de las cualidades secundarias, pero matiza que no se pretende que las sensaciones por nosotros percibidas sean sentidas por los objetos, sino que la configuración de las partes del objeto o el movimiento que comunica a la materia que lo envuelve tienen la capacidad de excitar nuestras fibras nerviosas y a través del cerebro causarnos las sensaciones en nuestra alma.¹⁶¹

Cuando decimos que un cuerpo tiene alguna de las cualidades citadas, no queremos decir que ese cuerpo sienta algo parecido a lo que nos hace sentir: simplemente queremos decir que ese cuerpo, por la configuración de sus partes, por el movimiento que comunica a la materia que lo envuelve o que se refleja sobre ese cuerpo, tiene la propiedad de poner nuestras fibras en cierto movimiento, que a través del cerebro se comunica al alma, haciendo nacer alguna de las ideas que llamamos sensaciones.

¹⁶¹ *Journal Littéraire*. (1713). *Op. cit.* Pág. 151. La traducción es mía. Texto original en francés en la Entrada nº 59 del Anexo I.

En cuanto al cambio de forma y extensión que apreciamos en los objetos desde diferentes perspectivas el autor se remite a las diferentes relaciones que los objetos pueden establecer con nosotros, argumentando que lo que cambia es la relación y no el objeto. En lo referente a las diferencias en la sensación de calor del agua, afirma que sería un error no atribuir el calor al agua, ya que si no se lo atribuimos tampoco deberíamos atribuir la memoria a las cualidades del alma, ya que el propio Berkeley olvida o recuerda cosas según las circunstancias. Y si destruimos de la misma manera las cualidades que conforman el alma nos veríamos en la tesitura de preguntarnos si el alma existe. Acaba este párrafo de objeciones con un comentario irónico al sugerir que, si Berkeley pretende aniquilar los cuerpos con su forma de razonar, también podemos aniquilar el alma a su vez, y, por tanto, qué sería de él. En cuanto a la solidez, las objeciones del revisor se basan en que la solidez se refiere al lugar ocupado por un cuerpo, el cual no puede ser ocupado por otro mientras esté ocupado por el primero.

A propósito del concepto de extensión, la objeción vuelve a ser irónica ya que nos dice que Berkeley lo que pretende demostrar con sus argumentos es que la idea de extensión es una idea, dejando implícito que no es lo mismo la extensión, que la idea de extensión y abriendo la puerta a una reflexión peligrosa para las concepciones de la iglesia, a saber, si es lo mismo Dios que la idea de Dios. Frente a la tesis sostenida por Berkeley sobre la imposibilidad de que objetos pasivos e insensibles, como serían los constituyentes de la materia o incluso las propias ideas constitutivas de las mentes, puedan generar ideas o sensaciones en los espíritus, siendo estos, en último término, los únicos capaces de generar impresiones o ideas en su propio espíritu o en el de otros, el revisor argumenta lo siguiente:¹⁶²

Diga lo que diga sobre este asunto, nunca nos persuadirá de que Dios no es lo bastante poderoso para haber creado seres inanimados y para haberles dotado de la capacidad, por medios que nos son desconocidos, de actuar sobre los espíritus para provocarles el nacimiento de ideas. Se trata, por tanto, de saber, si Dios se ha servido de ese medio para hacernos tener las ideas que nos vienen cuando percibimos los objetos que llamamos sensibles, o si Dios mismo es el autor inmediato de nuestras ideas, tal y como lo cree el señor Berkeley.

Sigue diciendo que no se niega que Dios pueda ser el creador de nuestras ideas por sí mismo sin utilizar ningún instrumento u objeto, pero que la cuestión es saber si Dios los ha

¹⁶² *Journal Littéraire*. (1713). *Op. cit.* Pág. 156. La traducción es mía. Texto original en francés en la Entrada nº 60 del Anexo I.

querido utilizar, y si además ha querido establecer leyes por las cuales unas cosas ocurren como consecuencia de otras. Acto seguido replantea la cuestión de una forma algo capciosa al enfrentar las afirmaciones de Berkeley con la honestidad de Dios y dejando el juicio de tal dilema al lector:¹⁶³

Queda al juicio del lector, si es concebible que Dios habiendo querido que el mundo fuera como es, al mismo tiempo hubiera querido ser el autor inmediato de nuestras ideas. ¿Podemos imaginarnos, que Dios, teniendo dos medios para provocar en los hombres las ideas que tienen de las cosas sensibles, ha querido hacer creer a los hombres que ha utilizado el medio que no ha utilizado? Los dos medios, son para un Ser Todopoderoso, igualmente fáciles e igualmente adecuados para transmitir su poder y sabiduría.

Hay que mencionar en honor a la rigurosidad del revisor que seguidamente a la mención del dilema de si Dios ha pretendido engañarnos y jugar con nuestros sentidos o es Berkeley el que está errado en sus conclusiones, se alude al tercer diálogo donde Berkeley se defiende ante tal posible insinuación:¹⁶⁴

Es verdad que nuestro autor en su tercer diálogo, niega que Dios nos haga creer que existen cuerpos, sostiene que eso es un prejuicio, en el cual nos mantenemos firmemente a propósito. Lo dejo en manos de las propias reflexiones que cada uno pueda realizar sobre este asunto.

Acaba la revisión con un párrafo donde plantea las paradojas que se desprenden, según su criterio, de la filosofía de Berkeley. En este último párrafo podemos apreciar que en realidad no ha entendido con precisión la articulación y las consecuencias de las tesis defendidas por Berkeley. Ya que, si bien es cierto que las percepciones que tenemos de los objetos o de las acciones de las personas son diferentes, según Berkeley, los espíritus que sustentan las acciones de esas personas y los espíritus que nos provocan las ideas que percibimos sí tienen entidad. Si a esto le añadimos que otros espíritus, además de Dios, pueden hacernos percibir ideas gracias a su capacidad activa, quizá empleando ideas que están sustentadas por Dios o, en algunos aspectos, generadas por ellos mismos, las paradojas que plantea el revisor toman otro cariz más comprensible y aceptable para el sentido común. Hay que reconocer que los planteamientos de Berkeley son complejos y muy sutiles en muchos aspectos, cuando los enfrentamos a la forma o prejuicios que tenemos al abordar la percepción de las cosas que ocurren en el mundo. Pueden parecer paradójicos si no respetamos los pasos y las premisas de su razonamiento. Una vez aclarados y entendidos, podemos o no aceptarlos, pero no es justo obviar las premisas y el

¹⁶³ *Ibid.* Págs. 156 y 157. La traducción es mía. Texto original en francés en la Entrada nº 61 del Anexo I.

¹⁶⁴ *Ibid.* Pág. 157. La traducción es mía. Texto original en francés en la Entrada nº 62 del Anexo I.

desarrollo lógico propuesto por Berkeley para presentarlos como inconsistentes, porque esa acción no es una crítica argumentada, sino una simple negación o incomprensión del desarrollo argumental presentado por Berkeley.

Por tanto, recapitulemos la línea argumental presentada por Berkeley: si partimos de la premisa defendida, y demostrada según Berkeley, de que solo existen espíritus, donde el espíritu infinito y activo de Dios sustenta, con su percepción, el mundo que percibimos como ajeno a nuestro espíritu, y donde, los espíritus finitos de los seres activos, entre los que nos encontramos, también pueden generar ideas que impactarán o serán percibidas por otros espíritus, ya sea directamente o a través de ideas sustentadas por Dios, las paradojas que plantea el revisor quedan resultas; pero si obviamos esta premisa, tal y como hace el revisor en la redacción de su último párrafo, las propuestas de Berkeley desembocan en un sentimiento paradójico o absurdo irreconciliable con la experiencia cotidiana. Veamos como expone el revisor en su último párrafo dichas supuestas paradojas:¹⁶⁵

Otras consecuencias que podemos sacar del Sistema de M. Berkeley. La mano que da una bofetada no puede ser vista. El bastón, que utilizo para golpear, no es el mismo que tengo en la mano. El hombre que me ha insultado, no es el mismo que yo denuncié a la Justicia; y el mismo que se ve atado en la Horca no es el mismo que realizó el robo. Yo no puedo hablar a alguien, sin que un Espíritu infinito intervenga para hacer nacer en el espíritu de la persona a la que hablo las ideas que yo quiero comunicarle. De la misma manera que al escribir esto, Dios está obligado a mostrar los Caracteres a todos aquellos que miraran este Papel.

Si la mayoría de críticas a la obra de Berkeley hubieran sido argumentadas y con el talante riguroso que se presentó en el *Journal Littéraire*, este hubiera podido rebatir con argumentos las objeciones y quizá ajustar o aclarar algunos aspectos de sus tesis, y, por consiguiente, su filosofía habría tenido otro recorrido. Lamentablemente, el resto de las críticas fueron presentadas sin argumentos sólidos y atacando más al autor que penetrando en la comprensión de las mismas con el fin de rebatirlas, descalificando automáticamente toda la obra y utilizándolo para atacar a otros enemigos intelectuales al asociarlos con ideas tan increíbles e incomprensibles.

¹⁶⁵ *Ibid.* Pág. 160. La traducción es mía. Texto original en francés en la Entrada nº 63 del Anexo I.

3.2. JOHANN WOLFGANG VON GOETHE: nacimiento del pre-Romanticismo

Goethe nace en Frankfurt el 28 de agosto de 1749 en pleno Siglo de las Luces. Su padre, un abogado y consejero imperial abandonó sus tareas profesionales para dedicarse a la educación de sus hijos a los cuales instaba a ser diligentes y aprovechar el tiempo. En 1765 empezó a estudiar derecho en Leipzig, pero una enfermedad le obligó a dejar los estudios. De vuelta a Frankfurt fue cuidado por una amiga de su madre, Katharina von Klettenberg que lo introdujo en la mística del movimiento religioso pietista, en el cual la emoción, el entusiasmo y el sentimiento de la experiencia religiosa eran sus características más relevantes. En 1770, Goethe viajó a Estrasburgo para finalizar sus estudios; allí conoció a Johann Gottfried von Herder con el que entablaría una profunda amistad colaborando con él en la redacción del manifiesto *Sobre el estilo y el arte alemán* de 1772, el cual, junto a su obra *Götz von Berlichingen* de 1773 inspirada en Shakespeare, al que llegó de la mano de Herder, inició el movimiento *Sturm und Drang* (*Tempestad e ímpetu*), que significó el prelude del nacimiento del movimiento romántico alemán. Un año después escribe las *Las cuitas del joven Werther*, obra que alcanza un gran éxito y donde las jóvenes generaciones ven reflejado su desencanto por la sociedad de su época. En 1775 se desplaza a Weimar al servicio de Carlos Augusto de Sajonia-Weimar-Eisenach donde realiza varias funciones para la corte encargándose de la supervisión de la Biblioteca Ducal que llegó a ser una de las más importantes de toda Alemania. La madre de Carlos Augusto fomentó reuniones de un círculo de intelectuales a las que invitó a Goethe, en ellas se encontraban personajes como Wieland, Schiller o Herder.

En esa época inicia sus estudios científicos en diversas disciplinas gracias, en cierta forma, al amplio acceso que tenía a la información bibliográfica y a sus tareas administrativas, además, su posición relevante en la corte le permitió conocer a numerosos intelectuales y a personajes importantes de su época como Beethoven, Napoleón Bonaparte y Arthur Shopenhauer. En 1782 se le añadió la distinción *von* a su apellido para formar parte de la Corte del Duque a pesar de la controversia entre la nobleza. Su obra dramática más significativa y más laboriosa, que le ocupó gran parte de su vida, fue *Fausto*, publicada en 1808 y que posteriormente ampliaría con una segunda parte publicada en 1833 poco después de su muerte.

En esa época la mecánica de Newton iba avanzando como paradigma para comprender la naturaleza y sus leyes. Los hermanos Jacob y Johann Bernoulli habían desarrollado aplicaciones del cálculo infinitesimal de Leibniz y Euler abriría nuevas áreas de las matemáticas como la topología y cálculo diferencial. Linneo estaba clasificando los especímenes del mundo realizando una nomenclatura binominal de familias y especies, fundando, de esta forma, la taxonomía moderna, a la vez que colocaba al ser humano en una clasificación biológica al denominarlo como *Homo sapiens* y ubicarlo entre los primates en su *Systema Naturæ* de 1735. Los avances en todos los campos de la ciencia, tanto teórica como aplicada, eran extraordinarios y estaban guiados por una visión mecánica y racional de la naturaleza, la cual estaba destinada a someterse y revelar paulatinamente sus secretos a los hombres para que pudieran manipularla y acceder a sus recursos. Dios se ocupaba de las almas y los científicos de interpretar el mundo a través de una representación de la naturaleza y de las cosas en un lenguaje matemático o clasificatorio que permitía elaborar leyes de causa y efecto lineales. El alma del mundo temblaba con el conocimiento del ser humano, y Dios iba quedando al margen como un observador de la maquinaria que había puesto en marcha en el origen de los tiempos. El comercio y las disputas por alcanzar el dominio marcaban las políticas y, entre la nobleza y la iglesia, la burguesía floreciente reclamaba su cuota de poder a través de la ciencia y la razón. La aristocracia, anticipando el peligro, se iba posicionando en la escalada tecnológica, la cual significaría la expresión de la supremacía y autoridad de aquellos que la poseyeran y la controlasen.

Las antiguas metafísicas escolásticas y filosóficas iban arrinconándose ante la hegemonía de la nueva ciencia la cual se basaba en deducciones e inducciones que estaban a caballo entre el empirismo y el racionalismo, ya que se apoyaban en la experimentación, pero elaboraban conceptos que estaban fuera de la percepción directa. Esta nueva ciencia, que se consideraba como expresión del conocimiento verdadero y eficaz, negaba que tuviera algo fuera de la física en su seno, o que hubiera algún aspecto relevante para sus teorías más allá de la materia tratada. Lo que no fuese físico o ya no era o, a la larga, no sería. Este nuevo paradigma, nacido en la modernidad, impuso un monismo epistemológico basado en el método científico reduccionista-mecanicista que conllevaría una deriva hacia un monismo ontológico materialista el cual se definiría con ideas abstractas y absolutos. El progreso científico era el nuevo maná divino, la razón, la vía para identificarlo, y la tecnología la forma de recogerlo. En los altares de los laboratorios se

sacrificaron las emociones de los seres para que no impidieran su avance en ninguna de sus extensiones que, a modo de tentáculos, iban abrazando la diversidad inherente y facilitadora del devenir universal para normativizar las experiencias y transformarlas en experimentos controlados de donde se destilaran las nuevas verdades que debían regir en el mundo. Cualquier brote espontáneo y disidente frente al poder de la maquinaria engendrada, gracias a las nuevas leyes descubiertas en el paradigma científico de la modernidad, sería arrancado de raíz y aplastado por el rodillo tecnocrático aliado con los poderes mercantiles y políticos que protegían su hegemonía. La extirpación de la dimensión emocional del ámbito epistemológico permitiría la supuesta neutralidad del investigador, el cual, en aras de obtener el conocimiento verdadero, para colaborar con el progreso y bienestar de la humanidad, olvidó que sin emociones no hay bienestar posible ni progreso que tenga sentido. Para poder olvidar su implicación en el desarrollo emocional del mundo, parte de la filosofía del momento le facilita la *escena* y el *decorado*; el mundo sería *voluntad* y *representación*, los fenómenos no serían las cosas en sí mismas, serían representaciones de ellas. Sujeto y objeto quedarán definitivamente separados y, viendo las élites dirigentes el poder del sujeto sobre el objeto, emergido de tal separación, lenta y subterfugiamente, irán desplazando a los seres humanos a la posición de objeto de estudio para entender cómo funciona, objeto de mercado y consumo para ofrecerle sus productos, objeto de producción para que trabaje como una máquina y genere beneficios y, cuando la persona se sienta desquiciada en este nuevo marco, se convertirá en objeto de atención asistencial o sanitaria necesitando sus servicios y concibiendo al sistema como salvador de sus males. Así, lentamente, las emociones ya no serían el vínculo con la vida, sino el vínculo con la muerte en vida a la que nos fue llevando esta deriva ciega mecanicista donde la alienación es norma y la conexión auténtica con la naturaleza y el resto del mundo una excentricidad.

A pesar de la mecanización de la vida y del cincelamiento de una verdad esculpida a golpe de pruebas, demostraciones y replicaciones, la magia de lo emocional y orgánico se resistió a sucumbir y modelarse a un conocimiento anestesiado e insensible. La imaginación y el sentimiento son indomables y, como agua que se filtra en las rocas, intentó quebrar las nuevas murallas epistemológicas y ontológicas sabiendo que con las piezas que habían quedado al despedazar a la naturaleza para encontrar su misterio vital, matando cualquier lazo divino que pudiera de nuevo unir las partes, se había armado un gigante automatizado sin espíritu que llamaban naturaleza. Pero por los vericuetos de sus

engranajes seguía rezumando la savia creadora de sentir; muchas eran las alternativas que se postulaban entre los nuevos conocimientos, unas con raíces atávicas, otras nacidas en la explosión de imaginación de la modernidad y otras futuristas, porque el progreso tiene aroma de futuro, y en realidad vive en el futuro, configurando un escenario perfecto para vivir representado, enajenado de un presente ausente en lo esencial: la auténtica conexión del ser con sus emociones al experimentar el misterio de la vida, emociones que se proyectan en el fondo de una caverna que llaman un futuro próspero.

Una nueva visión se enfrentó a la ciencia moderna, se trataba de una inquietud pulsante y vital pre-romántica que, en cierta manera, fue impulsada por Johann Gottfried Herder. Al igual que Odiseo, en su regreso a Ítaca, o Ismael, de Herman Melville, Herder utilizó el mar como medio para adentrarse en las profundidades de la mente del mundo y de las pasiones humanas, cambiando lo cierto por lo incierto y fluyendo junto al misterio. El 17 de mayo de 1769, Herder, se despide de su comunidad con estas palabras: “Mi única intención es conocer desde más perspectivas el mundo de mi Dios.”¹⁶⁶ Herder, se hizo a la mar para dirigirse a Francia, una singladura que dio inicio a un movimiento emocional, tormentoso e impetuoso que se conocerá como Romanticismo alemán y con el cual Goethe se relacionará íntimamente con un profundo sentimiento ambivalente de atracción inicial y distancia posterior. Sin conocer las inquietudes y pensamientos románticos no se puede entender la visión científica de Goethe, el cual heredó su sensibilidad humana tejiéndolos con los fenómenos de la experiencia y supo rescatar lo cualitativo del rincón al que lo estaba desplazando la nueva ciencia de la modernidad en su afán por primar los datos cuantitativos. Nos dice Rüdiger Safranski¹⁶⁷ que: “El Romanticismo es una época. Lo romántico es una actitud del espíritu que no se circunscribe a una época. Ciertamente halló su perfecta expresión en el periodo del Romanticismo, pero no se limita a él. Lo romántico sigue existiendo hoy en día.” Mas, a pesar de seguir existiendo en la actualidad, parece que lo romántico y el método científico se repelen como agua y aceite sin llegar a emulsionarse, tal y como deberían para poder reflejar el misterio del devenir de la vida y del asombro humano. Esa fusión es la que intentó realizar Goethe al unir lo subjetivo con

¹⁶⁶ Safranski, R. (2012). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets. Traducción de Raúl Gabás Pallás. Pág. 19. Texto original en alemán: “*Meine einzige Absicht ist die, die Welt meines Gottes von mehr Seiten kennenzulernen.*” [Safranski, R. (2007). *Romantik. Eine deutsche Affäre*. München: C. Hanser. Pág. 17].

¹⁶⁷ *Ibid.* Pág. 14. Texto original en alemán: “*Die Romantik ist eine Epoche. Das Romantische eine Geisteshaltung, die nicht auf eine Epoche beschränkt ist. Sie hat in der Epoche der Romantik ihrem vollkommenen Ausdruck gefunden, ist aber nicht darauf beschränkt; das Romantische gibt es bis heute.*” [Safranski, R. (2007). *Op. cit.* Pág. 12].

lo objetivo a través de la articulación de la experiencia y los experimentos. En cierta manera, cuando Berkeley ve en la percepción del mundo la expresión de la mente de Dios y de su grandioso e infinito misterio, está *romantizando* la percepción humana a la manera de Novalis (*so romantisiere ich es*).¹⁶⁸ Nos dice Safranski que el espíritu romántico es multiforme, musical, rico en prospecciones y tentaciones, ama las sorpresas en lo cotidiano, los laberintos de la reflexión, se transforma y es contradictorio y, al mismo tiempo, consciente y disolvente de la forma.¹⁶⁹ Esa multiforma de ser es lo que caracteriza a Goethe, impulsándolo a desarrollar una percepción profunda y atenta de los fenómenos que configuran nuestro entorno; percepción consciente que culminaba en el conocimiento de uno mismo y en el arte de *gobernar* (*κυβερνάω*) sus pasiones, pensamientos y acciones en el océano de la vida. Lo que Herder le transmite a Goethe es un torbellino de metáforas, sin nítidas separaciones entre lo interior y lo exterior al comunicarle el espíritu que renació en esa travesía por mar. En ese territorio fluido, donde la estabilidad es una ilusión, Herder encontró el germen de las críticas a Kant, su maestro y amigo. La causalidad lineal se movía de un lado a otro y las razones se encontraban a posteriori después de vivir la experiencia; uno se mantenía en pie por intuición y adaptación, no por ningún cálculo matemático ni por lógica analítica. La razón dejaba de ser pura para teñirse con las impurezas de la emoción por la vida y el miedo a la muerte; la determinación necesaria para gobernar una nave evidenciaba que el temor al error podía ser el peor error ante ciertas situaciones imprevistas. Lo incierto reclamaba el poder de creación y la confianza en uno mismo, más que una exhaustiva lista de causas y efectos determinados e hilvanados en procedimientos lógicos.

Uno de los conceptos que recoge Goethe de Herder es que “pensar la historia como el proceso de una evolución que produce la multiplicidad de las formas naturales es una novedad, pues con ello la creación divina del mundo se introduce en el desarrollo de la naturaleza.”¹⁷⁰ El ser humano es dinámico, está en evolución y debe atender a su espíritu para seguir la potencia creadora inherente a la naturaleza y a su ingenio para, así, conjugar su propia fuerza y debilidad. La antropología moderna fue impulsada por Herder porque la

¹⁶⁸ Safranski, R. (2007). *Op. cit.* Pág. 13. En la versión española Safranski, R. (2012). *Op. cit.*, el traductor escribe “*ich romantisiere*.” Pág. 15.

¹⁶⁹ *Cfr.*: Safranski, R. (2012). *Op. cit.* Pág. 15.

¹⁷⁰ *Ibid.* Pág. 24. Texto original en alemán: “Es ist ein neuer Gedanke, Naturgeschichte als Entwicklungsgeschichte zu verstehen, welche die Vielfalt der natürlichen Gestalten hervorbringt, denn damit wird die göttliche Welterschöpfung in den Naturprozeß hineingenommen.” [Safranski, R. (2007). *Op. cit.* Pág. 23].

historia del hombre forma parte de la historia de la naturaleza, en la que una fuerza creadora inconsciente va tomando consciencia en el pensamiento y la intención de los seres y donde dicha naturaleza puede contemplarse a sí misma a través de los ojos de los humanos. El humanismo deviene, así, la contemplación de lo natural en relación y evolución, y encarna la promoción del propio espíritu de la naturaleza a través de la visión de los participantes. Otra idea que recoge Goethe de Herder es el individualismo personal, lo que le lleva a constatar la pluralidad de los seres manifestados. El espíritu individual debe ponerse en comunión y articularse con el resto, creando así un espíritu colectivo recogido en las costumbres, cuentos y canciones populares, la moralidad (del latín *mos, moris* que significa hábito o costumbre) se basa en la concepción de un lugar común que deja espacio a cada individuo en particular donde la diversidad debería ser respetada conjugándose con otra palabra de similar significado relativa a la manera de hacer: la ética (del griego *ἦθος-ικος*).

La novedad y el vértigo en las ideas que transmite Herder a Goethe se ven acompañadas por acontecimientos tan convulsos como la Revolución francesa que afectó notablemente a la vida intelectual alemana percibiendo el nacimiento de una nueva época.¹⁷¹ La Revolución promovió el idealismo, el cual, para Schlegel, no era otra cosa que el espíritu de dicha Revolución.¹⁷² El nuevo amanecer alumbraría a los jóvenes románticos como Hölderlin, Hegel, Novalis, Fichte, Tieck, Wackenroder y Schelling con deseos de ser únicos y libres para poder sentir la auténtica vibración de la vida que brotaba más allá del despotismo absolutista. Sintiéndose testigos de la transformación y liberación del mundo, los nuevos románticos, necesitaban expresar las inquisiciones más profundas de la emoción del ser; la poesía, la literatura, el teatro, la belleza y la sensibilidad cobraron un nuevo impulso para reflexionar sobre el mundo. Este contexto artístico y renovador iría contagiándose al estudio de las ciencias en general, permitiendo la eclosión de nuevas hipótesis que irían más allá de las nacidas en el inicio de la modernidad, acabando por reclamar la sensibilidad cualitativa en el estudio de la naturaleza, idea que marcará los pasos de Goethe. La emoción y la intuición se enfrentaron a la razón y a las matemáticas; el calor humano pretendió mezclarse con la fría lógica buscando una aproximación a los fenómenos experimentados por las personas. Para Goethe la revolución tendría un sabor ambivalente, comprendía las reclamaciones de los explotados y de los que habían sufrido

¹⁷¹ Cfr.: *Ibid.* Pág. 30 y 31.

¹⁷² Cfr.: *Ibid.* Pág. 33.

injusticias y, por tanto, no se lamentaba por el destino de la aristocracia, pero la irrupción súbita de los cambios sin una evolución gradual le inquietaba, como si no se acomodase al ritmo de la naturaleza. Quizá por eso, en los meses posteriores a la Revolución, se cuestionó las hipótesis del vulcanismo que le recordaban a la irrupción volcánica de los acontecimientos sociales y políticos que se sucedían en Francia.¹⁷³ Esa preferencia por las transiciones y la evolución sucesiva se reflejó en sus propuestas para describir muchos de los fenómenos de la naturaleza, donde la metamorfosis iría acompañada de la gradación paulatina del cambio (*steigerung*).

Por otro lado, Schelling veía, en la autocomplacencia floreciente del espíritu libre e investigador de la ilustración, el engaño de una nueva cultura teórica. La educación estética, la literatura y el *juego* del arte en general serían para Schelling los antídotos ante las meras consideraciones utilitaristas y maquinales que iban perfilándose en este nuevo mundo fragmentado en clases y especializado en técnicas que denunciaron Hölderlin y Hegel, y posteriormente, Marx, Weber y Simmel.¹⁷⁴ La Ilustración se transformaría paulatinamente en ideología para controlar a las personas y la producción, por eso, la nueva conciencia de sí que se adquiere en la autonomía artística, representaría el impulso del movimiento romántico que se proponía ofrecer una alternativa al avance arrollador de la mirada objetiva impuesta por la ciencia. Esa compensación de la certeza ilustrada con el arte literario, Schlegel, la materializa con el desarrollo de la ironía hacia nuevas dimensiones donde la romantiza, descubriendo lo desconocido en lo conocido.¹⁷⁵ En su forma de presentar la ironía conjuga lo finito con lo infinito, la pretensión determinista de la racionalización ilustrada con la incertidumbre del caos y el misterio divino en el cual estamos inmersos; con lo cual, la auténtica experiencia vital de los individuos, paradójicamente, solo podría expresarse a través de lo inefable. Esas paradojas e ironías románticas configuraron los pensamientos de Goethe, la filosofía del *yo* de Fichte y la búsqueda de la unión entre lo objetivo y lo subjetivo, le hicieron escribir en sus *Máximas y Reflexiones* la siguiente frase: “¿Es el objeto o eres tú el que se expresa aquí?”¹⁷⁶ Esta visión dinámica y circular de la experiencia sería una de las críticas de Fichte a Kant, que

¹⁷³ Cfr.: *Ibid.* Pág. 37.

¹⁷⁴ Cfr.: *Ibid.* Págs. 41-44.

¹⁷⁵ Cfr.: *Ibid.* Pág. 59.

¹⁷⁶ *Ibid.* Pág. 67.

en cierta forma dejaría huella en el pensamiento de Goethe. Sobre esta cuestión Safranski escribe lo siguiente:¹⁷⁷

Según Fichte, Kant partió del «yo pienso» como algo ya dado; pero esto no es legítimo, pues hay que observar lo que sucede en nosotros cuando pensamos el «yo pienso». Desde su punto de vista, el yo es algo que nosotros producimos en el pensamiento, y a la vez la fuerza productora es la yoidad que está desde siempre en nosotros mismos. El yo que piensa y el pensado se mueven de hecho en un círculo, pero en todo ello se trata de comprender que está en juego un círculo activo, productivo. No es cuestión de que un yo se fundamente sólo contemplando; más bien, se produce en la reflexión, que a la vez es una actividad; él «se pone». Es decir, este yo no es un hecho, una cosa, sino un acontecimiento. El yo está en movimiento, vive, lo notamos en nosotros.

Con estas reflexiones Fichte conjugaba el mundo exterior y el interior, porque en la acción el yo aprehendía los límites de sí mismo y percibía aquello que es el no yo, concibiendo un mundo vinculado pero fragmentado por la percepción. Se establece una unidad circular con diferentes perspectivas que se perciben como separadas, pero que, a su vez, están indisolublemente religadas por las costuras de las diversas posibilidades de relación. En las posibilidades es donde los románticos ven el fundamento de la idea de libertad que formará parte del pensamiento de Goethe manifestada en las diferentes experiencias frente a los fenómenos. Fichte contempló un yo trascendental y un yo empírico, dos caras de una misma dimensión que estaban unidas por un continuo de conciencia creciente en la que se reflejaban, una u otra, según el grado de autodeterminación. La visión romántica mostraría, sobre todo a través de Novalis, la nostalgia de la mirada, en cierta manera infantil e ingenua frente a lo maravilloso, que se iba perdiendo con la utilidad endiosada como único faro en la modernidad, la cual sustituiría la fe y el amor por el saber y el tener.¹⁷⁸ Cuando abordemos las propuestas de William James en su *Pragmatismo*, veremos cómo en su filosofía intenta conjugar lo útil, que nos ayuda a vivir en la vida, con la *emoción cósmica*, que conlleva el misterio de la misma y nos permite religarnos con los otros y con el cosmos, siendo esa mirada ingenua, y en cierta forma religiosa o religada, un medio útil, a su vez, para vivir y tener esperanza en el devenir humano. Goethe promocionó esa mirada ingenua al acercarse al estudio de los fenómenos para poder observarlos con un espíritu lo más abierto posible y sin concepciones o prejuicios previos. Esta forma de visión permitía reconocer el propio mundo interior en la contemplación de lo exterior, por esa razón, para conseguir una percepción atenta necesitaba que lo objetivo se uniera a lo subjetivo y que la cantidad fuese

¹⁷⁷ *Ibid.* Pág. 70. Texto original en alemán en la Entrada nº 64 del Anexo I.

¹⁷⁸ *Cfr.: Ibid.* Pág. 118.

considerada a la par que la cualidad que daría vida y sentido a la observación, buscando una visión orgánica de los fenómenos.

La filosofía de Kant propició el dualismo entre objeto y sujeto, pero el espíritu romántico intentaría religarlos y, el misterio divino, la poesía inefable, la emoción embriagadora, la curiosidad asombrada y extrañada serían los medios para liberarnos de la *cosificación*, *fetichismo* y *superstición encubierta* a los que parecía avocarnos el materialismo moderno: “Allí donde no hay dioses, acechan los fantasmas.”¹⁷⁹ Las herramientas románticas para contemplar el misterio del mundo eran la imaginación y la fantasía porque “las posibilidades que aún esconde la verdad han de hacerse visibles mediante una fantasía que juega y a la vez explora. Esa era la idea de Schlegel cuando exigía que todo lo finito se relativizara e ironizara en el horizonte de lo infinito.”¹⁸⁰ Era la misma idea que buscaba Novalis al romantizar la vida ordinaria, o cuando Wackenroder apremiaba al recogimiento maravillado y Tieck reclamaba la mirada extrañada. Cuando James proponga su verdad plástica e inacabada estará dejando espacio a esa incertidumbre del futuro que el ser co-crea con la mente de los otros y del mundo; la misma que concibe Berkeley en la milagrosa infinitud de Dios que comparte su percepción del mundo inacabado en nuestras mentes. En el siglo pasado, J. P. Carse lo expresó con estas palabras en su libro *Juegos finitos y juegos infinitos*:¹⁸¹ “Existen al menos dos clases de juegos. A uno de ellos se le podría llamar finito y al otro infinito. Un juego finito se juega con la finalidad de ganar, mientras que un juego infinito se juega con la finalidad de seguir jugando.” Entre los románticos se compartía la idea de Schiller de que el ser humano solo era enteramente ser cuando jugaba en libertad, concibiendo al *homo ludens* como ser real, conectado con el mundo y gozoso de la emoción de vivir. La visión romántica desconfiaba del pecado, lo veía como una herramienta de control social, en ese sentido comulgaban con la máxima agustiniana del amor divino y humano como campo de actuación: “ama y haz lo que quieras”; ama con libertad y entusiasmo, porque ese entusiasmo es la divinidad que

¹⁷⁹ *Ibid.* Pág. 120. Texto original en alemán: “Wo keine Götter sind, walten Gespenster.” [Safranski, R. (2007). *Op. cit.* Pág. 132].

¹⁸⁰ *Ibid.* Pág. 121. Texto original en alemán: “Die in der Wirklichkeit noch verborgenen Möglichkeiten sollen mit spielerischer und zugleich erkundender Phantasie sichtbar gemacht werden. Das war gemeint, wenn Schlegel forderte, alles Endliche solle im Horizont des Unendlichen relativiert und ironisiert werden.” [Safranski, R. (2007). *Op. cit.* Pág. 133].

¹⁸¹ Carse, J. P. (1989). *Juegos finitos y juegos infinitos*. Malaga: Editorial Sirio. Pág. 9. Texto original en inglés: “THERE ARE at least two kinds of games. One could be called finite, the other infinite. A finite game is played for the purpose of winning, an infinite game for the purpose of continuing the play.” [Carse, J. P. (1986). *Finite and infinite games*. New York: The Free Press. A Division of Macmillan, Inc. Pág. 3].

hay en ti. Ese entusiasmo y amor a los demás, a la naturaleza y al mundo, será vivido por muchas de las sectas emergidas del calvinismo y puritanismo en Nueva Inglaterra que reclamarán la libertad espiritual frente al dogmatismo institucional eclesiástico. El vértigo sentido en la exuberancia de posibilidades que ofrece la libertad y la divinidad produce una sensación de caos que Schlegel concibe con estas palabras: “El nombre de caos solo es aplicable a aquella confusión de la que puede brotar un mundo.”¹⁸² Confusión que el entusiasta y el artista utilizan para transformarse y transformar el espacio común. En sus ensayos, Michel de Montaigne ya había mostrado que la verdad tanto en el mundo exterior como en el interior era multiforme presentándose como un tejido de relaciones concretas sometido al desgaste del tiempo y de los cambios, constituyendo, a su vez, una interconexión infinita en lo finito, imposible de aprehenderse con los conceptos abstractos y absolutos de la ciencia ni en los dogmas de la iglesia.

El mundo romántico absorbería esa noción transformando el Dios patriarcal castigador en una Diosa maternal comprensiva y amorosa a la manera del poema didáctico de Parménides que, en su generosidad, nos invita a co-crear el mundo inacabado estableciendo como única verdad el propio proceso creador y contemplativo de un milagro inabarcable en el cual participamos a través de nuestra conciencia activa. Esa sensibilidad significaba la superación de la separación sujeto-objeto; un sentimiento que descubre en la naturaleza cualidades subjetivas y se funde con ella.¹⁸³ El proceso de transformación romántica que experimentó Friedrich Schleiermacher, bebiendo de las fuentes de Herder y el joven Goethe, desembocaría en la concepción de la participación del ser humano en el misterio divino, en la predicación de una religión *simpática* donde el *yo* trascienda en el *tú* mezclándose pacíficamente a través del amor en una intuición original que permitirá la revelación de nuevas formas de religarse con los otros y con los fenómenos. Una sinfonía cósmica donde cada ser es una nota necesaria en la armonía de la composición musical sagrada. Según Schleiermacher, todo depende de que nuestra fantasía, que nos sumerge en el universo, esté enlazada o no con la conciencia de la libertad. Si lo está, personificará el espíritu del universo; en caso contrario, es decir, sin sentimiento de libertad, el mundo se nos presentará como un mecanismo vacío de sentido. Los círculos románticos se entusiasmaron con los *Discursos* de Schleiermacher, sin embargo, el paganismo de

¹⁸² Safranski, R. (2012). *Op. cit.* Pág. 123. Texto original en alemán: “Nur diejenige Verworrenheit ist ein Chaos, aus der eine Welt entspringen kann.” [Safranski, R. (2007). *Op. cit.* Pág. 135].

¹⁸³ Cfr.: *Ibid.* Pág. 129.

Goethe, a pesar de recoger la cosecha de la intuición, la fantasía y la fusión del objeto y el sujeto, expresaría una “sana y alegre aversión” por los Discursos de Schleiermacher.¹⁸⁴

En la evolución del sentir romántico apareció un impulso anárquico que criticaba el Estado por estar concebido como una máquina y no como un organismo, en el cual las personas han de funcionar, pero sin llevar en sí mismos la idea del todo, la idea de libertad que permite al todo manifestarse en particularidades. Los románticos, sobre todo a través de Schlegel, abrazaron las mitologías orientales que alimentaron sus travesías tempestuosas; Goethe se empapó con las tormentas románticas, pero se resguardó con la cercanía de los primeros planos reclamando una nueva forma de ver que se podía desarrollar en lo próximo, en lo cotidiano de los fenómenos de su entorno. Para Goethe los románticos desfiguraban la visión de la antigüedad, enturbiaban la alegría de los griegos.¹⁸⁵

3.2.1. *Dialéctica entre Ilustración y Romanticismo*

En esa época, doctrinas como el *magnetismo animal* de Franz Mesmer fueron examinadas por la Comisión Real Francesa y orilladas ante la falta de evidencia científica. Los hornos de atañor alquímicos fueron apagándose por el manto de la química y solo mantuvieron sus rescoldos en espíritus recónditos camuflados entre moléculas y átomos. Los conocimientos esotéricos seguían transmitiéndose entre maestros y discípulos, pero, con la nueva ciencia, su secretismo tomaba otra dimensión, la de la invalidación como conocimiento pertinente y proscrito. Cabalistas, espiritualistas, masones, hermetistas, rosacruces, se presentaban por la academia como excéntricos charlatanes intentando frenar su expansión y a la vez utilizándolos como revulsivo para afianzar su propia hegemonía, demostrando su poder explícito sobre la materia como prueba de la supremacía del conocimiento exotérico sobre cualquier otro. El ateísmo, apoyado en el materialismo mecánico, tenía el terreno abonado donde echar raíces haciéndose, así, respetar públicamente y convertir al ser humano en una marioneta biológica, tal y como demostraban los autómatas pianistas, escritores o dibujantes de Pierre Jaquet-Droz. Sustraerle el alma al ser vivo, fue relativamente fácil de digerir cuando en 1739 apareció el primer autómata capaz de hacer la digestión como el *canard digérateur* de Jacques de

¹⁸⁴ Cfr.: *Ibid.* Págs. 133-135.

¹⁸⁵ *Ibid.* Pág. 147.

Vaucanson. Muchos de los avances en relojería y en automatismos fueron utilizados por ilusionistas y magos itinerantes. Para la comunidad científica ese hecho fue un argumento para desacreditar cualquier resultado o discurso, inconsistente con las leyes de la física instaurada, que pudiera mostrar algún saber arcano o disciplina alternativa, calificándolos de pseudociencias, ilusionismo o simple sugestión.

En 1733 François de Cisternay du Fay postula la existencia de cargas eléctricas positivas y negativas y se dedica a entretener en salones y reuniones a los asistentes con los fenómenos de la electricidad como, por ejemplo, el *beso eléctrico* que podían dar las damas a sus parejas. Estas demostraciones del control de la materia y de sus fuerzas afianzaba la sensación de control sobre la naturaleza surgida con la nueva ciencia y la aspiración de desenmascarar el poder divino y el *truco* que subyacía a muchos de los fenómenos que antes se consideraban mágicos o misteriosos. La balanza entre los seres humanos y Dios se estaba equilibrando; o los poderes divinos estaban menguando o los poderes de los hombres y su razón estaban aumentando, con lo cual, una vez se igualaran, ¿qué necesidad habría de invocar a la divinidad? Simplemente, se trataba de controlar las fuerzas que regían a la naturaleza para que la vida de las personas fuera lo mejor posible y en cierta manera llegaran a vivir como dioses.

Esa abundante prosperidad, no fue solo fruto del progreso científico en sí mismo. Una información importantísima, que a veces olvida la visión cientifista, en la recapitulación de beneficios, es que la mayor parte de la riqueza obtenida se debió a la expoliación de las colonias por parte de las metrópolis, a la esclavitud del hombre por el hombre y al agotamiento de los recursos naturales que por aquella época eran exuberantes y parecían inagotables. Visto el panorama actual y a las puertas de agotar los recursos, no estamos tan seguros de que el balance que se hace generalmente sea tan beneficioso como exponen sus defensores. La ciencia que controla la naturaleza y la agota sin regenerarla y que, a su vez, no es controlada por sentimientos humanos de fraternidad, compasión, respeto a la vida de todos los seres, sostenibilidad, ecuanimidad, previsión y conciencia, es la verdad científica más funesta en la que puede derivar cualquier epistemología u ontología. Si no sabemos utilizar el conocimiento para la sostenibilidad de nuestro mundo, ¿podemos realmente calificarlo de conocimiento?, quizá nuestra ontología no pueda aún responder qué es lo que somos, y qué es lo que hay o existe, pero valdría la pena plantearse las preguntas de en qué nos hemos convertido y si quedará algo después de que nuestra magistral ciencia desvele

que en realidad no controla tanto como pretendía y que quizá no es más que el truco de magia más grande que jamás haya existido, donde, al final, todo puede desaparecer, el objeto, el sujeto, el espectador, el teatro y el ilusionista, el cual, como un autómatas, no puede reflexionar ni parar su mecanismo destructivo.

En medicina, frente a la teoría clásica de los cuatro humores, se presentó la teoría de Samuel Hahneman de los miasmas que daría lugar a la homeopatía basada en las investigaciones de Karl August Metz, pero que, a medida que avanzó la medicina basada en la evidencia científica respaldada por Bichat al demostrar que el cuerpo estaba constituido por 21 tejidos diferentes y los instrumentos ópticos como el microscopio mejoraban, fue desplazada por las hipótesis de Rudolf Virchow sobre la teoría celular, reafirmada posteriormente por las teorías de Louis Pasteur. A su vez, las hipótesis de Antoine Béchamp sobre el pleomorfismo posible de las células en condiciones de alta acidez o inducido por toxinas fue rebatido por las teorías monomórficas de Virchow, imponiendo una visión unilateral sobre los procesos de muerte celular, descartando, a golpe de microscopio, la influencia del ambiente en la vida de las células y convirtiendo ciertos resultados en pruebas incontestables que significarían el único camino posible al tratar las enfermedades y obviando la posibilidad de otros abordajes. En esta nueva visión del mundo donde el ser humano va a aparecer como un miembro más de la familia filogenética de las especies, las ansias de control y poder del hombre sobre la naturaleza, la mujer y sus iguales le llevan a separarse de todo, hasta de él mismo. Encerrado en su castillo de explicaciones racionales, edificado por el miedo a fluir en el río de emociones que conlleva la vida y lo desconocido, elabora explicaciones científicas que le permiten neutralizar su ansiedad con la ilusión del control de los fenómenos. Toda su estructura es una pirámide de poder, donde el hombre está alcanzando la cumbre nevada en la que reposan las leyes absolutas de la naturaleza y donde la ciencia tiene la esperanza de encontrar el secreto de la vida y neutralizar así el miedo a la muerte; sin darse cuenta de que la vida no yace en la fría cumbre, sino en los torrentes que brotan de ella con el deshielo y fusión de esas leyes, mezclándose, ruidosos, en el seno de los frondosos valles. El verdadero conocimiento no reside en conquistar, dominar y saber cómo funciona el mundo, sino en abrazar e integrar como vivir con el mundo, porque somos mundo, y solo con esa comprensión tendrá sentido la palabra conocimiento.

El siglo XVIII desborda de entusiasmo frenético, la liberación del pecado original lleva a la humanidad a levantar un vuelo hacia las estrellas, pero a pesar de tener la posibilidad de unirnos al cosmos, la ilustración se precipita como Ícaro sobre los riscos insensibles de una forma de hacer ciencia que puede conducirnos al pecado final. Por aquel entonces múltiples saberes se mezclaban en las experiencias humanas formando un caleidoscopio multicolor, un mosaico de imágenes del mundo que hubiera permitido balancear de forma más acorde lo negativo del progreso falto de sensibilidad, pero el impulso gravitatorio de la sólida bola de nieve aglutinada por la ciencia mecanicista y reduccionista fue imparable, y su controlador rodar pendiente abajo, mientras soñaba ascender y crecer al absorber y estandarizar los saberes, aplastó todas las alternativas rugosas y disidentes que le hubieran hecho frenar su arrolladora, insensible y vertiginosa autocomplacencia. En los siglos XVIII y XIX el renacimiento murió y los pocos espíritus renacentistas que resistieron, como Goethe,¹⁸⁶ sufrieron la exclusión del ámbito científico, para quedar recluidos en el mundo de las humanidades y las letras aparentemente inocuo en opinión de la ciencia. Las aportaciones de Goethe al conocimiento fueron rechazadas, lo cualitativo se consideró una fruslería y el imperio de los datos y lo cuantitativo se impuso en todas las áreas controladas por las ciencias. La consideración, ya realizada por Petrus Ramus, del conocimiento como arte, y revitalizada por Goethe, será seccionada. El conocimiento se parcializará y lo imposible de cuantificar, para la nueva ciencia, se ubicará en las distintas áreas de las humanidades y las artes, mientras que lo útil y eficaz en el control de la naturaleza y del pensamiento e ideología de las personas se irá ubicando en las cada vez más fragmentadas casillas de las especializaciones técnicas del saber científico, perdiendo la perspectiva del conjunto y el sentido integrado del rumbo global. La ciencia avanzará especializándose hasta tal punto que un especialista ya no sabrá hacia donde avanza y ya no podrá discernir si ese avanzar es un logro o una huida hacia delante en su miedo a la pérdida de control y estatus en su relación con la naturaleza vacía de emociones a través de sus protocolos y procedimientos científicos.

En este paradójico descuartizamiento de lo vivo para encontrar su vitalidad se produce un intrincado cruce de teorías y alternativas entre los diferentes pensadores de la época. Todos buscan entender qué es lo que mueve la materia y el cuerpo, qué es lo que diferencia a un ser vivo de un ser muerto. Los estudiosos de las ciencias naturales saben

¹⁸⁶ Cfr.: Rukser, U. (1977). «Valoraciones de Goethe en el mundo hispánico.» *Goethe en el mundo hispánico*. México: Fondo de Cultura Económica. Págs. 243-257.

perfectamente cómo se suprime la vida, pero no entienden cómo se produce, cómo se insufla el aliento vital a un ser, en el cual, una vez muerto, desaparece toda su capacidad de movimiento espontáneo y la materia que forma su cuerpo empieza a descomponerse. Este misterio fue abordado por la escolástica y, posteriormente, por Descartes de forma dualista, dotando a la materia corporal de alma, que era lo que proporcionaba el movimiento y la vida. Cuando el ser moría el alma se separaba del cuerpo, lo que daba lugar a todas las hipótesis religiosas sobre el destino posterior del alma. Pero ese debate sobre la existencia del alma como entidad separada del cuerpo tomo diferentes caminos. Uno de ellos fue el que rechazaba el dualismo de Descartes y postulaba un monismo materialista donde el alma no era una entidad o sustancia, era solo la manifestación de la actividad de la materia, era en realidad la capacidad de moverse, activarse o respirar de los seres vivos; cuando esa capacidad desaparecía con la muerte, el alma desaparecía y el ser vivo, anteriormente dotado de alma, pasaba a ser un cuerpo inerte de materia en descomposición que se reduciría al polvo material que forma el resto de la naturaleza. En la instauración de esa visión tuvo mucho que ver la experiencia de Julien Offray de La Mettrie como cirujano militar. Sus reflexiones sobre la forma de experimentar las sensaciones le llevaron a concluir que los fenómenos físicos experimentados eran cambios que repercutían en el sistema nervioso y el cerebro. Sus conclusiones expuestas en 1745 en su *Histoire naturelle de l'Ame*, reducen el alma a las propiedades del cuerpo negando así cualquier clase de dualismo.¹⁸⁷

La esencia del Alma del hombre y de los animales es, y será siempre tan desconocida como la esencia de la materia y de los cuerpos. Yo digo más; el Alma separada del cuerpo por abstracción, se parece a la materia considerada sin ningunas formas; no se puede concebir. El Alma y el Cuerpo han sido creados juntos en el mismo instante, y como un solo golpe de pincel. Ellos han sido vertidos en el mismo molde, dice un gran Teólogo (Tertuliano *de resurrect*) que ha osado pensar. Aquel que querrá conocer las propiedades del Alma, debe, entonces, primero buscar aquellas que se manifiestan claramente en el cuerpo, donde el Alma es el principio activo. Esta reflexión me conduce naturalmente a pensar que no existe guía más segura que los sentidos. [...] Hace falta, sin embargo, acordar con la misma franqueza, que ignoramos si la materia tiene en ella la facultad inmediata de sentir, o solamente la potestad de adquirirla por las modificaciones o por las formas en las cuales ella es susceptible; ya que es verdad que esta facultad solo se muestra en los cuerpos organizados.

Lo curioso de sus afirmaciones es que en cierta manera parece que coinciden con las de Berkeley al asegurar que las afecciones del alma son aquello que percibimos por los

¹⁸⁷ La Mettrie, J. O. (1747). *Histoire naturelle de l'Ame*. Oxford : M. H. de l'Académie des Sciences, aux dépends de l'Auteur. Págs. 1, 2 y 29. La traducción es mía. Texto original en francés en la Entrada nº 65 del Anexo I.

sentidos y al considerar al alma como principio activo; pero sería erróneo ubicarlos en una misma concepción filosófica, ya que entre sus perspectivas existe una diferencia crucial. Mientras que para Berkeley el mundo se nos *presenta* en las percepciones que son las afecciones del alma y, por tanto, tendría una naturaleza mental, para La Mettrie el mundo se nos *representa* en las percepciones que son las afecciones del alma y, por lo tanto, tendría una naturaleza material, ya que no sabemos, como dice en el extracto citado, ni qué es la materia, ni qué es el alma, solo tenemos su *representación* a través de los sentidos. El monismo materialista de La Mettrie concibe un alma sensitiva, en cierta manera extensa y que se ubica en todo el cerebro, y que, de alguna forma, es accesible por los fisiólogos gracias al estudio de los nervios, de las excitaciones producidas, los movimientos y sus recorridos anatómicos.¹⁸⁸ A finales de 1747 se publica *L'Homme Machine* en Leiden sin nombre de autor editado por Elie Luzac,¹⁸⁹ escrito por La Mettrie, lo que provoca la indignación de todos los estamentos religiosos. En un principio hombres de ciencia como Holbach apoyan y consideran oportuna su visión materialista, pero tras su publicación de *L'Art de Jouir* de 1751 y su apología de la sensualidad y la voluptuosidad como única fuente de la felicidad humana se granjea la enemistad de muchos de los intelectuales de la ilustración. Aun así, sus escritos serán el germen de un monismo materialista radical sobre el que lentamente la sociedad moderna edificará una visión del ser humano como un objeto material mecánicamente compuesto y consumidor de todas las novedades estimulantes que le proporcionará la floreciente industria, convirtiendo a unos en piezas de la maquinaria de producción y a otros en consumidores de los productos elaborados en ese espejismo hedonista.

La visión maquina del ser humano, propuesta por La Mettrie desde su perspectiva médica, es una de las raíces del enfoque actual en la neurociencia al abordar el estudio de la conciencia. A pesar del reconocimiento de la importancia de las emociones, tal y como apunta Damasio en su libro *El error de Descartes*,¹⁹⁰ el hecho de concebirlo solo como un puro amalgama de materia compleja sensible reactiva, convierte a la sensibilidad en algo parecido a un termostato, quizá mucho más complejo, pero sin necesidad alguna de conciencia para su propia autogestión y regulación; y a su vez, desemboca en la

¹⁸⁸ La Mettrie, J. O. (1747). *Op. cit.* Págs. 82-86.

¹⁸⁹ Cfr.: Solovine, M. (1921). *L'Homme Machine suivi de L'Art de Jouir*. Collection des Chefs-d'Œuvre Méconnus. Paris: Éditions Bossard. Pág. 23.

¹⁹⁰ Damasio, A. (1996). *El error de Descartes*. Santiago de Chile: Andrés Bello. Págs. 151 ff. [Damasio, A. (1994). *Descartes' error*. New York: Avon Books. Págs. 127 ff].

concepción de una conciencia pasiva que solo se activa por reacción a los estímulos y se mueve exclusivamente por los desequilibrios en sus sensores, lo que significa que, en el fondo, no tiene libre albedrío ya que es una máquina programada genéticamente y culturalmente que huye del dolor y persigue el placer. A un ser así, aunque consideráramos que ese mecanismo es una mente (la mente psicológica apuntada por David Chalmers), no le haría falta conciencia, es más, la conciencia sería un estorbo, ya que en muchas ocasiones iría contra el dictado de sus sentidos o sensores, y fácilmente, podría considerarse una ilusión integradora y representativa de la percepción. Este planteamiento es en realidad el fondo de la cuestión, y la primera implicación evidente es aclarar si existe el libre albedrío, si la conciencia es activa o pasiva, si hablar de algún grado de libertad gestionado por la conciencia tiene algún sentido o somos los engranajes de un mecanismo universal que funciona azarosamente dentro de unos parámetros establecidos. Para Goethe si el ser humano no se hace consciente de su cualidad y propiedad espiritual no alcanzará jamás una existencia plena. Goethe luchará con todo su ingenio desde la literatura y desde sus estudios científicos para demostrar que tenemos algo que decir en esta supuesta máquina llamada naturaleza. Su forma de ver al ser humano huirá de la visión exclusivamente mecanicista y materialista, intentará encontrar detrás de esas causas simples y lineales una comprensión más profunda del ser. Considerará a los fenómenos como diálogos entre opuestos que desarrollan un discurso que modifica a los seres, los impulsa hacia una metamorfosis que desvela su vitalidad orgánica y les aleja de un funcionamiento maquinal predeterminado de forma ineludible. Respecto al tema de la libertad, R. Steiner recoge unas palabras de Goethe y hace las siguientes reflexiones:¹⁹¹

Le resulta evidente que en lo subjetivo vive la objetividad más auténtica y profunda. «Cuando la sana naturaleza del hombre actúa como un todo, cuando el hombre se siente en el mundo como en un todo grandioso, bello, digno y noble; cuando el sentimiento del armonioso bienestar le concede un entusiasmo puro y libre, entonces *el universo, sintiéndose a sí mismo llegado a su meta, admiraría, prorrumpiendo en gritos de alegría, la cumbre de su propio devenir y de su esencia*». (Edición Kürschner. Vol. 27, pág. 42). [...] El hombre no está ahí únicamente para hacerse una imagen del mundo acabado; no, él mismo interviene en la formación de este mundo. [...] «El que haya conseguido entenderlos (mis escritos) y mi naturaleza en general, tendrá que reconocer que ha ganado con ello una cierta libertad interior». (Conversación con el Canciller von Müller, 5 enero 1831). Con ello destaca la fuerza efectiva que se pone de manifiesto en todo intento de conocimiento humano. [...] Únicamente cuando el hombre se percata de que las

¹⁹¹ Steiner, R. (1989). *Goethe y su visión del Mundo*. Madrid: Editorial Rudolf Steiner. Págs. 70, 71, 90 y 91. [1ª Edición Steiner, R. (1897). *Goethes Weltanschauung*. Weimar: verlag von Emil Felber]. Texto original en alemán en la Entrada nº 66 del Anexo I.

fuerzas de la naturaleza no son otra cosa que formas del mismo espíritu que actúa en él, solo entonces cobra conciencia de que es partícipe de la libertad.

La cuestión del libre albedrío está directamente relacionada con la posibilidad de un comportamiento ético, con la capacidad activa de la conciencia y, tal y como veremos en el capítulo de James y su pragmatismo, con las consecuencias del obrar humano. Si no existiera una fuente interna de actividad y criterio que brota del ser humano, las cuestiones éticas quedarían reducidas a los intereses coyunturales o a los consensos establecidos o impuestos por la autoridad, siendo, la naturaleza humana, el reflejo de las tesis propuestas por Thomas Hobbes en su obra *Leviatán* de 1651. En ese sentido, tanto Berkeley como Goethe y James conciben la posibilidad de un criterio interno, quizá inspirado por la espiritualidad inherente al ser, que permite empatizar con la emoción de otros seres y sentir la disposición interior del respeto a la vida manifestada en la estima y autoestima ontológica. La necesidad de ser uno mismo la fuente del criterio ético y de la motivación de las propias acciones es lo que permite la creación auténtica de un sentimiento de autonomía y a la vez de vínculo que irá configurándose al compararlo y adecuarlo al de los otros seres humanos, comprendiendo que más que un conjunto de reglas a obedecer es un conjunto de sentimientos a compartir, en el que la *com-pasión* y la *sim-patía* nos permite unir nuestro *pathos* con el de otros seres que son, a su vez, fuentes originales y activas de sus propios sentimientos éticos, pero con los que compartimos una dimensión emocional y espiritual que se manifiesta a través de la co-vivencia.

Cuando Goethe tenía 21 años, en 1770, Paul Heinrich von Holbach publica la primera parte de su obra *Système de la Nature*¹⁹² bajo el pseudónimo de M. Mirabaud. Seguramente, anticipando y temiendo, en cierta forma, la controversia y las posibles represalias que podían suscitar sus afirmaciones claramente materialistas y ateas. El editor, que curiosamente no aparece su nombre en ningún lugar del libro y que suponemos era el propio Holbach, expone en un aviso preliminar que la obra pertenece a Jean Baptiste de Mirabaud secretario de la Academia francesa, el cual había fallecido diez años antes. En dicho escrito se realiza una dura crítica a todas las concepciones idealistas, racionalistas o

¹⁹² Holbach, P. H. (1770). *Système de la Nature*. Première Partie. Londres: Dⁿ Sph. Nicolas de Azara. Editado bajo el pseudónimo de M. Mirabaud pero escrito por Holbach y muy posiblemente Denis Diderot escribiera algunas partes como apunta Topazio basándose en unas cartas de Diderot a Sophie Volland y a Grimm, en las memorias secretas de Bachaumont y en las memorias sobre Diderot escritas por Naigeon, J. A. and Topazio, V. W. (1954). «Diderot's Supposed Contribution to D'Holbach's Works.» *Publications of the Modern Language Association of America*. Vol. 69. N° 1. Págs. 173-188.

inmaterialistas. El universo se presenta como una máquina de engranajes, a la manera de La Mettrie, dotada de un funcionamiento por la reacción de las interacciones entre sus partes; las acciones humanas son explicadas por los estímulos externos captados por nuestros sentidos que provocan reacciones consecuentes. Las cualidades de las cosas, y hasta de los seres vivos, son vistas como fantasías de la imaginación. Las enfermedades se presentan como movimientos en la máquina humana regulados por leyes naturales como los mecanismos que regulan la salud.¹⁹³

Lo que ocurre en la enfermedad, en el cual, no obstante, los movimientos que se excitan en la máquina humana, son tan necesarios, están regulados por leyes tan ciertas, tan naturales, tan invariables como aquellos en los que su participación produce la salud: la enfermedad no hace más que producir en él una nueva serie, un nuevo orden de movimientos y de cosas.

La obra de Holbach redonda en la visión materialista de La Mettrie descartando cualquier intervención en las manifestaciones naturales de entes inmateriales o espirituales. Por un lado, esta posición representaba la liberación del yugo del poder de la iglesia, pero a su vez reducía todos los acontecimientos que ocurrían en el mundo a engranajes maquinales donde las emociones o la intuición no eran más que el producto y manifestación de los movimientos de las partes engarzadas en una especie de locomotora llamada naturaleza.¹⁹⁴ A pesar de compartir con Holbach la visión mecánica del ser humano y el ateísmo frente a los poderes divinos encarnados por la iglesia, La Mettrie, perdió la simpatía de los ilustrados y acabó refugiándose en Berlín en 1748, un año antes del nacimiento de Goethe. Protegido por Federico II el grande, rey de Prusia, entró a formar parte de la Academia Real de las Ciencias de Berlín con una pensión real,¹⁹⁵ difundiendo sus teorías materialistas entre los intelectuales prusianos. Por su parte Holbach ese mismo año abandona Leiden y se instala en París, con similares ideas a las de La Mettrie, donde fraguó amistad con los ilustrados franceses e ingleses llegando a reunir en su casa a personajes como Adam Smith, Hume, Diderot, Condillac, D'Alembert, el barón von Grimm, Barthez, Leclerc conde de Buffon o Rousseau el cual acuñó el término de *La Coterie Holbachique*¹⁹⁶ haciendo alusión a las reuniones de intelectuales ilustrados que se realizaban en los salones de la mansión de Holbach para discutir, en las opíparas comidas,

¹⁹³ La Mettrie, J. O. (1747). *Op. cit.* Pág. 62. La traducción es mía. Texto original en francés en la Entrada nº 67 del Anexo I.

¹⁹⁴ La Mettrie, J. O. (1747). *Op. cit.* Págs. 90-92 y 161-163.

¹⁹⁵ Federico II, Rey de Prusia. (1752). *Eloge du Sieur La Mettrie*. La Haie: Pierre Gosse Junior. Pág. 16.

¹⁹⁶ Kors, A. C. (1976) *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press. Pág. 9.

el progreso de las ciencias de la razón que se representaban un mundo razonablemente mecánico y lógico donde las dudas escépticas de Hume daban el reinado a un materialismo que crecía con el mercantilismo y seccionaba el misterio vital que residía en el ser humano.

En la época en que Goethe realizó sus estudios científicos la progresión de la ciencia era exuberante. Ese frenesí de novedades hizo que él presintiera la necesidad de marcar pautas de progresión para amortiguar los efectos de las conclusiones erróneas que podían desprenderse de una metodología reduccionista en su proceder y simplista en su análisis. La insuficiencia y el error fueron sus campos de batalla, enfrentándolos en todos los dominios en que, según él, se presentaban. Su naturaleza le impulsaba a “considerar el mundo en todos sus aspectos”¹⁹⁷ y a buscar contrastar y rebatir aquellas explicaciones que simplificaban o reducían la expresión de los fenómenos. Por esa razón, su trabajo fue polémico con muchos de los estudiosos de la época, su perspectiva omniabarcadora le inducía a considerar las carencias de las teorías que presentaban algunos de los intelectuales consagrados: “Tendría que dejar pasar lo defectuoso sin poder corregirlo, y eso no está en mi condición.”¹⁹⁸

En la obra científica de Goethe se cruzan muchas influencias desde el neoplatonismo, el hermetismo, la cábala o la alquimia, pero no se aferra a ninguno en concreto, a no ser por su empirismo de raíz, su inquietud por comprender la propia forma de conocer. A su vez, él inspira nuevos impulsos, pero su forma de ver, casi mística, difiere de otras visiones como la *Naturphilosophie* idealista, inspirada en Kant, Fichte y Schelling, los cuales seguían manteniendo la visión de la representación del mundo y de la cual fueron representantes Lorenz Oken, Johann Baptist von Spix o Carl Gustav Carus, amigo y en parte discípulo de Goethe, oponiéndose a la teoría celular y constituyendo lo que sus adversarios calificaron como *romanticismo científico*. También se distingue de la visión sistémica de la *Ganzheitsbiologie*, desarrollada por Bernhard Dürken y que se funda en una visión holística inspirada en las perspectivas de Goethe.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Eckermann, J. P. (2000). *Conversaciones con Goethe en los últimos años de su vida*. Estudio preliminar de F. Ayala. Barcelona: Oceano. Pág 126. Texto original en alemán: “So aber lag es nicht allein in seiner Natur, nach allen Seiten hin zu forschen und sich über die irdischen Dinge klarzumachen.” [Eckermann, J. P. (1994). *Gespräche mit Goethe*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. Págs. 164 y 165].

¹⁹⁸ *Ibid.* Pág. 140. Texto original en alemán: “Ich müßte das Mangelhafte geschehen lassen, ohne es verbessern zu können, und das ist nicht meine Sache.” [Eckermann, J. P. (1994). *Op.cit.* Pág. 181].

¹⁹⁹ Cfr.: Goethe, J. W. (1997). *Teoría de la naturaleza*. Traducción, estudio preliminar y notas de D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos. Pág. XXIII - XXIV.

En una época violentada por las guerras de poder entre las naciones y las hambrunas de los campesinos, a las puertas de revoluciones sin alma que solo cambiaron a los actores principales en el teatro del más fuerte y dejaron al espíritu humano sometido por los nuevos ídolos y descuartizado por la nueva ciencia, nacía Goethe, con un Fausto bajo el brazo que lo acompañó hasta su descanso inmortal y con un espíritu perspicaz para denunciar la representación dramática, mostrando un universo de experiencia emotiva en el que el investigador no estaba separado de lo investigado y la visión espiritual nos presentaría un mundo vivo a nuestros sentidos.

3.2.2. *La obra científica de Goethe*

Además de cultivar el arte literario, Goethe, dedicó la mayor parte de su vida al estudio de las ciencias de la época y a la metodología utilizada por estas. De los 133 volúmenes publicados en la gran edición de Weimar que recopilan toda su obra, 14 están dedicados a sus estudios sobre las ciencias naturales.²⁰⁰ Además habría que añadir todo lo que se menciona en sus cartas y diarios, pero valorar su interés por la ciencia a través de la cuantificación de la cantidad de páginas dedicadas a temas científicos, sería traicionar su espíritu investigador. El afán de integración que inspiraba a Goethe le hizo concebir a lo observado y al observador unidos en la experiencia, donde las cualidades de ambos se interrelacionaban recíprocamente. Cuando Edwin Land expuso en noviembre de 1957 sus consideraciones respecto a la percepción de los colores, con varias demostraciones prácticas, en la Academia Nacional de Ciencias y en el Instituto Rockefeller de Investigación Médica,²⁰¹ gran parte de la comunidad científica quedó perpleja. Las demostraciones de Land desafiaban las conexiones entre los postulados de Newton sobre la luz, la teoría ondulatoria de la misma y la relación entre longitud de onda y color. Una de las alternativas más plausibles para entender las demostraciones que había presentado Land frente a la mirada atónita de los especialistas ópticos se remontaba a los estudios sobre la cuestión que había realizado Goethe sobre la óptica, la luz y los colores.²⁰² Con la revisión

²⁰⁰ Cfr.: *Ibid.* Pág. XI.

²⁰¹ Land, E. (1959). «Color Vision and the natural Image». Part I and II. *Proceeding of the National Academy of Sciences of the United States of America*. Published by: National Academy of Sciences. Vol. 45. Enero y Abril. Nº 1 y 4. Págs. 115-129 y 636-644. ; Land, E. (1959). «Experiments in Color Vision». *Scientific American*. Vol. 200. Mayo. Nº 5. Págs. 84-99.

²⁰² Cfr.: Zajonc, A. (2015). *Capturar la luz*. Girona: Atalanta. Págs. 195 y 196.

de los trabajos de Goethe se evidenció que el método y las reflexiones científicas que había realizado este, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, no eran tan descabelladas como pretendió Emil Du Bois-Reymond²⁰³ y otros intelectuales a finales del siglo XIX y principios del XX, los cuales desterraron del ámbito científico sus aportaciones, tanto en el estudio del color como del resto de disciplinas de las ciencias naturales, por considerar que su método carecía de rigurosidad y adolecía de connotaciones demasiado subjetivas. A lo largo del siglo XX se han ido recuperando, cada vez con más profundidad, ciertos postulados propuestos por Goethe para poder explicar ciertos efectos manifestados en los fenómenos observados, poniendo en evidencia las limitaciones del propio método científico actual al no tener en cuenta alguna de las consideraciones prescritas por el genio literario en sus estudios sobre cromática. En ese sentido, Goethe no se rindió jamás, su honestidad y ausencia de prejuicios en sus investigaciones le hubieran permitido aceptar los aspectos erróneos de sus explicaciones, pero el ámbito académico no hizo gala de la misma modestia y perspicacia, perdiéndose, así, una alternativa metódica que hubiera enriquecido la investigación científica, sobre todo, en los aspectos cualitativos de los fenómenos. La concepción que Goethe tenía de la ciencia era integral donde lo cuantitativo solo era un aspecto de los fenómenos; para poder comprenderlos en su totalidad era necesario articularlo con las propiedades cualitativas de los mismos, las cuales estaban directamente relacionadas con el observador que interactuaba a través de sus cualidades perceptivas con los fenómenos experimentados. Cuando Goethe realizaba sus investigaciones físicas sentía la imperiosa convicción de que debía estudiar cuidadosamente los objetos desde todas las condiciones posibles bajo las que el fenómeno podía aparecer, para así, llegar a acercarse a una comprensión más completa del fenómeno.²⁰⁴ Consideraba que los propios fenómenos se disponían por sí mismos uno junto al otro mostrando un cierto orden o coherencia, manifestando los vínculos que existían entre ellos, reflejando la manifestación de su vida íntima en conjunto, por eso escribe:²⁰⁵

Observando el edificio del universo en su máxima extensión y en su divisibilidad extrema no podemos evitar pensar que en la base de todo haya una idea según la cual Dios, de eternidad en eternidad, puede crear y actuar en la naturaleza y la

²⁰³ Du Bois-Reymond. E. (1882). *Goethe und kein Ende: Rede am 15. Oct. 1882 geh. von Emil Du Bois-Reymond*. Berlin: Druck der Akademie.

²⁰⁴ Cfr.: Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Pág. 180.

²⁰⁵ *Ibid.* Págs. 190 y 191. [Goethe, J. W. (1960). *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*. In 14 Bänden. *Naturwissenschaftliche Schriften*. Hamburg: Christian Wegner. 1ª Ed. 1955. Band 13. Pág. 31]. Texto original en alemán en la Entrada nº 68 del Anexo I.

naturaleza en Dios. Intuición, observación, reflexión nos acercan cada vez más a estos misterios. Nos atrevemos temerariamente a concebir ideas, nos ponemos límites y formamos conceptos que quisiéramos análogos a aquellos primeros principios. Aquí encontramos una dificultad particular, de la que no siempre somos claramente conscientes: que entre idea y experiencia parece haberse establecido un cierto abismo que toda nuestra fuerza aspira inútilmente a colmar. A pesar de esto, nuestra eterna aspiración sigue siendo superar este hiato con la razón, el entendimiento, la imaginación, la fe, el sentimiento, la ilusión y, si no lo logramos de otro modo, con la estupidez.

Si algo reclamó a lo largo de toda su vida y nos dejó como principal legado para mejorar la experiencia de la investigación, fue su relativización de los datos cuantitativos por una primacía de la información cualitativa. Los datos, los números, las estadísticas, no reflejaban el fenómeno ni la realidad en su profundidad vital; en cambio la información, las relaciones, los procesos y los cambios mostraban el aspecto cualitativo inherente a todo sistema, ya fuera este orgánico o mineral, químico, físico, ecológico o cosmológico. Todos los acontecimientos universales estaban conectados por vínculos profundos entre la necesidad y la libertad, lo uno se volvía múltiple al manifestarse y lo múltiple se volvía uno al contemplarse con la debida atención. Una atención que no respondía exclusivamente a la minuciosidad del relojero que separa, clasifica y ajusta las piezas de su precisa maquinaria, sino que necesitaba a su vez una observación periférica, intuitiva y global. Ese tipo de observación se conseguía cultivando una percepción espiritual que unificaba lo estudiado con el estudioso en un fenómeno más amplio que transformaba a ambos en una experiencia de comprensión. Las piedras le contaban su historia, las plantas le susurraban sus luchas entre fuerzas de contracción y expansión, y los colores le cantaban sus penas y alegrías entre la luz y la oscuridad. Así era su ciencia, una ciencia poética, orgánica, coherente con la efervescencia vital, y totalmente práctica en el sentido más básico del término, las acciones, las sensaciones, las pasiones, los cambios y las adaptaciones configuraban la presencia del mundo.²⁰⁶

¡Qué pocos se sienten entusiasmados con lo que aparece solo al espíritu! Los sentidos, el sentimiento, la pasión ejercen sobre nosotros un poder mucho mayor, y con razón, pues hemos nacido, no para observar y meditar, sino para vivir.

El físico cuántico y especialista en óptica, Arthur Zajonc, que colaboró en los años ochenta en diversos laboratorios de institutos de óptica cuántica en Alemania, considera a Goethe como un precursor de los desarrollos más importantes de la contemporánea Teoría

²⁰⁶ *Ibid.* Pág. 4. [Goethe, J. W. (1820). *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie: Erfahrung, Betrachtung, Folgerung, durch Lebensereignisse verbunden.* In 2 Bänden. (1817-1824). Stuttgart-Tübingen: Cotta. Ersten Bandes, drittes Heft. Pág. VI]. Texto original en alemán en la Entrada nº 69 del Anexo I.

de la Ciencia, anticipándose a las críticas de Duhem, Mach, Whitehead, Rankine o Hansen a los conceptos tradicionales de ley, teorías hipotéticas y fundamentaciones en axiomas no demostrados²⁰⁷ concretamente hace la siguiente cita:²⁰⁸

Pero Goethe va mucho más lejos que Duhem, Mayer o Rankine cuando escribe: Sin embargo, cuán difícil es no poner el signo en el lugar de la cosa; cuán difícil es mantener al ser (*Wesen*) siempre vital frente a uno y no matarlo con la palabra (*HA* 13, p.445). Encontramos aquí y en otros lugares no solo una advertencia contra las "teorías hipotéticas" de Rankine, características de la filosofía mecánica del siglo XVII: Goethe también está advirtiéndonos contra teorías abstractas o representacionales que incluso pudieran negar explícitamente cualquier medida de "realidad" a sus construcciones formales.

Como podemos apreciar las palabras mezcladas de Goethe y Zajonc nos remiten a los peligros anunciados por Berkeley inherentes a la doctrina de las ideas abstractas. Substituir las cosas por ideas abstractas es robarle su vitalidad. Berkeley intentó anular esa sustitución al afirmar que las cosas eran las ideas mismas, y que las ideas eran las acciones de una mente activa, de una mente que percibía y sentía, a su vez, la vitalidad y dinamismo que pulsaba en el latido de las ideas o de las cosas, ya que estas vivían en la mente al ser percibidas. Si Berkeley establece su *esse est percipi*, podríamos decir que Goethe propone que la ciencia debe cultivar la percepción hasta el punto de que florezca el conocimiento, por eso Gernot Böhme sugiere, cuando se pregunta por el estatus científico de la teoría del color de Goethe, que esta: es una ciencia de la percepción.²⁰⁹ Su forma de hacer ciencia es empirista, pero no es un empirismo clásico, se le ha calificado, para diferenciarlo, de empirismo amable, suave o benévolo (*Zarte Empirie*), Frederick Amrine y Francis J. Zucker en la introducción a su recopilación de artículos titulada *Goethe and the Sciences. A Reappraisal*, lo describen con las siguientes palabras:²¹⁰

Como empirista comprometido, Goethe queda enmarcado en la tradición científica. Sin embargo, su empirismo, [...] difiere de lo que Galileo y otros habían desarrollado originalmente para la física. [...] Mientras Goethe buscaba un ordenamiento de apariencias gobernado por reglas que exhibe el patrón básico en un campo de investigación - su "fenómeno original"- el empirismo reductivo comienza buscando características de las apariencias que puedan ser cuantificadas

²⁰⁷ Cfr.: *Ibid.* Pág. XVIII.

²⁰⁸ Zajonc, A. (1987). «Facts as Theory: Aspects of Goethe's Philosophy of Science.» *Goethe and the Sciences. A Reappraisal*. Boston Studies in the Philosophy of Science. Amrine, F. and Zucker, F. J. (ed). Vol. 97. Págs. 219-246. Dordrecht: Reidel. Pág. 228. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 70 del Anexo I.

²⁰⁹ Böhme, G. (1987). «Is Goethe's Theory of Color Science?» *Goethe and the Sciences. A Reappraisal. Op. cit.* Amrine, F. and Zucker, F. J. Págs. 147-173. Pág. 164.

²¹⁰ Amrine, F. and Zucker, F. J. (1987). *Goethe and the Sciences. A Reappraisal. Op. cit.* Págs. xiv y xv. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 71 del Anexo I.

(con un de procedimiento diferente), y luego relaciona estas cantidades entre sí. En el curso del siglo XIX, el enorme éxito de esta última aproximación desplazó la ciencia "morfológica" de Goethe a un lado. [...] El empirismo de Goethe se aleja aún más del empirismo generalizado, fomentando el desarrollo de nuestras facultades perceptivas a todos los niveles -incluyendo nuestras "antenas" estéticas y emotivas- con el objetivo de elevar lo fundamental a un fenómeno "arquetípico", es decir, equipararlo a un símbolo. La ciencia moderna está obligada a considerar esta actividad como situada enteramente fuera de su territorio, como "puramente poética". Esta brecha entre las "dos culturas" surgió porque el empirismo adoptó una ontología del reduccionismo físico; el "empirismo amable" de Goethe, por otra parte, no permite que se dé una disparidad tan amplia.

Yo prefiero llamarlo empirista radical porque busca la raíz del fenómeno, y en su contemplación permite que la percepción llegue a las últimas consecuencias. Desde mi perspectiva el arquetipo que intuye no es otra cosa que la relación que se establece entre el observador y lo observado, entre lo uno y lo múltiple, entre el sujeto y el objeto, la relación recíproca y recursiva entre todos los aparentes opuestos en todas las dimensiones posibles; no corresponde a una imagen o forma fija ideal ubicada en un mundo de ideas platónico, es la propia *formación (Bildung)*, la transformación que amplía y forma el conocimiento, es una acción viva que configura la mente al comprender lo unitario en el cambio, lo estático en el movimiento, la totalidad en la multiplicidad. Sus aportaciones científicas fueron apartadas de la corriente principal de la investigación, pero fueron conocidas por otros intelectuales que intentaron aplicar su forma de conocer y su visión del universo vivo en sus estudios, ya que su forma de proceder estaría basada en el respeto y consideración por el mundo natural. Su sensibilidad aportó fundamentos para la orientación ecológica actual de preservar el medio ambiente, al concebir la interacción de los sistemas dinámicos abiertos y el sutil equilibrio entre la participación y el cambio. Anticipó la sensibilidad emocional oportuna para considerar el todo y el mundo como un ser vivo.²¹¹ Sus concepciones de la naturaleza y del mundo fueron recogidas en las compilaciones que se realizaron de sus artículos científicos²¹² y cartas publicadas en obras como la gran edición de Weimar *Naturwissenschaftliche Schriften*²¹³ y también en otras ediciones.²¹⁴ Los trabajos científicos de Goethe abarcaron muchos dominios de las ciencias naturales y, a

²¹¹ Cfr.: Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Pág. XIX.

²¹² Goethe, J. W. (1817-1824). *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie: Erfahrung, Betrachtung, Folgerung, durch Lebensereignisse verbunden.* In 2 Bänden. Stuttgart-Tübingen: Cotta.

²¹³ Goethe, J. W. (1887-1919). *Naturwissenschaftliche Schriften.* Abt. II de la *Goethes Werke.* Herausgegeben im Auftrag der Grossherzogin Sophie von Sachsen, 133 vols. Weimar: Böhlau.

²¹⁴ Goethe, J. W. (1909 ss). *Goethes Werke.* Vollständige Ausgabe in vierzig Teilen. Auf Grund der Hempelschen Ausgabe neu herausgegeben. Berlin: Bong & Co. ; Goethe, J. W. (1948-1954). *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche.* 24 vols. Zürich: Artemis Verlag. Ed. Ernest Beutler. ; Goethe, J. W. (1955-1971). *Werke, Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe.* In 14 Bänden. Hamburg: Christian Wegner Verlag. Ed. E. Trunz. ; Goethe, J. W. (2002). *Werke, Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe.* In 14 Bänden. München: C. H. Beck.

pesar de su enorme éxito como literato, de lo que más se enorgullecía era de su trabajo en el ámbito de la investigación científica que le reportó sus mayores alegrías y sinsabores como bien puede desprenderse de sus palabras expresadas a Eckermann:²¹⁵

A todo lo que he producido como poeta – solía repetir – no le concedo gran importancia, pues en mi época los ha habido muy buenos; otros más excelentes aún existieron antes que yo, y mejores los habrá tal vez después de mi paso por el mundo. Pero, que en mi época, y en una ciencia tan difícil como la de los colores, haya sido el único capaz de descubrir el buen camino, constituye para mí algo verdaderamente importante, y por ello puedo sentirme por encima de muchos.

Veamos, pues, como concebía Goethe el estudio de los fenómenos naturales y su método de investigación totalmente opuesto al reduccionismo y al mecanicismo.

3.2.3. *El experimento como mediador. Método genético-morfológico.*

El 18 de julio de 1789 le envía a Schiller²¹⁶ un documento que será publicado por primera vez en 1823, en el volumen II de *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie*²¹⁷ con el título de *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt*,²¹⁸ donde le expone sus teorías al respecto. En la observación científica, Goethe, insta a gestionar las primeras impresiones emotivas de atracción o rechazo del fenómeno, en función de nuestros apetitos, gustos o intereses, para dejar paso a una percepción más serena, más moderada, que nos muestra las partes y el todo del fenómeno, las articulaciones inherentes a su naturaleza y a la relación con lo que le rodea: “Cuanto más avanzamos en estas consideraciones, cuantos más objetos ligamos unos a otros, tanto más ejercitamos el don de la observación que hay en nosotros.”²¹⁹ Goethe pone de relieve la perspectiva que actualmente llamaríamos autoetnográfica²²⁰ y que manifiesta la necesidad de una revisión crítica en la forma y predisposición que subyace en toda observación de la realidad, ya sea social o física. Cualquier acercamiento al objeto, a la observación de un

²¹⁵ Eckermann, J. P. (2000). *Op. cit.* Pág. 267. Texto original en alemán en la Entrada nº 72 del Anexo I.

²¹⁶ Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Pág. XXIX.

²¹⁷ Goethe, J. W. (1823). *Zur Naturwissenschaft überhaupt, ... Op. cit.* (1817-1824). Vol. II. Págs. 39-53.

²¹⁸ Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* «El experimento como mediador entre sujeto y objeto». Págs. 151-165.

²¹⁹ *Ibid.* Pág. 152. Texto original en alemán: “Je weiter wir diese Betrachtungen fortsetzen, je mehr wir Gegenstände untereinander verknüpfen, desto mehr üben wir die Beobachtungsgabe die in uns ist.” [Goethe, J. W. (1960). *Op. cit.* Band 13. Pág. 11].

²²⁰ Marcus, G. E. (1998). *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

fenómeno acontecido en cualquiera de las dimensiones que incluye nuestra realidad, es una visión antropológica,²²¹ porque es insoslayable el hecho de realizarla desde una perspectiva humana. El problema actual, es que la ciencia moderna ha derivado hacia una visión “antropo-occidentalocéntrica”, olvidando otras perspectivas culturales que tienen sus propias cosmologías y que establecen otro tipo de relación con lo que nosotros llamamos el mundo o el cosmos.²²² La visión de Goethe es occidental, pero en su concepción señala aspectos a tener en cuenta como fuente de posibles errores tanto en la adquisición como en el establecimiento del conocimiento pertinente. Advierte que el investigador “debe ser el más severo observador de sí mismo y desconfiar constantemente de sí en sus esfuerzos más comprometidos;”²²³ y por otro lado “es útil comunicar abiertamente cada experiencia particular y cada suposición, y es sumamente aconsejable no levantar un edificio antes de que el plano y los materiales sean generalmente conocidos, juzgados y elegidos.”²²⁴

En su escrito *Erfahrung und Wissenschaft*²²⁵ titulado en la recopilación del libro Teoría de la Naturaleza como *El Fenómeno puro*²²⁶ (*–Das reine Phänomen–*, al cual también denomina: el *fenómeno original –Urphänomen–*) Goethe, nos dice que los fenómenos o lo que solemos llamar hechos, son “ciertos y determinados,” (sind gewiß und bestimmt) pero su apariencia, con frecuencia, es “indeterminada y oscilante.”²²⁷ Al buscar el investigador su determinación a través de casos particulares, no solo está atento a como se le presentan, sino a cómo deberían aparecer, lo que le lleva, por un lado, a primar la cuantificación abstracta y, por otro, a imponer una especie de ideal desechando muchos aspectos empíricos:²²⁸

Sin embargo, hay una gran diferencia si, como hacen los teóricos, se sacrifican a una hipótesis números enteros o si se sacrifica a la idea del fenómeno puro una fracción empírica. [...] Es como querer beberse el mar cuando se quiere establecer la individualidad del fenómeno y se la quiere observar, medir, ponderar y describir.

²²¹ Marcus, G. E., and Fischer, M. M. J. (1999). *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: The University of Chicago Press. Págs. 1-21.

²²² Cfr.: Kakar, S. (1982). *Shamans, mystics, and doctors: A psychological inquiry into India and its healing traditions*. New York: Knopf.

²²³ Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Pág. 152. Texto original en alemán: “[...] Sein eigner strengster Beobachter sein und bei seinen eifrigsten Bemühungen immer gegen sich selbst mißtrauisch sein soll.” Goethe, J. W. (1960). *Op.cit.* Pág 11.

²²⁴ *Ibid.* Págs. 155 y 156. Texto original en alemán en la Entrada nº 73 del Anexo I.

²²⁵ Goethe, J. W. (1960). *Op. cit.* Band. 13. Pág. 23.

²²⁶ *Ibid.* Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Pág. XXX. *Das reine Phänomen*. Fechado por Goethe el 15 de enero de 1798.

²²⁷ *Ibid.* Pág. 172. “[...] Sind gewiß und bestimmt ihrer Natur nach, hingegen oft unbestimmt und schwankend, insofern sie erscheinen.” [Goethe, J. W. (1960). *Op. cit.* Band. 13. Pág. 23].

²²⁸ *Ibid.* Págs. 172 y 173. Texto original en alemán en la Entrada nº 74 del Anexo I.

El método que Goethe utiliza cuando ha experimentado la constancia y coherencia en algún evento es deducir una ley empírica y prescribirla a otros fenómenos. Si la ley y los fenómenos sintonizan, la información recogida es adecuada, si no concuerdan completamente, entonces, dirige su atención a las circunstancias de los casos particulares contradictorios para ver si en ellas hay matices que explican la contrariedad, pero si, con las mismas contingencias, hay casos que contradicen la ley deducida, considera a la ley demasiado reducida y por tanto debe seguir su trabajo y buscar “un punto de vista superior.” Esta sería la mejor manera en la que “el espíritu humano puede aproximarse a los objetos en su universalidad, acercárselos y, en cierto sentido, amalgamarse de un modo racional con ellos.”²²⁹ La forma de investigar que propone Goethe, en su intento de unir los particulares, es a través de ideas generales, de ahí, que se le haya calificado de idealista, pero él siempre se remite a la experiencia y al fenómeno empírico, una cosa es que una idea se conciba como una norma o criterio de selección, y otra, que exista en sí misma como idea abstracta con entidad particular: “Todo lo ideal, en cuanto es requerido por lo real, acaba consumiéndolo y consumiéndose a sí mismo. Es lo que hace el crédito (papel moneda) con la plata y consigo mismo.”²³⁰ Goethe, busca la forma de representarse el fenómeno primordial a través de una protoforma que ha evolucionado con la fuerza creadora de la naturaleza engendrando y desarrollando formas más perfectas, busca lo uno en la multiplicidad de los particulares siguiendo “un esquema general”, conjugando las experiencias y sacando de las formas de los distintos ejemplares lo que tienen en común y, así, poder aplicar ese criterio compartido a otros ejemplares en apariencia diferentes: “El verdadero simbolismo es aquel en que lo particular representa a lo más general, no como sueño y sombra, sino como revelación viva e instantánea de lo inescrutable.”²³¹ Como podemos apreciar, Goethe, está cercano al postulado crítico de Berkeley sobre la ontología de las ideas abstractas. Porque, a su vez, nos dice que una vez concebida esa idea general o norma común que nos permite clasificar en especies o géneros, los individuos particulares

²²⁹ *Ibid.* Pág. 173. Texto original en alemán: “[...] Wo der menschliche Geist sich den Gegenständen in ihrer Allgemeinheit am meisten nähern, sie zu sich heranbringen, sich mit ihnen (wie wir es sonst in der gemeinen Empirie tun) auf eine rationelle Weise gleichsam amalgamieren kann.” [Goethe, J. W. (1960). *Op. cit.* Band. 13. Pág. 24].

²³⁰ Goethe, J. W. (1993). *Máximas y Reflexiones*. Traducción, introducción y notas Juan del Solar. Barcelona: Edhasa. Entrada 315. Pág. 79. Texto original en alemán: “Alles Ideelle, sobald es vom Realem gefordert wird, zehrt endlich dieses und sich selbst auf. So der Credit (Papiergeld) das Silver und sich selbst.” [Goethe, J. W. (1907). *Maximen und Reflexionen*. Weimar: Goethe-Gesellschaft. Pág. 59].

²³¹ *Ibid.* Entrada 314. Pág. 79. Texto original en alemán: “Das ist die wahre Symbolism, wo das Besondere das Allgemeinere repräsentirt nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig- Augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.” [Goethe, J. W. (1907). *Op. cit.* Pág. 59].

serán como casos con respecto a esa ley y se hallarán contenidos en ella pero no la determinarán.”²³² En este proceso de investigación se contempla por un lado el *fenómeno empírico* percibido en la naturaleza por todas las personas que con la pretensión de comprenderlo se eleva a *fenómeno científico* mediante experimentos, cambiando las circunstancias y condiciones, presentándolo de maneras diversas de aquellas en las que se había observado en un principio. Así, al encontrar los denominadores comunes y las características que se presentan en todos los casos y situaciones, se concibe el *fenómeno original o puro*, como idea general extraída de todas las experiencias y experimentos. Dicho fenómeno original, “no puede nunca ser aislado, pero se muestra en una sucesión constante de fenómenos. [...] Aquí no se pregunta por las causas, sino por las condiciones bajo las cuales los fenómenos aparecen; se contempla y se acepta su sucesión coherente, su eterno retorno bajo mil circunstancias diversas, su unicidad y multiplicidad; se reconoce su determinación y se la determina de nuevo mediante el espíritu humano.”²³³ Por tanto para Goethe el fenómeno no solo está constituido por el hecho que acontece, sino por lo que experimenta el observador elicitando aspectos del mismo y percibiendo los denominadores comunes.

Ya desde su juventud, Goethe, empezó a interesarse por los estudios naturales y los continuó toda su vida hasta las puertas de su muerte, tal y como da fe Eckermann en una carta a Kiesewetter del 3 de abril de 1832, en la que le anuncia la muerte de Goethe acontecida el 22 de marzo de ese mismo año y donde le comenta lo siguiente:²³⁴

Después de que, el último verano, Goethe acabara la segunda parte de su inmortal *Fausto*, el invierno pasado se ocupó preferentemente de estudios sobre ciencia natural. Tomó parte en la discusión parisina entre Cuvier y Saint-Hilaire, y escribió un importante ensayo sobre temas osteológicos y sobre el problema del análisis y la síntesis en las ciencias naturales en general.

Sus indagaciones y trabajos de campo llegaron a desembocar en lo que se ha calificado como *ciencia goetheana* gracias a la postulación de un método propio llamado método *genético-morfológico*. Dicho método fue el fruto de sus estudios y experimentos en diversos ámbitos del conocimiento como la botánica, la óptica, la geología, la anatomía, la medicina, la química y la posibilidad de una dimensión temporal o evolutiva. Su manera de

²³² Cfr.: Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Pág. 174. Nota 6. ; Nisbet, H. B. (1967). «Herder, Goethe and the Natural Type». *Publications of the English Goethe Society*. Número 37. Págs. 83 ff.

²³³ Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Págs. 174 y 175. Texto original en alemán en la Entrada nº 75 del Anexo I.

²³⁴ *Ibid.* Pág. XII.

hacer ciencia partía de una premisa: “Todo ser viviente no es un ser individual, sino una pluralidad.”²³⁵ Una pluralidad compleja designada y abstraída de un todo por la palabra *Gestalt* que significa forma o aspecto global en alemán pero que representa lo dinámico de manera fija, lo móvil colapsado en una imagen estática, sin embargo, para realmente presentarse la unidad que subyace en lo plural, es necesario complementar la *Gestalt* con otra concepción que es *Bildung* que significa formación y hace alusión al cambio, a la metamorfosis de lo original para llegar a ser y seguir siendo; *Bildung* designa el movimiento, “tanto lo que ya se ha producido, como lo que está en vías de producirse.”²³⁶

Para Goethe conocer es hablar, conversar con la naturaleza y con uno mismo a la vez, es preguntar por el origen y preguntarse interiormente, responderse y estar atento a las respuestas y transformaciones. Por eso el método que él utiliza lo califica de genético-morfológico, porque es necesario contemplar tanto el origen de los fenómenos, *la génesis*, como las transformaciones posteriores, *metamorfosis*. No es un conocimiento finito y completo, vencido y dominado, es un conocimiento continuo que se dirige hacia la expresión del espíritu de las cosas, de la vida, es algo inabarcable en su totalidad, pero que permite apreciar y percibir destellos de comprensión. En su forma de concebir el conocimiento, Goethe, desconfía de algunos eruditos que parece que creen que la ciencia va de los libros o de las hipótesis hacia la vida y consiguen encajar lo vivo en una idea preconcebida e imaginada. Él contempla la dirección contraria, va de lo experimentado hacia los libros, de la presentación del fenómeno a la hipótesis; observa los fenómenos y, después, gracias a la imaginación, se permite proponer conjeturas; por eso, para él, es tan importante la diversificación de los experimentos y la multiplicidad de experiencias, porque permite una visión global que se convertirá en un campo extenso de elementos presentados que, gracias a la intuición, podrán articularse de diversas formas y apreciar las que son más coherentes y consistentes. La verificación y validación serán nuevas experiencias que contrastarán las explicaciones elaboradas donde las excepciones tienen que estar incluidas y formar parte coherente de la posible teoría formulada, si no es así, es que la hipótesis adolece de una adecuada presentación del fenómeno y, por tanto, es parcial o restringida. Como podemos apreciar, en cierta manera, está intuyendo la necesidad de contemplar un incipiente *falsacionismo* a la manera de Karl Popper. Las ideas previas

²³⁵ *Ibid.* Pág. 7. Texto original en alemán: “Jedes Lebendige ist kein Einzelnes, sondern eine Mehrheit.” [Goethe, J. W. (1820). *Op. cit.* Pág. X].

²³⁶ *Ibid.* Pág. 7. Texto original en alemán: “[...] Sowohl von dem Hervorgebrachten, als von dem Hervorgebrachtwerdenden gehörig genug zu brauchen pflegt.” [Goethe, J. W. (1820). *Op. cit.* Pág. IX].

deben someterse a la presencia de los hechos, al roce con la realidad y solo así el espíritu comulga y se amplía en el fenómeno. Esta forma de verificar y validar la realidad plástica la volveremos a encontrar en William James como fundamento de su empirismo radical y metodología de su pragmatismo.

En el avance de la construcción de ese conocimiento es importante revisar el método que más ventajas y seguridad nos proporciona para verificar si el propio método no nos induce a error. Para Goethe, el método consiste en pasar de la experiencia al experimento, y “el valor de un experimento consiste, sobre todo, en el hecho de que, sea simple o compuesto, bajo ciertas condiciones, con un aparato conocido y con la necesaria habilidad, puede ser reproducido en todo momento y con la frecuencia con la que se reúnan las condiciones necesarias.”²³⁷ Pero insiste, en que su valor, solo reside en la unión y combinación con otros, un experimento aislado, una combinación de efectos aparentemente semejantes, una suposición de causas poco rigurosa y una precipitación en la aplicación y generalización de posibles resultados, puede tener consecuencias nefastas en la progresión del conocimiento o en la vida de las personas, sobre todo, si ese tipo de conocimiento repercute en áreas importantes de la vida humana, como por ejemplo, sería el caso de los tratamientos médicos. Tal y como ocurrió en el caso del Dr. Egas Moniz, que fue galardonado en 1949 con el premio Nobel de Fisiología y Medicina por la invención técnica de la lobotomía prefrontal, un procedimiento quirúrgico en el que se cortan las conexiones entre los lóbulos prefrontales y el resto del cerebro.²³⁸ La propuesta del Dr. Moniz se fundó en un informe de 1935 que exponía la reducción de la conducta violenta de una chimpancé llamada Becky tras producirle una lesión bilateral de los lóbulos prefrontales. El Dr. Moniz convenció al neurocirujano Almeida Lima para que realizara una intervención similar en enfermos psiquiátricos con un instrumento quirúrgico llamado leucotomo. A partir de las afirmaciones de Moniz de que este tipo de cirugía constituía una terapia eficaz sin efectos secundarios, hubo una rápida proliferación y ampliación de la técnica²³⁹ en gran parte del mundo. En el análisis del caso, John P. J. Pinel dice lo siguiente:²⁴⁰

Aunque parezca increíble, el programa de psicocirugía de Moniz se basaba en una única observación de un único chimpancé en una única situación, lo que muestra

²³⁷ *Ibid.* Pág. 156. Texto original en alemán en la Entrada n° 76 del Anexo I.

²³⁸ Pinel, J. P. J. (2001). *Biopsicología*. 4ª Ed. Madrid: Prentice Hall. Pág. 18.

²³⁹ *Ibid.* Pág. 19.

²⁴⁰ *Ibid.* Págs. 19 y 20.

una completa falta de conocimiento de la diversidad cerebral y del comportamiento, tanto entre especies como dentro de una misma especie. Ningún programa de psicocirugía debió haberse iniciado jamás sin un estudio exhaustivo de los posibles efectos de la cirugía sobre una amplia muestra de sujetos mamíferos no humanos. [...] Esto llevó al abandono de la práctica de la lobotomía prefrontal en muchas partes del mundo, pero no antes de que más de 40.000 pacientes, solo en Estados Unidos, hubiesen sido lobotomizados. Aun así, la lobotomía prefrontal se sigue practicando en algunos países. [...] Esta historia tiene un sombrío epílogo. Moniz fue tiroteado por uno de sus pacientes. La bala se alojó en su columna vertebral, a resultas de lo cual quedó parapléjico.

Las advertencias de Goethe parecían anticipar casos como el descrito cuando nos dice que deberíamos “tener mucho cuidado para no extraer precipitadamente consecuencias de experimentos, ya que, en el paso de la experiencia al juicio, del conocimiento a la aplicación, es donde, como en un desfiladero, todos los enemigos interiores del hombre están al acecho.”²⁴¹ Gracias a su visión más profunda de las causas y los efectos, a la vez que de las complejas relaciones que se establecen en los fenómenos, llegó a la conclusión de que “un experimento, así como más experimentos en combinación, no demuestran nada, y que nada es más peligroso que querer confirmar inmediatamente cualquier proposición mediante experimentos, y que los más grandes errores han surgido porque no hemos tomado conciencia del peligro y de la insuficiencia de este método.”²⁴² Las precauciones metodológicas a las que está aludiendo Goethe se refieren, en parte, al posible autoengaño en el proceso deductivo de la investigación. Uno de los posibles errores es confundir el subjetivismo con la subjetividad, esta es la emoción particular que se siente y experimenta ante cualquier situación de forma ineludible, el primero se refiere a que las propias intenciones de encontrar una solución a un problema, una regularidad en el fenómeno que nos permita identificar el mecanismo en el cual podemos incidir y actuar para mejorar situaciones problemáticas como enfermedades o limitaciones, nos hacen diseñar los experimentos enfocados a obtener los resultados deseados, disponer las variables de una manera determinada que facilitarán que aparezca el resultado deseado a más veces se reproduzca el experimento y a percibir en el análisis de esos resultados las apariencias o los datos que confirmen las hipótesis planteadas.

Tanto la subjetividad como el subjetivismo son sesgos que acontecen en toda actividad humana, pero la ciencia pretende neutralizarlos eliminando ambos. Si el subjetivismo se puede llegar a neutralizar o contener es solo a través de la aceptación de la subjetividad, lo

²⁴¹ Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Pág. 157. Texto original en alemán en la Entrada n° 77 del Anexo I.

²⁴² *Ibid.* Pág. 157 y 158. Texto original en alemán en la Entrada n° 78 del Anexo I.

cual significa aceptarla y considerar la observación y gestión de las emociones en el proceso experimental ya que somos seres emocionales y, por tanto, la subjetividad es insoslayable. El hecho de que el investigador se pretenda en una supuesta posición neutral sin subjetivismo, subjetividad, ni emociones que interfieran la objetividad cuando realiza la experimentación puede ocurrir, precisamente, porque se confunden y se consideran iguales los conceptos de subjetividad (o expresado de otro modo, el hecho de sentir y tener emociones) y de subjetivismo (es decir, lo que yo quiero demostrar, cómo va influir en mi reputación lo que estoy haciendo, qué quiero ver, cómo debería aparecer para qué tuviese éxito la hipótesis), confusión que instaura una supuesta neutralidad aséptica en la ciencia totalmente irreal y que puede desembocar en la ausencia de criterios éticos en muchos de los desarrollos de la ciencia. Esta confusión se volverá a tratar en el capítulo de James cuando este se defiende de las acusaciones de subjetivismo o relativismo realizadas frente a su concepción de verdad pragmática o plástica. La ciencia cree que anulando y sacando de la ecuación a la subjetividad e instaurando una neutralidad afectiva, ni una ni otra están presentes durante el proceso de investigación. Pero con la supuesta neutralidad lo que ocurre es un efecto paradójico, a saber, al pretender no sentir ninguna emoción ni predisposición subjetiva, se da por neutro el propio diseño experimental, se omite que, cada vez que se repite el experimento exactamente en las mismas circunstancias, estamos reforzando los posibles sesgos iniciales derivados e inherentes a la propia intención que motivo el experimento, creyendo que los resultados son válidos y fiables porque hemos sido neutros y “objetivos” durante la realización, reproducción y análisis de todo el proceso, pudiendo llegar a conclusiones erróneas y a lo que a veces se denomina la profecía autocumplida.

Cuando se pretende ser objetivo anulando la posibilidad de que variables subjetivas estén presentes en todo el proceso experimental, se puede caer en la falta de consideración del subjetivismo, lo que significaría creer que se han obtenido resultados objetivos y válidos por su propia manifestación que corresponden a una dimensión que se sitúa fuera de la intervención humana, sin apreciar las variables subjetivas o cualitativas que pueden estar presentes, como son la focalización en la observación y análisis de resultados en función de una hipótesis o teoría previa al estudio del fenómeno, los intereses del investigador, la urgencia de resultados para obtener financiación, el afán de reconocimiento, la omisión del efecto de variables ocultas, etc. Una posible manera de reducir el subjetivismo es aceptar que la subjetividad está en nuestro propio proceder, que

existen variables subjetivas y cualitativas que están presentes desde el inicio de la concepción de la hipótesis concebida, hasta el análisis de los resultados. Esta honesta aceptación, permite que la propia intuición o reflexión realice comprobaciones extraordinarias que están fuera del diseño inicial pero que pueden falsar las conclusiones esperadas, proceso mucho más laborioso y con resultados, en muchas ocasiones, contrarios a la teoría, pero que aumentan la fiabilidad y validez de los posibles resultados positivos.

3.2.4. La Teoría de los Colores

Poco tiempo antes de su artículo *El experimento como mediador entre sujeto y objeto*, antes citado, Goethe, escribe dos *Contribuciones a la óptica* en 1791 y 1792²⁴³ mostrando su interés por cuestiones del dominio de las ciencias naturales. Esta inclinación por las ciencias y la óptica, y en concreto, por los colores, nace después de las experiencias vividas en su viaje a Italia (1786-1789). En ese viaje su sensibilidad artística queda impresionada por los pintores renacentistas italianos, impulsando una curiosidad por los efectos cualitativos de los colores en el espíritu del observador. En sus conversaciones con paisajistas de la región llegó a la íntima convicción de que carecían de una base real para el uso estético del color aplicándolo con un subjetivismo y objetivismo propio de las costumbres, los prejuicios y las convenciones artísticas.²⁴⁴ Su intuición le llevó a concebir que la utilización del color debería tener relación con la dimensión emocional y espiritual del ser humano; imaginó que las propiedades cualitativas del color estaban vinculadas a una dinámica emocional en los sujetos, lo que le llevó, desde el arte, a buscar los principios científicos que regían en las experiencias sentidas al contemplar los diferentes colores. Esta curiosidad le llevó a emprender estudios cromáticos de una forma rigurosa propia de su talento. Es famosa la anécdota, en la que al mirar “a la carrera por uno de los prismas”²⁴⁵ antes de devolvérselos al consejero de cámara Büttner, a pesar de no haberlos utilizado en el tiempo que estaban en su poder, percibió lo siguiente:²⁴⁶

²⁴³ Goethe, J. W. (1999). *Teoría de los Colores*. Madrid: Consejo General de la Arquitectura Técnica de España. Pág. 13. ; Goethe, J. W. (1791). *Beiträge zur Optik. Erstes Stück*. Weimar. ; Goethe, J. W. (1792). *Beiträge zur Optik. Zweites Stück*. Weimar.

²⁴⁴ Cfr.: Zajonc, A. (2015). *Op. cit.* Pág. 205.

²⁴⁵ Goethe; J. W. (1999). *Op. cit.* Pág. 12.

²⁴⁶ *Ibid.* Pág. 12. ; Goethe, J. W. (1963). *Obras completas*. En 3 Vol. Edición y traducción de R. Cansinos Assens. Madrid: Aguilar. Vol. II. Pág. 1979. [Goethe, J. W. (1833). *Goethe's Werke*. Vollständige Ausgabe

Pero, ¡cuál no sería mi asombro al advertir que la pared blanca, mirada con el prisma, seguía tan blanca como antes, de suerte que solo allí donde confinaba con ella un tono oscuro acusábase un color más o menos marcado, y que, finalmente, en tanto aparecían los barotes de la ventana matizados de los más vivos colores, fuera, en el cielo gris claro, apenas sí notábase vestigio alguno de color. No necesité cavilar mucho para reconocer que era menester un límite para hacer surgir los colores, y en el acto, como impulsos de un instinto proclamé en voz alta que la teoría de Newton era errónea.

El error que Goethe le atribuye a Newton es que considere que los colores se produzcan exclusivamente por la descomposición de la luz, sin tener en cuenta su relación con la oscuridad. Después de analizar las proposiciones y teoremas anunciados por Newton y de advertir ciertas insuficiencias y confusiones en las definiciones de los componentes del experimento presentado por este, Goethe hace el siguiente comentario que se dirige al núcleo esencial de lo que se considera una *prueba* como evidencia de la veracidad en la descripción y explicación de un fenómeno en el método científico:²⁴⁷

Aun cuando no deseamos, por cierto, desconcertar de entrada a nuestros lectores por una paradoja, no podemos por menos de afirmar que nada puede probarse, en definitiva, mediante las observaciones y los experimentos. Eso sí, se puede observar detenidamente los fenómenos, llevar a cabo con exactitud los experimentos, consignar las observaciones y los experimentos en un orden determinado, derivar los fenómenos naturales unos de otros, exponer determinado sector del saber y elevar las nociones al plano de la certeza y la totalidad –lo cual se nos antoja bastante. Cada cual saca sus conclusiones; pero no puede probar nada. Todos los conceptos de las cosas atañen al individuo, y sabemos muy bien que las creencias no dependen del conocimiento y la compenetración, sino de la voluntad; que nadie comprende sino lo que le es adecuado y que por ende se aviene a admitir. En el conocimiento no menos que en los actos cabe el papel decisivo al prejuicio, y el prejuicio, como lo indica el término, es un juicio que se anticipa a la dilucidación. Es una afirmación o negación de lo que cuadra con nuestro modo de ser y le repugna, respectivamente; es un impulso vibrante de nuestra personalidad vital a la verdad y la falsedad –a todo cuanto sentimos adecuado a nuestro ser.

La opinión de Goethe es que Newton comete un error de subjetivismo o simplicidad al restringir el diseño experimental y el análisis de resultados exclusivamente a la hipótesis inicial de que la luz estaba formada por la combinación de los colores, los cuales aparecían al proporcionar a un rayo de luz diferentes grados de refrangibilidad, manifestando así sus componentes. Al obtener Newton, un resultado que explicaba su hipótesis, dio como válido y fiable el procedimiento utilizado, los resultados y la teoría, sin buscar más posibilidades, ni ir más allá de lo esperado de antemano. Esta forma de experimentar no fue la que realizó

letzter Hand. Vier und funfzig ster Band. Nachgelassene Werke. Vierzehnter Band. Stuttgart-Tübingen: J. G. Cotta. Konfession des Verfassers. Págs. 294 y 295]. Texto original en alemán en la Entrada nº 79 del Anexo I.
²⁴⁷ Goethe; J. W. (1999). *Op. cit.* Pág. 273. [Goethe, J. W. (1810). *Zur Farbenlehre*. Erster Band. Tübingen: J. G. Cotta. Págs. 373 y 374]. Texto original en alemán en la Entrada nº 80 del Anexo I.

Goethe, el cual amplió la cantidad de experimentos, en una gran diversidad de circunstancias y con diferentes combinaciones de variables, los resultados y conclusiones de Goethe fueron más completos que los de Newton, llegando a la conclusión que los colores no eran, exclusivamente, la descomposición de un rayo de luz, sino que, en su génesis y aparición, la oscuridad era un participante imprescindible para su manifestación. Su teoría mostró que los colores aparecían, no cuando la luz se descomponía, sino, cuando la luz se oscurecía o cuando la oscuridad se aclaraba, efecto demostrado, por ejemplo, gracias al efecto de las sombras coloreadas, a la densidad e iluminación del medio a través del cual se observa la luz o a la complementariedad de los opuestos inherente a la visión humana. Basta con contemplar fijamente durante un breve intervalo de tiempo una figura azul, para que, acto seguido, durante unos segundos, al apartar la vista de la imagen observada, quede en nuestra visión la figura en una tonalidad amarilla, color complementario del azul; o con mirar fijamente durante unos segundos la fuerte luz que sale de un proyector de diapositivas y percibir, al apartar la vista y, por tanto, desplazarla a un contexto más oscuro, la aparición de un fugaz arco iris que no podremos ni retener, ni ubicar en un lugar concreto, pero que habremos percibido de forma evidente, pero sutil al mismo tiempo, sin que podamos explicar exactamente de donde ha surgido, si de la fuerte luz, o del ambiente más oscuro que envuelve a la luz.

En las conversaciones con Eckermann se relata cómo este avanza en la comprensión de los principios expuestos en la teoría del color de Goethe. Habiendo percibido Eckermann que en una vela encendida se percibía el color azul en la parte inferior transparente de la llama lo asoció a la aparición del azul del cielo, es decir, la visión de la oscuridad a través de un medio iluminado. Comentárselo a Goethe este le dijo que se alegraba de su perspicaz atención: “Me satisface –dijo- que haya observado usted ese fenómeno sin conocerlo por mi Teoría de los Colores. Pues así lo ha entendido usted de veras y puede decir que lo posee. Con eso, además, se ha situado usted en un punto de vista que le llevará a la comprensión del resto de los fenómenos.”²⁴⁸ Aprovechando su interés y predisposición, Goethe, le mostró otro fenómeno. Cogiendo una vela encendida que dispuso sobre un pliego de papel blanco que estaba en una mesa próxima a una ventana por la que entraba una luz crepuscular; acercó una barrita que presentaba una sombra hacia el lado por donde entraba la luz exterior, preguntándole, seguidamente, qué color percibía en

²⁴⁸ Eckermann, J. P. (2000). *Op. cit.* Pág. 152. Texto original en alemán en la Entrada nº 81 del Anexo I.

esa sombra. Eckermann respondió que la veía de color azul y entonces Goethe le hizo focalizar su atención en otro fenómeno que acontecía al mismo tiempo: “De modo que tenemos aquí de nuevo el azul. Pero de este otro lado de la barrita, hacia el lado de la vela, ¿qué ve usted? Una sombra. Pero ¿de qué color?”²⁴⁹ Eckermann respondió que lo que veía en ese momento era una sombra de color amarillo rojizo y, totalmente sorprendido, preguntó cómo era posible este doble fenómeno, en el que las sombras de un mismo objeto presentaban sombras coloreadas de distinto color; Goethe, estimulando la reflexión y atención de Eckermann, le dijo: “Eso es cosa suya. A ver cómo se las arregla usted. Puede encontrarse, pero es difícil. Pero no mire usted en mi Teoría de los Colores hasta que no haya perdido la esperanza de hallarlo por sí mismo.”²⁵⁰ Reflexión que Eckermann prometió realizar con sumo placer.

Pero antes de dejar a su discípulo iniciar sus indagaciones, Goethe se extendió algo más en su exposición didáctica para ilustrar a su cómplice investigador y, al mismo tiempo, sensibilizarlo en el estudio atento de los fenómenos cromáticos. Cogiendo, Goethe, una cuchara que contenía espíritu de vino, le prendió fuego, resultando una claridad transparente a través de la cual la oscuridad se matizaba de un color azulado. Al contraponer la llama contra la oscuridad de la noche que se percibía por la ventana el azul se veía más intenso, pero al presentarla contra la luz el azul se atenuaba o desaparecía. Eckermann quedó asombrado y Goethe le explicó maravillado que la grandeza de la naturaleza residía en parte en su sencillez, repitiendo los fenómenos celestiales más amplios en pequeños fenómenos accesibles a la mano de los investigadores, mostrando que la misma ley que ocasionaba la percepción azul del cielo, se manifestaba en la parte inferior de una llama o en el humo que sale de una chimenea cuando detrás hay una montaña oscura. En cambio, tal fenómeno, explicado por los newtonianos, resultaba imposible o absurdo según las leyes prescritas por Newton.

Eckermann experimentó y reflexionó tal y como se lo había prometido a Goethe, y por fin, sin consultar la teoría de Goethe para así templar su espíritu, le comunicó a este sus conclusiones tras una investigación atenta y abierta, en la que el propio fenómeno le revelase sus secretos y con la confianza de que esos secretos estaban ya en su propia capacidad de percibir. Como ser propiamente natural en todos sus procesos, ya fueran

²⁴⁹ *Ibid.* Pág. 152. Texto original en alemán en la Entrada nº 82 del Anexo I.

²⁵⁰ *Ibid.* Pág. 152. Texto original en alemán en la Entrada nº 83 del Anexo I.

biológicos, intelectuales o intencionales, Eckermann, solo debía dejar, sin forzar, que emergieran las relaciones existentes entre las cosas y los participantes de la experiencia. Con esta experiencia vivenciada, Eckermann, se presentó ante Goethe, reproduciendo el experimento de la sombra de la barrita sobre el papel blanco, que, por el lado de la ventana, por la que entraba la luz crepuscular, era azul y, por el lado de la luz de la vela, era amarilla, para darle una explicación del fenómeno.

En su estudio de los colores Goethe descubre un patrón que se puede observar en toda la naturaleza: la polaridad, que tal como la plantea Goethe, es una representación dual del fenómeno puro, una perspectiva bipolar que permite la creación del arquetipo primordial de los fenómenos. Estas dualidades polares, son universales, antagónicas y complementarias, y no están separadas en su esencia y manifestación; todo lo percibido es una mezcla de ambas para manifestar hechos particulares. La luz y la oscuridad, nosotros y los objetos, el espíritu y la materia, derecha e izquierda, expirar e inspirar, uno no puede existir sin el otro en una relación recíproca, antagónica y complementaria; son las dos caras del dios romano Janus. El siguiente ejemplo ilustra su naturaleza: En la vida cotidiana percibimos que toda vara tiene dos extremos, y uno no existiría sin el otro, dependiendo de en qué sección focalicemos la atención veremos más próximo del punto focalizado, uno que otro, dándonos la medida de nuestra percepción. Lo que se ha separado para describirlo, se puede encontrar de nuevo con su opuesto, de manera que en el fenómeno reunificado se pueden llegar a percibir las contingencias y su vinculación con el proceso de la atención, permitiendo así, una nueva visión más elevada, sorprendentemente unificada.

En cierta manera esta visión está relacionada con la simetría y por eso Dennis L. Sepper nos recuerda que Heisenberg está en desacuerdo con los que no ven matemáticas en la *Farbenlehre*, ya que él cree que los contrastes y simetrías de Goethe se relacionan con la moderna teoría matemática de simetría y que la propia física moderna ha desdibujado la distinción entre sujeto y objeto, ya que: “El dilema mismo de la física moderna es que trata con un submundo sombrío más que con el mundo de la experiencia directa, que depende de la decisión y la intervención humanas que obliga a este mundo subterráneo a aparecer y que está sujeta a todas las limitaciones fundamentales del entendimiento humano.”²⁵¹ Para

²⁵¹ Sepper, D. L. (1988). *Goethe contra Newton. Polemics and the project for a new science of color*. Cambridge: Cambridge University Press. Pág. 7. La traducción es mía. Texto original en inglés: “The very dilemma of modern physics is that it deals with a shadowy underworld rather than with the world of direct

vencer dichas limitaciones, Goethe, piensa que lo conveniente sería el desarrollo en común de las potencias humanas, pero que el hombre no ha nacido para eso, cada ser se forma como un individuo “distinto de los demás, pero intentando llegar al concepto de que estamos todos unidos;”²⁵² y nos recuerda que, si por un lado, cada experiencia y cada experimento se deben considerar separadamente, por otra se debe intentar relacionar todo lo que se percibe como exterior con lo que se conoce interiormente: “de modo que se ve fácilmente el peligro que corre cuando se quiere relacionar una experiencia particular con una idea preconcebida, o bien se quiere demostrar mediante experimentos aislados una relación que no es enteramente sensible, sino que la fuerza formadora del espíritu ha establecido ya de antemano,”²⁵³ en clara alusión a la capacidad activa de la mente.

3.2.5. *Polémicas de Goethe con las teorías científicas de su época*

En lo referente al estudio científico de los fenómenos, Goethe, realizó diversas críticas a la forma reduccionista de avanzar en el camino del conocimiento como, por ejemplo, la tendencia a experimentar casi exclusivamente con el objeto separado de su contexto o el hecho de no tener en cuenta su relación cualitativa y subjetiva con el sujeto investigador. Lo cual, ocasionó que se granjeara la oposición de algunos intelectuales que lo acusaron de ser demasiado sentimental y subjetivo. Testimonios de su actitud polémica con algunas de las teorías que se estaban imponiendo en esa época, y que él consideraba erróneas o sesgadas, los podemos encontrar en varias de sus obras como en la parte polémica contra Newton de su *Farbenlehre (Teoría de los Colores)* o en la recopilación de sus escritos en la *Teoría de la Naturaleza*, además, también se encuentran en la obra de R. Steiner *Goethe y su visión del mundo* y en la de J. P. Eckermann *Conversaciones con Goethe*. En esos testimonios se puede apreciar por un lado la pasión y rigurosidad con la que Goethe acometió sus actividades en el terreno de las ciencias naturales y, a la vez, las enconadas discusiones y debates a los que se vio abocado al defender sus perspectivas revolucionarias

experience, that it depends on human decision and intervention that forces this underworld to appear, and that it is subject to all the fundamental limitations of human understanding.”

²⁵² Eckermann, J. P. (2000). *Op. cit.* Pág. 123. Texto original en alemán: “Der Mensch aber ist dazu nicht geboren, jeder muß sich eigentlich als ein besonders Wesen bilden, aber den Begriff zu erlangen suchen, was alle zusammen sind.” [Eckermann, J. P. (1885). *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. In drei theilen. Leipzig: F. A. Brodhaus. Zweiter theil. Pág. 146].

²⁵³ Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Pág. 159. Texto original en alemán en la Entrada nº 84 del Anexo I.

para la época en el campo del conocimiento. Hay que comprender que Goethe no desechaba la utilidad que podía aportar el método reduccionista en muchos aspectos, sino que reclamaba que esa metodología no debía entenderse como exhaustiva y completa, debía ampliarse con métodos más elaborados que tuvieran en cuenta aspectos cualitativos para comprender mejor la manifestación de los fenómenos. Más que negar en su totalidad los aportes anteriores que habían realizado los investigadores precedentes, Goethe, proponía ampliar sus consideraciones para, lejos de ofrecer modelos precisos de la realidad, conseguir aproximaciones más comprensivas y realistas en continuo acercamiento al fenómeno experimentado. Por tanto sus polémicas con muchos intelectuales de la época se debían más a la autocomplacencia de los mismos en sus teorías y el negarse a considerar aspectos evidentes de la realidad en otras circunstancias, que a la utilidad que las aportaciones de Goethe podían significar en el avance del conocimiento, ya fuera porque algunas observaciones significaban aciertos en aspectos restringidos o porque resultarían erróneas en otros y permitieran, por tanto, reflexiones más profundas y elaboradas al reclamar dichos errores una revisión de las explicaciones. Para Goethe tanto el error como el acierto formaban parte del avance de la ciencia, pero para que este avance progresara, los errores debían ser denunciados y revisados para, así, poder reconfigurar la disposición y comprensión de la información percibida.

Un campo en el que Goethe investigó profundamente, para comprender los fenómenos y ejemplares que lo conformaban, fue el de la botánica. En aquella época, Linneo representaba una autoridad en esa disciplina, pero tras el estudio de su obra y percibir clasificaciones y separaciones en especies y géneros que, según su criterio, no correspondían enteramente a la realidad, siendo en muchas ocasiones arbitrarias, Goethe declaró: “Lo que Linneo ha intentado separar a la fuerza tenía que tender a unirse, de acuerdo con las más íntimas exigencias de mi naturaleza”²⁵⁴, iniciando así la polémica con su taxonomía y con los botánicos del momento. Desde su llegada al noble círculo de vida weimeriano, Goethe, sintió la llamada de la atmósfera de los bosques y de los jardines, alternándola con el bullicio de la ciudad y la paz de la casa.²⁵⁵ La exuberancia y solaz campestre de su nuevo escenario, los vivió complementados por el interés en las

²⁵⁴ Steiner, R. (1989). *Op. cit.* Pág. 113. Texto original en alemán: “Goethe sagt deshalb, was Linné «mit Gewalt auseinander zu halten suchte, musste nach dem in-nersten Bedürfnis meines Wesens zur Vereinigung anstreben».” [Steiner, R. (1990). *Goethes Weltanschauung*. Dornach: Rudolf Steiner Verlag. Nachlassverwaltung. (GA Band 6). Pág. 108].

²⁵⁵ *Cfr.*: Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Pág. 18.

actividades y lecciones del propietario de la única farmacia de Weimar: el doctor Buchholz, estudioso de las maravillas físico-químicas y de las plantas medicinales.²⁵⁶ Los intereses del gran poeta, en ese escenario, se dirigieron, entonces, hacia los estudios del reino vegetal. Los *Fundamenta Botánica* de Linneo de 1736 y las disertaciones sobre sus *Elementa botánica*, publicados por Johannes Gessner en 1747, acompañaban al nuevo investigador de los misterios de las plantas en sus paseos por la campiña. En esa nueva afición, Goethe encontraba placeres semejantes a la literatura o la filosofía, reconociendo la influencia que había ejercido en él, la obra de Linneo, sobre todo al estimular su espíritu crítico. Con las siguientes palabras nos cuenta sus nuevas inquietudes al respecto:²⁵⁷

Por ahora, reconozco que, después de Shakespeare y de Spinoza, la mayor influencia sobre mí procede de Linneo, pero más que nada en virtud de la posición polémica a la que este me empujaba. En realidad, mientras trataba de asimilar sus agudas y geniales distinciones, sus leyes exactas y atinadas –aunque con frecuencia arbitrarias–, la discrepancia se ponía en marcha en mi interior: lo que él trataba de mantener separado a la fuerza, debía yo, por las exigencias más profundas de mi ser, esforzarme en reunir.

Según Goethe, al establecer las clasificaciones en géneros y especies, y taxonomizar los especímenes de la naturaleza, se convertía la continuidad vital en una especie de alicatado inerte; al contemplar exclusivamente el crecimiento geométrico y cuantitativo, se olvidaba, en el estudio de los cambios de apariencia, lo cualitativo. En ese afán de aislar y centrar el estudio de un todo interrelacionado, como es el caso de una planta, que es un sistema en sí misma pero que, a su vez, está relacionada con un ecosistema, se pierde la perspectiva de la complementariedad de los opuestos que influye en el desarrollo de la metamorfosis. ¿Cómo entender la forma de muchas plantas sin comprender que han ido evolucionando acompasadas y seduciendo a los habitantes de su entorno? ¿Por qué separar al contemplar la forma de las orquídeas del ritual sensual de polinización entógama y en concreto melitófila de los hábitos y la forma de insectos como las abejas? Sus formas y comportamientos están casados, en el buen sentido de la palabra, colaboran, son pareja de hecho, de vida, y tienen descendientes. A una mirada simplista, le parecen piezas separadas, a la manera de casilleros cuadriculados, pudiéndose clasificar, sintiendo, con esta clasificación, que el caos que genera la diversidad ha quedado controlado y ordenado. Pero lo diferente es diverso porque vive conectado, en comunión con sus complementarios

²⁵⁶ Cfr.: *Ibid.* Págs. 19 y 20.

²⁵⁷ *Ibid.* Pág. 21. Texto original en alemán en la Entrada nº 85 del Anexo I.

que no solo no lo definen, en el sentido de ponerle fin o límites, sino que lo amplían en su forma y descripción.

El genio e ingenio botánico de Goethe estudió el devenir de la semilla, su vida y milagros para conseguir crecer y transformarse, y dedujo que los distintos órganos llegaban a configurarse a través de la expresión de dos tendencias: la expansión y la contracción. Tendencias que operaban sobre un órgano simbólico primitivo: el cotiledón u hoja embrional. Con esa aportación aspiró a complementar las tesis de Linneo más que rebatirlas, y así lo expresó en una carta a Knebel del 18 de agosto de 1787.²⁵⁸ En su *Metamorphosis plantarum* de 1755, el propio Linneo dudó del principio de inmutabilidad y fijismo radical que había defendido en sus propios escritos desde 1744. Para poder captar la imagen de ese puzzle irregular que no tiene nada de casillero uniformado y de esos lazos difusos y flexibles que no son límites ni fronteras, hacía falta otro tipo de mirada más amplia que la que proponía Linneo en primer término. No es que la información que aportaba el gran botánico no fuera de utilidad para una parte de la reflexión, sino que no debía, según Goethe, quedarse autocomplacida en su estático orden minucioso y bruñido. El fenómeno es rugoso y dinámico, baila constantemente al compás de lo vivo, no se puede atrapar al vuelo con una aguja aséptica. Solo una mirada ampliada y móvil puede permitir una mayor comprensión de ese vaivén caótico de información que salpica la naturaleza y las cosas y los seres que se mueven al mismo tiempo que nuestra mente. Como en un barco, si no nos acoplamos a su mecer acabamos desencajados, queriendo detener el mar.

Ese acoplamiento, esa mirada, Goethe la expresó vinculándola a la intuición (*Anschauung*) que permite danzar parejo a lo percibido, seguir el ritmo de una música silenciosa que se presenta a todos nuestros sentidos, es la mirada que él llamó *sensible-suprasensible*. En esa intuición no se ve solo por la vista, ni se oye exclusivamente por el oído, el sabor tiene tacto y el aroma melodía, es una predisposición sinestésica consciente y trabajada; se debe poner la intención en ello, esforzarse o relajarse, según el momento y el tono para que acontezca la experiencia pura y el fenómeno muestre su imagen de ola que acaricia la orilla. Siguiendo esa intuición, según las propuestas de Goethe, se debe utilizar la capacidad activa de la conciencia para acercarse a la comprensión de los fenómenos. No

²⁵⁸ Cfr.: *Ibid.* Nota 19. Págs. 21 y 22.

hay que doblegar ni acallar el fenómeno, como apuntó Heidegger en su *Parménides*,²⁵⁹ hay que dejarlo manifestarse, sabiendo que se es uno con él y agradecer su riqueza compartida. En su viaje a Karlsbad, acompañado de F. G. Dietrich, nos cuenta: “Aquí se imponía con fuerza a la percepción inmediata cómo toda planta busca su ambiente, y cómo exige un sitio en el que poder manifestarse con libertad y plenitud.”²⁶⁰ Esa libertad buscada por la naturaleza es la que se necesitaba contemplar también en el estudio de la misma. Las cascadas de subdivisiones y fragmentaciones realizadas por Linneo para clasificar los géneros y las especies, a Goethe le parecían una forma de limitar la expresión del universo vegetal; los conflictos en el que las variedades y las modalidades secundarias se encontraban con las formas principales y las múltiples malformaciones irregulares le hacían reflexionar. Parecía que Linneo y sus seguidores fueran legisladores, preocupándose menos de lo que es, que de lo que debería ser. Con sus propuestas, Goethe, instaba a imaginar una forma de describir la inmensidad inabarcable del desarrollo vegetal a través de la idea de la metamorfosis. En su viaje a Italia fue desarrollando sus pensamientos sobre el dinamismo vital, infinitamente libre, del reino natural; persiguiendo la movilidad de los fenómenos en el crecimiento y la transformación, fue madurando su idea “amorosamente en Nápoles y en Sicilia, aplicándola en todos los casos, e informando a Herder de lo sucedido con el entusiasmo de quien ha encontrado la moneda evangélica.”²⁶¹

En la interpretación del fenómeno de la *prolepsis* o *anticipación* de la floración, Goethe discrepó de la visión de Linneo; él opinaba que este, al estudiarlo en primera instancia en los árboles, que eran plantas complejas de más larga vida, no explicaba de forma coherente lo que acontecía en las plantas anuales. Por el contrario, Goethe, empezó su estudio del crecimiento vegetal en las plantas anuales, “de modo que nos es posible llevar a cabo con facilidad su aplicación a los vegetales de larga vida. Pues la yema que despunta del árbol más viejo es como una planta anual, solo que se desarrolla a partir de un tronco formado desde hace mucho tiempo, y puede ella misma, a su vez, tener una duración mayor.”²⁶² Además, las atribuciones que hacía Linneo a las cortezas interna y externa no eran adecuadas para explicar los diferentes órganos de las plantas. Curiosamente, en el proceso de la floración, hay un paralelismo con la austeridad y

²⁵⁹ Heidegger, M. (2005). *Parménides*. Madrid: Akal. Pág. 8.: “En este proceso vemos y percibimos esencialmente más, a saber, algo completamente diferente del proceder –digno de reparo– de la ciencia moderna, el cual es siempre una agresión técnica sobre el ente y una inmiscusión en él.”

²⁶⁰ Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Pág. 23. Texto original en alemán en la Entrada nº 86 del Anexo I.

²⁶¹ *Ibid.* Pág. 29. Texto original en alemán en la Entrada nº 87 del Anexo I.

²⁶² *Ibid.* Pág. 68. Texto original en alemán en la Entrada nº 88 del Anexo I.

ascetismo de tradiciones que buscan la iluminación y optan por comidas frugales y hábitos comedidos: si se ofrece demasiado alimento a la planta esta tarda más en limpiar su sabia y, por tanto, retrasa su floración, en cambio si se le restringe el alimento, su floración se acelera. Estas observaciones que corregían y ampliaban los postulados de Linneo fueron posibles al establecer la *morfología* como una doctrina en sí misma y como una ciencia auxiliar de la fisiología.²⁶³ Para describir su manera de proceder en sus estudios científicos relativos a los seres vivos, Goethe introduce el término *morfología* por primera vez en una anotación realizada en su Diario del 25 de septiembre de 1796, y comunicándoselo posteriormente a Schiller en una carta fechada el 19 de noviembre del mismo año.²⁶⁴ En su recapitulación de las diversas ciencias realizada en sus *Trabajos previos a una fisiología de las plantas*, escrito recogido en la Teoría de la Naturaleza,²⁶⁵ Goethe, presenta la *morfología* como dominio científico,²⁶⁶ a la cual relaciona con el arte y que presenta con las siguientes palabras en su escrito *Introducción al objeto*:²⁶⁷

Se encuentran, pues, en el devenir del arte, del saber y de la ciencia muchos intentos de desarrollar y fundamentar una doctrina que nosotros llamaremos *Morfología*. [...] El idioma alemán tiene la palabra *Gestalt* (forma) para designar la complejidad existente de un ser real. Pero en ese término, el lenguaje abstrae, de lo que es móvil, un todo análogo y lo fija en su carácter como algo establecido y acabado. Sin embargo, [...] todas fluctúan en un continuo devenir. Por eso nuestro idioma utiliza la palabra *Bildung* (formación) para designar, tanto lo que ya se ha producido, como lo que está en vías de producirse. Así pues, puesto que queremos introducir una *Morfología*, no debemos hablar de formas, y si usamos esta palabra será pensando sólo en una idea, en una noción o en algo que se fija en la experiencia sólo durante un momento.

3.2.6. La concepción evolutiva de Goethe

En sus estudios de anatomía, Goethe, también polemizó con Sömmering sobre la existencia del hueso intermaxilar en humanos, polémica que zanjó en 1784 al encontrar, junto con Loder, dicho hueso en cráneos humanos con deformaciones, lo que permitía mantener su idea de un arquetipo común entre los animales y el ser humano.²⁶⁸ La

²⁶³ Cfr.: *Ibid.* Págs. 111 y 112.

²⁶⁴ Cfr.: *Ibid.* Pág. 112. Nota. 60.

²⁶⁵ *Ibid.* Pág. 107.

²⁶⁶ *Ibid.* Págs. 112 y 113.

²⁶⁷ *Ibid.* Págs. 6 y 7. Texto original en alemán en la Entrada nº 89 del Anexo I.

²⁶⁸ Steiner, R. (1989). *Op. cit.* Págs. 119 y 120.

reputación de Sömmering como anatomista era relevante en esa época; en una carta fechada el 8 de octubre de 1782 que le escribió a Merck comentaba lo siguiente:²⁶⁹

«Desearía que revisara los parecidos de Blumenbach en lo que se refiere al hueso intermaxilar, el único hueso, ceteribus paribus, que poseen todos los animales a partir del mono, incluido el orangután y que, en cambio, no se encuentra *jamás* en el hombre; si quita usted ese hueso no hay ya nada que no se pueda transferir del hombre a los animales. Por ello le envió, en el mismo correo, una cabeza de cierva, para convencerle de que este hueso intermaxilar (según Blumenbach) o hueso incisivo (según Camper) existe incluso en los animales que carecen por completo de incisivos en el maxilar superior».

La creencia generalizada en esa época y compartida por Camper de que en el ser humano no existía el hueso intermaxilar era debida a que, en realidad, dicho hueso está soldado a derecha e izquierda con el hueso maxilar superior sin que se aprecie en un individuo normal la original separación de dichos huesos, lo que permitía establecer una separación filogenética entre el ser humano y los animales. El espíritu atento de Goethe busco más allá de los cráneos humanos normales, descubriendo que, en algunos cráneos de conformación anormal, la separación estructural original entre el maxilar superior y el intermaxilar sí existía, haciendo el siguiente comentario sobre el tema al enviar su tratado el 17 de noviembre de 1784:²⁷⁰

Me he abstenido hasta ahora de dejar ver la conclusión, ya sugerida por Herder en sus «Ideas», a saber, *que no se puede hallar la diferencia entre el hombre y el animal en ningún detalle particular.*

Por otro lado, en lo referente a la disputa entre vitalistas, que defendían la existencia de “una fuerza vital que actúa en los seres orgánicos y que representa una forma particular y superior de energía, en comparación con otras causas naturales”²⁷¹, y mecanicistas, los cuales sostenían “que en los organismos no actúa una fuerza vital específica”, sino que “las manifestaciones de la vida son procesos químicos y físicos complejos y tienen la esperanza de, mediante un proceso de inversión, poder llegar un día a explicar un organismo como si se tratara de una máquina, reduciéndolo a la acción de fuerzas inorgánicas”²⁷², no comulgaba ni con unos ni con otros. Cuestionó claramente la visión mecanicista por su reducción simplista de la vitalidad del espíritu, pero también, discrepaba del vitalismo de Bunge por considerar que “la noción de fuerza vital permanece oscura y mal

²⁶⁹ *Ibid.* Pág. 119. Texto original en alemán en la Entrada nº 90 del Anexo I.

²⁷⁰ Steiner, R. (1989). *Op. cit.* Pág. 120. Texto original en alemán en la Entrada nº 91 del Anexo I.

²⁷¹ *Ibid.* Pág. 126. Texto original en alemán en la Entrada nº 92 del Anexo I.

²⁷² *Ibid.* Pág. 127. Texto original en alemán en la Entrada nº 93 del Anexo I.

determinada.²⁷³ Para Goethe el vitalismo adolecía de una visión restringida, según él, era necesario ampliar la manera de percibir para permitir una forma no mediada de profundización en la experiencia. De esta manera expone Steiner la opinión de Goethe.²⁷⁴

Así como el ojo es necesario para percibir los colores, así también, para la comprensión de la vida, es necesaria la capacidad de percibir, de modo inmediato, lo suprasensible en lo sensible. Lo suprasensible se le escapará siempre a aquel que, con respecto a las formas orgánicas, aplique únicamente sus sentidos. Goethe intenta despertar la percepción sensible de las formas vegetales, elevándola a un plano superior, e imaginando la forma sensible de un arquetipo vegetal suprasensible. (Ver «Historia de mis estudios botánicos»). El vitalista se refugia en el concepto, vacío de contenido, de la fuerza vital, porque no ve en absoluto aquello que sus *sentidos* no pueden percibir en el organismo. Goethe ve lo sensible tan impregnado de lo suprasensible, como una superficie pintada está impregnada de pintura.

Al criticar la postura de los mecanicistas, podríamos creer estar oyendo a Berkeley al defender la percepción atenta y amplia (la noción abstracta de espíritu), pero, a su vez, restringida a los fenómenos y a la información contenida en la experiencia sin elucubrar la deducción de supuestas fuerzas atractoras. Para Goethe “los mecanicistas hablan sobre sustancias y fuerzas de una manera que no está justificada por ninguna experiencia. Y nos hemos acostumbrado tanto a esta manera de hablar que resulta difícil hacer valer, frente a estos conceptos, las exigencias de la experiencia pura (*die reinen Aussprüche der Erfahrung*).”²⁷⁵

Algo parecido ocurrió con el concepto de preformación de Albrecht von Haller o el de encapsulamiento de Charles Bonnet, los cuales también criticó Goethe. Para Goethe, “la forma de un ser orgánico no se halla todavía contenida en el germen. [...] El organismo está preformado en la semilla, sí, pero no en cuanto forma externa, sino *en cuanto idea*.”²⁷⁶ En ese sentido está más próximo a las ideas de J. F. Blumenbach que a las de C. F. Wolff; mientras que este último apela a “una *vis essentialis*, que se adapta a todo lo que quiere reproducirse y que, por tanto, se eleva al rango de productor,”²⁷⁷ el primero recurre a “un *nisus formativus*, un impulso, una vigorosa actividad en virtud de la cual la formación sería

²⁷³ *Ibid.* Pág. 127. “Die Vorstellung der Lebenskraft bleibt dunkel und unbestimmt.” [Steiner, R. (1990). *Op. cit.* Pág. 122].

²⁷⁴ *Ibid.* Pág. 128. Texto original en alemán en la Entrada nº 94 del Anexo I.

²⁷⁵ *Ibid.* Pág. 129. Texto original en alemán en la Entrada nº 95 del Anexo I.

²⁷⁶ *Ibid.* Pág. 154. Texto original en alemán en la Entrada nº 96 del Anexo I.

²⁷⁷ Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Pág. 189. Texto original en alemán en la Entrada nº 97 del Anexo I.

producida.”²⁷⁸ Sin embargo ninguna de las dos hipótesis refleja exactamente la intuición de Goethe, la cual queda reflejada en las siguientes palabras de su escrito *Bildungstrieb*²⁷⁹ (*Impulso de Formación*),²⁸⁰ recopilado en el libro *Teoría de la Naturaleza*, y que están enlazadas directamente con la consideración de la capacidad activa de la conciencia:²⁸¹

Todo sería para nosotros más breve, cómodo y tal vez más exhaustivo si reconociéramos que, para considerar lo existente, debemos admitir una actividad precedente y que, si queremos pensar en una actividad, debemos hacerle subyacer un elemento adecuado sobre el que pueda actuar, y que, en fin, esta actividad debemos pensarla como algo continuamente coexistente y eternamente copresente con este sustrato. Este prodigio personificado se nos presenta como Dios, como creador y conservador al que nos vemos exhortados a adorar, venerar y exaltar de muchas maneras. Volviendo al campo de la filosofía y considerando una vez más la evolución y la epigénesis, estas parecen ser solo palabras para despistarnos. La teoría del encapsulamiento acabará muy pronto por repugnar a una persona de cultura superior. [...] Yo, sin embargo, me inclino a afirmar que, cuando se nos presenta un ser orgánico, no es posible comprender la unidad y libertad del impulso formativo sin el concepto de metamorfosis.

Pero la concepción de metamorfosis que plantea Goethe será criticada por Julius von Sachs, el cual rechaza las ideas de Goethe con las siguientes palabras: “Él transfiere la abstracción operada por el entendimiento al objeto mismo en cuanto que atribuye a ese objeto una metamorfosis que, en el fondo, no ha tenido lugar más que en nuestro concepto.”²⁸² Por su parte, el zoólogo Eduard Oscar Schmidt pregunta: “Según las observaciones de Goethe, ¿qué es, pues, lo que se debía transformar? El arquetipo no, supongo.”²⁸³ En otro orden de cosas, su polémica con G. Cuvier nace de su oposición al gradualismo defendido por E. G. Saint-Hilaire. Goethe, más próximo a las tesis de este último, critica el fijismo de Cuvier y sus sistemas de clasificación de los animales, considerando a Saint-Hilaire un aliado en su concepción evolutiva y metamórfica en la aparición de las distintas variedades de animales.²⁸⁴

²⁷⁸ *Ibid.* Pág. 189. Texto original en alemán: “Einen *nisus formativus*, einen Trieb, eine heftige Thätigkeit, wodurch die Bildung bewirkt werden sollte.” [Goethe, J. W. (1820). *Op. cit.* Pág. 115].

²⁷⁹ *Bildungstrieb*, fue escrito en 1817 y publicado en Goethe, J. W. (1820). *Zur Naturwissenschaft überhaupt*,... *Op. cit.* (1817-1824). Vol. I, 2. Págs. 114-116.

²⁸⁰ Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Págs. 187-190.

²⁸¹ *Ibid.* Pág. 189 y 190. Texto original en alemán en la Entrada nº 98 del Anexo I.

²⁸² Steiner, R. (1989). *Op. cit.* Pág. 149. Texto original en alemán en la Entrada nº 99 del Anexo I.

²⁸³ *Ibid.* Pág. 149. Texto original en alemán: “«Was sollte denn auch nach Goethes Anschauung umgebildet werden? Das Urbild doch wohl nicht».” [Steiner, R. (1990). *Op. cit.* Pág. 146].

²⁸⁴ *Cfr.: Ibid.* Pág. 158.

3.2.7 Polémica sobre el método científico iniciado en la modernidad

En la controversia sobre el método científico iniciado por I. Newton en su *Opticks* y rebatido por J.W. Goethe en la *Teoría de los Colores* encontramos uno de los focos de mayor polémica en torno a la obra científica de Goethe. Uno de los aspectos que está en juego es si los colores se pueden describir objetivamente o existe un componente subjetivo indescriptible objetivamente que representaría un factor importante o determinante en la percepción del color. En líneas generales, el debate sobre la perspectiva de Newton, se halla en torno a las dimensiones cualitativas y cuantitativas, su simplificación del fenómeno y experiencia cromática y su omisión de la relación entre el sujeto y el objeto. Newton defiende una visión cuantitativa y centrada en la descomposición de la luz mediante refracción en diferentes magnitudes o frecuencias como origen de los colores. Por el contrario, Goethe, defiende que los colores aparecen en la confluencia de la luz y la oscuridad, ambos elementos son constituyentes para la aparición del fenómeno del color, estableciendo el principio de bipolaridad y, a su vez, que la subjetividad del sujeto influye en la percepción del color. Más allá de posibles reflexiones, refracciones e inflexiones de la luz en el proceso visual, existen, según Goethe, componentes subjetivos, inherentes al ser que ve o experimenta los colores que influyen en dicha apreciación y forman parte de la experiencia. Por tanto, el fenómeno del color no puede abordarse única y exclusivamente desde una visión objetiva independiente del observador, y no puede limitarse al análisis reduccionista de la descomposición de la luz, necesitando tener en cuenta la participación de la oscuridad (bipolaridad) y del observador (subjetividad) como participe en el fenómeno de la experimentación del color.

En sus conversaciones con Eckermann comentaba: “Mi herencia ha sido el error de la teoría de Newton. La generación actual no tiene idea de lo que he hecho; pero el porvenir reconocerá que no fue mala la herencia que me cupo en suerte.”²⁸⁵ Ese error de Newton fue lo que le impulsó a escribir la *Teoría de los Colores* y realizar un estudio minucioso del fenómeno cromático buscando la coherencia con su sentimiento intuitivo de adecuación de la observación de las experiencias con las posibles explicaciones plausibles. Un sentimiento parecido le impulsó a desarrollar la teoría de las metamorfosis, Goethe tenía la

²⁸⁵ Eckermann, J. P. (2000). *Op. cit.* Pág. 93. Texto original en alemán en la Entrada nº 100 del Anexo I.

sensación de que sus contemporáneos estaban desencaminados en el enfoque con el que describían los fenómenos naturales. Se lamentaba de que muchos intelectuales no perseguían de forma auténtica y honesta los grandes fines que estaban detrás de las investigaciones, parecía, que muchos, solo vieran un significado en la ciencia en la medida que viven de ella, y “hasta llegan a adorar el error cuando sobre él se asienta su existencia.”²⁸⁶ Según Goethe, el científico moderno desliga su sentir de su comprender, en aras de una pretendida objetividad en la que no tienen cabida las emociones. La ciencia moderna es anti-emocional, de esta forma el científico moderno cierra la puerta a la humanización de la ciencia y a un hilo conductor ético que podría controlar a la misma. Goethe propone un nuevo paradigma científico donde razón y emociones no estén desconectadas y estas últimas tengan su importancia en el experimento; a la manera propuesta por Francisco Varela en su *Neurofenomenología*. La ciencia ilustrada suele, en aras de la especialización, separar la parte del todo. El objeto investigado suele ser aprehendido desvinculando sus relaciones con el entorno o el resto de sus mismas partes. Además, suele obviar la unión del objeto investigado con su génesis, es decir de su historia. Según Goethe siempre existe en todo objeto a investigar y en todo fenómeno natural una parte que solo se hace comprensible cuando entendemos la génesis de este objeto y la idea inherente en su intencionalidad histórica. Además de las discrepancias citadas podemos recoger algunos extractos de la obra de Steiner *Goethe y su visión del mundo* que reflejan la esencia de sus postulados en lo referente al estudio de las ciencias y a su concepción del mundo y la experiencia:²⁸⁷

Se sentía contrariado por una manera de contemplar la naturaleza que consistía en fragmentar a esta en partes. Comentó que «una concepción semejante no podría satisfacer al profano. Goethe contestó que, posiblemente, incluso al iniciado mismo le resultaría de dudosa validez y que podría existir otra manera que consistiera en considerar la naturaleza no dividiéndola en partes aisladas, sino contemplándola como activa y viva, y tendiendo desde el todo hacia las partes.» [...] Para Goethe no tiene sentido decir que un objeto no corresponde a la idea. Porque un objeto no puede ser otra cosa que aquello que la idea ha hecho de él, Schiller piensa de modo distinto. Para él, el mundo de las ideas y el de la experiencia forman dos reinos separados. [...] Estos [los filósofos especulativos], en vez de observar cómo la naturaleza habla al hombre, han elaborado conceptos artificiales sobre la relación entre el mundo de las ideas y la experiencia. [...] Para Goethe no existe materia muerta, carente de espíritu. [...], todo en el universo es, para Goethe, efecto, manifestación de un espíritu creador.

²⁸⁶ *Ibid.* Pág. 131. Texto original en alemán: “[...] Und daß sie sogar den Irrtum vergöttern, wenn sie davon ihre Existenz haben.” [Eckermann, J.P. (1994). *Gespräche mit Goethe*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. Pág. 171].

²⁸⁷ Steiner, R. (1989). *Op. cit.* Págs. 23, 25, 33 y 86. Texto original en alemán en la Entrada nº 101 del Anexo I.

En capítulos anteriores se ha presentado una de las propuestas de Berkeley de forma concisa con la expresión: las ideas son los objetos o las cosas, para ilustrar que aquello que consideramos como el mundo material está estrechamente vinculado a nuestras mentes, es decir, a nosotros mismos. Visto así, las cosas, los objetos y la considerada materia inerte poseen una dimensión orgánica; comparten, en su existir, nuestra vitalidad y nuestra humanidad. Su estado natural es el de existir vinculados a la percepción de seres vivos que sienten y perciben esa materia. La visión materialista del mundo arrebató esa vitalidad inherente a la propia sensación de los objetos experimentada por nosotros. La ciencia al considerar a la materia, y sus cualidades primarias, separada de nuestro propio sentir, de nuestra forma de vivir el mundo a través de nuestros sentidos, promueve un escenario desvirtuado, donde las cosas y los fenómenos se desnaturalizan, pierden sus lazos naturales en el entramado vital y orgánico, y, por otro lado, deshumanizan a las personas que asumen esa visión, cortan sus lazos emotivos con los eventos que les envuelven.

La ciencia, en su pretensión de neutralidad, buscando una forma aséptica de abordar el estudio de los fenómenos para no contaminarlos con la subjetividad y emoción particular y arbitraria de cada individuo, limita la idiosincrasia de ese individuo al dirigirlo a través de un procedimiento estandarizado y normativizado; mata la originalidad de la relación con el fenómeno al presentarlo como un pedazo de materia inerte y ausente de vínculo con el ser que la percibe, pretendiendo hallar, así, la anhelada objetividad. Pero la objetividad no es matar lo vivo, en todo caso eso es subjetivismo, es limitar o constreñir lo vivo a unos intereses precisos, convertir lo vivo y orgánico de la unidad objeto-sujeto, en una representación reducida cuarteada que no tiene nada de objetiva. La objetividad, y así lo entiende Goethe, está ligada a la subjetividad. La supuesta mirada experta y académica de la ciencia desacredita la mirada ingenua y pura de un niño como si este no progresara en la vía del conocimiento a medida que experimenta; desautoriza la mirada del campesino, acostumbrado a tratar con lo vivo en todas sus manifestaciones, por no tener estudios académicos; denosta el conocimiento de una madre en el proceso de dar a luz y criar a su criatura a través del miedo a errar como si la naturaleza no la hubiera provisto de un saber filogenético impreso en su propio saber hacer, que por supuesto, puede ampliarse con la experiencia de otros seres pero sin invalidar las capacidades naturales de dicha madre; por el contrario, debería promocionar la validación y potenciar la autonomía de las personas en su proceso de aprendizaje apoyándolo con los nuevos saberes adquiridos por la especie,

siendo consciente de que el error en la experiencia es un elemento imprescindible para integrar y comparar el conocimiento adquirido.

Goethe se lamenta de que la humanidad se deshumanice con la ciencia, y en su proceder mecánico desnaturalice el mundo. Los saberes de la especie quedan aparcados por la supremacía de un conocimiento científico que en su ciego avance se convierte en instrumento ideológico de control de las personas y de la vida en general, como si la vida estuviera al servicio de la ciencia, y no al revés. En su artículo *Vorschlag zur Güte*²⁸⁸ (*Invitación a la benevolencia*),²⁸⁹ presente en la obra *Teoría de la Naturaleza*, Goethe nos recuerda lo siguiente:²⁹⁰

La naturaleza se pertenece a sí misma, la esencia a la esencia; el hombre pertenece a la naturaleza y ella a él. Quien se le acerca con sensibilidad sana, abierta, libre no hace sino ejercitar su derecho, y eso tanto el niño pequeño como el estudioso más serio. Extraño es, pues, que los naturalistas se disputen entre ellos el puesto en un campo tan ilimitado y que pretendan empequeñecer así un mundo que no tiene confines. Experimentar, mirar, observar, anotar, conjugar, descubrir, inventar, son actividades del espíritu que, de mil maneras, separada o conjuntamente, hombres más o menos dotados llevan a cabo. Discernir, aislar, calcular, medir, pesar, son medios igualmente importantes en virtud de los cuales el hombre abarca la naturaleza y trata de dominarla para hacer que todo redunde en su beneficio. De todas estas capacidades y de muchas otras que son hermanas suyas, nuestra benigna madre, la naturaleza, no ha excluido a nadie. Incluso un niño o un idiota pueden hacer una observación que escapa al hombre más experto, y así, con serena inconsciencia, apropiarse de lo que constituye su parte en el gran patrimonio común

Según la visión de Goethe no hace falta descuartizar los fenómenos ni deshumanizarse para captar el mensaje que revela la propia naturaleza, los hechos en sí mismos son ya la teoría, no hace falta buscar más allá de los fenómenos, ellos presentan en sí mismos toda la información relevante, solo hay que saber escuchar, ver lo que los hechos mismos revelan: “El logro supremo sería comprender que todo lo fáctico es ya teoría. El azul del cielo nos revela la ley fundamental de la cromática. No se busque nada detrás de los fenómenos: ellos mismos son la teoría.”²⁹¹ En este sentido Arthur Zajonc, en su libro *Capturar la luz*, nos recuerda que Goethe trabajó ciertos fenómenos que, durante mucho tiempo, y en cierta manera aún en la actualidad por la Neurociencia, se consideraban engañosos: las ilusiones

²⁸⁸ *Vorschlag zur Güte*, fue escrito en 1817 y publicado por primera vez en Goethe, J. W. (1820). *Zur Naturwissenschaft überhaupt,...* *Op. cit.* (1817-1824). Vol. I, 3. [Extraído de Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Pág. XXX].

²⁸⁹ Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Págs. 177-179.

²⁹⁰ *Ibid.* Págs. 177 y 178. Texto original en alemán en la Entrada nº 102 del Anexo I.

²⁹¹ Goethe, J. W. (1993). *Op. cit.* Entrada 575. Pág. 143. Texto original en alemán en la Entrada nº 103 del Anexo I.

ópticas. Nos dice Zajonc que Goethe llegó a la conclusión que no existen las ilusiones ópticas y cita una frase que es totalmente ilustrativa: “¡La ilusión óptica es la verdad óptica!”²⁹² Según Goethe en esas llamadas ilusiones se manifiesta la eficaz interacción de la naturaleza interior del ser humano con la naturaleza exterior. Al igual que en su búsqueda del hueso intermaxilar, fueron los casos patológicos los que le permitieron comprender más profundamente la relación entre el color y la cognición; en ese sentido, Goethe se anticipó a Galton y a Dalton en el estudio de la ceguera a los colores.²⁹³ Una perspectiva tal podría parecer la de un empirista clásico, que defiende que el conocimiento está en la descripción llana de los hechos sin entrar en el valor cualitativo que aportan en la experiencia, pero Goethe no es así, en todo caso, es un empirista radical, donde la cualidad se mezcla con la cantidad de los hechos, valor y hecho se funden en la experiencia, por eso no concede valor a observaciones aisladas y unilaterales. Se entendería mal su postura si se creyese que lo que Goethe propone es substituir las fórmulas y los conceptos por los hechos o fenómenos en la teoría.²⁹⁴

Lo que Goethe reclama es que la teoría debe reflejar la naturaleza dinámica de los fenómenos, las inter e intra relaciones que se producen entre los hechos considerados como un conjunto mayor que un fenómeno aislado, el ordenamiento metódico de dichos fenómenos es lo que podría calificarse de teoría, una proposición que reflejará de forma unitaria o general las múltiples relaciones que acontecían en las observaciones. Por eso resultaba imprescindible no castrar la sensibilidad del investigador, ni aislar absolutamente unos fenómenos de otros. Es decir, su propuesta iba totalmente en contra del método reduccionista y mecanicista lanzado por Descartes que primaba el análisis para la explicación de los hechos y luego procedía de forma sintética sumando las partes reducidas como si lo muerto pudiese cobrar vida al unir las partes seccionadas, a la manera de un *Frankenstein o el moderno Prometeo*²⁹⁵ epistemológico. Goethe prefería primar la visión sintética que permitía una visión de conjunto, una perspectiva ecológica y real del fenómeno, y luego, si se requería, analizar aspectos relevantes parciales, pero sin dejar de tener en mente la totalidad observada en las diversas experiencias.

²⁹² Zajonc, A. (2015). *Op.cit.* Pág. 199. Examinado en Magnus, R. (1949). *Goethe as Scientist*. Nueva York: Schuman. [Extraído de la obra de Zajonc. Nota 7. Pág. 360].

²⁹³ *Cfr.: Ibid.* Pág. 199.

²⁹⁴ *Cfr.: Ibid.* Pág. XXVII.

²⁹⁵ Shelley, M. (1818). *Frankenstein, or, The Modern Prometheus*. London: Lackington, Hughes, Harding, Mavor & Jones, Gradifco.

Esa consideración dinámica es la que le permite una perspectiva temporal entrelazada con los fenómenos y así concebir que muchas de las explicaciones que se establecían en geología no correspondían al vulcanismo, que preconizaba que la mayoría de rocas existentes en la superficie de la tierra provenían de erupciones volcánicas que, en su ímpetu, lanzaban dichas rocas a distancias enormes. Por eso, en el terreno de la geología, aplicando su concepción de evolución, se manifestó contrario a muchas de las tesis propuestas en el plutonismo o vulcanismo del escocés James Hutton y defendidas por Alexander von Humboldt y Leopold von Buch.²⁹⁶ Al incluir el tiempo podía imaginarse una tierra más antigua, otro escenario arcaico en el que la temperatura fuese diferente y en el que, zonas ahora templadas, podían estar heladas en el pasado y donde el desplazamiento de los glaciares podía arrastrar rocas de un lugar a otro sin necesidad de haber sido lanzadas por ningún volcán.²⁹⁷ Su visión le permitía concebir la metamorfosis en las plantas o en los seres vivos como contexto para comprender la evolución de diferentes formas a lo largo del tiempo. Goethe no se limita a las formas estables y espacialmente delimitadas, sino que las ve extendidas en el transcurso temporal, el ser deviene en el tiempo y por eso entre lo particular y lo general, no puede existir una relación unívoca y correlativa de lógica deductiva o inductiva como método de conocimiento e investigación, sino que lo que se establece es una relación de representación simbólica que significa una nueva perspectiva metodológica en la comprensión de la relación entre lo particular y lo universal.²⁹⁸

Goethe manifiesta cierta aversión por las ideas abstractas como absolutos y fuente de confusión en el avance de la ciencia moderna al utilizar la lógica deductiva e inductiva para establecer las leyes generales, además, de algunas reticencias por el abuso de las matemáticas como criterio rector para comprender los fenómenos, comulgando con las ideas de Berkeley. Su postura queda patente en escritos como *Über Mathematik und deren Missbrauch so wie das periodische Vorwalten Einzelner wissenschaftlicher Zweige*²⁹⁹ (Sobre la matemática y su abuso)³⁰⁰ y en algunas citas de sus máximas y reflexiones.³⁰¹

²⁹⁶ Cfr.: Steiner, R. (1989). *Op. cit.* Pág. 194. En la traducción al castellano de la obra de Steiner, hay una errata, pone Hulton, en vez de Hutton. Texto original en alemán en la Entrada nº 104 del Anexo I.

²⁹⁷ Cfr.: *Ibid.* Págs. 194 y 195.

²⁹⁸ Cfr.: Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Pág. XXVII.

²⁹⁹ *Über Mathematik und deren Missbrauch so wie das periodische Vorwalten Einzelner wissenschaftlicher Zweige*, está fechado por Goethe el 12 de noviembre de 1826 y fue publicado por vez primera en el *Nachlass* de la *Vollständige Ausgabe letzter Hand* en 1827. [Extraído de Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Pág. XXXI].

³⁰⁰ Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Págs. 220-235.

³⁰¹ Goethe, J. W. (1993). *Op.cit.* Entradas: 308, 314 y 315. Págs. 78 y 79.

Cuando Goethe describe la naturaleza no utiliza ni la visión mecánica ni la sistémica, considera el apelativo *Sistema natural* como una expresión contradictoria u oxímoron. Porque, para él, la naturaleza es un ser vivo en sí mismo, y un ser vivo es una evolución constante dinámica que tiene la incertidumbre y la imprevisibilidad inscritas en su forma de desarrollarse. Compara el proceso vital con la *vis centrífuga* y la *vis centrípeta*, dos tendencias opuestas, complementarias y antagónicas que permiten y configuran la existencia que va presentándose con diferentes formas gracias a los procesos de metamorfosis a la vez que la propia metamorfosis es la que disuelve las formas. Estos conceptos opuestos y complementarios eran inconcebibles por la lógica clásica aristotélica y su principio de no contradicción. Por eso las matemáticas están limitadas para explicar y comprender lo vivo porque lo igual, no puede ser, a la vez, no igual en matemáticas; si fuera así, el propio edificio matemático se desmoronaría. La matemática y la lógica clásica necesitan la equisatisfactibilidad y el enunciado de proposiciones bicondicionales para mantener su lógica, al menos en los tiempos de Goethe, y seguramente a causa de esas limitaciones han evolucionado de la forma tan sorprendente que lo han hecho, desarrollando, gracias a las lógicas no clásicas, modelos matemáticos que pueden explicar diferentes infinitos como los de Georg Cantor, o demostraciones de la incompletitud de las demostraciones de todas las afirmaciones verdaderas en teorías axiomáticas como hizo Kurt Gödel.

De alguna forma, si en la época moderna la ciencia fue paulatinamente deshumanizándose y desnaturalizándose, a partir del siglo XX con la aparición de la mecánica cuántica y sus consecuencias para el conocimiento, todavía no asimiladas debido a sus perplejas afirmaciones, las propias matemáticas, las lógicas y las ciencias en general están intentando naturalizarse y humanizarse, pero al no ser conscientes de ese proceso se mantienen en un limbo teórico que permite su aplicación práctica y funcional en muchos campos, pero que obvia otros campos donde debería ir ganando terreno y permitiendo que las dimensiones cualitativas, tal y como reclamaba Goethe, adquieran relevancia y aporten la información necesaria para comprender muchos de los fenómenos que acontecen en la naturaleza, en nuestra vida personal y social, en el cosmos en general y, concretamente, en el estudio de la capacidad activa de la conciencia. Unas matemáticas y unas ciencias vivas que no separen las ciencias humanas de las ciencias naturales, lo social de lo físico-químico, lo psicológico de lo material, son las que Goethe hubiera deseado y lo que actualmente necesitamos para comprender los fenómenos que estudiamos, tanto los

sociales que se investigan con estudios de campo, como los físicos que se siguen aislando en el laboratorio. El contexto del laboratorio debe ampliarse a la calle donde ocurren los fenómenos vitales y los investigadores deben interactuar con las gentes que experimentan esos fenómenos y esas circunstancias. En su escrito *Physisch-Chemisch-Mechanisches Problem*³⁰² (*Problema físico-químico-mecánico*),³⁰³ Goethe, reclama la colaboración de todos los molineros y la complicidad de las autoridades y estamentos académicos para resolver un enigma a propósito de unas esferas negras halladas en el eje de un molino tras el impacto de un rayo, esta colaboración ciudadana en la investigación de fenómenos y la consiguiente recopilación de la información, serían necesarios para el progreso del conocimiento científico en lo que se llamaría una ciencia viva, y aunque parezca redundante, es de vital importancia para un adecuado progreso de las ciencias hacia su humanización y naturalización, porque, además, conlleva la sensación real de los participantes en la elaboración de los nuevos conocimientos y permite una verificación y validación más ecológica, más fiable y más compartida. Una ciencia humanizada implica aceptar esa conjunción con el objeto, influir y dejarse influir en esa relación recíproca entre sujeto y objeto. Lo natural en las relaciones de presentación es la co-creación mutua donde se amplía esa esencia ontológica y epistemológica de forma paralela y solapada. Las palabras de Goethe no dejan lugar a dudas:³⁰⁴

El hombre se conoce a sí mismo solo en la medida en que conoce el mundo, del cual toma conciencia solo en sí mismo como toma conciencia de sí solo en él. Cada objeto nuevo, bien contemplado, inaugura en nosotros un nuevo órgano.

Goethe critica la substitución del lenguaje humano y su semiótica por lenguajes de carácter abstracto y matemático característico de las ciencias. Entre el sujeto y el objeto ya no actúa el lenguaje natural humano con sus matices y sus intuiciones concretas, sino meramente un lenguaje representativo, más pobre, que descuida lo cualitativo, lo emocional y lo intuitivo. Un lenguaje que solo tiene interés en los aspectos cuantitativos del mundo exterior y sus proporciones espacio-temporales. Aparatos y sistemas mecánicos toman el relevo de las percepciones humanas y sus indicadores biológicos. Los posibles beneficios de la simplicidad del lenguaje científico quedan en entredicho si el conocimiento queda circunscrito a los aspectos reduccionistas cuantitativos.

³⁰² *Physisch-Chemisch-Mechanisches Problem*, fue publicado por Goethe en *Zur Naturwissenschaft*. Vol. II, cuaderno I, en 1823. [Extraído de Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Pág. XXX].

³⁰³ Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Págs. 203-206.

³⁰⁴ Goethe, J. W. (1997). *Op. cit.* Págs. 211 y 212. Texto original en alemán en la Entrada nº 105 del Anexo I.

Asimismo, opina que el principio de causalidad clásico de carácter mecanicista es demasiado elemental y primario. Goethe, propone un nuevo principio más complejo: el de causalidad recíproca en el que el efecto tiene carácter retroactivo e influye a su vez sobre la causa. Para él muchos de los cambios que observamos en la naturaleza no están regulados por el principio clásico de causalidad, en ellos actúa la dimensión temporal y la retroalimentación entre lo originario que tiende a permanecer y las circunstancias que impelen a la transformación. A través de dinámicas antagónicas y complementarias de expansión y contracción, formas y seres van evolucionando. Su concepción del conocimiento y del ser eran inconmensurables, tanto el conocimiento de uno mismo en un relato autoetnográfico, como el conocimiento del cosmos que incluía a todo lo existente, se articulaban en un misterio que solo podía comprenderse viviendo la vida de forma comprometida y auténtica; la solución a los problemas cotidianos sería siempre una cuestión particular, la contemplación del devenir humano no era un problema, era, más bien, una cuestión de aceptación del misterio divino del devenir.

Uno de los aspectos que contrariaban la postura de empirista radical de Goethe era la encubierta pretensión de substituir lo divino o el espíritu creador por la razón humana y, a su vez, de anular la libertad humana por la determinación de las leyes naturales que, en su configuración, parecían convertir la misteriosa grandeza del espíritu en una especie de marioneta o autómatas regulado por dichas leyes. No creía que el ser humano estuviera destinado a resolver los problemas del mundo, más bien, debía constatarlos y tratar de comprenderlos. En su concepción del devenir humano, Goethe, guardaba una flexibilidad circunstancial respecto a lo adecuado en cada momento, adecuación en la que redundará James. Podía realizar una acción y luego aceptar su propio error, o considerar una acción errónea en primer término y luego percatarse que el error hubiera sido no realizarlo de aquella manera en tales circunstancias.³⁰⁵

Podríamos considerar por un lado que el idealismo se centra en el mundo trascendental y desprecia la materia, que el materialismo se basa en la materia e ignora cualquier cosa que no se refiera a ella; por otro lado, el holismo se focaliza en la totalidad y desatiende a la parte y el reduccionismo, o incluso el nominalismo, se acoge a la particularidad y omite el conjunto. Todos ellos omiten algo obcecándose en una ceguera parcial, y, para que les

³⁰⁵ Cfr.: Eckermann, J. P. (2000). *Op. cit.* Pág. 133.

cuadre el mundo que han dejado cojo, deben representárselo con algún artilugio *deus ex machina* para que la farsa no se desmorone. Representan y representan, cuando la parte está en escena, el todo está entre bastidores y mueve los hilos de las marionetas biológicas, y cuando el todo está en escena, la parte se enreda entre las tramoyas soliviantando la serenidad y armonía del conjunto etéreo. Solo aquellos que perciben el todo y la parte inseparables desmantelan el escenario, se presentan y participan de la obra creativa en todos los lugares, en todos los momentos; Goethe es uno de esos, un espontáneo reflexivo, un curioso diligente, un poeta científico, o, como diría Emerson “un sabio y poeta” por antonomasia.³⁰⁶ Por esa razón y vistas las posibles perspectivas, según mi criterio, Goethe no comulga con ninguna de las posiciones representativas del mundo, él considera la parte y el todo a la vez, une lo uno y lo múltiple, explica la metamorfosis a través de tendencias polarizadas de expansión y contracción, considera la génesis originaria y el cambio en la evolución, el ser inmanente y el ser fluido, y como dice en la cita 199 de sus *Máximas y Reflexiones*: “Lo particular está eternamente subordinado a lo general; y lo general debe adaptarse eternamente a lo particular.”³⁰⁷

Finalmente, fue la posterior crítica del método seguido por Goethe, realizada por el fisiólogo, y uno de los fundadores de la electrofisiología, Emil Du Bois-Reymond en su libro *Goethe und Kein Ende*, publicado el 15 de octubre de 1882, la que marcará un antes y un después respecto a la consideración en el ámbito científico de las ideas de Goethe. En dicha obra se descalifican los estudios de Goethe y se defiende que sus tesis y cuestionamientos en lo referente al método mecanicista y reduccionista han significado un retraso para el progreso científico alemán, relegando su obra al ámbito literario y menospreciando sus aportes a la investigación de los fenómenos y la naturaleza, privando de con esta actitud al progreso del conocimiento de aspectos enriquecedores tanto en el diseño de nuevos experimentos, como en la ampliación de nuevas perspectivas de comprensión de muchos de los fenómenos complejos que acontecen en nuestra cotidianidad.

Reducir los trabajos de Goethe exclusivamente al ámbito de la literatura es, evidentemente, una postura coherente desde una perspectiva reduccionista y simplista, pero

³⁰⁶ Zajonc, A. (2015). *Op.cit.* Pág. 198.

³⁰⁷ Goethe, J. W. (1993). *Op. cit.* Entrada. 199. Pág. 51. “Das Besondere unterliegt ewig dem Allgemeinen; das Allgemeine hat ewig sich dem Besondern zu fügen.” [Goethe, J. W. (1907). *Op. cit.* Pág. 35].

no refleja en absoluto ni la realidad de las investigaciones de Goethe, ni la realidad del mundo en el que vivimos y refleja, en gran medida, el ansia de control y sometimiento de la disidencia sin abordar cuestiones altamente complejas y difíciles de comprender. A continuación, expondré los postulados del empirismo radical de William James, en los cuales, según mi opinión podría enmarcarse tanto la filosofía de Berkeley como la de Goethe y que, desde mi punto de vista, podrían enriquecer los diseños de investigación sobre la conciencia ya que manifiestan claramente el papel de la capacidad activa de la misma.

3.3. WILLIAM JAMES: las raíces europeas en Nueva Inglaterra

El once de enero de 1842 nació William James en Nueva York en el seno de una familia acomodada. Su padre heredó, tras un largo litigio, una importante suma de dinero, lo que le permitió no ejercer ninguna profesión reconocida y dedicarse a la educación de sus hijos, dos de ellos serían célebres, William en psicología y filosofía, y Henry como escritor. El ambiente en el que creció el joven James estuvo marcado por las inquietudes intelectuales de su padre el cual había hecho de la lectura, la meditación y la escritura una vocación y mantenía conversaciones con las mentes más despiertas de su época: Emerson, Wilkinson, Carlyle, Thackeray y Thoreau fueron algunos de sus amigos o contertulios. El recorrido académico de James fue diverso, “llegó a la filosofía tras abandonar su vocación de pintor y asumir la formación científica (química, fisiología, anatomía) inoculada por su padre. Se tituló en medicina pero nunca ejerció la profesión.”³⁰⁸ Llegó a ser profesor de psicología en la Universidad de Harvard y creó el primer laboratorio experimental americano en esa disciplina contratando a uno de los estudiantes de Wundt.³⁰⁹ A pesar de fundar la llamada psicología funcional, sus posteriores inquietudes filosóficas y su teoría de las emociones de 1884,³¹⁰ la cual inspiró a Damasio³¹¹ en la concepción de su teoría de los marcadores somáticos, significarían el germen de la psicología humanista basada en las personas desarrollada por Carl Rogers el cual propone “aceptarse a sí mismo como una corriente del ser, no como un producto acabado. Esto significa que una persona es un proceso fluido, no es una entidad fija y estática; un río fluyendo de cambio, no un bloque de material sólido; una constelación continuamente cambiante de potencialidades, no una cantidad fija de rasgos,”³¹² poniendo el énfasis en el desarrollo de la capacidad activa y autónoma de los sujetos donde la libertad sentida y la espontaneidad es de vital importancia en el proceso terapéutico y en la realización del ser. Su obra *Principios de psicología*³¹³ de 1890 fue un referente en su época y aún lo sigue siendo en muchos aspectos y significó una alternativa tanto al conductismo, como al psicoanálisis en los años posteriores a su publicación. A pesar de su carrera científica, James heredó de su padre la

³⁰⁸ Arnau, J. (2015). *La invención de la libertad*. Gerona: Atalanta. Pág. 23.

³⁰⁹ Brennan, J. F. (1999). *Historia y Sistemas de la Psicología*. México: Prentice Hall. Pág. 192.

³¹⁰ *Ibid.* Pág. 194.

³¹¹ Damasio, A. (2010). *Op.cit.* Págs. 25-27 y 173-204.

³¹² Rogers, C. R. (1961). *El proceso de convertirse en persona: Mi técnica terapéutica*. Buenos Aires: Paidós. Pág. 126. Texto original en inglés en la Entrada nº 106 del Anexo I. *On becoming a person: A therapist's view of psychotherapy*.

³¹³ James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. In 2 Vol. New York: Henry Holt and Co.

desconfianza hacia la ciencia positivista al ignorar los aspectos cualitativos de la experiencia. Él conocía bien lo que significaba para el ser esta dimensión emocional ya que experimentó en sus propias carnes la angustia existencial y la depresión. Creía en la responsabilidad personal frente a la vida y sabía que la conexión que uno logra con el universo y la autogestión individual es lo que te hunde o te mantiene en la travesía de la vida.

La independencia de los Estados Unidos de Norteamérica del imperio británico no solo representó el nacimiento de un nuevo país, también significó el desarrollo de una nueva forma de ver el mundo. Las cuestiones vitales se vieron marcadas por el éxodo masivo de población europea a un nuevo territorio rico en recursos naturales y los conflictos de la lucha por la supervivencia. La mezcla de la herencia de visiones religiosas protestantes calvinistas y puritanas de contacto directo con las sagradas escrituras y las ideas progresistas de la ilustración forjó el espíritu de la emergente nación con un carácter fervoroso, resolutivo y práctico. El nuevo contexto necesitaba una filosofía renovada donde el empirismo, en contacto con la tierra, asumiera que las incertidumbres del establecimiento en esos parajes indómitos estaban vinculadas a la benevolencia divina. Los efervescentes estados como Massachussets, Pennsylvania, Connecticut o Nueva York marcaron la senda de las nuevas ideas emergentes en Norteamérica. Los puritanos instalados en Nueva Inglaterra representaron el contexto donde aparecieron grandes pensadores como Samuel Johnson, Jonathan Edwards, Ralf Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Charles Sanders Peirce, William James o John Dewey. En Pennsylvania los cuáqueros, comunidad religiosa fundada por George Fox, radicalizaron los principios puritanos, prescindiendo de las jerarquías eclesiásticas en su estructura y primando premisas democráticas donde el individuo representaba un ser activo en la comunidad; ese colectivo individualismo incipiente estaba promovido por la voz interior que les revelaba el camino hacia la verdad espiritual. Considerar que cada persona tenía algo divino en su íntima esencia permitía un contacto privado con Dios sin la necesidad de intermediarios sacerdotales; pero a la vez, su visión fraternal, sencilla, honrada y pacifista de las relaciones humanas, favorecía un entendimiento cordial más allá de las interpretaciones personales de las escrituras sagradas. Al reclamar la vuelta a la esencia del mensaje evangelista de los primeros cristianos y cuestionar la pomposidad, artificialidad e incoherencia de la religión establecida, se independizaban de las instituciones eclesiásticas, promoviendo y aliándose con el espíritu independentista de la metrópolis que se iba

fraguando lentamente en el nuevo país a raíz de los conflictos económicos. El propio William James presenta como ejemplo de libertad y autenticidad los orígenes de la posición religiosa cuáquera:³¹⁴

Si queréis un ejemplo concreto, ninguno como el que representa la persona de George Fox. La religión cuáquera que fundó nunca será alabada lo bastante, ya que en una época de fraudes fue la religión de la veracidad arraigada en la misma esencia espiritual, y el retorno a lo más parecido a la verdad original del Evangelio, nunca conocida en Inglaterra hasta este momento. En la medida en que nuestras sectas cristianas actuales evolucionen hacia la liberalidad, estarán simplemente volviendo, en esencia, a la posición que Fox y los cuáqueros adoptaron hace ya bastante tiempo.

Los grandes horizontes que se intuían en los extensos territorios de las colonias americanas promovieron el debate sobre la predestinación o la libertad de los audaces colonos, de esas tierras vírgenes de cultura occidental, en su firme autodeterminación de crear nuevas formas de vida y religión. Los orígenes religiosos surgidos de un tronco común calvinista fueron fragmentándose a medida que las reflexiones metodistas calvinistas se enfrentaban con la libertad sugerida por las tesis de Arminio. Uno de los padres de la filosofía norteamericana, Jonathan Edwards, en un principio, aunque posteriormente cambiaría de opinión, defendió la teología calvinista norteamericana como una mezcla de la física de Newton y el empirismo de Locke³¹⁵ enfrentándose a las posiciones arministas de libre albedrío.³¹⁶

Pero antes de seguir en el desarrollo de la filosofía que emergió en Estados Unidos vinculada en parte a doctrinas religiosas, busquemos los orígenes remotos para entender mejor las inquietudes que formaron parte de las ideas de William James. Ese punto de inflexión que marcó la nueva senda por la que avanzarían los filósofos norteamericanos está relacionado con la obra inconformista de un osado, tenaz y valiente pensador, Pierre de la Rameé, conocido también como Petrus Ramus nacido en 1515. Muchos de los emigrantes al nuevo mundo que tuvieron que apoyarse en una firme determinación interior para lanzarse a un destino incierto pudieron sentirse identificados con la tenacidad y las

³¹⁴ James, W. (1994). *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*. Barcelona: Ediciones 62. Península. Traducción de J. F. Yvars. Pág. 16. Y 17. [1ª Edición: Ediciones 62. 1986]. [James, W. (1908). *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, Green and Co. Pág. 7]. Texto original en inglés en la Entrada nº 107 del Anexo I.

³¹⁵ Goodman, R. B. & Dowling, W. C. (2000). «American philosophy in the 18th and 19th centuries». *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. Ed., by Edward Craig. Pág. 26.

³¹⁶ Edwards, J. (1957). *The Works of Jonathan Edwards*. Vol. I. New Haven: Yale University Press. Ed. P. Ramsay. Págs. 174 y 191. [La obra original es Edwards, J. (1754). *Freedom of Will*. Boston: S. Keenald]. En la Entrada nº 108 del Anexo I se puede encontrar una cita al respecto de lo mencionado sobre la posición inicial de Edwards.

penalidades que vivió Ramus desde la más tierna infancia. Se trasladó a pie, a la edad de ocho años, desde su humilde hogar familiar de Cuth, en el condado de Vermandois, hasta Paris, donde fue recibido por su tío para estudiar algo más que aquello que le podía enseñar el maestro de su escuela. Cuando su tío, debido a la extrema pobreza en la que se encontraba, no pudo mantenerlo por más tiempo, Ramus, con doce años de edad, encuentra trabajo como sirviente doméstico para poder subsistir y seguir sus estudios en la *Faculté des Arts*, tal y como atestiguan los registros de 1527 de *l'Académie de Paris*.³¹⁷ Durante su período escolar se instruye en la escolástica aristotélica la cual le desespera y considera inútil a diferencia de la línea de pensamiento platónica y socrática.³¹⁸ En su examen de *Maître des Arts*, en 1536, con 21 años, queda clara su animadversión a la escolástica reinante y a la doctrina aristotélica, al proponer en su argumentación la siguiente tesis: “*Que todo lo que había dicho Aristóteles era falso*” (*Quæcumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse*).³¹⁹

A partir de entonces sus ataques a las concepciones peripatéticas fueron constantes, reclamaba una lógica viva y abierta poniendo en cuestión prácticamente todo el saber defendido por la iglesia católica la cual llegó a prohibir sus obras. Perseguido y difamado por sus enemigos, entre los que se encontraban los jesuitas, tuvo que cambiar de universidad en varias ocasiones. En su visión humanista del conocimiento y la religión intentó reclamar la máxima libertad en el seno de la iglesia, promoviendo la intervención de las asambleas de fieles en los asuntos religiosos para reducir el poder de la jerarquía eclesiástica.³²⁰ Se convirtió al calvinismo en 1561 pero cuando planteó una mayor participación e independencia de los consistorios regionales frente a la cúpula de la iglesia calvinista fue reprobado y censurado en el sínodo de Nîmes del 6 de mayo de 1572 por plantear ideas demasiado “democráticas” y “perjudiciales” para los fieles de la iglesia reformada.³²¹ Fue asesinado cruelmente el martes 26 de agosto tres días después del inicio de la matanza de hugonotes de San Bartolomé,³²² lo que propició que se le considerara un mártir y santo protestante. Su contribución filosófica fue revivir y sistematizar la dialéctica platónica como básica y más útil que la lógica escolástica aristotélica de la demostración. Concibió la lógica como arte, más que como una ciencia de la prueba, un arte para

³¹⁷ Waddington, C. (1855). *Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions*. Paris: CH. Meyrueis et Co. Págs. 17-20.

³¹⁸ *Ibid.* Pág. 26.

³¹⁹ *Ibid.* Pág. 28.

³²⁰ *Ibid.* Pág. 241.

³²¹ *Ibid.* Págs. 243-246.

³²² *Ibid.* Págs. 254 y 255.

disciplinar la inteligencia natural del hombre, la *sagesse*. Enseñó dos tipos de lógica, una era el arte de hacer distinciones o discriminaciones lógicas a la cual llamó *invención*, a la otra la llamó juicio o disposición que sería el arte de unir lo que la dialéctica ha desunido. Ramus defendió su sistema principalmente por su valor pedagógico, pero algunos de sus discípulos alemanes de Melanchthon ampliaron sus teorías. Su método dialéctico fue desarrollado por J. H. Alsted en una enciclopedia de artes y ciencias. La Enciclopedia de Alsted, de 1630, se convirtió en un texto popular para la filosofía puritana, en ella se distinguían cuatro disciplinas básicas: la *didáctica* referida a la educación, la *hexilología* que trataba del conocimiento de los hábitos y la constitución de la mente, la *tecnología* que consistía en el sistema de artes dispuesto dialécticamente para mostrar las relaciones esenciales y la unidad del conocimiento, y la *archelología* que se ocupaba del sistema de arquetipos, fines o principios del conocimiento y del ser. El sistema de Ramus fue introducido en la Universidad de Cambridge por Sir William Temple, en 1580.³²³ Los puritanos de Cambridge fueron representados por Alexander Richardson, George Downame, Anthony Wotton, y especialmente por William Ames, cuyos escritos se convirtieron en los textos favoritos en la filosofía temprana de Nueva Inglaterra. En 1672, el mismo año que W. Ames publicó *Ramus Dialectics with Commentary*, Milton publicó sus *Institutions of the Art of Logic Based on the Method of Peter Ramus*.³²⁴

Cuando la tensión con las colonias se acrecentó y las obras de Locke llegaron al nuevo continente, el puritanismo, que en una primera instancia seguía las tesis de Hobbes respecto a la necesidad de controlar la maldad humana por la autoridad y, si era necesario, la violencia que podía ejercer el poder, acogió con los brazos abiertos las tesis lockeanas de sus *Dos ensayos sobre el gobierno civil* y preparó el terreno para la rebelión de las colonias británicas. A medida que avanzó el siglo XVIII, las obras de Descartes, Newton y Boyle, fueron entrando en la comunidad americana, pero, mientras que para el clérigo anglicano y presidente del King's College de Nueva York, el reverendo Samuel Johnson, simpatizante de las ideas de Berkeley, las nuevas ideas representaban un peligro para la pureza religiosa de la comunidad, para el pastor congregacional Jonathan Edwards representaban las leyes divinas que se debían obedecer en el pacto con Dios, y la progresión del individualismo fue sacrificada al orden de la iglesia.³²⁵ La posición de Edwards chocó con los cuáqueros,

³²³ Cfr.: Schneider, H. W. (1947). *A History of American Philosophy*. New York: Columbia University Press. 2ª ed. Pág. 5. [1ª ed. 1946].

³²⁴ *Ibid.* Pág. 6.

³²⁵ *Ibid.* 12.

anabaptistas, antinomianos y otras sectas que se basaban en la inspiración religiosa personal, eran los llamados *entusiastas* o *pietistas* que sentían la llamada de Dios en sus propios cuerpos y sensaciones de una forma íntima. Edwards supo encontrar una síntesis al llegar a la conclusión de que a Dios se llegaba por un tipo de experiencia sensorial y no por la razón, creando un discurso de gran intensidad y volviendo a la relación personal con Dios convirtiéndose en uno de los intelectuales religiosos más destacados. Las concepciones de Edwards pasaron de la fe apoyada en la razón que podía deducirse tras las leyes de Newton y que estaba apoyada por las ideas platónicas, a una fe espontánea surgida de la experiencia de los propios sentidos al maravillarse de la obra divina y sentir el amor de Dios en todas las cosas. Pasó de un racionalismo a ultranza a una especie de sensualismo divino y revelador que conducía a la razón allí donde la experiencia religiosa se imponía de forma evidente y sentida. En un fragmento de su escrito *A Divine and Supernatural Light* de 1734 apreciamos como sus palabras son un eco de las palabras de Berkeley, anticipan ideas de Goethe, siembran el terreno para la concepción del empirismo radical y la experiencia pura, aunque su contexto en este caso sea exclusivamente religioso, y aluden al problema de la conciencia. Seguramente la potencia de escritos como este, llevaron a William James a escribir su libro sobre *Las variedades de la experiencia religiosa* incluyendo esta temática dentro de sus estudios sobre la psicología y la conciencia.³²⁶

Así que hay una diferencia entre opinar que Dios es santo y gracioso y sentir la Hermosura y Belleza de esa Santidad y Gracia. Hay una diferencia entre tener un juicio racional sobre la dulzura de la Miel y sentir su dulzura. Un hombre puede tener esa creencia, primeramente descrita, sin haber probado jamás la Miel; pero nadie puede tener la sensación descrita en segundo lugar, sin tener una idea del sabor de la Miel en su mente. Existe una diferencia entre creer que una Persona es Hermosa y sentir su Belleza. La creencia puede ser obtenida por rumores, pero lo segundo únicamente al ver su Aspecto. Hay una gran diferencia entre un mero juicio especulativo y racional sobre si una cosa es excelente y tener una sensación de su Dulzura y Belleza. Lo primero descansa solo en la cabeza, la especulación la conforma; pero al corazón le concierne lo segundo. Cuando el corazón es sensible a la Belleza y Amabilidad de una cosa, necesariamente siente placer en la aprehensión. Está implícito en el hecho de que una persona sea sensible a la Hermosura de una cosa, el que su idea sea dulce y agradable a su Alma; lo cual es muy distinto a tener una opinión racional de que es excelente.

Cuando Edwards seguía las tesis de Locke creía que había una voluntad divina que se apoyaba en el entendimiento para revelarse a los seres humanos necesitando que estos

³²⁶ Edwards, J. (1734). *A Divine and Supernatural Light*. Boston: S. Kneeland and T. Green. Pág. 12. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 109 del Anexo I.

racionalizaran la naturaleza y comprendieran la voluntad natural como expresión de los designios divinos. Por tanto, la fe era, en última instancia, el dictamen de la razón. Al cambiar su perspectiva hacia una sensación particular de Dios, donde la revelación era una experiencia sentida íntimamente, la apreciación y la sensación de la excelencia de Dios creaba su comprensión;³²⁷ entendimiento, que, aunque pudiera expresarse a través de la razón, no era el origen de la fe. Solamente el intento de explicación de algo sentido y revelado en una vivencia personal de comunión con la divinidad experimentada a través de la percepción de las cualidades divinas de la naturaleza y el mundo en general, más allá de cualquier intento de explicación intelectual, podía conducir a la comunión con lo divino. Es muy posible que los motivos que propiciaron que Edwards cambiara su perspectiva estuvieran ligados a que en el debate entre las visiones materialistas y concepciones de ideas absolutas de Locke y los newtonianos por un lado y la tesis contra la doctrina de las ideas abstractas defendida por Berkeley, la posición de Samuel Johnson, que fue tutor de Edwards, se decantara por Berkeley, manteniendo con él una amplia correspondencia que le permitió profundizar en sus ideas de una forma privilegiada. Si la doctrina de Berkeley se apoyaba en la percepción y la sensación con su lema *ser es percibir o ser percibido*, podemos decir que Edwards pasó de un empirismo *racional* lockeano o newtoniano basado en ideas abstractas de corte platonista a un empirismo *sensual, experiencial o perceptual* basado en la vivencia concreta sentida que desembocaba en la sensación y comprensión del amor y generosidad de Dios.

Esta nueva forma de empirismo sembraría el camino para las nuevas derivas filosóficas contra el imperio dominante de la razón que aparecerían en los Estados Unidos como serían los planteamientos de Emerson, Thoreau y William James. Salvando las matizaciones y aportaciones que cada uno de ellos hizo a esta forma de sentir el vínculo con la naturaleza y la divinidad que había en ella. Edwards llegó a elaborar una explicación de la santa trinidad en la que el eterno y absoluto Dios padre que es puro amor generaba al Dios hijo al comprender ese amor y tener una idea de sí mismo, el cual subsistía en esa idea. El fluir del amor entre el padre y el hijo es el Espíritu Santo manifestado como acción generada al amar, que a su vez es la fuente de la diversidad en la unidad. En palabras de la terapéutica utilizada por Carl Rogers, psicólogo humanista que heredó la filosofía de William James, hablaríamos de la auto-estima ontológica y la estima ontológica al resto de

³²⁷ Cfr.: Schneider, H. W. (1947). *Op. cit.* Pág. 16.

seres del universo. Esa estima posibilitaría las condiciones imprescindibles apuntadas en todos los manuales actuales de atención a las personas, ya sean psicológicos, médicos o pedagógicos, que, lamentablemente, no se llevan a la práctica en la mayoría de situaciones por cuestiones prácticas y operativas, y que son: La empatía, la aceptación incondicional y la autenticidad. Uno solo puede ser auténtico si se conoce y se estima a nivel ontológico, solo se puede estimar a los otros sintiendo una aceptación incondicional de su naturaleza y cualidad ontológica y solamente se puede ser empático cuando la propia estima entra en comunión con la estima del otro promoviendo un tipo de relación auténtica que se desarrolla en el amor y respeto a la vida. Puede parecer que no venga al caso mezclar el amor divino de Edwards, el empirismo radical de William James y la forma de enfocar la psicoterapia basada en la persona que promulgó Rogers, pero, más allá de ser los tres significativos referentes de la cultura norteamericana que han sido interpretados sesgadamente para hacer encajar sus acertadas reflexiones en el paradigma positivista y así neutralizar sus aportaciones revolucionarias en la metodología mecanicista y reduccionista, lo que los une es simple y llanamente su creencia en la experiencia pura, como sustrato en el que se dan los fenómenos de la vida y el ser, y el devenir fluido de la existencia. Su concepción epistemológica del conocimiento estaba indisolublemente ligada a la concepción ontológica del sentir del ser como coherencia emocional cualitativa que proporciona el único conocimiento auténtico diferente del conocimiento considerado como verdadero por el academicismo y ciencia positivista.

Así pues, en el futuro país emergente las nuevas ideas estaban impregnadas del fervor religioso, pero la religión institucionalizada, ya desde sus orígenes, comulgaba con los poderes imperantes para conducir a las “ovejas” al redil de la obediencia. Aunque las tesis de Edwards eran menos entusiastas que las de los cuáqueros u otras sectas tenían el toque pietista que escapaba a la ortodoxia presbiteriana. Lentamente las *nuevas luces* que aportaban las ideas de Edwards fueron difuminadas entre los oscuros intereses de los poderes dominantes, Schneider así lo anota:³²⁸

En defensa propia y también en interés del "sagrado amor", las nuevas luces eduardianas se vieron obligadas a afiliarse a los presbiterianos, que corrompieron su filosofía, acogieron su pietismo y sustituyeron su individualismo por la marca presbiteriana del protestantismo jesuítico (usando el tan apto término de Jefferson), en el intento de organizar un "partido político cristiano centralizado." No solo en

³²⁸ *Ibid.* Págs. 17 y 18. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 110 del Anexo I.

Nueva Inglaterra, sino en todo el país, la filosofía y la religiosidad se alejaron, y la causa por la que Edwards trabajó fue perdida irremediablemente.

Es muy posible que Edwards se basara en las ideas de Berkeley, como sugieren Fisher y Fraser a través de su vinculación con Samuel Johnson, el cual fue su tutor en Yale entre 1716 y 1719 en sus años de estudiante y proclive a la filosofía de Berkeley.³²⁹ Además, las claras similitudes entre su obra *Nature of True Virtue* y el *Alciphron* de Berkeley,³³⁰ su calificación de berkeleyano realizada por el profesor de Fisher de Yale,³³¹ las afirmaciones de Fraser refiriéndose por un lado a Edwards: “An able defender of Berkeley’s great philosophical conception,”³³² y por otro, a la influencia de la filosofía de Berkeley en Norteamérica: “His direct influence is now, however, hardly to be found in the history of American thought, though his philosophy was professed by two of the greatest American thinkers Samuel Johnson and Jonathan Edwards,”³³³ más algunas aclaraciones que realiza respecto a sus declaraciones de que el mundo solo existe en la mente,³³⁴ nos insta a suponer esta hipótesis. Gardiner, que considera a Berkeley un idealista comenta que había grandes similitudes entre Berkeley y la obra de Edwards, aunque mal comprendidas.³³⁵

Su biógrafo, Sereno E. Dwight, publicó por primera vez las notas sobre ‘La Mente’ y sobre ‘Ciencias Naturales’ en un apéndice de su *Memoria* del teólogo en 1829. Las *Misceláneas*, que contienen observaciones sobre temas de divinidad, existen todavía en su mayor parte solo en manuscrito. Se sabe generalmente que las dos series de notas mencionadas en primer lugar contienen una expresión de idealismo similar, si no idéntica, a la de Berkeley, si bien, en general, no se entiende de un modo preciso cómo ambas se relacionan.

Por otro lado debemos ser justos y recuperar los comentarios de Georges Lyon en su obra *L’Idéalisme en Angleterre au XVIIIe Siècle* donde deja abierta que la posibilidad de que su inmaterialismo no hubiera estado tan influenciado por Samuel Johnson y sino directamente por las obras de Berkeley, que no surgiera exclusivamente de las lecturas de Berkeley sino también de otros autores como Malebranche y Spinoza o que fuera una inspiración juvenil, ya que las notas de sus escritos en *The Mind* y en *Natural Science*, que

³²⁹ Gardiner, H. N. (1900). «The Early Idealism of Jonathan Edwards». *The Philosophical Review*. Vol. 9. N. 6. Pág. 585.

³³⁰ Mc Clymond, M. J. (1998). *Encounters with God: An Approach to the Theology of Jonathan Edwards*. New York: Oxford University Press. Pág. 128. n. 46.

³³¹ Fisher, G. P. (1880). *Discussions in History and Theology*. New York: Charles Scribner’s sons. Pág. 229.

³³² Fraser, A. C. (1871). *Life and Letters of George Berkeley*. London: Macmillan and Co. Pág. 182. La traducción es mía: “Un hábil defensor de la gran concepción filosófica de Berkeley.”

³³³ *Ibid.* Pág. 190. La traducción es mía: “Sin embargo, ahora su influencia directa no se encuentra en la historia del pensamiento americano, aunque su filosofía fue profesada por dos de los más grandes pensadores americanos Samuel Johnson y Jonathan Edwards.”

³³⁴ *Cfr.*: Schneider, H. W. (1947). *Op. cit.* Pág. 19.

³³⁵ Gardiner, H. N. (1900). *Op. cit.* Pág. 574. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 111 del Anexo I.

apuntan a esa teoría, fueron escritas en la adolescencia,³³⁶ y que su propia perspicacia le llevara a elaborar una teoría tan cercana, si no idéntica, a la de Berkeley como sugiere S. Dwight.³³⁷ Independientemente de si Edwards leyó o defendió las ideas de Berkeley es innegable su similitud en muchos aspectos. La importancia que tiene para nosotros su filosofía es, por un lado, que entronca con la filosofía de Berkeley donde el estatus ontológico de la materia está ligado a la existencia de una mente o espíritu activo que percibe y, por tanto, significa un enfrentamiento a la forma epistemológica de hacer ciencia y adquirir el conocimiento que estaba empezando a desarrollarse en Europa y los Estados Unidos de Norteamérica, y por otro lado, que su forma de plantear la cuestión parece preparar el terreno para la concepción de experiencia pura y de empirismo radical que postulará James. Además, el discurso de Edwards no deja de ser una respuesta a la aparente oposición entre lo uno y lo múltiple porque concibe lo uno en el espíritu de Dios que se manifiesta en un continuo fluir en nuestras mentes al presentar una visión crítica de las causas eficientes escolásticas y exponer una consideración diferente de la relación causa y efecto lineal.³³⁸ En Berkeley también encontramos una crítica a las causas y efectos lineales, siendo en realidad, según él, una sucesión de ideas en nuestra mente que dada la unidad perceptiva de nuestro espíritu consideramos concatenadas y relacionadas sucesivamente como una origen de la otra. Así mismo, en Goethe también existe una crítica a la visión lineal de las causas y efectos simplista y propone una relación causal *reciproca* mucho más compleja, donde los efectos entre las partes de la percepción se retroalimentan constituyendo un bucle de información. William James también concibe ese flujo caótico, en primera instancia, de sensaciones al cual nosotros damos sentido al hilvanar las experiencias temporalmente y elaborar hipótesis de su relación vinculante y causal.

La doctrina de Edwards concibiendo un Dios omnisciente y defendiendo el libre albedrío representó un argumento para perspectivas panteístas³³⁹ y para los que veían en la naturaleza y la libertad humana la expresión misma de la divinidad. Es muy probable que la obra de Edwards influyera en filósofos trascendentalistas como H. D. Thoreau, de origen puritano, que fue un gran defensor de la libertad individual, reflejada en su conferencia *la*

³³⁶ Cfr.: Lyon, G. (1888). *L'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe Siècle*. Paris: Ancienne librairie Germer Baillière et Co. Félix Alcan éditeur. Pág. 429, 432 y 433.

³³⁷ Cfr.: *Ibid.* Pág. 431.

³³⁸ Cfr.: Edwards, J. (1758). *The Great Christian Doctrine*. Boston: S. Kneeland. Págs. 345 y 346.

³³⁹ Cfr.: Schneider, H. W. (1947). *Op. cit.* Pág. 20.

desobediencia civil publicada en 1848, ante los atropellos y excesos de la autoridad gobernante con la población y la naturaleza, llegando a ser un prestigioso naturalista, en 1854 publicó un ensayo con el título de *Walden; or, the life in the woods* como guía del espíritu humano más saludable para liberarse de la esclavitud que significaba la sociedad industrial, recordando la necesidad de respetar la naturaleza, armonizarse con sus recursos y sus reglas y gozar de sus recompensas y enseñanzas. Otro filósofo trascendentalista que posiblemente fuera influido por Edwards fue R. W. Emerson, el cual, por otra parte, viajó a Europa donde, tras su visita al *Jardin des plantes*, Museo de Historia Natural de París, desarrolló un interés por las ciencias. A su vez, estuvo en contacto con el movimiento romántico, lo cual hace sospechar que llegara a conocer la obra científica de Goethe, tal y como podremos apreciar en su manera de enfocar la relación entre sujeto y objeto en un fragmento que citaré a continuación, por otro lado, Müller le acercó al hinduismo y concepción mental del universo. En el fragmento que vamos a citar de su ensayo *The Over-Soul* podemos identificar tanto las posibles influencias de Edwards, de Berkeley, de Goethe y su visión sobre el problema de lo uno y lo múltiple tratados en el *Parménides* y el *Teeteto* de Platón, además podemos considerar que esas palabras formaron parte de las influencias directas en las reflexiones de James, máxime sabiendo que Emerson fue su padrino el día de su bautizo.³⁴⁰

Vivimos en sucesión, en división, en partes, en partículas. A la vez, dentro del hombre está el alma de la totalidad; el sabio silencio; La belleza universal, a la cual cada parte y partícula está igualmente relacionada; El eterno UNO. Y este poder profundo en el que existimos y cuya beatitud nos es accesible, no es solo íntegramente y perfecto a cada hora, sino que el acto de ver y el objeto visto, el espectador y el espectáculo, el sujeto y el objeto, son uno. Vemos el mundo pieza por pieza, como el sol, la luna, el animal, el árbol; pero el todo, del cual esas son las partes brillantes, es el alma. Solo por la visión de esa Sabiduría se puede leer el horóscopo de los siglos, y al revertir a nuestros mejores pensamientos, cediendo al espíritu de profecía que es innato en cada hombre, podemos conocer lo que ella nos transmite. Las palabras de cada hombre que habla desde esa vida deben de sonar vanas a aquellos que no moran en el mismo pensamiento. No me atrevo a hablar por ella. Mis palabras no transmiten su augusto sentido; se quedan cortas y frías. ¡Solo ella misma puede inspirar a quien quiere, y contempla! Su discurso será lírico, dulce y universal como el soplo del viento.

El empirismo radical o inmaterialismo de Berkeley dejó en parte su rastro en los autores citados y estableció una forma de pensar y abordar el progreso diferente a la que se dio en Europa, donde las ideas de Berkeley fueron totalmente censuradas. Aun así, a pesar

³⁴⁰ Emerson, R. W. (1841). *Essays*. Boston: James Munroe and Co. Pág. 223. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 112 del Anexo I.

de la notable influencia de las ideas de Berkeley, ya fueran realmente influencias directas, a través Samuel Johnson o porque Edwards llegara a las mismas conclusiones independientemente de Berkeley, como apuntan su primer biógrafo S. E. Dwight y otros autores,³⁴¹ en gran parte de la sociedad americana fue el empirismo clásico escocés y las leyes de Newton las que dirigieron la forma de hacer ciencia.

3.3.1. *El mecanicismo norteamericano*

Un exponente en el avance del mecanicismo norteamericano fue Cadwallader Colden. Nacido, como Berkeley, en Irlanda, aunque de padres escoceses, tomó una dirección totalmente opuesta a la del obispo irlandés, utilizando solamente, de las ideas de este último, el concepto de la capacidad agente de los espíritus; una *agencia* manifiesta que le permitía centrarse, omitiendo todo el desarrollo de la visión de Berkeley, en los efectos de esa capacidad y dar explicaciones mecanicistas a los fenómenos a través de la relación lineal de causa y efecto utilizados de una forma práctica. Llegó incluso a proponer en sus *Principles of Action in Matter* una explicación mecánica de la ley de gravitación sugiriendo que Newton cometía algunos errores.³⁴² En un principio estuvo interesado por el naturalismo como atestigua su correspondencia con Gronovius, Kalm, Collinson y Linneo,³⁴³ llegando a dar nombre a la *Coldenia L. Boraginaceae*,³⁴⁴ pero lentamente su interés por la física fue creciendo, ofreciendo una alternativa materialista y práctica a la visión inmaterialista de Edwards, que en el fondo, sería la continuación de la visión del mundo representado a través de sus mecanismos y de las ideas abstractas, pero que, como buen heredero del empirismo escocés y la resolución irlandesa, lo represento por medio de la acción y de sus consecuencias. Quizá James absorbiera una dosis del pensamiento de Colden en cuanto a la importancia de la praxis y de las consecuencias de los actos como criterio de validación, y verificación de los conocimientos o afirmaciones postuladas, y al igual que Colden intentó huir de la especulación a través de esa visión pragmática, pero la

³⁴¹ Dwight, S. E. (1830) *The Works of President Edwards*. In ten Volumes. New York: G. & C. & H. Carvill. Vol. I. Pág. 40. Ver también: Lyon, G. (1888). *Op. cit.* Págs. 424-440.

³⁴² Cfr.: Schneider, H. W. (1947). *Op. cit.* Pág. 23.

³⁴³ Colden, C. (1843) *Selections from the scientific correspondence of Cadwallader Colden*. New Haven: B. L. Hamlen. A. Gray (ed). Ver también el prefacio de: Colden, C. (1760). *The Principles of Action in Matter*. London: R. Dodsley in Pall-Mall.

³⁴⁴ Quattrocchi, U. (2000). *CRC World Dictionary of Plant Names*. Boca Ratón: CRC Press. Vol. I (A-C). Pág. 580.

diferencia entre ellos reside en dos aspectos: por un lado, James, en su escrito *Humanismo y verdad*³⁴⁵ dice: “Todo lo que implica, pues, el método pragmático es que las verdades deben *tener* consecuencias prácticas¹” y aclara, en la explicación de la nota 1, que debe considerarse “práctico en el sentido de *particular*, no en el sentido de que sus consecuencias no pueden ser tanto *mentales* como físicas,” lo que significaría un diferencia con Colden ya que este pone el énfasis en las consecuencias físicas materiales, seguramente tanto de forma particular como general al concebir los absolutos como existentes en sí mismos; por otro lado, mientras Colden plantea mecanismos reduccionistas y simplistas de causa y efecto enmarcados en espacio y tiempo absolutos, aceptando una separación ontológica entre sujeto y objeto y negándose a tratar nada que no sea observable, poniendo las bases para el nacimiento del conductismo americano que obviaba la mente, James concibe una emoción cósmica de unión con una totalidad, la cual, aun siendo algo integrado, permite una visión particular de las cosas; esa emoción se produce en un universo de experiencias donde los absolutos se vuelven contextuales, un mundo con causas y efectos complejos donde pocas cosas son simplemente mecánicas, el sujeto y objeto permanecen unidos en una especie de tejido primordial que él llamará *experiencia pura* y donde la concepción de lo experimentado y sentido por la mente es de suma importancia, mucho más que el estímulo y la respuesta aislados.

Por tanto, a pesar de la similitud y del uso de la palabra pragmatismo en muchos contextos de una forma parecida, el Pragmatismo de James es mucho más que la simple praxis, de hecho, según él, es la praxis llevada hasta sus últimas consecuencias que evidencia un mundo cualitativo o, para algunos, espiritual en el cual la cualidad cobra relevancia por encima de la calidad y la cantidad, o lo que él llama un empirismo radical donde el mundo no se representa, sino que se experimenta, se vive y se siente, donde esas acciones o consecuencias prácticas, que acabamos de mencionar, pertenecen a un mundo inmaterial como el sufrir y el amar, el sentirse orgulloso o humillado, sentir la extensión de uno mismo en las cosas que considera suyas o alejado de aquellas que considera extrañas y donde la materia, si es que existe, está supeditada a cómo se experimenta por el propio ser

³⁴⁵ James, W. (1980). *El significado de la verdad*. Traducción y prólogo de L. Rodríguez Aranda. Buenos Aires: Aguilar. [1ª Ed. en 1957]. Pág. 84. El número de la nota a pie de página en la traducción castellana es el nº 2, pero en la versión inglesa que cito a continuación es la nota nº 1. ; James, W. (1909). *The meaning of truth: a sequel to 'Pragmatism'*. New York: Longmans, Green and Co. Pág. 52. Texto original en inglés: “All that the pragmatic method implies, then, is that truths should *have* practical¹ consequences.” Note 1: [‘Practical’ in the sense of *particular*, of course, not in the sense that the consequences may not be *mental* as well as *physical*].

formando parte y co-creando el mundo con él. En una carta de Colden enviada al Dr. Robert White profesor de medicina de la Universidad de Edimburgo, fechada el 25 de febrero de 1762, se aprecia como en sus reflexiones se centra en las causas, los efectos y el movimiento además de sugerir que las tesis de Berkeley son absurdas al negar la existencia de la materia, lo cual evidencia que seguramente no profundizó o no entendió sus explicaciones,³⁴⁶ tal y como ocurrió con muchos intelectuales de su época y de épocas posteriores, asunto que tratamos en el capítulo sobre Berkeley.

Al considerar solo los efectos y las posibles causas que los producen de forma mecanicista, reduce la posibilidad de adquirir el conocimiento a la observación del movimiento o acciones observables y considera la inteligencia que subyace o la mente que manifiesta una intención, como algo fuera de nuestra capacidad de comprensión y, por lo tanto, fuera del ámbito de estudio de las disciplinas científicas. Posteriormente, los conductistas, tomarán su sistema como base de su modelo estímulo-respuesta y obviarán el estudio de la mente a través de la introspección o de cualquier otro tipo de análisis, como por ejemplo el psicoanálisis, considerado fuera del ámbito científico; ni siquiera la psicología de la Gestalt, centrada en la evidencia de la significación elaborada en la percepción como proceso integrador y constructivo del sentido de las observaciones, hará mella en sus postulados reduccionistas y mecanicistas, los cuales seguirán el modelo de ciencia positiva, al estudiar el comportamiento negando u obviando la existencia de una mente que module la relación entre estímulo y respuesta. Teniendo en cuenta la herencia de este modelo materialista basada en los efectos de las acciones podemos entender cómo, a pesar de que posteriormente la psicología cognitiva incluyó el estudio de la mente en el dominio científico, las formas actuales de abordar la conciencia se centran en explicar la conciencia por las acciones de las neuronas, sin considerar la posibilidad real de una entidad activa o sujeto agente de naturaleza mental o inmaterial que sea el que, en última instancia, da soporte, origen y sentido a todas las acciones observables de la manifestación de lo que llamamos materia; ya que si lo hicieran deberían aceptar lo inaceptable dentro del paradigma materialista, a saber, que existe algún tipo de dualismo, o que existe un

³⁴⁶ Colden, C. (1877). «The Colden Letter Books Vol. I. 1760-1765». *Collections of the New York Historical Society for the year 1876*. Vol. IX. New York: New York Historical Society. Págs. 168-170. En cierta manera la forma de considerar e interpretar la relación de causa-efecto es uno de los puntos clave en el progreso del conocimiento; discernir si es algo determinado y necesario de forma impersonal inherente a la dinámica de la materia sin intención teleológica o, por el contrario, hay una intención y en su interpretación existe la posibilidad de arbitrariedad en las relaciones percibidas, cambia la forma de concebir la cuestión. En la Entrada nº 113 del Anexo I comparo un fragmento escrito por Edwards con uno escrito por Colden donde se puede apreciar las implicaciones de las diferentes perspectivas.

monismo de naturaleza mental donde se experimenta el fenómeno que llamamos percepción o sensación de la materia, pero que sus propiedades y cualidades primarias no existirían independientemente de una mente que las percibiera. Hasta tal punto se elude o difumina la posibilidad de la existencia de un sujeto agente que algunos filósofos como D. Dennett niegan la existencia de la conciencia³⁴⁷ aludiendo a una especie de alucinación creada en el cerebro al integrar y mantener la información sensorial en un todo coherente, a la vez que, por otro lado, defienden que es esa ilusión del sí mismo lo que permite hablar del fenómeno de la conciencia, paradoja que en el fondo es uno de los temas que intentamos aclarar en esta tesis y que solo se puede llegar a comprender dando credibilidad y profundizando en el universo mental donde se experimenta dicha conciencia y considerando la capacidad activa o pasiva de la misma.

Colden reduce la ontología a los efectos de la acción y establece una epistemología basada en el conocimiento de los efectos de las acciones, las cuales al considerarse de una forma mecánica reducen el ámbito de la epistemología a nuestra capacidad de sacar conclusiones tras los efectos observados en el transcurso de las acciones o movimientos, sin importar la comprensión de la dimensión ontológica y las emociones adyacentes. En este extracto de su obra *The Principles of Action in Matter* vemos claramente su posicionamiento en la cuestión:³⁴⁸

La propiedad, o cualidad de cualquier cosa, no es otra cosa que la acción de esa cosa: y las diferentes cualidades o propiedades de cualquier cosa o sustancia no son otras que las diferentes acciones o modos de actuar de esa cosa. [...] Las diferencias de las cosas (al menos en la medida en que lo podemos saber) consisten en sus diferentes acciones, o manera de actuar.

Cuando Colden envió sus planteamientos a Samuel Johnson este le indicó que la materia era por definición pasiva, inerte e inactiva y que debía moverse por algún tipo de agente. Además no podía entender como *acción* e *inteligencia* podían separarse, ya que la acción inconsciente o sin sujeto agente le parecía un oxímoron o *contradictio in terminis*.³⁴⁹ Colden respondió a las críticas diciendo que todos los días observaba acciones que no estaban conectadas necesariamente a la inteligencia, pero aun así, decidió revisar sus concepciones de agente inteligente, y a las tres acciones básicas que consideró en un

³⁴⁷ Dennett, D. (1995) *La conciencia explicada*. Barcelona: Paidós.

³⁴⁸ Colden, C. (1760). *The Principles of Action in Matter*. London: R. Dodsley in Pall-Mall. Págs. 3 y 4. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 114 del Anexo I.

³⁴⁹ Cfr.: Schneider, H. W. (1947). *Op. cit.* Pág. 24.

principio, las cuales eran: *resistencia, movimiento y elasticidad*, añadió una cuarta a la que llamó *percepción, inteligencia y voluntad* ampliando su sistema en el capítulo VII de sus Principios de Acción, titulado *Of the intelligent Being*, donde explicaba como esa inteligencia actuaba y percibía, y a la cual Colden denominó *Archeus* o Naturaleza.³⁵⁰ Pero a pesar de añadir la acción inteligente mantuvo claramente la distinción entre la acción de la materia que respondía a *causas eficientes* y las acciones del ser inteligente que respondía a *causas finales* donde se ubicaban las acciones morales. Las primeras eran objeto de las matemáticas y de la cuantificación y las segundas no,³⁵¹ con lo cual la dimensión cualitativa de los fenómenos quedó desterrada de la ciencia experimental de los Estados Unidos de Norteamérica.

Es posible que el espíritu práctico de la sociedad norteamericana en general y las incursiones de Colden en estas cuestiones en particular, sembraran el terreno para que Charles Sanders Peirce introdujera en 1878 el término *pragmatismo* en la filosofía estadounidense con su artículo titulado: *How to make our ideas clear*.³⁵² En sus inicios bajo ese término se unieron diversas concepciones de otros pensadores que compartían las máximas postuladas por Peirce y secundadas en su origen por James, las cuales consideraban que las significaciones de los conceptos estaban relacionadas con la contrastación en sus aplicaciones prácticas concretas y sus consecuencias, estableciendo un estrecho vínculo entre teoría y práctica hasta el punto que no tenía sentido enunciar la primera sin sus consecuencias en la segunda. Esta visión fue configurando en términos generales un método en la filosofía norteamericana que se desarrolló de formas diferentes entre James y Peirce. Este último, reflexionando a propósito de las categorías conceptuales de la sustancia introdujo un cambio en la forma de abordar la cuestión. En vez de utilizar una lógica proposicional, tal y como habían hecho Aristóteles o Kant, concibió una lógica relacional que, al articularla con la significación inherente en las dimensiones del lenguaje, fundó las bases de la semiótica contemporánea al crear sus categorías cenopitagóricas: Primeridad, Segundidad y Terceridad. La formación como químico de Peirce le llevó a establecer un paralelismo entre las valencias de los átomos, que es una medida de la capacidad de combinarse con otros átomos para formar moléculas, y las posibilidades en

³⁵⁰ Cfr.: *Ibid.* Pág. 24 y 25.

³⁵¹ Colden, C. (1760). *Op. cit.* Págs. 161-163.

³⁵² Peirce, Ch. S. (1979). «How to Make Our Ideas Clear». *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. (1931-1958). In 8 Vol. 3th Ed. Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press. Pág. 5.402.; James, W. (1975). *Pragmatismo*. Buenos Aires: Aguilar. 6^a Edición. Pág. 53.

que los términos del pensamiento podían formar proposiciones, llegando a la conclusión que el mínimo número de posibilidades era tres, expresadas en proposiciones monádicas, diádicas y triádicas, configurando, así, sus tres tipos de categorías universales de relación que pueden dar cuenta de cualquier fenómeno experimentado en el universo.

De forma resumida, podríamos decir que una proposición monádica, con relación de primeridad, implica un verbo que solo se relaciona con un sujeto que hace las veces de objeto intercambiable en la relación proposicional, sea para presentar un atributo, una cualidad o la propia acción del verbo; una proposición diádica, con relación de segundidad, añade a la anterior un complemento directo o indirecto que puede o no implicar intención del sujeto y donde tanto el sujeto como el complemento son los objetos intercambiables; y una triádica, con relación de terceridad, además del complemento directo, añade uno indirecto donde la relación entre los complementos está mediada por el sujeto que manifiesta una intención y los dos complementos y el sujeto son los posibles elementos intercambiables. Las demás proposiciones, con más enlaces, se pueden reducir a una combinación de las tres primeras. La relación de primeridad se refiere a la simple existencia o a la posibilidad cualitativa de un ente relacionado únicamente consigo mismo, manifestando simplemente una cualidad sin otro ente en la relación, significaría la expresión de la unidad. La relación de segundidad implica la relación de dos entes y se refiere a los hechos o acontecimientos en bruto tal y como se dan en la existencia sin mediación de intención ni interpretación del hecho, es decir sin la atribución de valor subjetivo y encarnaría a la multiplicidad. Por último, la relación de terceridad es aquella en la que tres entes estarían relacionados porque uno haría de mediador y conllevaría algún tipo de interpretación, intención o asignación de valor subjetivo y significaría la mediación entre la unidad y la multiplicidad. En la experiencia humana, la primeridad se enmarca en el presente inmediato y espontáneo sin reflexión alguna, es ser y sentir sin reflexionar que se está siendo y existiendo, gozar de un concierto o de una comida sin racionalizar la sensación. En la segundidad ocurre un hecho que se da entre dos entes que pueden ser dos objetos o un sujeto y un objeto, también sin racionalizar, pero enmarcado, desde cierta perspectiva, en el pasado, porque cuando el hecho se consume, ya es pasado y representaría *lo objetivo*, las cosas o relaciones tal como son sin interpretación, es decir, *la cosa en sí*. Y en la terceridad se añade la mediación de un sujeto en el hecho, es decir, su interpretación, y en cierta manera está proyectado hacia el futuro porque saca conclusiones

o información para nuevas acciones o tiene una intención que implica la posibilidad de consecuencias.

He explicado, sintéticamente, las categorías cenopitagóricas de Peirce para entender porque Peirce y James, a pesar de iniciar conjuntamente la andadura del pragmatismo, acaban realizando desarrollos diferentes. En cierta manera Peirce mantendrá la perspectiva de la representación de la realidad y, por tanto, una separación entre el objeto y el sujeto, sobre todo en la segundidad donde hace falta algo externo para que se dé es tipo de relación; en cambio en James, lo considerado externo está relacionado con la interpretación que hace el sujeto de las experiencias que focaliza el mismo de un continuo de experiencia pura que constituiría un primordio del que todo estaría compuesto y donde el sujeto y objeto estarían unidos en el seno de esa experiencia; el desarrollo de esta postura es la que presentaré en los capítulos siguientes. Esa es la razón de que, posteriormente, Peirce llamara a su filosofía *Pragmaticismo* para diferenciarse del *Pragmatismo* de James, el cual conservaría el nombre original en el desarrollo de su empirismo radical que Peirce había acuñado en un artículo inicial sobre el tema.

Aun así, comulgaban en lo referente a la importancia de las consecuencias prácticas como criterio de validez y verificabilidad de la realidad. Ese aspecto común nace de un artículo fundacional escrito por Peirce, en el que señaló que para discernir el significado de un pensamiento referente a un objeto debíamos considerar las acciones de orden práctico que permitían su producción y su posterior desarrollo, discernir qué sensaciones nos producían, cuáles se derivaban y cuáles debíamos preparar para relacionarnos en concordancia. La propuesta de Pragmatismo de James fue presentada en unas conferencias realizadas entre finales de 1906 y principios de 1907 y que se recogerían en un volumen con el nombre *Pragmatism*³⁵³ y en la recopilación que editó, después de su muerte, Ralph Barton Perry titulada *Essays in Radical Empiricism*.³⁵⁴ Ya en 1904 y 1905 había publicado tres artículos que esbozaban su nueva doctrina, titulados: *Does "Consciousness" exist?*³⁵⁵ (*¿Existe la Consciencia?*), *A World of Pure Experience*³⁵⁶ (Un mundo de Experiencia

³⁵³ James, W. (1907). *Pragmatism*. New York: Longmans, Green and Co.

³⁵⁴ James, W. (1912). *Essays in Radical Empiricism*. New York: Longmans, Green and co. Ed. R. B. Perry.

³⁵⁵ James, W. (1904). «Does "Consciousness" exist?». *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*. Vol. I. Sept. nº 18. Págs. 477-491. New York: M. Woodbridge.

³⁵⁶ James, W. (1904). «A World of Pure experience». *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*. Vol. I. Sept. nº 20. Págs. 533-543. ; James, W. (1904). «A World of Pure experience II.» *Journal of*

Pura) y *La Notion de Conscience*³⁵⁷ (La Noción de Consciencia) en los cuales esbozaba su nueva doctrina. Frente a las discrepancias con Peirce y a la larga discusión filosófica y epistémica que se había producido a lo largo de los siglos, James propuso, a través de su concepción del Pragmatismo, una nueva noción de *verdad*, postuló el *empirismo radical* como método y acceso al conocimiento, y presentó el concepto o tejido primordial de *experiencia pura* como entramado de relaciones que enmarcan la función de la conciencia, tanto personal como social, donde se experimentaría el postulado del empirismo radical y se irían construyendo las verdades adecuadas a cada contexto y a las experiencias vividas, tanto particulares como sociales. James plantea los beneficios del Pragmatismo con las siguientes palabras:³⁵⁸

Sorprende realmente advertir cuántas discusiones filosóficas perderían su significación si las sometieran a esta sencilla prueba de señalar una consecuencia concreta. No puede haber aquí una diferencia que no repercuta en otra parte: no puede existir diferencia en una verdad abstracta que no tenga su expresión en un hecho concreto y en la conducta consiguiente sobre el hecho, impuesta sobre alguien, de algún modo, en alguna parte y en algún tiempo. Toda la función de la filosofía debería consistir en hallar qué diferencias nos ocurrirían, en determinados instantes de nuestra vida, si fuera cierta esta o aquella fórmula acerca del mundo.

El método pragmático, tal y como explica James, sirve para “apaciguar las disputas metafísicas que de otro modo serían interminables.” A las preguntas, ¿es el mundo uno o múltiple? ¿Libre o determinado? ¿Material o espiritual?, el pragmatismo responde basándose en la interpretación de cada noción “trazando sus respectivas consecuencias prácticas.” La reflexión que se hace el pragmatismo ante tales cuestiones es: “¿Qué diferencia de orden práctico supondría, para cualquiera que fuera, tal noción en vez de su contraria?”³⁵⁹ Si no hay diferencia de orden práctico, entonces las diferencias son insignificantes y la disputa es más una cuestión de egos que de conocimiento. Para que la cuestión tenga repercusiones epistemológicas debe existir alguna diferencia en sus consecuencias, más allá incluso de la naturaleza ontológica supuestamente primordial de

Philosophy, Psychology, and Scientific Methods. Vol. I. Oct. n° 21. Págs. 561-570. New York: M. Woodbridge.

³⁵⁷ James, W. (1905). «La Notion de Conscience». *Archives de Psychologie*. Vol V. Jun. n° 17. Págs. 1-12. New York: Publisher non-identified. A partir de 1906 el editor es R. S. Woodworth. Publicación de la conferencia realizada por W. James en francés en el V Congreso Internacional de Psicología en Roma el 30 de abril de 1905.

³⁵⁸ James, W. (1975). *Op. cit.* Pág. 55. Texto original en inglés en la Entrada n° 115 del Anexo I.

³⁵⁹ *Ibid.* Pág. 52. “The pragmatic method is primarily a method of settling metaphysical disputes that otherwise might be interminable. [...] By tracing its respective practical consequences. [...] What difference would it practically make to any one if this notion rather than that notion were true?” James, W. (1907). *Op. cit.* Pág. 45.

los elementos tratados, serán las consecuencias prácticas en la vida y en el *sentir* de las personas las que, justamente, caracterizarán esa supuesta ontología primordial anterior a la relación que tenemos con dichos elementos y que, por tanto, permitirán su conocimiento epistemológico en relación con la mejora de nuestro devenir. Como vemos, James, establece una relación semejante a la concebida por Berkeley y Goethe, al presentar la naturaleza de lo que es, es decir, su dimensión ontológica, totalmente vinculada a la percepción que se tiene de ella, percepción que, a su vez, estará relacionada con las consecuencias prácticas que los sujetos conciben o son capaces de establecer, o sea, su dimensión epistemológica. De esta manera, ontología y epistemología, devienen dos disciplinas prácticamente indiferenciables, ya que *lo que es* tiene que ver con *lo que conocemos* de eso *que es en función de cómo repercute en hechos concretos*; y viceversa. Por tanto, la forma de concebir algo o conocerlo, queda condicionado a nuestra actividad o a las consecuencias concretas que tiene en nuestras vidas configurando, de este modo, lo que es o existe. En su obra *Pragmatismo* plantea la cuestión con las siguientes palabras:³⁶⁰

El pragmatismo, por otra parte, hace su pregunta usual: Admitida como cierta una idea o creencia, ¿qué diferencia concreta se deducirá de ello para la vida real de un individuo? ¿Cómo se realizará la verdad? ¿Qué experiencias serán diferentes de las que se obtendrían si estas creencias fueran falsas? En resumen, ¿cuál es, en términos de experiencia, el valor efectivo de la verdad? [...] La verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad acontece a una idea. Llega a ser cierta, se hace cierta por los acontecimientos. Su verdad es, en efecto, un proceso, un suceso, a saber: el proceso de verificarse su *verificación*. Su validez es el proceso de su *validación*.

La aplicación pragmática consistiría en discernir la adecuación de una afirmación en relación al comportamiento de los individuos. Por ejemplo, si debemos determinar la verificación y validación entre la afirmación de que los glaciares se funden más rápidamente en la actualidad debido a ciclos de variaciones térmicas esporádicas en la atmósfera de la tierra y otra afirmación que propusiera que los glaciares polares se derriten a mayor velocidad debido al calentamiento atmosférico producido por la emisión de combustibles fósiles, la significación de las alternativas y adecuación de las acciones sería diferente, ya que, si en la primera el acontecimiento sería inevitable hagamos lo que hagamos, en la segunda el comportamiento humano tendría relevancia. Por lo tanto, sería de suma importancia saber el grado de adecuación de cada alternativa debido a que las consecuencias podrían depender, en parte al menos, de nuestro comportamiento.

³⁶⁰ *Ibid.* Págs. 157 y 158. Texto original en inglés en la Entrada nº 116 del Anexo I.

3.3.2. *Perspectiva del Pragmatismo y el Empirismo Radical*

El pragmatismo, en su concepción general o clásica, ya fue utilizado y concebido por otros pensadores, desde Sócrates y Aristóteles hasta Locke y Hume, es la herencia de la actitud empirista, pero en James, es concebida de una forma más radical y menos centrada en los objetos en sí mismos. En esta forma de concebir el empirismo, que va hasta el fondo de la experiencia, se llega a la relación del sujeto con el objeto a través de las consecuencias que los vinculan como bucle ontológico y epistemológico; saber lo que algo es o el significado de su existencia, está íntimamente relacionado con sentir las emociones experimentadas y saber sus consecuencias y posibilidades, lo que remite a sus diversas formas de conocerlo y conocerse en esa relación recíproca de sentimientos, acciones y consecuencias. Al igual que Berkeley y Goethe, James declara que:³⁶¹

El pragmatismo vuelve su espalda de una vez para siempre a una gran cantidad de hábitos muy estimados por los filósofos profesionales. Se aleja de abstracciones e insuficiencias, de soluciones verbales, de malas razones *a priori*, de principios inmutables, de sistemas cerrados y pretendidos “absolutos” y “orígenes”. Se vuelve hacia lo concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción y el poder. Esto significa el predominio del temperamento empirista y el abandono de la actitud racionalista. Significa el aire libre y las posibilidades de la Naturaleza contra los dogmas, lo artificial y la pretensión de una finalidad en la verdad. [...] la ciencia y la metafísica se unirían más; trabajarían, en efecto, en colaboración más estrecha.

Podemos comprobar que se aproxima al *esse est percipi* de Berkeley y a la visión de Goethe en la relación íntima e inseparable entre sujeto y objeto. James recoge las intuiciones de los empiristas, pero lleva sus postulados hacia una coherencia emocional y práctica, añadiendo el adjetivo radical porque es necesario llegar hasta las últimas consecuencias y basarse en la experiencia misma como raíz del empirismo. Si un empirismo pretende ser consecuente con sus propios postulados no debería admitir en sus construcciones ningún elemento que no forme parte de la experiencia directa, ni excluir ningún elemento que sea, a su vez, directamente experimentado. Por esa razón considera inadecuado descartar las emociones de la concepción empirista ya que no existe una experiencia directa más flagrante que la emoción misma. Con lo cual, una filosofía así debería considerar las relaciones y los procesos que conectan las sensaciones como experiencias en sí mismas, es decir, no separar lo experimentado en un momento dado, de

³⁶¹ *Ibid.* Pág. 56 y 57. Texto original en inglés en la Entrada nº 117 del Anexo I.

otros momentos, ni de las relaciones entre esos momentos vividos. Además, tendría que considerar real todo tipo de proceso, vínculo o relación experimentada al igual que cualquier otra cosa dentro del sistema de relaciones sentidas. Comparándolo con la visión de Peirce, James, considera, tanto la primeridad, como la segundidad donde se establecen los términos o los hechos, impregnados de terceridad, es decir, de las relaciones que se experimentan y se sienten, ya sea con uno mismo sintiendo el presente de la vivencia misma, o ya sea con otro ser o con otra cosa que conlleva una emoción y una facticidad o hecho de facto, el cual desde el momento que ha ocurrido ya se le puede ubicar en el pasado o en un presente que se está convirtiendo en pasado a cada instante. En este sentido las tres categorías no se pueden abstraer unas de otras, siendo en conjunto una terceridad, en cierta forma más amplia, donde la experiencia es sentimiento, hecho e interpretación a un mismo tiempo, constituyendo, pues, dicha experiencia la unión pura e inseparable de lo sentido, lo acontecido y lo significado en ese tejido continuo que James denomina experiencia pura y que nosotros, en conformidad con nuestra capacidad activa, cuarteamos en vivencias, narraciones o hipótesis y de las que tiene que dar cuenta la reflexión filosófica sin olvidar que tanto las relaciones como lo relacionado y el vínculo emocional establecido configuran lo real existente y vivenciado o *experimentado*.³⁶² Estas consideraciones son expresadas por James con las siguientes palabras:³⁶³

Para ser radical, un empirismo no debe admitir en sus construcciones ningún elemento no experimentado directamente, ni excluir de ellos ningún elemento experimentado directamente. Para tal filosofía, *las relaciones que conectan las experiencias deben en sí mismas ser relaciones experimentadas, y cualquier clase de relación experimentada debe ser tomada como "real", como cualquier otro elemento en el sistema*. Los elementos pueden en efecto ser redistribuidos, la ubicación original de las cosas puede corregirse, pero debe encontrarse un lugar real para todo tipo de cosas experimentadas, ya sea término o relación, en la estructura filosófica final.

Según James el empirismo clásico ha pecado de haberse centrado en los aspectos diferenciales de las cosas más que en aquellos que las unen, utilizando las relaciones disyuntivas como marcas para clasificar y ordenar los objetos y fenómenos. La explicación de esta forma de atender a las cosas puede estar justificada por un fenómeno cerebral

³⁶² En la traducción de la obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, antes citada, la traductora J. V. Iribarne explica en la nota a pie de página nº 3 porque utiliza el término *experimentar* para traducir el verbo alemán *erfahren*. La razón es, por un lado, para anular la carga semántica del término *experimentar* en el uso cotidiano y en el técnico-científico y, por otra, destacar la alusión al conjunto de operaciones y resultados de la intencionalidad de la conciencia expuestos por Husserl; razones que yo considero extensibles a la filosofía de William James. Extraído de Husserl, E. (2008). *Op. cit.* Pág. 67. Nota 3.

³⁶³ James, W. (1904). «A World of Pure experience». *Op. cit.* Pág. 534. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 118 del Anexo I.

llamado *potencial de disparidad* o *mismatch negativity* que consiste en un potencial evocado o repuesta eléctrica cerebral captada por un electroencefalograma ante estímulos discrepantes intercalados en una serie de estímulos iguales,³⁶⁴ el cual puede ocurrir tanto auditiva como visualmente³⁶⁵ y que, según el sistema de Kahneman, puede servir para mantener y actualizar nuestro modelo del mundo.³⁶⁶ Es una respuesta eléctrica del cerebro que envía información del lóbulo temporal o del occipital a los lóbulos frontales, parte del cerebro relevante en la toma de decisiones y las funciones ejecutivas.³⁶⁷ Debido a esta desviación en la atención y tratamiento de las cosas por el empirismo tradicional, ya sea inducida por el cerebro como información asociada a la supervivencia o por la facilidad que supone a la hora de clasificar o categorizar las cosas cuando tienen diferencias evidentes, los racionalistas se han visto obligados a buscar agentes trans-experimentales de unificación, sustancias, categorías intelectuales y posibilidades.³⁶⁸ En este aspecto el empirismo radical de James pretende ser equitativo, tratar al mismo nivel las relaciones conjuntivas como las disyuntivas, no caer como los racionalistas en otro exceso al entronizar las relaciones conjuntivas como una verdad divina.³⁶⁹

El empirismo radical, como yo lo entiendo, hace plena justicia a las relaciones conjuntivas, sin, no obstante, tratarlas como el racionalismo siempre tiende a tratarlas, como siendo verdaderas de alguna manera sobrenatural, como si la unidad de las cosas y su variedad pertenecieran a órdenes totalmente distintos de verdad y vitalidad.

Así pues, vemos que una de las diferencias entre racionalistas y empiristas es que, los racionalistas, al considerar lo común o las relaciones conjuntivas que hay en las cosas, tienden a elevarlo a la categoría de idea o modelo de referencia con realidad ontológica situada en otro nivel superior, o supuesto mundo de las ideas platónico, que es la referencia auténtica y real de las copias imperfectas que manifiestan los casos particulares y diversos. Concibiendo, por tanto, las ideas generales o los aspectos abstraídos, que son la focalización de la atención en determinadas características particulares comunes a varios ejemplares, como entidades con existencia independiente de los casos y de la experiencia

³⁶⁴ Escera, C. (1997). «Potencial de disparidad. (*Mismatch Negativity*): características y aplicaciones». *Anuario de psicología*. nº 72. Págs. 63-80. Facultat de Psicologia. Universitat de Barcelona. ; Carrasco, L. y Col. (2008). «Potencial de disparidad». *Revista Otorrinolaringología Cirugía Cabeza y Cuello*. nº. 68. Págs. 185-192.

³⁶⁵ Stefanics, G. et al. (2014). «Visual mismatch negativity: a predictive coding view». *Frontiers in Human Neuroscience*. Vol. 8. September, Article 666.

³⁶⁶ *Ibid.* Pág. 12.

³⁶⁷ Goldberg, E. (2015). *El cerebro ejecutivo*. Barcelona: Crítica.

³⁶⁸ James, W. (1904). «A World of Pure experience». *Op. cit.* Págs. 534 y 535.

³⁶⁹ *Ibid.* Págs. 534 y 535. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 119 del Anexo I.

concreta donde se muestran dichas características. Con lo cual lo conjuntivo es lo primordial y significa un mundo superior y hacia el que la perfección tiende, y lo disyuntivo es una manifestación accesoria y circunstancial alejada de dicha perfección.

Pero, por otro lado, los empiristas clásicos, si bien, no utilizan como recurso, en la elaboración de su visión del mundo, las formas ideales o modelos, de los cuales los casos particulares son réplicas, sí que instauran una dimensión similar a la propuesta por los racionalistas igualmente fuera de la experiencia, al recurrir a las ideas abstractas, inaccesibles en sí mismas pero intuitas o reflejadas en los casos particulares, para dar cuenta de las relaciones conjuntivas, aunque en su estudio se centren en las relaciones disyuntivas o manifestaciones diversas que presentan los ejemplares por separado. De esta manera, las dos posiciones, a pesar de centrarse cada una en un tipo de relación, los racionalistas en las conjuntivas y los empiristas clásicos en las disyuntivas, ubican a las conjuntivas en una dimensión más allá de la experiencia concreta percibida directamente y, por consiguiente, por ejemplo, ambos ubican el concepto de materia fuera del alcance de la percepción directa: los racionalistas hablarán de la forma ideal de la materia y los empiristas de la idea abstracta de materia, con el denominador común que para las dos posturas, *la cosa en sí*, estará fuera del mundo sensorial directamente experimentado, la cual será accesible por sus accidentes o aspectos. En este sentido es en el que el empirismo radical, a pesar de acercarse más al empirismo clásico que al racionalismo, discrepa de ambos al no considerar nada de lo concebido excluido de la experiencia, ni las relaciones conjuntivas, ni las disyuntivas. Como he dicho, el empirismo radical, a pesar de estar más próximo a las concepciones empiristas clásicas, presenta claras diferencias con este último que consisten en las siguientes:³⁷⁰

1. No admite en su construcción ningún elemento que no sea experimentado directamente, pero tampoco rechaza ningún elemento que sea objeto de experiencia directa, sentida o vivenciada por un sujeto o por varios.
 2. Establece que las relaciones entre cosas no pueden ser puramente disyuntivas o atómicas porque las propias relaciones son experimentables y, por lo tanto, reales.
- Frente a la disyunción, el empirismo radical predica las relaciones conjuntivas, las

³⁷⁰ Cfr.: López, N. (2006). «El empirismo radical de William James como superación del empirismo clásico». *XVI Congrés Valencià de Filosofia: València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació 6, 7 i 8 d'abril de 2006*. Coord. por Enric Casaban Moya; Societat de Filosofia del País Valencià (col.). Págs.195-196.

cosas y los sujetos están unidos por las relaciones que se establecen reduciendo las tres categorías percianas a una sola que incluye de forma inseparable a la primeridad, la segundidad y la terceridad, las cuales no acontecen sin la intervención de los tres elementos, el perceptor, lo percibido y la relación que se establece, sea con uno mismo o con algo considerado como externo a uno mismo.

3. Postula un tejido primordial del que estarían compuestas todas las cosas: la *experiencia pura*. Tomando las relaciones conjuntivas y las disyuntivas como mediadoras en la construcción de la realidad. El mundo así concebido es creativo, plástico, abierto, un lugar donde el ser humano participa, crea y configura su realidad con sus formas de relacionarse.
4. El empirismo clásico se apoyaba en un análisis retrospectivo de la experiencia que determinaba el futuro, que sería la relación entre la primeridad y la segundidad con la terceridad. El empirismo radical propone un análisis proyectivo, donde la primeridad que encarna el presente, se proyectaría automáticamente, al tener consecuencias, en el futuro, saltándose, o, mejor dicho, integrando la supuesta determinación objetiva de la segundidad, donde los hechos o las mismas ideas, es decir, la propia interpretación interacciona con las experiencias futuras. Presenta un futuro incierto donde los seres que actúan e interaccionan crean nuevas realidades, en oposición a un futuro limitado por una realidad pasada y ya determinada por la facticidad de los hechos vacíos de significación.

Por tanto, como ya he dicho, el empirismo radical postula una nueva perspectiva de relaciones inter e intraexperienciales, cambiando la forma de concebir las relaciones cognoscitivas sujeto-objeto. Plantea una cosmovisión con nuevas implicaciones ontológicas y epistemológicas: un *universo* compatible con el *multiverso*, donde todo es uno, pero se experimenta y conoce de diversas formas, creándose, así, la posibilidad de múltiples universos. En su quinta conferencia sobre pragmatismo y sentido común, al defender un pluralismo epistémico, William James sostiene que:³⁷¹

La unidad absoluta permanece, aunque solo como una hipótesis, y esta hipótesis se reduce en la actualidad a la de un conocedor omnisciente que ve todas las cosas sin excepción como constituyendo un solo hecho sistemático. Pero el conocedor en cuestión puede ser concebido ya como Absoluto o como Último; y, en contraste con la hipótesis que lo concibe en una u otra forma, puede sostenerse legítimamente la contrahipótesis, esto es, de que aun el más vasto campo de

³⁷¹ James, W. (1975). *Op. cit.* Pág. 133. Texto original en inglés en la Entrada nº 120 del Anexo I.

conocimiento que haya existido o pueda existir, contiene todavía alguna ignorancia. Pues siempre cabe la posibilidad de que se escapen algunos detalles de información.

Al aludir, James, a la posibilidad de que siempre falte alguna información antes de llegar a un desenlace final, configura dicho final de una forma incierta, abierto a las diferentes posibilidades o interpretaciones que acontezcan en el devenir, reclamando, de esta manera, un porcentaje de incertidumbre en el desarrollo de la evolución. Dicha concepción tiene repercusiones en la forma y el avance del conocimiento y en las relaciones que se establecen entre el conocedor y lo conocido. Con lo cual, las consecuencias epistemológicas del empirismo radical desembocan en nuevas perspectivas, las cuales son:³⁷²

1. La superación de la dualidad sujeto-objeto. James concibe dichas entidades, que la tradición describe separadamente, como polos de una única experiencia o materia primordial que él denomina experiencia pura. El conocimiento y la conciencia se conciben como la relación o función que cohesionan las partes de la experiencia pura. Aspecto en clara relación con la *polaridad* intuida por Goethe y con el *esse est percipi* de Berkeley.
2. La superación del dualismo hecho-valor. En la concepción que postula una preponderancia objetivista del mundo se presenta el hecho como el elemento objetivo de la realidad, es decir la segundidad como hecho objetivo, y el valor como el elemento subjetivo aportado por la interpretación de la persona, o sea, la terceridad; es decir, se presenta la segundidad de Peirce como un hecho ordinalmente anterior, y sustrato de la realidad objetiva, a la interpretación que acontece en la terceridad. Para James la experiencia no es ni subjetiva ni objetiva, sino subjetiva y objetiva a la vez, por lo tanto, no tiene sentido establecer la diferencia entre segundidad y terceridad. Las experiencias afectivas o emocionales son, en primera instancia, físicas y, por tanto, susceptibles de constatación empírica u objetivables, y a posteriori son consideradas subjetivas tras reorganizar la experiencia caótica neutra de sensaciones primarias mediante el lenguaje en función de las categorías preestablecidas en la estructura del mismo. Es decir, la única diferencia posible en la experiencia es entre la primeridad donde se establece

³⁷² Cfr.: López, N. (2006). *Op. cit.* Págs. 198-202.

el vínculo emocional inefable y objetivo, con la terceridad donde se da significación a lo sentido con una narración a través de algún tipo de lenguaje y, por tanto, se subjetiviza lo experimentado objetivamente. Pero tal separación artificial, es en última instancia una cuestión funcional, comunicativa o epistémica, no ontológica en el seno de la propia experiencia, la cual se mantendrá unida por la sucesión de instantes percibidos dentro de un continuo de experiencia pura. Con lo cual, primeridad y segundidad estarían fusionadas con la terceridad la cual puede, en cierta forma, separarse de ellas al pretender expresar lo experimentado con algún lenguaje de forma discursiva; es decir, lo que las separa es el lenguaje y su capacidad de simbolizar, abstraer o separar partes de la experiencia en su discurso, pero en su esencia y origen estarían unificadas en el primordio de la experiencia pura. Se disuelve así la separación entre las ciencias naturales objetivas que serían formas discursivas o narrativas de expresar la experiencia y las ciencias humanas subjetivas que serían formas sentidas en que las experiencias son vivenciadas, quedando una única forma de conocer o hacer ciencia que sería, a la vez, ordenada, narrada, sentida y vivenciada, pudiéndose unir las palabras anteriores en una sola: *experimentada*, que incluiría tanto el hecho, como el valor.

3. La ineludible participación del ser humano en la construcción del mundo. El humanismo jamesiano convierte al universo en un tejido por terminar donde el ser humano está invitado, y en cierta forma, debe participar a través de la función y capacidad de su conciencia y a través de su experiencia. Según James se da una “transición co-consciente” (*the co-conscious transition*) que el individuo vive como un flujo experiencial proporcionándole una unidad cognoscitiva y posicionándole en el entramado que lo rodea. Dicha transición co-consciente convierte la concepción clásica de la conciencia en una función vinculante (co-conciencia) que dota al ser humano de protagonismo como agente activo en el proceso cognoscitivo y de construcción de la verdad al contrastar sus ideas particulares con el tejido general compuesto por las ideas y presencia de los demás seres y experimentado como realidad sujeta a verificación continua según se avance en la experiencia común y se disponga de más información.
4. Para James el concepto de verdad se basa en la relación entre las ideas particulares que conciben los seres y los límites que aparecen al generalizar el conjunto de ideas

particulares, constituyendo lo que denominamos realidad en general, y donde encontraremos una mejor adecuación de unas u otras ideas particulares, siendo calificadas como verdaderas aquellas que respondan a una mejor adecuación en un momento y contexto dado y que proporcionan beneficios en el vivir tanto personal como social. Esa adecuación nos remite a la experiencia particular disolviendo la verdad absoluta en una verdad construida en función de su adecuación y utilidad particular. El subjetivismo o relativismo absolutos quedan neutralizados a través de la continua verificación y utilización en el campo donde se experimentan las acciones en relación con los otros seres activos que conforman la realidad. Por tanto, podríamos decir que la verdad pragmática es una verdad dinámica, contextual y relacional con un criterio específico y delimitado por la experiencia común de los participantes en la construcción de dicha verdad. James no duda en afirmar la realidad, la diferencia con sus críticos es que él no acepta una realidad con mayúsculas, como la que defendía el realismo absoluto, en la que el ser humano solo puede aceptarla y plegarse ante ella de forma sumisa. James se va a presentar como un “realista natural”. Es una alternativa al realismo absoluto que concebía las ideas como discontinuas, y por lo tanto no consideraba plausible la posibilidad de co-determinidad e interacción entre mentes diferentes.

5. La conciencia pierde su estatus de entidad para convertirse en una función vinculante entre seres y cosas (“co-conciencia”). En una conferencia impartida en Roma el 30 de abril de 1905, James plantea, en una enumeración sintética, las siguientes tesis:³⁷³

1º La conciencia tal y como la entendemos normalmente, no existe, no más que la Materia, a la cual Berkeley ha dado el golpe de gracia.

2º Aquello que existe y forma la parte de verdad que la palabra “Conciencia” contiene, es la susceptibilidad que poseen las partes de la experiencia de ser relacionadas o conocidas.

³⁷³ James, W. (1912). *Op. cit.* Págs. 232 y 233. La traducción es mía. Texto original en francés en la Entrada nº 121 del Anexo I.

3° Esta susceptibilidad se explica por el hecho de que ciertas experiencias pueden llevar las unas a las otras por experiencias intermedias claramente caracterizadas, de tal suerte que unas se encuentran en el papel de cosas conocidas, las otras en el de sujetos que conocen.

4° Se puede perfectamente definir estos dos roles sin salir del entramado de la experiencia misma, y sin invocar nada trascendente.

5° Las atribuciones sujeto y objeto, representado y representativo, cosa y pensamiento, significan pues una distinción práctica que es de la menor importancia, pero que es de orden FUNCIONAL solamente, y en absoluto ontológica como el dualismo clásico la concibe.

6° A fin de cuentas, las cosas y los pensamientos no son en definitiva fundamentalmente heterogéneas, ya que están hechas de un mismo tejido, tejido que no se puede definir de forma alguna, sino solamente sentir, y que se puede llamar, si se quiere, el tejido de la experiencia en general.

3.3.3. *El concepto de Experiencia Pura*

Dichas consecuencias epistemológicas nos llevan a que la relación con el objeto cambia, el objeto ideal y el objeto material se funden en la significación y sentido de la experiencia de los seres vivos. Supera los dualismos sin convertirlos en un monismo absolutista, parcial y restringido, ni en un relativismo, porque los articula de tal forma en la vivencia personal quedando integrados en un monismo *neutral*, que él denomina *experiencia pura*. En esa experiencia pura es donde se juega la libertad humana, es la no determinación sujeta a la condición. La contingencia es contenernos unos a otros, las cosas en ti y tú en las cosas, y tu actitud, tu mirada, tu percepción es libre de sentir el vínculo con más o menos intensidad e implicación. La libertad en la experiencia pura para el pragmatista es la novedad, el asombro, la promesa de la posibilidad de un mundo mejor, de participar en el tejido con la conciencia de las propias emociones. No dejar que la mente te piense, sino pensar la mente (tal y como promueve el camino de Shiné y sus etapas del

desarrollo de la concentración), vaciarla de certezas determinadas prejuiciosas y airearla al viento de sentimientos penetrantes de compasión y amor. Pensar la mente y no dejarte pensar por ella significa ser consciente y utilizar con libertad e intención de forma activa la capacidad agente de la conciencia y no vivirla de forma pasiva, que sería la otra forma posible de manifestar dicha capacidad agente, aunque de una forma paradójica, ilusoria, de autoengaño o de autolimitación, ya sea como estrategia, sensación de impotencia o desbordamiento en las relaciones experimentadas. Esa especie de monismo neutral ontológico con múltiples lógicas, donde lo que no es puede ser y lo que es puede no ser, tiene múltiples epistemologías que son, justamente, las que dan los sentidos al verbo poder en sus varias acepciones, tanto de posibilidad, como de empoderamiento, tanto de fuerza, como de generosidad. En la experiencia pura, se puede ser bueno, ser mejor, signifique lo que signifique, y que solo a través de la conciencia condensada en la libertad de cada uno se matizará su significado, se puede ser terrible y desgarrador, sí, se puede. La experiencia pura no limita, solo permite y la conciencia teje y teje, con más puntadas que hilos, o con más hilos que puntadas, y nosotros y nuestra libertad teje y teje, con caricias y abrazos o con golpes e insultos, y eludir la responsabilidad de nuestros actos de nuestra posible libertad, es cortar el hilo de la capacidad activa de la conciencia en la experiencia pura para presentarse como un fleco zarandeado por el viento de un destino ajeno a nuestra capacidad activa. El mundo está en nuestro corazón, pero creemos que no nos cabe, la experiencia pura es la vivencia de que el mundo es nuestro corazón, o de que nuestro corazón es el mundo.

El concepto de experiencia pura representa el hecho de que la misma cosa pueda ser vista desde perspectivas distintas sin dejar de ser la misma; lo que nos permite ver el objeto desde distintos puntos de vista es que el objeto está presente en cada contexto en su totalidad lo que no da pretexto para hablar de conciencia, por un lado, y realidad externa, por otro. La experiencia pura se presenta como mediadora, pero en sí misma no puede ser conocida. Solo es experimentable y se escapa de la representación, es la vivencia en sí misma indescriptible a través de objetos, categorías, géneros o por cualquier lenguaje simbólico. Es sentir y experimentar, subjetiva y objetivamente a la vez, es lo que representa la palabra *sentipensar*.³⁷⁴ La conciencia deviene una función activa de conocimiento mediada por esa experiencia pura, donde el flujo caótico de sensaciones e

³⁷⁴ De la Torre, S., y Moraes, M. C. (2005). *Sentipensar. Fundamentos y estrategias para reencantar la educación*. Málaga: Ediciones Aljibe.

informaciones cobra sentido para el sujeto. Para James la relación entre el sujeto y el objeto solo se puede presentar de tres formas:

1ª- Como la misma experiencia considerada dos veces en diferentes contextos. Denominada por James percepción, en la que la mente disfruta de una *relación directa* con un objeto presente.

2ª- Considerándolos como dos partes de la experiencia *real* pertenecientes al mismo sujeto, con huellas determinadas de la experiencia conjunta transicional entre ellos. Considerado por James como la forma más simple de conocimiento conceptual, donde la mente tiene *conocimiento-sobre* un objeto no inmediatamente presente pero imaginable como percibido.

3ª- Como considerando que lo conocido es una experiencia *posible* de cualquier sujeto, al que las mencionadas transiciones conjuntivas conducirían, si se prolongasen lo suficiente. Considerado por James como una forma más elaborada de conocimiento conceptual, pero que puede remitir a la anterior, donde la mente tiene *conocimiento-sobre* un objeto no inmediatamente presente pero imaginable como percibido por otro sujeto.

Teniendo en cuenta estas formas posibles de relación entre lo concebido como sujeto y conocido como objeto, James concilia la experiencia, la realidad y el conocimiento de una forma peculiar que explica con estas palabras:³⁷⁵

Mi tesis es que, si nosotros partimos de la suposición de que solo hay una cosa o materia original en el mundo, una cosa de la que todas las cosas están compuestas, y si llamamos a esa cosa "experiencia pura", entonces el conocimiento puede ser explicado fácilmente como una clase particular de relación de uno hacia otro, en la que pueden configurarse porciones de experiencia pura. La relación en sí es una parte de la experiencia pura; uno de sus "términos" se convierte en el sujeto o el soporte del conocimiento, el conocedor, y el otro, en el objeto conocido.

La cosmología o filosofía que profesa W. James la conocemos a través de su empirismo radical, ya que el mismo lo denomina como su *Weltanschauun*.³⁷⁶ Como reacción a una sensación de agotamiento frente a las antiguas y grandes preguntas de los pensadores, James, se siente impulsado a comunicar sus reflexiones para atizar la frustrada

³⁷⁵ James, W. (1912). *Op. cit.* Pág. 4. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 122 del Anexo I.

³⁷⁶ *Ibid.* Pág. 41.

atmósfera filosófica de su época. Considera que las luchas dialécticas entre los polos opuestos de empiristas y racionalistas y sus respectivas propuestas han derivado en conceptos demasiado abstractos o académicos para responder al pulso de la vida. Su densa e infructuosa especulación ha consumido el candor reflejado por la esperanza de encontrar soluciones a los problemas del mundo. En su lucha personal por dotar de sentido a su propia vida, James, acaba creando una opción que lo rescata de la desesperación de lo inexplicable y de la apatía de lo incomprensible, crea su propia doctrina filosófica para poner fin a las disputas entre dos espíritus encontrados que se repelen como agua y aceite, con el fin de emulsionar conceptos o ideas que permitan cristalizar nuevas posibilidades de síntesis hacia otras soluciones. Su intención es clara, crear un núcleo doctrinal que permita un nuevo diálogo filosófico entre las personas que pretenden comprender el mundo y relacionarse entre sí. Su revulsivo no lo encuentra ni en bando ni en el otro, sino en la raíz que los une, de ahí su utilización del adjetivo radical, la instancia primordial que une sus discursos, y todos los posibles, es una, y esta es la experiencia vivenciada, o, en otras palabras, el mundo. Ella es el alimento básico sobre el que discuten tanto racionalistas como empiristas, ya que sus discordias se centran en discernir cuanto aporta el ser humano a la experiencia y cuanto la experiencia al ser humano. Sí, podríamos decir, tras esta última frase, que el primordio es el *ser*, y tendríamos razón, pero si hemos elegido la palabra experiencia es porque el ser, para James, es experiencia pura, un concepto inefable que hemos ido bosquejando, o quizá sombreando, con las palabras del propio James para poder aprehenderlo y darle consistencia intelectual, aunque su esencia sea tan esquiva como un sonido pasado o tan incierta como un sueño futuro. Al ser la experiencia pura lo que une y a la vez posibilita y articula un mundo de diferencias, podríamos simplificar diciendo que la parte empírica está en la experiencia y la racional en la parte pura, pero tal y como lo dijéramos se volvería totalmente en su opuesto y lo puro sería lo empírico y lo experimentado lo racional, tal es la ambivalencia de la experiencia pura concebida por James como emulsionante catalizador de los opuestos, en cierta manera indefinible en sí misma pero continuamente presente en todos los polos concebibles y experimentables.

La forma de asirla que propone James es a través de su doctrina del empirismo radical, a su doctrina la llama así, y no racionalismo radical, porque se basa en la experiencia, como hemos dicho, lo que en el ámbito de la tradición filosófica, parece que se acerque más, al menos por hábitos lingüísticos al empirismo, pero se aleja profundamente del empirismo clásico al añadir el adjetivo radical, que de alguna manera lo cose con la razón

y la interpretación, en una especie de sensación racional expresada a través de conceptos o lenguajes lógicos. También utiliza el adjetivo radical para ilustrar que hay que ir hasta las últimas consecuencias de cualquier doctrina que se escoja, en el fondo, poco importa si se escoge el empirismo o el racionalismo, en su aspecto radical, las dos desembocarían en ese tejido primordial de la experiencia pura, porque un racionalismo radical desembocaría en la experiencia pura del pensamiento como sensaciones percibidas por los sentidos que serían el propio mundo, al igual que un empirismo radical desemboca en las ideas percibidas en el ser y sus sentidos que son, a su vez, el mismo mundo. Desde esta perspectiva se puede comprender mejor porque a Berkeley se le etiquetó como idealista, empirista, inmaterialista, nominalista o realista, porque en el fondo se movía en el terreno de la experiencia pura y el empirismo radical. Así pues, el racionalismo pondría el énfasis en los universales, en lo uno sobre lo múltiple y en priorizar el todo sobre la parte, considerando lo particular como una representación, lo múltiple como una apariencia y la parte como un aspecto. Por su lado, el empirismo se centraría en lo particular, lo múltiple sobre lo uno y la parte sobre el todo, tratando lo universal como una abstracción, lo uno como una idealización o ilusión y el todo como una colección de ejemplares. Ante esta aparente disyuntiva, James, opta por empezar su descripción del estado de la cuestión y de las cosas por las partes haciendo del todo un ser de segundo orden³⁷⁷ en la concepción inmediata y percibida de las personas. Su propuesta la califica de una filosofía mosaico, pluralista, parecida a la de Hume, pero llegando hasta el extremo que él rehuyó, profundizando hasta la raíz misma de la experiencia, y encontrando allí la pureza de la misma. Es consciente de que el tema suscita una gran polémica y que para algunos sus aportaciones pueden caer en una visión subjetivista o relativista en la que todo valga según los intereses particulares, donde no hay absolutos ni verdades objetivas inherentes a los objetos del mundo. Motivo por el que para contrarrestar o aclarar las posibles críticas expone su doctrina del empirismo radical en su obra *El significado de la Verdad* con las siguientes palabras:³⁷⁸

Comprendo la objeción y daré mi respuesta: estoy interesado en otra doctrina filosófica a la que doy el nombre de empirismo radical, y me parece que el establecimiento de la teoría pragmática de la verdad es un paso de primordial importancia para hacer prevalecer el empirismo radical. Este consta, en primer lugar, de un postulado, después de la enunciación de un hecho y, por último, de

³⁷⁷ James, W. (1912). *Op. cit.* Págs. 41 y 42.

³⁷⁸ James, W. (1980). *El significado de la verdad*. Buenos Aires: Aguilar. 5ª Edición. Págs. 34 y 35. Texto original en inglés en la Entrada nº 123 del Anexo I.

una conclusión generalizada. El postulado dice que las únicas cosas que se debatirán entre filósofos serán cosas definibles en términos obtenidos de la experiencia [...]. La enunciación de un hecho consiste en que las relaciones entre las cosas, tanto las copulativas como las disyuntivas, son un asunto de tan particular y directa experiencia, ni más ni menos, como las cosas mismas. La conclusión generalizada se refiere a que, por lo tanto, las partes de la experiencia se mantienen unidas entre sí por relaciones que en sí mismas son partes de la experiencia. El universo directamente aprehendido no necesita, en suma, ningún apoyo extraño metaempírico porque posee en sí mismo una estructura concatenada o continua.

La manera que tiene James de abordar lo uno y lo múltiple, los universales y los particulares es a través de las relaciones que se establecen. De hecho, las relaciones como tal, son de por sí un vínculo, este puede ser más o menos estrecho, más o menos íntimo, pero desde el momento que en que hay experiencia, hay vínculo, y este implica relación, lo que desemboca en unión y separación al mismo tiempo, como si fueran las dos caras de una moneda, están separadas y unidas a su vez. Las relaciones conjuntivas implican un vínculo más íntimo que las disyuntivas, pero que, aun siendo disyuntivas, conservan la relación, ya que es esa relación la que las convierte en disyuntivas. Las cosas pueden estar juntas, una *con* otra en una angosta fusión discursiva que se puede ir aireando en la medida que observamos el grado de simultaneidad y contigüidad, de semejanza o discrepancia. La actividad devine a su vez una relación “vinculando términos en series que comprenden, en general, cambio, tendencia, resistencia y un orden causal.”³⁷⁹ Tras el cual, la relación experimentada entre los términos que forman parte de estados mentales conscientes de concatenarse queda tejida en algo inseparable e íntimo que James llama experiencia pura. Para James, ni siquiera la sensación de *sí mismo* o del *yo* es tan íntima como la experiencia pura que funde lo uno con lo otro en una especie de amalgama unificado.³⁸⁰

La organización del Sí Mismo como sistema de recuerdos, propósitos, esfuerzos, satisfacciones o decepciones, es accesorio a esta relación, la más íntima de todas las relaciones, cuyos términos parecen en muchos casos realmente compenetrarse y empaparse el uno del otro.

La impresión que tenemos del mundo y la descripción que hacemos de él es que las cosas están separadas y se nos presentan de forma discreta, contigua pero no unida más que en nuestras mentes, en cierta forma el universo se nos presenta de forma caótica sin una conexión que integre todas las experiencias de las personas más allá de las relaciones que cada cual establece en una serie de hechos “pero permaneciendo casi en su totalidad

³⁷⁹ James, W. (1912). *Op. cit.* Págs. 44 y 45. La traducción es mía. Texto original en inglés: “Then relations of activity, tying terms into series involving change, tendency, resistance, and the causal order generally.”

³⁸⁰ *Ibid.* Pág. 45. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 124 del Anexo I.

inadvertidas, irrelevantes e inimaginables entre sí.”³⁸¹ El empirismo radical proclama que el verdadero empirismo debe ser más radical, debe ir más allá de esta primera impresión, debe llegar a una percepción más permeable que podríamos denominar empírico-racionalista o, con el vocabulario de Goethe, sensible supra-sensible, y que contempla ese pluralismo que percibe la unidad formada por ese *océano* de impresiones, contemplando a la par el todo y las partes como esferas de descripción en espacios de configuración. Esos espacios de configuración trabajan de forma particular en cada ser constituyendo uno de los problemas mayores de la filosofía al intentar explicar qué tipo de conjunciones o transiciones ocurren al pasar de una experiencia a otra en un mismo individuo. Entender cómo pasamos de una idea a otra, muchas de las veces, sin apercibirnos es la forma de conjunción más esquiva para las explicaciones discursivas; los instantes experimentados se tejen de forma individual. En este sentido, James constata que las experiencias de cada cual pasarán a otras, pero de una forma personal para cada uno, estableciendo, en alguna forma, lo que él denomina una transición co-consciente. Ese tipo de transición evidencia un cambio, pero a la vez una continuidad, es un cambio que no implica discontinuidad, por tanto, es cambio que delata la conjunción de la relación. Poder entender ese cambio como unión, es lo que debe estar en el espíritu del empirista radical y lo que Goethe concibió en su idea de metamorfosis. Aferrarse a esta relación conjuntiva significa experimentarla como se siente y no representársela a través de abstracciones sobre ella, significa no enajenarse de la propia experiencia para racionalizarla o describirla, sino sentirla como continua, aunque ella misma nos lleve a momentos diferentes, también ella misma los mantiene unidos:³⁸²

Lo que simplemente siento cuando un momento posterior de mi experiencia sucede a uno anterior es que, si bien dos momentos, la transición de uno a otro es *continua*. La continuidad aquí es una clase concreta de experiencia; tan concreta como lo es la *experiencia de discontinuidad* que me resulta imposible evitar cuando procuro hacer la transición de una experiencia propia a una ajena.

Lo paradójico de la cuestión es la simultaneidad de la continuidad con la discontinuidad, ya que cuando se compara una experiencia propia con la de otra persona, aunque sea sobre un mismo objeto y con intenciones semejantes en cada individuo, debe haber un salto de lo experimentado a lo concebido, salto que a su vez es claramente experimentado como continuo en el propio flujo de pensamientos, es decir mis

³⁸¹ *Ibid.* Pág. 47. La traducción es mía. Texto original en inglés: “But for the most part out of sight and irrelevant and unimaginable to one another.”

³⁸² *Ibid.* Pág. 49. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 125 del Anexo I.

experiencias se mantendrán unidas, pero para imaginar la de otra persona debo ahuecar mi identidad para dejar espacio a la de otro ser e intentar concebir qué es lo que ese otro ser experimenta, concepción que se convierte en abstracción de la experiencia del otro. Si nos fijamos bien vemos que, tal y como reflexiona Thomas Nagel sobre la imposibilidad de sentir cómo es ser como un murciélago,³⁸³ en el fondo, también nos resulta imposible sentir cómo es ser como otro ser que no somos nosotros mismos. Esta especie de solipsismo mental es lo que provoca la unidad de cada ser, mi sensación de identidad al pasar de una experiencia a otra en un continuo devenir y, a la vez la discontinuidad al constatar que mis experiencias no son las de otro, lo cual me saca del solipsismo inicial. La cualidad de que mis propias experiencias se mantengan unidas, según James, es la más íntima de todas las relaciones conjuntivas y es, a su vez, el *contenido* empírico real de esa conjunción, contenido que se experimenta de forma tan real como se experimenta la cualidad de disyunción al constatar la separación con el flujo de experiencias de otro ser. A pesar de ser evidente en la experiencia particular de cada persona, el fenómeno de continuidad e identidad, ha sido soslayado o mal interpretado tanto por empiristas, como por racionalistas. Los empiristas han puesto el énfasis en la disyunción, al concebir una serie infinita de instantes, divisiones o *sustancias intermedias* inexistentes en el flujo de la experiencia entre un momento experimentado y el siguiente, lo que permite la concepción de las paradojas de Zenón; por su lado los racionalistas han intentado solventar la separación mediante ideas absolutas, *sustancias unificadoras*, entes u otros agentes ficticios igualmente fuera de la realidad experimentada, lo que permite la representación ideal del mundo de las Formas de Platón.

Lo que postula James es tan profundo y tan evidente a la vez que une a Parménides y a Heráclito, lo uno y el cambio, los dos son reales y los dos forman nuestra experiencia. Si queremos aligerar nuestras reflexiones de artificios inexistentes debemos comprender y aceptar dos cosas: por el lado empirista o nominal, que las conjunciones y disyunciones, lo que une y lo que separa, son siempre fenómenos coordinados y experimentados, y por tanto, ambos son reales si tomamos las experiencias en su valor nominal, lo cual quiere decir tomarlas tal y como las sentimos sin elaborar un discurso abstracto, artificioso o representativo de la propia experiencia, es decir sin racionalizar ni empíricamente ni idealmente. Tomar las experiencias en su valor nominal, ya sean de unión o separación,

³⁸³ Nagel, T. (1974). *Op. cit.*

significa sentir la experiencia y dejar que de ella surja el pensamiento, lo que ya he mencionado como sentipensar, acción que permite coordinar los opuestos, sin intermediarios ni representaciones de lo sentido en la propia experiencia, ni de los sentimientos que se encadenan con posterioridad con explicaciones parcelarias o trascendentales; aceptarla tal y como es: irracional, pero sentida y experimentada. En el fondo ese afán de transformar lo irracional en racional es lo que quiebra la mente, la enajena infinitamente en un juego de espejos interpuestos entre lo sentido y lo explicado dentro de una lógica racional clásica o aristotélica, donde los contrarios no pueden subsistir, la batalla mental y filosófica no acabará hasta que solo quede uno, cuando en realidad, no hay dos, solo hay. Pitágoras prohibió comunicar a sus discípulos la existencia de números irracionales, números que no tenían fin y que por tanto desafiaban la propia racionalidad acunada por los números. En el mundo matemático del sabio griego, se pasó de que los números racionales le permitieran entender y explicar una divinidad, a que los mismos números le expresaran que la divinidad era sentir y no contar al volverse irracionales. Por otro lado, desde la posición racionalista o trascendental, hay que ser honestos y aceptar que, si apelamos a entidades superiores o abstractas para vencer la separación que experimentamos forzando una unión no sentida, debemos a su vez invocar a los mismos principios superiores o absolutos para dar cuenta de la desunión que realmente experimentamos, ya que, como dice James: “No tenemos derecho a ser ambivalentes o a soplar caprichosamente, ahora calor, y ahora frío.”³⁸⁴

Si aceptamos esta equidad en su dimensión ontológica entre lo continuo y lo discontinuo, y que, por tanto, una concepción como la otra son reales y forman parte de la experiencia radical que los mantiene coordinados y en coherencia, desembocamos en un proceso epistemológico totalmente diferente de como se había concebido en general por las diversas tradiciones filosóficas. Conocer es relacionarse con algo que se quiere conocer, a lo que se le llama objeto de conocimiento, es decir, vinculada a la capacidad activa de la conciencia y desde una perspectiva de un sujeto que conoce. Esa relación misteriosa entre sujeto y objeto, la cual alimentó los debates epistemológicos primando la *episteme* sobre la *doxa* y descartando el conocimiento dóxico del dominio del conocimiento verdadero y fiable, y entronizando, por el contrario, el conocimiento epistémico como el único válido y científico, nunca llegó a esclarecerse del todo en la historia de la filosofía, salvo en algunas

³⁸⁴ *Ibid.* Pág. 52. La traducción es mía. Texto original en inglés: “We have no right to be lopsided or to blow capriciously hot and cold.”

excepciones que fueron rechazadas a pesar de plantear alternativas plausibles a mi entender, como las que presentaron tanto Berkeley como Goethe. Si no se acepta dicha experiencia radical y totalizadora del sentir continuo, las explicaciones posibles entre el cognoscente y lo conocido se vuelven artificiales y aparatosas, no se consigue explicar sin recurrir a proyecciones, saltos de dimensión, dualismos o incapacidades incomprensibles a pesar de la evidencia de lo sentido y experimentado, relegando esto último a apariencia dóxica de pseudoconocimiento y adorando a dichas explicaciones fantasmagóricas ajenas a la experiencia como divinas y sólidas epistemes de conocimiento real.

3.3.4. *El significado de la verdad: el meliorismo*

El hecho de tratar al sujeto y al objeto como entidades discontinuas a lo largo de la historia de la filosofía occidental ha llevado a paradojas irresolubles que han intentado ser superadas con diferentes teorías. Por un lado, encontramos a las teorías que se apoyan en la representación que elaboran explicaciones basadas en la *imagen* o *contenido* del objeto en un espacio vacío como intermediario de la *aprehensión* que acontece en la relación cognoscitiva. Por otro lado, las visiones del sentido común que apelaban a la capacidad de la mente para salvar dicho vacío entre el sujeto y el objeto mediante un misterioso salto cognoscitivo. Las teorías trascendentalistas necesitaron imaginar entidades o formas absolutas para poder relacionar lo infinito con el conocimiento finito de los humanos. Cada posición pretendió ser la garante de la verdad, pero la verdad para el empirista radical es algo que no puede garantizarse, es algo dinámico, plástico en cuanto se adecua a situaciones concretas en las vivencias de las personas. Así presenta James su concepto de verdad.³⁸⁵

Nuestra interpretación de la verdad es una interpretación de verdades, en plural, de procesos de conducción realizados *in rebús*, con esta única cualidad en común, la de que *pagan*. Pagan conduciéndonos en o hacia alguna parte de un sistema que penetra en numerosos puntos de lo percibido por los sentidos, que podemos copiar o no mentalmente, pero con los que en cualquier caso nos hallamos en una clase de relación vagamente designada como verificación. La verdad para nosotros es simplemente un nombre colectivo para los procesos de verificación, igual que la salud, la riqueza, la fuerza, etcétera, son nombres para otros procesos conectados con la vida, y también proseguidos porque su prosecución retribuye. La verdad *se*

³⁸⁵ James, W. (1975). *Op. cit.* Pág. 168 y 169. Texto original en inglés en la Entrada nº 126 del Anexo I.

hace lo mismo que se hacen la salud, la riqueza y la fuerza en el curso de la experiencia.

Con estas palabras, claras y contundentes, distribuye la verdad absoluta a lo largo de un proceso vital. La verdad se trabaja y se cuida como se cuidan y elaboran la salud y la riqueza. Podemos perderla si no atendemos conscientemente al entorno y las circunstancias, si no adecuamos nuestros actos en la experiencia del devenir a los cambios que se presentan. Si alguien nos pregunta, ¿cómo es que los más rápidos llegan antes a los sitios?, rápidamente apreciaremos que, para poder preguntarnos eso, dicha persona, o está bromeando, o si no, es que separa la cualidad de ser veloz de los hechos que establecen dicha cualidad, al igual que si separara la salud de las experiencias que la configuran como el comer, dormir, digerir bien o tener buena circulación o presión sanguínea, o aísla la fuerza de una persona de la cantidad de peso que puede levantar o la presión que puede realizar. La velocidad como la salud o la fuerza no son otra cosa que las expresiones en los hechos, en la experiencia, de una cualidad, ni más, ni menos; son estrictamente actividades que al compararlas se muestran diferentes que otras. Es evidente que las taxonomías y las representaciones son de una utilidad imprescindible, el error reside en creer que son verdades absolutas con existencia más allá de los ejemplares representados. Si existieran categorías absolutas, ideas abstractas absolutas o conocimientos absolutos querría decir que ninguna experiencia posterior los podría alterar, como dice James: “es ese punto ideal hacia el que nos imaginamos que convergerán algún día todas nuestras verdades temporales. Equivale al hombre perfectamente sabio y a la experiencia absolutamente completa; y si estos ideales se realizan algún día, se realizarán conjuntamente. Entretanto, tendremos que vivir hoy con arreglo a la verdad que podamos obtener hoy y estar dispuestos a llamarla falsedad mañana.”³⁸⁶ Es vivir en un presente, aprendiendo del pasado y modificándolo si es necesario para elaborar un posible futuro diferente, si queremos o nos vale la pena, del que estaba determinado por los conocimientos y verdades pasadas. El presente actualiza el pasado y presiente el futuro, por eso está vacío y es todo y parte a la vez, todo porque es los tres a la vez, pasado, presente y futuro, parte porque el pasado ya pasó es irreversible aunque sea interpretable y modificable, no está y está al mismo tiempo y el futuro vendrá, es incierto e indeterminado, aunque pueda ser previsible y programable, está y no está a la vez; y vacío porque no es ni lo uno ni lo otro, ni pasado, ni futuro, es la acción presente, sin representar, vivida y experimentada en tiempo real, actual, sentida como irreversible e incierta a la vez, vacía de verdades absolutas y llena de verdades

³⁸⁶ James, W. (1975). *Op. cit.* Pág. 172. Texto original en inglés en la Entrada n° 127 del Anexo I.

contingentes y relativas, vacía de ideas abstractas absolutas y llena de emociones concretas.

Respecto a la necesidad de adecuarse a la realidad y de encontrar una verdad pragmática y útil en nuestras vidas una de las dimensiones más importantes considerada por James es la co-determinación que hacemos de los hechos concretos y de las verdades que mejor se ajustan a ellos, conciliando los intereses particulares lo máximo posible y sabiendo por otro lado que una verdad plástica, que depende de nosotros y del consenso, suele chocar con las creencias de aquellos que buscan y desean una verdad absoluta que esté más allá de la arbitrariedad humana. En referencia a ese tipo de verdad trabajada, construida y modificable que no depende de los hechos, sino de las personas, y su difícil aceptación, nos dice James lo siguiente:³⁸⁷

Los hechos mismos, mientras tanto, no son *verdaderos*. Son, simplemente. La verdad es la función de las creencias que comienzan y acaban entre ellos. Se trata de un caso semejante al crecimiento de una bola de nieve, que se debe, por una parte, a la acumulación de la nieve, y, de la otra, a los sucesivos empujones de los muchachos, codeterminándose estos factores entre sí incesantemente. [...] Admitiendo que existen condiciones que limitan la aplicación del imperativo abstracto *la consideración pragmatista de la verdad se nos impone en toda su plenitud*. Se comprende que nuestro deber de conformarnos con la realidad está fundado en una trama perfecta de conveniencias concretas. Cuando Berkeley explicó lo que la gente entiende por materia, la gente pensó que él negaba la existencia de la materia. Cuando Schiller y Dewey explican ahora lo que la gente entiende por verdad, se les acusa de negar *su* existencia.

Las múltiples ideas abstractas o verdades absolutas quedaron en un pasado empírico clásico, la única verdad absoluta nos espera en un futuro ideal, en el presente solo podemos tener verdades *prêt-à-porter*. El espacio euclidiano, las leyes newtonianas, la lógica aristotélica y la astronomía ptolemaica fueron verdades mientras duraron, correspondientes a sus contextos y a ciertas experiencias, pretendieron ser absolutamente ciertas, pero resultaron ser relativamente verdaderas; *hypotheses non fingo* escribía Newton en su *General Scholium* publicado en la segunda edición de sus *Principia Mathematica*³⁸⁸ después de poner los movimientos del sol y la luna a nuestro alcance; pero, como dice James, esas verdades, “absolutamente”, fueron falsas, eran hipótesis maravillosas, ingeniosas y útiles, pero no absolutas. Nos dice James que la verdad es como un cheque bancario, mientras el banco respalde vale como el oro que representa, pero si el banco

³⁸⁷ *Ibid.* Pág. 174 y 179. Texto original en inglés en la Entrada nº 128 del Anexo I.

³⁸⁸ Newton, I. (1723). *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Editio Ultima. 2ª ed. Amstælodami: Sumptibus Societatis. Pág. 484.

quiebra, su valor desciende al del papel, tal y como dijo Goethe respecto al crédito y la plata en una de las citas que he hecho de él en el capítulo sobre el experimento como mediador. Los valores, las creencias, los pensamientos y las afirmaciones son verdad mientras no se pongan a prueba y se verifique su adecuación a un contexto, y el mundo en el que nos relacionamos es el contexto por excelencia. Con esa perspectiva de la verdad, la concepción de la teoría cambia tal y como nos dice James:³⁸⁹

De este modo, “las teorías” llegan a ser instrumentos, no respuestas a enigmas, en las que podemos descansar. No nos tumbamos a la bartola en ellas, nos movemos hacia adelante y, en ocasiones, con su ayuda, replanteamos la Naturaleza. El pragmatismo suaviza todas las teorías, las hace flexibles y manejables. No constituyendo nada esencialmente nuevo, armoniza con muchas antiguas tendencias filosóficas. Está de acuerdo, por ejemplo, con el nominalismo en su apelación constante a los casos particulares; con el utilitarismo, en poner de relieve los aspectos prácticos; con el positivismo, en su desdén por las soluciones verbales, las cuestiones inútiles y las abstracciones metafísicas. [...] No tiene dogmas ni doctrinas, excepto su método. [...] No supone resultados particulares, sino solamente una actitud de orientación, que es lo que significa el método pragmatista. La actitud de apartarse de las primeras cosas, principios, “categorías”, supuestas necesidades, y de mirar hacia las cosas últimas, frutos, consecuencias, hechos.

La forma más clara de presentar o comprender el pragmatismo es comparándolo con la epistemología imperante en las ciencias. Viendo sus diferencias con la lógica deductiva e inductiva que han marcado el desarrollo del conocimiento científico, en este punto podemos recuperar las posiciones de Goethe y de Berkeley y sus críticas a la visión a veces simplista de dichos métodos. Al constatar ciertas uniformidades naturales se concibieron modelos matemáticos, geométricos y lógicos que representaban las leyes universales que unificaban un universo múltiple y caótico en su apariencia particular. Fascinados por la belleza y simplicidad del mecanismo natural se creyó haber descubierto el lenguaje original del universo. Cada caso particular se enlazaba con el todo a través de silogismos deductivos y de inferencias inductivas que sometían el mundo al rigor de las leyes, los planetas debían mantenerse en su órbita por la fuerza de la ley, los cuerpos caían, a partir de entonces, con un movimiento uniformemente acelerado, las manifestaciones de la luz quedaron restringidas a los ángulos de incidencia en sus refracciones y los seres encasillados en un sistema de géneros, clases, familias y especies; tal fue el impacto de los resultados obtenidos, que el mundo ya no inspiraba reflexiones o pensamientos, y mucho menos sentimientos, sino que en ese momento el propio mundo se deducía o infería de las leyes absolutas, y los casos particulares debían acomodarse de una forma u otra a la leyes

³⁸⁹ James, W. (1975). *Op. cit.* Pág. 57 y 58. Texto original en inglés en la Entrada nº 129 del Anexo I.

de la naturaleza. Pero las matemáticas evolucionaron, la geometría se curvó, la materia se difuminaba en partículas cada vez más impredecibles, la luz se negaba a mostrar una única naturaleza y las fuerzas se entrelazaban y cambiaban su apariencia pasando de magnéticas a eléctricas según se mirase el fenómeno, llegando a la sospecha, bien fundada, de que nuestras leyes absolutas descubiertas en la modernidad eran más bien aproximaciones o representaciones de algo mucho más complejo e intrincado que la simplicidad predicha en pleno apogeo de la época moderna. La verdad palidecía a medida que la ciencia la desnudaba; las capas profundas del mundo, en su más íntima manifestación, volvían a ser irracionales, relativas y circunstanciales, dejando a la razón deductiva e inductiva perpleja ante un paisaje de silogismos devastados, el huracán incierto de la vida arrasó el castillo de naipes minuciosamente alzado de una verdad única e intocable. Dios parecía jugar a los dados, y predecir su tirada resultaba cada vez más difícil a pesar de los enormes progresos, es más, fueron los grandes progresos en las ciencias los que desvelaron la situación y las creencias ficticias.

La partida y el universo seguían abiertos, inconmensurables e impredecibles en todas sus posibles manifestaciones. Con lo cual la verdad deducida o inferida pasó, desde la perspectiva pragmática, a ser, en todas partes, en nuestras ideas y creencias, una verdad relativa y contextual. Los pragmatistas Ferdinand Schiller y John Dewey así lo explican: “Las ideas (que no son sino partes de nuestra experiencia) llegan a ser ciertas en cuanto nos ayudan a entrar en relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia.”³⁹⁰ Aparece la *verdad instrumental*, una verdad como herramienta de comprensión en un laberinto de experiencias particulares enlazadas, la verdad se convierte en un atajo para pensar de forma más satisfactoria y eficiente, pero sometida a la contrastación de nuevos casos que puedan aparecer, los cuales modificarán dicha verdad. La gran episteme como conocimiento válido y fiable pasa a encontrarse al mismo nivel que la doxa tan denostada como conocimiento pertinente, en sí mismas ya no hay diferencias, las diferencias las impone la contrastación con las consecuencias, una doxa que lleva a un mundo mejor es más cierta que una episteme que arruina el mundo, la verdad pragmática es mejorar la vida y seguir vivo, independientemente de absolutos ideales imaginados o deseados frente a los cuales los hechos experimentados se rebelan en innumerables ocasiones. La verdad

³⁹⁰ James, W. (1975). *Op. cit.* Pág. 60. Texto original en inglés: “That ideas (which themselves are but parts of our experience) become true just in so far as they help us to get into satisfactory relations with other parts of our experience.” James, W. (1907). *Op. cit.* Pág. 58

pragmática es en realidad transición, los individuos no cambiamos las verdades, las opiniones y las creencias de una vez, nunca es un proceso de todo o nada, las novedades se irán infiltrando en las viejas creencias, los apoyos se mantendrán y, hasta que el nuevo apoyo no esté suficientemente sólido, no se basculará hacia la nueva verdad. En el proceso se preservará la vieja provisión de verdades que mantenían el orden del mundo, ensanchándolo con las nuevas y, a medida que el terreno gana en consistencia, se irán abandonando territorios áridos donde ya no crece el pasto de la significación, pero nunca se cortarán los viejos árboles hasta que los nuevos puedan ofrecer sus frutos es la propia dinámica de la vida, evolucionar con el sustento. En psicología esta dinámica ha sido tratada por autores como Vygotsky con su perspectiva de la *Zona de Desarrollo Próximo*, Bruner en el aprendizaje por descubrimiento y Ausubel con el aprendizaje significativo y los inclusores cognitivos.³⁹¹ El cambio de verdades y de opiniones queda así plásticamente configurado, tal y como lo explica James:³⁹²

La antigua opinión concordará con el nuevo hecho a condición de mostrar un mínimo de conmoción, un máximo de continuidad. Consideramos que una teoría es verdadera en proporción a su éxito para resolver este “problema de máxima y mínima”. Pero el éxito en resolver este problema es, ante todo, cuestión de aproximación. Y decimos que tal teoría lo resuelve, en conjunto, más satisfactoriamente que tal otra, pero este hace referencia a nosotros mismos y cada individuo subrayará diversamente sus preferencias. Hasta cierto punto, por lo tanto, todo es aquí plástico.

Para el pragmatismo, la verdad puramente objetiva, aquella que no tiene relación con las razones y motivos humanos al unir experiencias anteriores con las presentes, no existe de forma absoluta. Es esa función de unión del pasado con lo presente y con un posible futuro lo que hace que las afirmaciones se conviertan en verdaderas más que la adecuación a una realidad estática. El pragmatismo y la verdad tienen que ver con el ser humano, por eso Ferdinand Schiller habla de *humanismo* al concebir esta perspectiva, pero su concepción comulga con las ideas pragmáticas. Por esa razón, el pragmatismo, aunque dedicado a los hechos, no es como el empirismo clásico, no se fundamenta exclusivamente en la materia y sus propiedades como tampoco en las abstracciones, puede moverse entre unas y otras, materia y abstracción, cosa e idea, hecho y valor se conjugan en la experiencia humana y adquieren su significación en función de las relaciones con otros

³⁹¹ Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in Society. The Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge(Mass): Harvard University Press. ; Bruner, J. (1960). *The Process of Education*. Cambridge(Mass): Harvard University Press. ; Ausubel, D. P., Novak, J. D. and Hanesian, H. (1978). *Educational Psychology: A Cognitive View*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

³⁹² James, W. (1975). *Op. cit.* Pág. 62. Texto original en inglés en la Entrada nº 130 del Anexo I.

momentos de nuestras vivencias y de aquello que nos ayuda a vivir. Por tanto, para el pragmatista “Lo Absoluto” también es cierto “en tanto que” puede permitir o ayudar a vivir, en ese sentido, hasta la mentira puede ser “cierta” temporalmente si alivia un sufrimiento concreto. De hecho, en nuestra mente y en nuestro sentir comerciamos con verdades y mentiras buscando un saldo que nos permita encarar el mañana. El mañana insistirá en imponer sus condiciones y nosotros negociaremos con nuestra capacidad emocional, recurriendo a los hechos tangibles o a conceptos abstractos según las circunstancias, y ese mañana será objetivo y subjetivo a la vez reflejando la propia humanidad en su intento de seguir vivo y en coherencia entre su pasado, sus creencias y sus emociones de donde surgirán verdades prácticas que permitirán conocer nuevas verdades y tener nuevas experiencias. No es simplemente una cuestión de relativismo, es una cuestión de sentimiento emocional y de coherencia, es la necesidad de digerir el mundo y la vida en función de la capacidad de nuestro estómago y nuestra mente.

James se pregunta como buen pragmatista si creer en una idea falsa nos permitiera vivir mejor y no contradijese ninguna de las necesidades elementales y básicas ni a corto, ni a largo plazo, ¿deberíamos no creer en ella simplemente porque es falsa? ¿Deberíamos no creer lo que para nosotros es mejor creer? La respuesta para James es negativa si mantiene su coherencia con su concepción plástica de la verdad en la medida que el enemigo de una creencia no es su verdad o falsedad objetiva, sino el peso de otras creencias que compiten por ser creídas y de las consecuencias que conllevan. Las verdades compiten entre sí en nuestras mentes y experiencias, en nuestras emociones y relaciones, y en esa arena de lucha interminable cada cual se toma los respiros que considera oportunos cuando los necesita, no es que su posición en un momento dado sea más cierta que otra, en todo caso es la necesidad del respiro lo que es cierto, porque es un hecho sentido y concreto que configura un presente emocional, por eso un pragmatista no puede negar absolutamente lo Absoluto, pero sí puede decir que no es absolutamente cierto ni falso. El pragmatista deviene así en una especie de conciliador o un mediador comprendiendo la batalla entre verdades y creencias y primando el sentimiento de gestión de la propia vida en comunión con el resto de seres, a los cuales necesitamos para vivir y con los cuales debemos acordar verdades y creencias sintonizándonos en un continuo y dinámico flujo de experiencias vitales. La experiencia pura y el empirismo radical a través del método pragmático, permiten encontrar una posición intermedia, gradual y realista en todas sus dimensiones. Esa articulación entre un monismo ontológico o como James lo denomina,

monismo neutral, donde todos y todo somos uno, y ese pluralismo epistemológico, donde existen múltiples formas de conocernos y entendernos, abre un abanico entre el pesimismo amargo de Schopenhauer o el optimismo ingenuo de un Dios que nos vendrá a salvar por arte de magia; aparece, así, un *meliorismo*, un mejoramiento de las cosas, de la vida, donde nosotros como humanidad, tenemos mucho que decir, y donde nuestra libertad en trabajar la experiencia pura como espacio de conciencia activa y de posibilidades abre la esperanza a una autosalvación en cada uno particularmente y, a la vez, en el conjunto de seres, donde el poder considere lo frágil y lo proteja, y lo frágil no sea aplastado o constreñido por el poder al ser considerado y adquirir robustez.

3.3.5. El espíritu religa la materia con su percepción

En cierto modo, el ser humano es acunado por el murmullo del futuro mientras huele su aroma almizcleño de posibilidad y saborea sus delicias o amarguras. La humanidad mira y llega a ver sus deseos en espejismos fugaces, pero solo los podrá tocar mañana, cuando alcance la línea del horizonte que se desplaza desesperadamente con ella. Es muy posible que con la evolución de la conciencia hiciera su aparición la idea de futuro, con sus promesas y sus desengaños, con sus esperanzas y sus muertes y, sobre todo, con sus preguntas y esperadas respuestas. En la vivencia de ese regalo o condena presente de un futuro incierto, las personas no han dejado de buscar y darle un sentido al futuro preñado de existencia y ausencia simultánea. Si el debate sobre la conciencia es y ha sido relevante, el debate sobre el sentido de la existencia, el futuro, la muerte y Dios ha sido el más importante y significativo que ha recorrido todas las épocas y culturas de la humanidad. Las diferentes posturas teístas o nihilistas han ido pivotando a lo largo de los siglos en torno a un sentimiento de sentido más o menos compartido o rechazado pero que religa a toda la humanidad. Ese sentimiento está en relación con la negación o creencia de las experiencias religiosas que han intentado dar cuenta de esa necesidad de sentido de un presente proyectado en un futuro que desemboca en la muerte más tarde o más temprano.

En cierta forma, el debate sobre ese sentimiento, ya sea desde una perspectiva materialista o espiritualista, tiene una relación esencial con otra discusión que James se siente impulsado a dilucidar en su afán aclaratorio entre las disputas filosóficas, y que es

uno de los grandes dilemas que han recorrido, a su vez, la historia del pensamiento: la relación entre sustancia y atributo, sujeto y predicado, materia y sus cualidades ya sean primarias o secundarias. Para ejemplificar la cuestión, tomemos cualquier cosa, por ejemplo un limón, todos estaremos de acuerdo en que, si está maduro, presenta un color amarillo, una forma más o menos ovoide dependiendo de la perspectiva, si lo golpeamos responderá con un sonido sordo y tupido, su piel es ligeramente rugosa, desprende un aroma afrutado, tiene un gusto amargo en su piel y su interior, por el contrario, es de sabor ácido; todos esos atributos se consideran modos o cualidades secundarias de una sustancia más primordial que llamamos materia cuyas atributos o cualidades primarias son la impenetrabilidad, la ocupación del espacio y la capacidad de ser movido. Por otro lado, cualquier persona tiene pensamientos, ideas, sentimientos, emociones y conciencia, las cuales son los modos en los que se manifiesta una sustancia, pero que, a diferencia de la anterior, en principio, y ahí reside gran parte del debate, sus cualidades primarias no serían la impenetrabilidad ni la ocupación del espacio y, por tanto, su movimiento sería difícilmente apreciable; a esta supuesta sustancia la llamamos *espíritu*, el *sí mismo*, el *yo* o el *alma*. Dejando, por el momento, a un lado la discusión dualista de si hay o no hay dos tipos de sustancias primordiales, centrémonos en la primera, la sustancia material. Los filósofos pronto advirtieron que lo que nosotros advertíamos de la materia eran sus cualidades secundarias, lo ácido, el color amarillo y demás percepciones del limón, las primarias no eran accesibles, solo las secundarias tenían un valor efectivo, sin las cuales, ni siquiera sospecharíamos que delante nuestro pudiera estar presente un limón, si no viéramos su forma, oliéramos su aroma, saboreáramos su gusto, oyéramos el sonido al ser golpeado o sintiéramos su tacto, por más impenetrabilidad, dinamismo y espacio que ocupara, el limón estaría fuera de nuestro alcance o fuera de nuestro mundo. Con lo cual, y esta fue la gran aportación de Berkeley, cabe la sospecha de que la sustancia material sea una idea falsa como realidad abstracta ontológica.

Los fenómenos se dan en grupos de percepciones concretas y *religados* entre y por los sujetos que perciben; por ejemplo, el clima solo es el nombre que damos a un conjunto de días con ciertas características concretas de temperatura, humedad, etc., pero de una manera sutil, parece que sea algo real que está detrás de esos días, y que les de soporte, de igual manera ubicamos una sustancia material detrás de las percepciones concretas que tenemos. Nos recuerda James, que los nominalistas consideran que las propiedades fenoménicas de las cosas no son ciertamente inherentes a los nombres, que veamos o

consideremos una montaña alta, es un atributo de está enlazado con nuestra idea o percepción de montaña, la sensación de lo alto en la idea de montaña no está aislada ni en la idea abstracta de altura, ni en la idea abstracta de montaña, está tejida con las otras percepciones o ideas que se nos aparecen al percibir la idea de montaña en su conjunto.

En sus reflexiones, James, llegó a la conclusión de que si esas propiedades fenoménicas de las percepciones no están o existen intrínsecamente en los nombres que damos a las cosas y si no son inherentes a los nombres, es que, “entonces no lo son a nada. Son adherentes, o coherentes, más bien, *entre sí*; y la noción de una sustancia inaccesible a nosotros, a la que atribuimos la cohesión que la soporta, como el cemento hace con las piezas del mosaico, debe ser abandonada. El hecho de la mera cohesión misma es todo lo que la noción de la sustancia significa. Detrás de este hecho no hay nada.”³⁹³ Para un pragmatista una sustancia que no tiene ninguna consecuencia práctica es una sustancia irrelevante o inexistente.³⁹⁴

La sustancia material fue criticada por Berkeley con tal riqueza dialéctica, que su nombre ha brillado a través de la filosofía posterior. [...] Lejos de negar el mundo exterior que conocemos, Berkeley lo corrobora. Fue la noción escolástica de una sustancia material inalcanzable para nosotros, “detrás” del mundo externo, más profunda y más real que él y que necesitaba ser su soporte, lo que Berkeley mantenía que era lo más efectivo de todo para reducir el mundo externo a la irrealidad. [...] La crítica que Berkeley hacía a la “materia” era, por consiguiente, absolutamente pragmática. La materia se conoce por nuestras sensaciones de color, figura, dureza y otras semejantes. Ellas son el valor efectivo del término. La diferencia que la materia establece para nosotros existiendo realmente, es que alcanzamos tales sensaciones; y no existiendo, que carecemos de ellas. Estas sensaciones constituyen su único significado. Berkeley, pues, no niega la materia; simplemente nos dice en qué consiste. Es el verdadero nombre para lo que recibimos por medio de las sensaciones.

Según James, Locke y Hume realizaron la misma operación con los atributos del espíritu, las emociones, sentimientos y pensamientos no necesitaban un ente abstracto que les diera soporte llamado espíritu o alma más allá de la cohesión entre sí de las impresiones sentidas y experimentadas. Respecto a la identidad personal, James, nos presenta como Locke la reduce a su valor pragmático diciendo que lo que significa “conciencia”, es “el hecho de que en un momento de la vida recordemos otros momentos y los sentimos como

³⁹³ James, W. (1975). *Op. cit.* Pág. 80. Texto original en inglés en la Entrada n° 131 del Anexo I.

³⁹⁴ *Ibid.* Págs. 81 y 82. Texto original en inglés en la Entrada n° 132 del Anexo I.

partes de una y la misma historia personal.”³⁹⁵ Los racionalistas, idealistas o espiritualistas podrían atribuir esta constancia y sensación de unidad de la conciencia a un tipo de sustancia ideal, anímica o espiritual que diera soporte y cohesión a los diferentes momentos temporales percibidos o recordados como pertenecientes a un ente abstracto con existencia ontológica por sí mismo. Pero Locke hace la siguiente reflexión, anticipando en el siglo XVII el experimento mental que propone David Chalmers con la idea de los zombis: “Supongamos que Dios suprimiera la conciencia: ¿sería mejor para nosotros tener aún el principio espiritual? Supóngase que se atribuye la misma conciencia a almas diferentes; ¿nos perjudicaría en algo por este hecho si nosotros nos damos cuenta? [...] Supóngase que un hombre es castigado ahora por lo que ha hecho en otra vida y de lo que no ha tenido conciencia; ¿qué diferencia existe entre este castigo y el haber sido creado miserable?”³⁹⁶ Con lo cual para Locke la identidad personal consiste “exclusivamente en hechos particulares pragmáticamente definibles; el que, aparte de estos hechos verificables sea inherente también a un principio espiritual, no se trata más que de mera especulación,”³⁹⁷ tal y como proponía Berkeley respecto a la sustancia material y sus atributos. Si Locke sembró la duda razonable, “Hume y la mayoría de los psicólogos empíricos posteriores, han negado el alma, excepto como nombre para las conexiones verificables en nuestra vida interior.”³⁹⁸ La negación por parte de Hume, y por tanto su posición escéptica, de una conciencia activa unificadora que permitiera el conocimiento, quedó claramente plasmada en el siguiente fragmento de su *Tratado de la Naturaleza Humana*:³⁹⁹

En resumen, hay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco esté en mi poder el renunciar a ninguno de ellos. Estos principios son *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas*. Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna. Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento. No pretendo, sin embargo, afirmar que sea absolutamente insuperable. Es posible que otras personas, e incluso yo mismo,

³⁹⁵ James, W. (1975). *Op. cit.* Pág. 82. Texto original en inglés: “It means, he says, so much 'consciousness,' namely the fact that at one moment of life we remember other moments, and feel them all as parts of one and the same personal history.” James, W. (1907). *Op. cit.* Pág. 90.

³⁹⁶ *Ibid.* Pág. 82 y 83. Texto original en inglés en la Entrada nº 133 del Anexo I.

³⁹⁷ *Ibid.* Pág. 83. Texto original en inglés en la Entrada nº 134 del Anexo I.

³⁹⁸ *Ibid.* Pág. 83. Texto original en inglés en la Entrada nº 135 del Anexo I.

³⁹⁹ Hume, D. (1998). *Tratado de la Naturaleza Humana*. 3ª ed. Madrid: Tecnos. Traducción de Félix Duque. [1ª ed. 1988]. Págs. 831 y 832. [Hume, D. (1896). *A treatise of Human Nature*. Oxford: At the Clarendon Press. By L. A. Selby-Bigge, M. A. Pág. 636]. Texto en inglés en la Entrada nº 136 del Anexo I. Este pasaje está citado de forma más breve por James, W. (1994). *Principios de Psicología*. México: FCE. 1ª reimpresión. Pág. 280.

luego de reflexiones más maduras, podamos descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones.

Con lo cual, en las disputas que se desarrollaron en la modernidad entre materialistas, escépticos, idealistas, teístas e inmaterialistas, por un lado, parecía desaparecer la sustancia material como sustrato del mundo percibido en calidad de objeto y por otro parecía, a su vez, desaparecer la sustancia espiritual como sustrato del ser perceptor en calidad de sujeto; pero a su vez, el mismo hecho de que existiera la disputa y las posibles especulaciones era prueba o constatación de que algo existía como sustrato de las querellas y las conjeturas. El dualismo cartesiano se disolvía en apariencia, no ya en algún tipo de monismo, sino en un nihilismo esencial y sustancial, frente a lo cual los filósofos tomaron posiciones, aferrándose a alguna de las alternativas, defendiendo algún tipo de monismo y negando la otra cara sugerida por un posible dualismo que parecía desembocar en la aniquilación del mundo y los seres.

Los defensores de la sustancia material se agruparon en torno a la doctrina del materialismo, que, aunque filosóficamente no implicara la creencia necesaria de la materia como principio metafísico, sí que implicaba que la explicación de los fenómenos superiores, como el sentido de la vida o la conciencia de la misma, residía en la información aportada por los fenómenos más bajos y simples regidos por fuerzas y elementos ciegos sin conciencia ni intención. Por otro lado, estarían, en la posición opuesta, los espiritualistas o teístas, los cuales explicarían los fenómenos inferiores, simples y mecánicos por los fenómenos superiores como la conciencia, la intención y actuación de fuerzas espirituales. James lo resume de la siguiente manera:⁴⁰⁰

En todo caso, nuestro espíritu habrá de advertir el género de Naturaleza que es y anotarlos como operando a través de las ciegas leyes físicas. Tal es la contextura del materialismo actual, que debería ser llamado naturalismo. Contra él, levántese el “teísmo”, o lo que en un sentido más amplio puede denominarse “espiritualismo”. El espiritualismo dice que la mente no solo atestigua y anota los hechos, sino que también actúa y opera con ellos, es decir, que el mundo es guiado, no por sus elementos inferiores, sino por los superiores.

Para resolver esta cuestión, el pragmatismo utiliza su método práctico, y se hace su pregunta habitual, ¿qué consecuencias se derivan de una u otra creencia? No ya del mundo tal y como se ha presentado hasta la fecha, que en el fondo ninguna de las alternativas cambiaría nada, ya fuera un mundo que hubiera avanzado ciego en su desarrollo o un

⁴⁰⁰ James, W. (1975). *Op. cit.* Pág. 84. Texto original en inglés en la Entrada nº 137 del Anexo I.

mundo dirigido por una conciencia teleológica, en cualquiera de las dos opciones, tendríamos el mundo que tenemos, las explicaciones o razones, no cambiarían nada; se trata de aplicar las alternativas al mundo presente y al que está por venir, no siendo ni optimista ni pesimista, sino aplicando el meliorismo antes mencionado. ¿Cambiaría alguna cosa en nuestra vivencia del devenir si creemos una alternativa o asumimos la otra? ¿Cómo conseguiríamos un mundo mejor, más amable, más esperanzador, más cohesionado y coherente?, ¿con la materia ciega e insensible como rectora del devenir fenomenológico de los acontecimientos o con sujetos activos ya sean espirituales, inmateriales o virtuales que participasen en la creación de situaciones y fenómenos en función de sus intenciones, voluntades y sentimientos?

En este sentido, la posición materialista, desde el establecimiento de la segunda ley de la termodinámica, ha sido contundente, el universo se apaga, se enfría, se expande hasta límites infinitos donde no existiría conciencia ni capacidad de percibir ningún fenómeno. Y en el caso de que la densidad crítica frenase la expansión que uniformaría cualquier diferencia de potencial energético para permitir algún evento o intercambio de energía, el destino sería el rebobinado de una secuencia de acontecimientos térmicos que acabaría aplastando y abrasando cualquier ápice de materia en una nueva singularidad astrofísica inconcebible para nosotros. La materia, independientemente de que conozcamos exactamente las relaciones y desarrollos entre las manifestaciones de sus fuerzas gravitatoria, electromagnética y nuclear débil y fuerte, solo tiene dos estaciones finales, muerte por enfriamiento y distensión, o muerte por calor y presión, y la entropía manda, domina y no perdona, como el meteoro avanza ciega a un destino seguro, donde no hay promesas ni esperanzas, donde lo humano y la emoción perecerían y parecerían el efímero destello reflejado de una luz cegadora que irónicamente se consumiera a sí misma desapareciendo paradójicamente como una serpiente que se va engullendo a sí misma desde su propia cola. Nada la detendría, ni los rezos más profundos, ni los deseos más emotivos, ni los gritos más desesperados, el silencio final apagaría incluso la radiación de fondo que nos ha permitido crearnos una imagen del origen del universo.

Con tal perspectiva ¿cómo crear y creer en éticas de comportamiento cuando el tiempo es como una pompa de jabón que en cualquier momento explotará? ¿Alguna concepción de las relaciones humanas tendría más sentido que otra al enfrentar la competición feroz por los placeres instantáneos a la cooperación consensuada para disfrutar los placeres a largo

plazo entre el conjunto de los seres? ¿Existiría algún argumento más sólido que la fuerza bruta ejercida por el más fuerte tal y como hace un agujero negro engullendo todo lo que está a su alcance con una voracidad implacable? Definitivamente, no, desde esa perspectiva materialista, cualquier argumento es una representación de un sentido hueco y postizo, para calmar y distraer a las víctimas mientras se consuma la depredación, cogidos por el cuello como coge el león a sus presas, o la manada de lobos acorrala al rebaño, la ciudadanía y el pueblo llano queda a merced de los poderosos que establecen un teatro de relaciones donde los guiones hacen lógica la utilización y expoliación de los bienes materiales y espirituales de los participantes. James afirma que la verdadera objeción al materialismo no es una cuestión positiva refiriéndose a lo que es o a lo que conduce, si real y naturalmente se desarrolla así, no quedará más opción que aceptarlo, la verdadera opción, la que levanta el espiritualismo de la fosa en la que fue enterrado por el materialismo, es una objeción negativa, “desdeñamos el materialismo por lo que *no* es: porque no es ni una permanente garantía de nuestros más ideales intereses ni un cumplimiento de nuestras más remotas esperanzas.”⁴⁰¹ La idea de un sentido, de un posible Dios amable, o de una causa teleológica, “aunque no aparezca con tanta claridad como las nociones matemáticas corrientes en filosofía mecánica, tiene al menos superioridad práctica sobre ellas, al garantizar un orden ideal que debe ser conservado de un modo permanente. Un mundo con un Dios que diga la última palabra puede consumirse o congelarse, pero podemos imaginárnoslo como algo respetuoso de los viejos ideales que habrán de ser realizados aún; de forma que, en él, la tragedia es solamente provisional y parcial, y el naufragio y la disolución nunca son absolutamente finales. Esta necesidad de un orden moral eterno es una de las más profundas de nuestro corazón.”⁴⁰²

Además de la objeción al materialismo por su falta de sentido y coherencia con las expectativas más íntimas y anheladas de los seres humanos, James, pone su atención en otros dos aspectos que se derivan de estas cuestiones; por un lado, la posibilidad de la elaboración y sustentación de una ética que comulgue con la ambivalente necesidad humana de autodeterminación e interacción con los otros y, por otro, con la, también ambivalente, emoción íntima de ser un individuo y sentirse a la vez parte de algo superior que lo religa al resto de la humanidad. En la reflexión sobre estos temas, James, rescata un sentimiento de emoción cósmica y considera digno de estudio científico las variedades de

⁴⁰¹ James, W. (1975). *Op. cit.* Pág. 92. Texto original en inglés en la Entrada nº 138 del Anexo I.

⁴⁰² *Ibid.* Pág. 92 y 93. Texto original en inglés en la Entrada nº 139 del Anexo I.

la experiencia religiosa como alternativa a la ausencia de respuestas del futuro materialista y como sentimientos realmente experimentados y vivenciados por muchas personas a lo largo de la historia.

3.3.6. *La emoción cósmica*

Con la experiencia pura y la emoción cósmica, James, aborda uno de los temas relacionados con la conciencia que ha planeado desde los albores de la humanidad como explicación del misterio de la existencia y a su vez como sentido o utilidad última y trascendente de la conciencia misma. El tema en cuestión es el sentimiento religioso tan denostado y obviado por la ciencia en general, ni siquiera como curiosidad psicológica o pragmática. La humanidad y la ciencia puede que no sean capaces de explicar o comprender dicho sentimiento, pero, sin duda, no pueden negar que prácticamente todas las culturas han edificado sus costumbres, sus ritos y valores en función de unas creencias relacionadas con el origen de la existencia del mundo y de algún tipo de entidad con voluntad que inició este devenir. Es solo en los últimos siglos cuando, con las explicaciones proporcionadas por las ciencias, se ha abandonado ese sentimiento como fuente explicativa de los acontecimientos que enmarcan el desarrollo de la evolución. No es que se haya abandonado la necesidad de contar con una explicación del mundo, sino que, más bien, se ha trasladado la explicación desde una voluntad inescrutable y omnipotente de carácter divino a una explicación regida por leyes de relación entre la materia y sus posibilidades, la selección natural en función de los contextos y adaptaciones y un azar oportunista, incomprensible y ciego que distribuye las ventajas y mutaciones sin intención ni planificación previas.

El problema es que, por más que desplacemos de la explicación la posible participación de una conciencia intencional antropomórfica, la sensación de inescrutabilidad y omnipotencia que subyace en la explicación científica permanece en el seno de la emoción humana. Este tipo de emoción frente al misterio del ser y del mundo es el que analiza James desde una perspectiva psicológica en su libro *Las variedades de la experiencia religiosa*.⁴⁰³ Otro análisis más breve de estas características y quizá en

⁴⁰³ James, W. (1994). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Edicions 62. Península.

respuesta a la obra de James fue realizado posteriormente por S. Freud en su libro *El malestar en la cultura*,⁴⁰⁴ donde desde una perspectiva psicoanalítica calificaba esta emoción como un *sentimiento oceánico* de pertenencia a un todo superior que permitía sentirse religado al resto de la humanidad y al sentido de la existencia regida por algo divino, pero que, según su opinión, era el residuo psicodinámico del conflicto entre el yo individual que necesitaba constituirse y el anhelo de la aceptación y protección del padre, más la necesidad de pertenencia al grupo social. Este sentimiento era, por tanto, según Freud, una especie de proyección delirante de un proceso mental por el que todo ser humano estaba obligado a pasar tomando la representación simbólica de una unión con la divinidad. Representación que permitiría paliar la angustiada soledad a la que se veía abocada la formación de la conciencia individual como instancia psíquica rectora de las acciones de cada persona y la consecuente responsabilidad de la propia vida.

Pero a pesar de los argumentos materialistas y de las explicaciones freudianas, la necesidad de un sentido coherente con los sentimientos humanos sigue latente en muchas personas. La emoción cósmica encarna una idea gestada, muy posiblemente, en el origen de la conciencia impregnada de un sentimiento de esperanza. Una idea y emoción así permiten creer en un sentido, sentir algún grado de libertad y responsabilidad en la participación de la construcción de un mundo y una realidad mejores, tonifica y estimula el espíritu que se enfrenta indestructible en su aparente fragilidad y levedad a las férreas y aparentemente determinadas leyes de la materia, y que, de hecho, es ese espíritu rebelde e inquisidor es el que las ha ido creando, modificando, estableciendo y creyendo. La transformación de ese espíritu libre al participar del mundo le ha dado la forma con su percepción, pero si los materialistas han olvidado quién le dio la forma y determinó las leyes y los límites, los espiritualistas no se someten a la forma ni a sus límites; para ellos los sueños y la esperanza siguen formando parte de la ecuación, porque fueron el origen, y siguen relacionándose con las incógnitas. Nos recuerda James con estas palabras el sentido pragmático de sentirse en un universo ciego articulado mecánicamente o en un mundo con un orden o sentido teleológico que necesita de la conciencia para expresarse plenamente:⁴⁰⁵

Dante y Wordsworth, que vivían con la convicción de tal orden, deben a este hecho el extraordinario poder tónico y consolador de sus versos. Así, pues, en estas

⁴⁰⁴ Freud, S. (1930). *Das unbehagen in der kultur*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag. [Freud, S. (1973). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial].

⁴⁰⁵ James, W. (1975). *Op. cit.* Pág. 93. Texto original en inglés en la Entrada nº 140 del Anexo I.

diversas apelaciones prácticas, en estos ajustes de nuestras actitudes concretas de esperanza y deseos, con todas las delicadas consecuencias que sus diferencias implican, descansa el significado real del materialismo y espiritualismo, y no en las sutiles abstracciones sobre la esencia íntima de la materia o los atributos metafísicos de Dios. El materialismo significa simplemente la negación de que el orden moral es eterno y de toda última esperanza; el espiritualismo, la afirmación de un orden moral eterno y la posibilidad de esperanzas. Desde luego, existe aquí una solución genuina para quién pueda sentirla, y mientras los hombres sean hombres habrá materia para serios debates filosóficos. Pero posiblemente haya alguien que no se dé todavía por vencido. Aun admitiendo que el espiritualismo y el materialismo hagan diferentes profecías sobre el futuro del mundo, se pueden despreciar sus diferencias como algo infinitamente pequeño y sin significación para una mente sana. La esencia de esta, puede decirse, consiste en mirar de cerca las cosas y no preocuparse con quimeras como la del fin del mundo. Pero puedo asegurar que quien diga esto comete una injusticia contra la naturaleza humana. La melancolía religiosa no es simplemente un derivado de la palabra locura.

Es más, a veces, la locura sobreviene cuando no se encuentra un sentido donde religarse en el devenir vital. La aparente fría lucidez que impregna la absoluta visión materialista acarrea en muchos casos una silenciosa angustia y hastío que tiene diversas formas de manifestarse, desde la sosegada visión cercana de los días inmediatos sin plantearse futuribles disolviendo esa desazón en las actividades cotidianas, a actitudes más extremas, psicopatológicamente hablando, como comportamientos psicopáticos egocéntricos, neurosis consumistas, perfiles paranoicos o conductas adictivas que representan evasivas de una realidad asfixiante. No es que la posición espiritualista esté libre de una gestión psicológica existencial, sino que, simplemente, tiene más recursos. El castigado Job puede eludir la locura por medio de su fe, mientras que el materialista lúcido y coherente con sus creencias solo tiene un existencialismo que hace de tripas corazón, del absurdo un teatro de representaciones donde el sentido está en la representación ficticia discursiva y coherente de una presentación real absurda y desgarradora, mantiene relaciones sensuales con la materia, pero se acuesta con la sospecha de que esta le es infiel.

Si desde una perspectiva materialista y existencialista, uno solo es libre para responsabilizarse de sí mismo, para responder ante sí, basta con no preguntarse, para seguir tranquilamente cuerdo haciendo las más horribles atrocidades, y si a ese materialista le reclamaran un bien común, un respeto a la vida, el valor de una emoción sentida y compartida en la compasión, siempre podría, desde su lúcida cortante soledad, hacer la ingenua pregunta que Freud desarrollo en su *malestar en la cultura* encasillando el sentimiento oceánico religioso en los manuales de diagnóstico, y ¿por qué habría de tener compasión? ¿Por qué habría de pensar en el bien común o en los demás? ¿Por qué habría

de estimar al prójimo, si puede ser que me perjudique o puedo simplemente utilizarlo como utilizo las cosas? ¿De dónde sale esa reverencia por una vida que solo tiene la putrefacción como destino?, y desde un discurso materialista y existencialista coherente, no habría réplica posible ni respuesta lógica, el absurdo inundaría los campos como el agua de una presa reventada y, para contenerlo, solo la fuerza, o en otros casos, la astucia, podrían reprimir conductas aprovechadas, egoístas, devastadoras o depredadoras dirigidas por los más inmediatos estímulos hedonistas y por las más elucubradas imaginaciones; ninguna razón puede con la irracionalidad. Solo el sentimiento humano de pertenencia, de sentirse religado a un sentido común o paralelo, solo el amortiguamiento de compartir un destino en el mismo mundo, sentimientos igualmente irracionales, pueden enfrentarse a la irracionalidad de la desesperación o devastación que afloran ante deseos no correspondidos por la materia, solo la irracionalidad de comprender que el deseo no es material puede mirar frente a frente a la irracionalidad de un huracán cósmico que sacude a los seres humanos de su centro, les inunda con el vértigo de su sin razón y les agujonea con la promesa del dolor y la muerte.

3.3.7. Las variedades de la experiencia religiosa

Como psicólogo, James, plantea la cuestión sobre el sentimiento religioso y el poder de la oración interior desde una perspectiva psíquica y anímica, reclamando la posibilidad de una ciencia de las religiones en el citado libro *Las variedades de la experiencia religiosa*;⁴⁰⁶ pero lejos de enfocar dicho fenómeno como la expresión de una verdad objetiva representada de diversas formas simbólicamente, lo analiza desde una perspectiva funcional relacionada con la supervivencia, o mejor dicho, con la calidad de la vivencia. No se ocupa tanto de si el hecho en sí o la explicación proporcionada corresponde a una verdad unívoca, como de si ese sentimiento o relación íntima con la divinidad, corresponde a una realidad cotidiana que ayuda a vivir mejor. Recoge y analiza textos autobiográficos que exponen experiencias místicas y de sentimiento religioso, y constata que, en prácticamente todos, se asocia dicha experiencia o sentimiento con un aumento de la capacidad de enfrentarse o desenvolverse en los avatares de la vida.

⁴⁰⁶ James, W. (1994). *Op. cit.* Págs. 363-386.

Para James ese sentimiento tiene un carácter existencial con el derecho ontológico de explicarse la vida como uno la siente. Corresponde a la necesidad de respeto de la cualidad de ser único en la profunda intimidad de experimentar la existencia desde el punto de vista particular, pero a la vez, a la necesidad de respeto por el tipo de vínculos que los otros establecen y que uno mismo establece con el resto del mundo, por eso James denomina a ese sentimiento *emoción cósmica*, porque enlaza de forma paradójica la más enjuta soledad personal con la esfera de la totalidad del cosmos. Apelo consciente e intencionadamente a las diversas acepciones del término *enjuta* para calificar ese sentimiento de identificación ambivalente de aislamiento y comunión porque, por un lado, desde la perspectiva arquitectónica representa el triángulo o esquina formada al introducir un círculo en un cuadrado y, por tanto, un rincón aislado de un conjunto pero constituido en él; a su vez, en biología evolutiva representa una característica que aparece como consecuencia de otras adaptaciones en el proceso de selección natural a modo de exaptación, es como si no fuera algo necesario *per se*, pero su existencia es inherente a lo necesario y está forzosamente vinculado a la totalidad del conjunto; también porque en las acepciones de delgada, seca y parca denota la condensación de algo en su máxima concentración que unido a la connotación utilizada por pastores o labradores sirve como yesca para encender la lumbre, o tal como yo lo simbolizo, el fuego espiritual. En definitiva, la enjuta soledad es el elemento esencial para experimentar la emoción cósmica que nos religa a la totalidad de la existencia. A sí mismo, haciéndonos eco del debate sobre la cuestión de la prolepsis o anticipación en la floración de las plantas, tratado en el capítulo de Goethe, ese tipo de soledad tendría un cierto paralelismo con la cantidad y calidad de estímulos o “alimentos” superfluos que al reducirse permiten concentrar las energías en el florecimiento interior espiritual, focalizar la atención y percibir las cosas importantes en la vida, que tiene que ver con el respeto y compasión hacia lo vivo y hacia los seres en general, sintiéndose miembro de una comunidad viviente que necesita imperiosamente fomentar los sentimientos de solidaridad y cooperación, empatía y simpatía, altruismo y comunicación sincera. Es como si lo Uno de Parménides al manifestarse en un espíritu abriese la puerta al devenir de una multiplicidad de sentimientos y sensaciones religadas por algo superior que permite un flujo en constante evolución y cambio.

Cuando preguntamos sobre la realidad externa que correspondería a ese sentimiento religioso parece que estemos buscando las causas y los antecedentes que producirían ese

efecto y no somos capaces de contemplar dicho fenómeno desde una perspectiva más acorde con la realidad experimentada. James lo ejemplifica con las siguientes palabras:⁴⁰⁷

¿Cuándo consideramos que algunos estados de ánimo son superiores a otros, es porque conocemos sus antecedentes orgánicos? ¡No!; lo hacemos más bien por dos razones completamente diferentes. Posiblemente porque nos deleitaron o porque creíamos que serían útiles para la vida. [...] Cuando celebramos los pensamientos que produce la salud, el metabolismo químico peculiar de la salud no influye en la determinación de nuestro juicio; en realidad, poco sabemos de ese metabolismo. Es el carácter de la felicidad interior inherente a los pensamientos lo que los cataloga como buenos, y su capacidad para satisfacer nuestras necesidades lo que los hace aparecer como verdaderos bajo nuestra estimativa.

Pero en el discernimiento de ese juicio, James recuerda que la temporalidad tiene también su papel, la sensación positiva instantánea, la necesidad cubierta de forma inmediata no son siempre los mejores criterios para realizar un juicio afortunado en un contexto cambiante, si fuese así de simple la sensación placentera de la embriaguez alcohólica o la sedación opiácea de la morfina serían los estados deseables y más válidos en la experiencia humana, pero todos sabemos las consecuencias perjudiciales de la persistencia en esos estados y de las angustias que pueden acarrear para el estado de ánimo. No es el juicio de un sentimiento aislado del transcurrir temporal el que nos aportará mejores consecuencias y satisfacciones, es la contemplación de un conjunto de acontecimientos y sensaciones encadenadas en un continuo devenir la que nos situará de forma ventajosa para seleccionar las acciones mejores, cotejadas con experiencias anteriores, ese *saber lo que me conviene a la larga* es el conocimiento verdadero en lo que a uno le concierne, y dentro de las consideraciones, no solo debemos incluir el tiempo y del devenir, tal y como reclamaba Goethe en su concepción del mundo, también a los otros como seres parejos en la dignidad ontológica y en las necesidades vitales. Esa consideración es uno de los aspectos del sentimiento religioso, como claramente sugiere la etimología de la palabra religión, la emoción cósmica permite religar-se a los otros con un espíritu de fraternidad y bajo la protección de un espíritu superior en un todo esperanzador.

Para James la importancia del sentimiento religioso no reside en la veracidad de su teología, sino más bien en la posibilidad de su teleología, en la esperanza suscitada por un sentido y devenir beneficioso y coherente con una buena intención. Creer que el mundo responde a una buena intención o una buena causa es un buen apoyo frente a los embates de la vida, quizá el mar esté embravecido, las olas empapan los huesos haciendo sentir el

⁴⁰⁷ James, W. (1994). *Op. cit.* Pág. 22. Texto original en inglés en la Entrada nº 141 del Anexo I.

frío húmedo que cuartea los ánimos, quizá el mareo nuble el entendimiento, pero la certeza de que uno se dirige a buen puerto y la esperanza de que más tarde o más temprano se arribará, puede mantener la firmeza de ánimo necesaria para seguir la singladura. ¿Qué haría uno si no hubiera puerto donde llegar? ¿Saltaría por la borda para no sentir? Esa es la verdad del sentimiento religioso para James, la verdad útil de la esperanza de un puerto donde dirigirse; sin un rumbo la navegación se iguala a la deriva, con las inciertas emociones y malestares que ella comporta, a la desesperación nerviosa y precipitada difícilmente soportable si no es instalándose en la indolencia o la enajenación y en actuaciones de recompensa inmediata para paliar el malestar sentido. James apunta la siguiente reflexión:⁴⁰⁸

En el fondo, todo el asunto de la moralidad y la religión se encuentra en nuestra manera de aceptar el universo. ¿Lo aceptamos únicamente de mala gana y parcialmente, o de todo corazón y en su conjunto? ¿Nuestras protestas contra alguno de sus aspectos son radicales e implacables, o pensamos que, aun con sus cosas malas, siempre hay formas de vida que nos llevan a lo que es bueno? [...] Existe una tremenda diferencia emocional y práctica entre aceptar el universo con el aire gris e incoloro de la resignación estoica ante la desgracia, o aceptarlo con la apasionada alegría de los santos cristianos. La diferencia es tanta como la que media entre la pasividad y actividad, humor agresivo y defensivo. Aunque los escalones para pasar de un estado a otro son graduales y pese a que los estadios intermedios que representan diferentes individuos son numerosos, cuando ponéis juntos los extremos para compararlos observáis dos universos discontinuos que se enfrentan a vosotros y que exigen, para pasar de uno a otro, vencer un *punto crítico*.

En su revisión del sentimiento religioso, James lucha contra la idea dominante en su época, y podríamos decir que, en esta, de la llamada *neurosis religiosa*, tal y como calificó Freud a ese sentimiento, y contra la concepción de que las religiones son una herencia residual de la ignorancia primitiva ante la comprensión del mundo y las leyes naturales. La razón de esa revisión de un sentimiento, por un lado, tan arraigado y por otro tan descartado del elaborado edificio científico positivista, tiene sus raíces en la angustia de Soren Kierkegaard, en las reflexiones de Friedrich Nietzsche y en la neurótica e insana lucidez de los personajes de Fiódor Dostoyevski. Para James, no se trata de verificar la existencia y conocimiento de Dios, sino de su *uso* como idea que mejora la calidad de vida, tampoco de excusa para rehuir las responsabilidades personales o institucionales, sino, justamente, para ejercerlas, responder de las acciones ante uno mismo pero vinculado o religado a un sentimiento común de humanidad en un devenir divino coherente en el sentimiento de amor y compasión hacia la vida y los demás. Sin ese sentimiento la

⁴⁰⁸ James, W. (1994). *Op. cit.* Págs. 41 y 42. Texto original en inglés en la Entrada nº 142 del Anexo I.

conciencia aludida al principio de este trabajo queda reducida a la conciencia biológica sin más criterio de juicio que una serie de eventos relacionados con la supervivencia mediados por estímulos y respuestas mecanizados por los algoritmos que se desprenden de la configuración genética en interacción con el ambiente, y el responder por un acto, es decir la responsabilidad, puede ser tan simple como decir, porque tenía hambre, porque me apetecía, porque me producía placer, porque seguía a los demás. En estos casos, la responsabilidad se diluye en un río de estímulos y respuestas, de causas y efectos ciegos, sin reflexión, reacciones maquinales que nos roban el poder de ejercer una libertad responsable, una conciencia activa. Y es, precisamente, porque existe ese poder de ser libres en algún grado, que es posible optar por no responsabilizarse, si no existiera ese poder, la cuestión estaría zanjada, no habría ni grados de libertad, ni ningún tipo de responsabilidad, no tendrían sentido ni la reflexión ni aspiración a la justicia ni la conciencia, el castigo o el reproche solo serviría para canalizar la rabia del perjudicado y mostrar el poder de la institución, pero en ningún caso para disuadir en la acción perjudicial o reflexionar sobre las alternativas que se podían haber escogido ante ciertas situaciones; sería el mundo de los zombis de Chalmers.

Para James el sentimiento religioso no es un sentimiento ligado a un Dios omnipotente rector de la conducta y castigador, es un sentimiento ligado a la libertad del individuo, ligado a una convicción de que en el misterio divino, cada uno tiene su cuota de libertad y responsabilidad, de que ese supuesto Dios es tan generoso que ha dejado el devenir del mundo en nuestras manos y, para conseguir una adecuada y equitativa gestión de los recursos y futuro devenir, tenemos la opción de tomar conciencia y ejercer nuestra capacidad activa, de percibir nuestro vínculo con el resto del cosmos, compartir esa enjuta soledad para llegar a un florecimiento de posibilidades y alternativas más coherentes con la supervivencia a largo plazo y con los sentimientos de fraternidad. Ese sentimiento religioso está vinculado según James a la conciencia, porque a través de ella sentimos nuestra presencia y otras presencias llegando a experimentar incluso la presencia divina de una forma quizá indescriptible, pero a su vez inspiradora y creadora de realidad. Nos dice James:⁴⁰⁹

Es como si en la conciencia humana existiese *un sentido de la realidad, un sentimiento de presencia objetiva, una percepción* de lo que podemos llamar «algo» más profundo y general que cualquiera de los «sentidos» especiales y

⁴⁰⁹ James, W. (1994). *Op. cit.* Pág. 54. Texto original en inglés en la Entrada nº 143 del Anexo I.

particulares mediante los cuales la psicología actual supone que se revelan originalmente las realidades existentes. Si fuese así, podemos suponer que los sentidos desvelan nuestras actitudes y conducta tal como lo hacen habitualmente, excitando en primer lugar este sentido de la realidad. Pero si otra cosa, por ejemplo una idea, pudiese estimularlo de manera similar, tendría la misma prerrogativa de parecer real que poseen normalmente los objetos sensibles. Siempre que las concepciones religiosas pudiesen despertar este sentido de la realidad serían creídas en lugar de ser criticadas, aunque fuesen tan vagas y remotas que resultasen casi inimaginables, aunque no fuesen entidades por propia condición, como Kant hace que sean los objetos de su teología moral.

El sentimiento del que habla James se refiere a la religión personal, de cada ser, no a la institucional o eclesiástica, ni sectas ni comunidades directrices que conducen a las personas como rebaños mutilando su libertad. James se refiere a un sentimiento religioso íntimo y global, donde poco importaría el nombre que se le diera, todos, con sus diferencias particulares confluirían en un denominador común de unión y cooperación, de ayuda y complicidad en los avatares cotidianos, sería, de nuevo, la encarnación de lo Uno y lo Múltiple, en una misma persona y en todos los seres a la vez, con el evidente beneficio para todos en lo referente a la calidad de vida.

James propone que el estudio científico del sentimiento religioso, no sería una cuestión teológica, sino un saber de la propia comunidad que en el conocimiento de sí misma elaboraría una *ciencia de las religiones* para, del mismo modo que se estudia las configuraciones y beneficios biológicos, físicos o químicos para la humanidad, poder estudiar sin dogmatismos las disposiciones y ventajas del sentimiento religioso basado en los sentimientos y la libertad de las personas y sus relaciones. Tal y como plantea Goethe en su método morfogenético, James considera importante estudiar la génesis de ese sentimiento a la par que las formas más evolucionadas de ese sentimiento que en este caso toman la forma de sentimientos místicos. Experiencias arrebatadoras que sumen a la persona en una convicción emocional inquebrantable, dispuestas a perder la vida incluso, antes que renunciar a los beneficios o sensaciones que les aporta tal convicción. En su estudio podría apreciarse qué poder o energía insufla una emoción parecida, cómo una creencia que se convierte en convicción se presenta más relevante que la propia vida, matizando o ampliando el simple y llano significado de la supervivencia spenceriana con su articulación selectiva darwinista. Parecería que es un sentimiento que va contra natura, contra las leyes establecidas de la selección natural, obliga incluso a los psicólogos de la ecología del comportamiento a realizar complicados cálculos porcentuales de aptitudes inclusivas, transmisión genética de la especie y altruismos recíprocos para que

sentimientos de este tipo tengan cabida en las leyes de selección natural, prefieren, a la manera ptolemaica o como con la constante cosmológica de Einstein, realizar cálculos imposibles antes que aceptar una explicación más parsimoniosa pero que tenga algún tipo de relación con lo espiritual o incluso con la libertad de conciencia. ¿Por qué un ser daría la vida por otro? ¿Por qué una vida se entregaría al agradecimiento y celebración de la oportunidad de vivir consagrado a los demás? ¿Cómo se ha realizado un sentimiento y un comportamiento semejante? ¿Cuál es su naturaleza?, y ¿qué historia y sentido tiene?, son las cuestiones que trataría esta ciencia de las religiones, y que, desde mi punto de vista, tendrían una relación estrecha con la ciencia de la conciencia, debido a sus puntos en común en muchos de los aspectos prácticos y etiológicos que comparten. Una ciencia de la conciencia debería estar relacionada con una ciencia del sentimiento íntimo religioso, como hemos dicho, no en el sentido institucional, sino en el sentido de unión con la comunidad y el cosmos, no es una cuestión social tampoco, es una cuestión cosmológica, es buscar comprensión a preguntas como las siguientes: ¿La conciencia me religa al resto de seres? ¿Mi conciencia particular tiene algún tipo de vínculo con el resto de conciencias? ¿Soy propietario o usufructuario de la conciencia que se extiende más allá del concepto de mí mismo? ¿Es la conciencia la función y medio para conocer y conocerme en un todo superior a mi individualidad? ¿Es la conciencia activa, pasiva o puede ser ambas cosas según mi voluntad? Plantearse cuestiones como estas, además de todas las neurológicas que ya se plantea el positivismo científico, enriquecerían la investigación y quizá permitiesen comprender mejor el fenómeno de la conciencia.

En otro orden de cosas, y en relación a la oración y a la creación del mundo desde el vacío original a través del *Verbo* de Dios, la metafísica tradicional, concibió la utilización del poder de la palabra y la magia que se manifestaba a través de ella, para los egipcios era *Heka*,⁴¹⁰ para los hebreos era יהיה y para otras culturas era lo que dinamizaba el vacío original.⁴¹¹ Si se dominaba el poder absoluto de las palabras se dominaba el mundo, por eso, según la tradición religiosa, Dios creó la confusión lingüística en la torre de Babel para restringir el poder divino del ser humano. La búsqueda del conocimiento, desde la perspectiva metafísica, consistía en recuperar el lenguaje natural, el poder inherente a la palabra. Poseyendo el nombre original, mágico o la fórmula del encantamiento se

⁴¹⁰ Piulats, O. (2006) *Egiptosophía*. Barcelona: Kairós. Págs. 57-74.

⁴¹¹ Arnau, J. (2005). *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nagarjuna*. México: Fondo de Cultura Económica.

dominaba a los espíritus, los genios, los duendes y la naturaleza misma. Nos recuerda James, que Salomón conocía los nombres de todos los espíritus y por ese conocimiento los mantenía sometidos a su voluntad. Desde este enfoque el Universo quedó sometido al conocimiento de la palabra original y mágica que lo dominaba y contenía todo, ya fuera esta Dios, Materia, Razón, Energía o lo Absoluto, y la única empresa valiosa para el metafísico era descubrirla, resolver el enigma que la ocultaba. Pero esta no es la perspectiva pragmatista de James, la cual no desdeña el poder de la palabra, sino que la ubica en su valor efectivo, concreto, religado a nuestra experiencia cotidiana, y así la palabra no es ya la solución a todos los problemas, es más una guía para la vida, el lenguaje natural no es un lenguaje mágico para dominar a los espíritus, es el medio para percibir diferentes realidades y religarse a través de ellas. Desde la visión del empirismo radical la palabra y su significación no deben formularse como cadenas para someter a los seres, es, al contrario, un aliado en la construcción de un mundo más amable, más solidario y más coherente. Es una forma de participar en la significación del mundo; el poder de la palabra se alía al poder del ser humano y su conciencia agente para comprender y configurar su existencia en el transcurso del tiempo; no es algo a descubrir, ni un enigma a descifrar, es la herramienta para crear formas de ver, de percibir, el cincel que esculpe de forma dinámica una figura constantemente cambiante.

Recogidas las aportaciones de las ideas de Berkeley, Goethe y William James en relación al debate sobre la conciencia en particular y sobre la percepción de la existencia y las relaciones que se establecen en general, pasaré a presentar de forma resumida la visión que aporta la Complejidad sobre los temas tratados, desde la hipótesis de que los tres autores citados podrían considerarse antecedentes en algunas de las reflexiones que se plantea la visión compleja de la realidad y que dicha visión podría enriquecerse si recuperara más profundamente en sus diseños de investigación y su progreso aspectos apuntados por los tres autores tratados, sobre todo en lo referente al estudio y comprensión del fenómeno de la conciencia.

4. Otras perspectivas

Las otras perspectivas que aporto como posibilidad para ensanchar la visión actual del paradigma científico tienen que ver con la recuperación de las propuestas de los tres autores estudiados en esta tesis, articuladas con las nuevas concepciones científicas emergidas en el estudio de la realidad desde la noción de Complejidad, la cual intenta, en sus investigaciones, recrear o simular la realidad con *modelos precisos* en la medida de lo posible, en cuanto a percepción de la misma, para obtener *resultados aproximados* que nos permitan comprender cada vez mejor los fenómenos; a diferencia de la metodología clásica, desarrollada en la modernidad, que, por el contrario, avanza realizando *modelos aproximados* para obtener *resultados precisos* los cuales no suelen responder completamente a la realidad y que, en ciertas ocasiones, no permiten comprender los fenómenos, llegando incluso a forzar o simplificar la percepción de los mismos para que encajen con la teoría o las hipótesis y reflejen resultados exactos, predecibles y replicables.

El estudio del mundo, tanto físico como social, desde la perspectiva de la Complejidad está constituido por dos formas de abordaje que refleja la separación entre las ciencias físicas y las ciencias humanas. Dada la amplitud de sus contenidos no he incluido su tratamiento en esta tesis, no obstante, sí que considero oportuno hacer una presentación general de las mismas en la que se puede constatar la relación que guardan con las visiones de Berkeley, Goethe y James, llegando a presentarlos, en cierta medida, como precursores de algunos aspectos fundamentales tratados en la visión amplia de la Complejidad.

Así mismo, sus propuestas podrían enriquecer los métodos y las herramientas en los análisis complejos evitando caer en una nueva deriva compleja pseudo-mecanicista-reduccionista camuflada en el ámbito del positivismo dogmático como única perspectiva y, por lo tanto, reproduciendo ciertos errores y limitaciones del antiguo paradigma forjado en la modernidad. Reflexiones sobre la problemática de la doctrina de las ideas abstractas y absolutas, el hecho de que los objetos estén configurados por nuestra conciencia, la causalidad recíproca, la polaridad de la realidad experimentada, la gradación y continua formación del mundo, la relación epistemológica funcional y sincrónica entre el sujeto y el objeto o entre lo cuantitativo y lo cualitativo en el entramado de la experiencia pura, la

plasticidad de la verdad y la necesidad de abordar el empirismo hasta sus últimas consecuencias, hechas por los tres autores antes mencionados, son concepciones que comparten las visiones complejas, pero que pueden ampliarse con matices particulares tratados por cada uno de los autores citados.

La revisión que he hecho de Berkeley, Goethe y James ha intentado plantear algunas de las insuficiencias que subyacen en el paradigma científico reduccionista, mecanicista y positivista para abordar el estudio de fenómenos tan complejos y esquivos como es la capacidad activa de la conciencia. Sin pretender dar una solución única y exhaustiva a la problemática de cómo avanzar por nuevos cauces en la investigación científica en temas tan esenciales como la realidad, los grados de libertad de que dispone el ser humano, la organización social, la ética y el papel de una conciencia intencional y dinámica en estas cuestiones, sí que me permito señalar que en las últimas décadas se está desarrollando un nuevo paradigma que dispone de una flexibilidad conceptual y metodológica, una rigurosidad científica y una sensibilidad cualitativa lo suficientemente desarrolladas para abordar el estudio de los fenómenos citados que podrían denominarse, de una forma concisa, *problemas complejos*, por el número y la cualidad de las variables implicadas, la irreductibilidad de ciertos fenómenos, las dinámicas irreversibles adaptativas y disipativas, los componentes irracionales y no deterministas, el tipo de relaciones recursivas de sometimiento, cooperación o retroalimentación y los grados de libertad de los agentes implicados en su configuración.

El nuevo paradigma, de una forma genérica, recibe el nombre de *Complejidad* y contempla diferentes disciplinas y visiones que se van articulando de forma transdisciplinar, aunque, en primera instancia y de una forma sintética, está compuesto por dos enfoques que reflejan la separación entre las ciencias humanas y las ciencias naturales. Estos dos troncos, que comparten la misma raíz de una perspectiva compleja a la hora de abordar la realidad, son: por un lado, el Pensamiento Complejo, nacido de las disciplinas humanísticas, y por otro, las Ciencias de la Complejidad, desarrolladas en la evolución del estudio de los campos de la Física, la Química, la Biología, la Cibernética y la Computación.

A pesar de su origen diverso y de las diferencias en las herramientas metodológicas, concepciones básicas e intereses es muy posible que en un futuro próximo lleguen a

confluir o articularse, gracias a la concepción *Holónica de la Complejidad*,⁴¹² para ofrecer explicaciones y alternativas a las problemáticas relacionadas con el devenir humano y la dinámica de sus relaciones, constituyendo, finalmente, un solo *árbol* con diversas ramas, flores y frutos.

4.1. *Pensamiento Complejo*

El Pensamiento Complejo corresponde a la visión filosófica y de revisión de metodológica propuesta por Edgar Morín como una recopilación de saberes que permiten un método de abordaje de las situaciones y problemas del mundo considerados como un universo en transformación que desafía los límites del actual paradigma científico positivista, así como sus formas culturales y de organización social derivadas del mismo. Desde una visión antropocéntrica, plantea cambios de perspectiva y actitud en los dominios científicos y sociales para relacionarse con el universo en el que estamos inmersos y la realidad que en él acontece de una forma más realista y en consonancia con aspectos del mundo que los paradigmas actuales mal interpretan, sesgan u omiten. Su enfoque se centra en las relaciones entre los sujetos entre sí y con el medio en el que viven, buscando y proponiendo nuevas maneras de abordar viejos problemas para una adaptación del ser humano a su coyuntura contemporánea. En el fondo, es un tipo de reflexión sobre la situación actual para encontrar formas más acordes funcionalmente con las descripciones de la realidad de los fenómenos que implican la acción humana, de ahí que se denomine pensamiento y no ciencia.

El Pensamiento Complejo pone el acento en la relación indisociable, en forma de bucle recursivo, del individuo observador agente, de la sociedad como organización activa y de la especie como forma de existencia también interrelacionada, concibiendo al ser humano como un concepto trinitario en el que no se pueda reducir o subordinar un término al otro –individuo-sociedad-especie–, concepto que reclama un principio de explicación complejo y una teoría de la auto-organización, inspirada en el concepto de la autopoiesis

⁴¹² Carmona, S. (2016). *Salud y Medicina basada en la Complejidad: nuevas evidencias científicas*. Almería: Editorial Círculo Rojo.

de H. Maturana y F. Varela.⁴¹³ Pero en el estudio de la auto-organización nos encontramos con un fenómeno difícil de aprehender y complejo a su vez: la observación y la auto-observación, lo que nos lleva al concepto de conciencia y la relación entre lo observado y el observador, que nuestros tres autores tratados han presentado como una unidad indisoluble. La ciencia clásica creyó acercarse a la realidad al observar las relaciones de los fenómenos físicos y químicos como base objetiva de toda explicación, ampliándolos posteriormente a la biología, donde esa base objetiva empezaba a difuminarse para acabar disuelta en una objetividad postiza en la antrope-sociología, en la cual la subjetividad humana se maquillaba con estadísticas y procedimientos cada vez más estrictos de recogida de información para presentar la objetividad reclamada por la visión científica. Desde la visión clásica, las ciencias humanas nunca podrán gozar de la pretendida objetividad, porque si esta responde al objeto, lo humano, responde al sujeto activo emocional, inundando sus relaciones con la denostada subjetividad. La única posibilidad, desde el paradigma actual, es que el propio sujeto se convierta en objeto sin qualia, pasivo en cuanto a iniciativa, reactivo en lo referente a la acción y ausente como ser creativo, convirtiendo así, la existencia en una contradicción, donde todo lo existente sería mecánico y predeterminado, activado por un impulso inicial y donde, al final de dicho impulso, lo existente dejaría de existir como forma de devenir cambiante, permaneciendo, si es que a ese estado se le pudiera llamar permanecer o existir, como algo estático, inactivo, frío y uniforme energéticamente.

La nueva visión que se vislumbra, en parte, en el Pensamiento Complejo y que, en cierta forma, ya reclamaron los tres autores estudiados en esta tesis, es totalmente la perspectiva contraria, es decir, mantener al sujeto activo y convertir al objeto también en un sujeto o en parte de ese sujeto activo, de esta manera, la contradicción en la que desembocaría la existencia, se convierte, no en contradicción que acabaría en un colapso estático de la propia acción de pensar, sino en paradoja que impulsa a la reflexión, la cual, si no es totalmente comprensible o explicable, sí es dinámica y fluyente, comulgando, de una forma más acorde, con la experiencia sentida y el misterio de la propia vida. Esta aceptación de la subjetividad de la vida real que permite utilizar la idea de objetividad como herramienta de comunicación, conocimiento y comparación relativa, pero no de verdad absoluta; remite a la consideración real del observador observando lo observado,

⁴¹³ Maturana, H., y Varela, F. (1973). *De Máquinas y Seres Vivos: Una teoría sobre la organización biológica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

donde su vínculo ontológico es conjuntivo, subjetivo y entre sujetos, y su relación epistemológica es sincrónica y conjuntiva a veces y disyuntiva otras, a la vez que objetiva al representarse un posible objeto de conocimiento con la posibilidad de compartirlo con otros sujetos. Estas nuevas perspectivas, permiten deshacerse de las cegueras y limitaciones del conocimiento absoluto y representan una ampliación de la visión, es decir, implican percibir con mayor flexibilidad la experiencia plástica del devenir global e individual y escuchar el eco de las palabras de Berkeley, Goethe y James. La perspectiva debe ser, por tanto, global y local, y si hace falta, acuñar un neologismo: la nueva visión debe ser *glocal*⁴¹⁴ para operar en los vínculos entre las partes y las totalidades y comprender a los seres en sus contextos complejos; visión a la que aspira la perspectiva *Holónica* ubicada en el nuevo paradigma de la Complejidad. El hecho de que lo que tradicionalmente se ha llamado objeto se considere como sujeto viene inspirado por la imposibilidad de separar al sujeto observador de aquello que observa, ya que, si es imposible separarlo, al menos ontológicamente, aquello que se observa comparte las cualidades del sujeto observador por pura definición de lo que significa la palabra inseparable. En su libro *El Método*, con el subtítulo en el tomo I, *La naturaleza de la naturaleza*, Edgar Morin, al reflexionar sobre el observador y lo observado, recupera la visión de Berkeley y una cita de sus *Principios* en su nota a pie de página número 1:⁴¹⁵

Desde hace más de medio siglo sabemos que ni la observación microfísica, ni la observación cosmo-física, pueden separarse de su observador. Los más grandes progresos de las ciencias contemporáneas se han efectuado reintegrando al observador en la observación. Cosa que es lógicamente necesaria: todo concepto remite no sólo al objeto concebido, sino al sujeto conceptuador. Encontramos de nuevo la evidencia que despejara, hace dos siglos, el filósofo-obispo: no existen los «cuerpos no pensados».¹ Ahora bien, el observador que observa, el espíritu que piensa y concibe, son indisolubles de una cultura y, por tanto, de una sociedad *hic et nunc*. Todo conocimiento, incluso el más físico, sufre una determinación sociológica. En toda ciencia, incluso en la más física, hay una dimensión antroposocial. *De golpe, la realidad antro-po-social se proyecta e inscribe en el corazón mismo de la ciencia física.*

Nota 1: «El espíritu, que no está en guardia para consigo mismo, se ilusiona y piensa que puede concebir y concibe efectivamente los cuerpos existentes no pensados o que están fuera del espíritu, aunque al mismo tiempo sean captados y existan en él». (Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, sección 23).

La problemática a la que alude Morin, y que nos recuerda a Goethe, es que “ninguna ciencia ha querido conocer la categoría más objetiva del conocimiento: la del que conoce.

⁴¹⁴ Carmona, S. (2016). *Op. cit.* Pág. 127.

⁴¹⁵ Morin, E. (2001). *El Método I. La naturaleza de la Naturaleza*. Madrid: Cátedra. Pág. 23 y 24. Texto original en francés en la Entrada nº 144 del Anexo I. [Morin, E. (1977). *La Méthode I: La nature de la Nature*. Paris: Seuil. Pág. 11].

[...] Ninguna ciencia física ha querido reconocer su naturaleza humana.”⁴¹⁶ Esa falta de aceptación de la subjetividad original ontológica de las cosas y seres del mundo que deriva del sujeto o espíritu activo, y que en cierta forma se presenta como mente primordial, nos ha llevado a la confusión en la bifurcación epistemológica, y por extensión, ontológica del sujeto y el objeto, separando lo que es y lo que se conoce en dos vías de conocimiento aparentemente incompatibles: las ciencias sociales y las físicas. En la siguiente frase de Morín, parece que podemos escuchar las inquietudes de Husserl y James: “Topamos con la omnipotencia de un principio de disyunción: condena a las ciencias humanas a la inconsistencia extra-física y condena a las ciencias naturales a la inconsistencia de su realidad social.”⁴¹⁷ Pero como reclamaba James la propia relación de disyunción, es un tipo de vínculo que nos presenta un universo continuo en la medida que se articula en sus formas de concebirlo. El vínculo entre los dos ámbitos mencionados es un bucle recursivo que se retroalimenta en la medida que no hay física que no sea concebida por un ser que la perciba, y no podemos concebir un ser sin una *Physis* o Naturaleza que lo configure. Esta *dependencia mutua* se nos presenta con el método científico actual como inabarcable en su totalidad, imposible de gestionar por un cerebro humano por más espíritu renacentista al que apele. La cantidad de especializaciones están disociadas entre sí, “actualmente, la física y la biología solo se comunican por ciertos istmos. La física ya no llega a comunicarse ni siquiera consigo misma: la ciencia-reina está dislocada entre micro-física, cosmo-física y nuestro entre-dos todavía aparentemente sometido a la física clásica.”⁴¹⁸ Ante este panorama que parece derivar aislándose en especializaciones, como las galaxias en un universo en expansión, Morín se hace las siguientes cuestiones:⁴¹⁹

Actualmente no podemos escapar a la cuestión: ¿Debe pagarse la necesaria descomposición analítica con la descomposición de los seres y de las cosas en una atomización generalizada? ¿Debe pagarse el necesario aislamiento del objeto con la disyunción e incomunicabilidad entre lo que está separado? ¿Debe pagarse la especialización funcional con una parcelación absurda? ¿Es necesario que el conocimiento se disloque en mil saberes ignorantes? Ahora bien, ¿qué significa esta cuestión, sino que la ciencia debe perder su respeto hacia la ciencia y que la ciencia debe cuestionar a la ciencia?

Aquello que nos enseña a aprender es el método, pero el método iniciado por Descartes es disyuntivo, simplificador y reduccionista, expulsa lo que no entra en un

⁴¹⁶ *Ibid.* Pág. 24.

⁴¹⁷ *Ibid.* Pág. 24.

⁴¹⁸ *Ibid.* Pág. 26.

⁴¹⁹ *Ibid.* Pág. 26. [Morin, E. (1977). *Op. cit.* Pág. 13]. Texto original en francés en la Entrada nº 145 del Anexo I.

esquema lineal y controlado. Nos dice Morin que el origen de la palabra método es caminar y por eso el no propone un método concreto y cerrado, en cambio, invita a aceptar caminar sin camino delimitado, hacer el camino al andar tal y como decía Machado. El método que Morin concibe se configura durante la búsqueda y, como proponía Goethe, primero se experimenta de forma objetiva, y luego, con imaginación e ingenio, se proponen las hipótesis que arrojen comprensión a los fenómenos observados, buscando falsaciones y verificaciones al avanzar, y no al revés. Los nuevos métodos deben concebir la unión entre lo subjetivo y lo objetivo, tal y como mostró James en sus *Principios de Psicología* al desarrollar su famosa teoría de las emociones que inspiró a Damasio, en la cual unió mente y cuerpo. Esa unión quedó evidenciada al constatar que los sentimientos no son afecciones exclusivamente mentales, sino que, estos, los sentimos en el cuerpo y dejan una huella que en muchos casos puede ser registrada, como por ejemplo, con la apreciación de la conductancia de la piel, un electroencefalograma o cardiograma, los registros de resonancia magnética funcional o la tomografía por emisión de positrones.⁴²⁰ Por lo tanto, las emociones tienen en mayor o menor medida una correlación corporal y física, siendo observable pública y empíricamente, con lo cual la atribución exclusiva de subjetividad a las emociones es solo un aspecto de la misma, ya que también son en parte objetivables; lo que, como se dijo en el capítulo de James, acaba con la separación dualista hecho-valor, o segundidad-terceridad, y sobre todo, con la escisión entre las ciencias naturales y las humanas.

En este nuevo método, las hipótesis van después del recorrido que no es lo mismo que al final, porque ni siquiera estamos seguros de que haya un final. Como nos decía James, la realidad, así como los contextos son plásticos con la posibilidad de cambio, y nuestra flexibilidad de pensamiento y capacidad de adecuación es una virtud adaptativa y creadora, convirtiendo el posible círculo vicioso cerrado, en una espiral progresiva de conocimiento abierto. El método es algo opuesto a la metodológica que lo pretende reducir a una serie de recetas, procedimientos y pasos técnicos; el método, libera al caminar, la metodológica impone una forma de caminar; en el primero la participación del ser es metamórfica y creativa, en la segunda la participación es restrictiva y normalizada donde todos los pasos deben ceñirse al molde y donde la diversidad es anulada. La metodológica acalla a los disidentes como Berkeley, Goethe o James, el nuevo método se enriquece en el diálogo

⁴²⁰ Pinel, J. (2000). *Op. cit.* Págs. 124-131.

con la disidencia buscando los puntos de encuentro en el proceso de caminar y aceptando con respeto y tolerancia los desencuentros como fuente y motor de ese diálogo dinámico e infinito, “lo que el Tao llama *el espíritu del valle* «recibe todas las aguas que se vierten en él».”⁴²¹

El resultado de estas perspectivas es que el universo deja de ser racional para pasar a ser algo complejo, algo que existe oscilante entre dos universos opuestos y polarizados, por un lado, en el orden y por otro en el desorden, entre lo racional y lo irracional. La siguiente reflexión de Morin es digna de destacar y nos recuerda a la posición antimalebranchista de Berkeley y a su crítica y anticipación de los peligros de la doctrina de las ideas abstractas:⁴²²

¿Era racional el antiguo universo y el nuevo irracional? [...] El nuevo universo no es racional, pero el antiguo lo era menos todavía: mecanicista, determinista, sin eventos, sin innovación, era imposible. Era «inteligible» pero todo lo que en él ocurría era totalmente ininteligible... ¿Cómo no se comprendió que el orden puro es la peor locura que existe, la de la abstracción, y la peor de todas las muertes, la que nunca conoció la vida?

En las siguientes palabras de Morín volvemos a encontrar claramente los mismos significados, pero con otras palabras sobre la idea abstracta de unidad que apuntó Berkeley, y que fueron tan denostadas en su época, pero que son tan necesarias en esta, sobre todo en la investigación a propósito de la capacidad activa de la conciencia:⁴²³

Así como todo sistema escapa por algún lado al espíritu del observador por depender de la *physis*, todo sistema, incluso el que parece fenoménicamente más evidente, como una máquina o un organismo, depende también del espíritu en el sentido en que el aislamiento de un sistema y el aislamiento del concepto de sistema son abstracciones operadas por el observador/conceptuador. [...] ¿Quién soy yo? Puedo concebirme como un sistema físico de billones de átomos; un sistema biológico de treinta billones de células; un sistema orgánico de centenas de órganos; un elemento de mi sistema familiar, o urbano, o profesional, o social, o nacional, o étnico...

Con lo cual, vamos a parar a la constatación de que las cosas, los objetos, son muy poco “objetos independientes”, son más bien ideas como intuyó el perspicaz Berkeley, son los fragmentos que focaliza nuestra conciencia activa de un continuo, como diría James. Los objetos, existen como objetos a través de nuestra percepción subjetiva que los

⁴²¹ *Ibid.* Pág. 39.

⁴²² Morin, E. (2001). *Op. cit.* Pág. 81. [Morin, E. (1977). *Op. cit.* Pág. 62]. Texto original en francés en la Entrada nº 146 del Anexo I.

⁴²³ *Ibid.* Pág. 165 y 166. [Morin, E. (1977). *Op. cit.* Pág. 139]. Texto original en francés en la Entrada nº 147 del Anexo I.

objetiviza, tal y como declaraba Goethe cuando defendía que la objetividad no estaba fuera del ser que percibe sino en el seno de su espíritu. Confluyendo, así, objetividad y subjetividad, en la experiencia pura que vincula las subjetividades, la del sujeto que percibe y la del sujeto que genera la idea, sea este uno mismo u otro ser activo y creador. En este punto llegamos al concepto de interacción y al aspecto activo de la conciencia. Todo el universo está configurado por la actividad, las interacciones son acciones o reacciones recíprocas que modifican el comportamiento o la naturaleza de los actuantes, por tanto, podemos apreciar claramente las implicaciones ontológicas y epistemológicas que conlleva la interacción, y en esencia la acción o capacidad activa de los seres, no me refiero solo a su movimiento, sino a su pensar, a sus ideas, a sus intenciones, es decir a la capacidad de ejercer los grados de libertad de los que dispone en un momento o circunstancia concreta. La articulación de los grados de libertad de los individuos, que se puede concebir como una turbulencia de subjetividades, en su conjunto tiene una relación directa con los procesos de organización y orden implícito en el caos; en este sentido, Morin, recupera las ideas de Ilya Prigogine sobre la termodinámica del no equilibrio mostrando las disposiciones de los *torbellinos de Bénard* como ejemplo de posibilidad de estructura y organización en una dinámica caótica aparente.⁴²⁴

Extraigamos algunos elementos de la descripción de los «torbellinos» de Bénard que hace Prigogine: «calentamos una capa líquida por debajo. Como resultado de la aplicación de esta fuerza el sistema se aparta del estado de equilibrio correspondiente al mantenimiento de una temperatura uniforme en la capa. Para pequeños gradientes de temperatura, el calor es transportado por conducción, pero a partir de un gradiente crítico, tenemos además un transporte por convección. [...] Tenemos aquí un fenómeno típico de estructuración correspondiente a un nivel elevado de cooperatividad en el nivel molecular». (Prigogine, 1972, páginas 522-553). Este ejemplo aparentemente infantil tiene un alcance físico y cósmico general. Nos muestra que desviación, perturbación y disipación pueden provocar «estructura», es decir, organización y orden a la vez. *Es posible, pues, explorar la idea de un universo que forme su orden y su organización en la turbulencia, la inestabilidad, la desviación, la improbabilidad y la disipación energética.*

4.2. Ciencias de la Complejidad

Por otro lado, recuperando todo lo beneficioso que nos ha aportado la ciencia, debo presentar el otro espacio de configuración principal en el que se apoyan los estudios de la

⁴²⁴ *Ibid.* Pág. 58. [Morin, E. (1977). *Op. cit.* Págs. 41 y 42]. Texto original en francés en la Entrada nº 148 del Anexo I.

Complejidad, como he mencionado, está formado por las llamadas Ciencias de la Complejidad, las cuales no se consideran exclusivamente un pensamiento reflexivo sobre la adecuación de la interpretación humana a la realidad circundante y creada por paradigmas científicos y culturales anteriores, sino que, por el contrario, se plantean la evolución y ampliación de la propia ciencia reduccionista, mecanicista y positivista con nuevas teorías que permiten nuevas perspectivas de investigación y abordajes científicos, y es en ese progreso y ampliación donde se debe poner la máxima atención reclamando que no se olvide a la conciencia activa para que el nuevo paradigma no acabe siendo un mapa inerte y representado de un territorio vivo y real. Ese otro dominio son un corpus de teorías diversas que se unifican bajo el paraguas denominando Ciencias de la Complejidad y apelan a consideraciones novedosas que los límites de la ciencia clásica no pueden encajar si no flexibiliza sus conceptos y cambia ciertos axiomas y prejuicios que imposibilitan un desarrollo en la búsqueda de soluciones o alternativas a problemas matemáticos, computacionales, biológicos y sistémicos.

Uno de los puntos de inflexión que provoca una crisis en el modelo epistemológico de la racionalidad humana y de los límites inherentes a las teorías axiomáticas que fundamentan muchos de los conocimientos científicos aparece con los trabajos de Kurt Gödel,⁴²⁵ el cual al plantear sus teoremas de incompletitud sembró la duda sobre la recursividad algorítmica y la naturaleza aritmética de las teorías formales consistentes basadas en axiomas, poniendo límites a lo que podemos demostrar. Estos teoremas abrieron la caja de Pandora de la reflexión a propósito de eventos que ya habían aparecido anteriormente en las ciencias en general, como algunos de la mecánica cuántica, de la dinámica de gases o de la lógica formal. La evolución de la perspectiva científica en estas nuevas tesituras produjo el nacimiento de nuevos modelos descriptivos y de simulación que buscaban reflejar una realidad que implicaba la consideración de fluctuaciones, turbulencias, irreversibilidad y sucesos caóticos en apariencia impredecibles.

Esta nueva forma de trabajar pudo ir ganando solidez a medida que los desarrollos de las matemáticas y de la computación generaron nuevas posibilidades de análisis y síntesis

⁴²⁵ Gödel, K. (1931). «Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme, I». *Monatshefte für Mathematik und Physik*. Vol. 38. Vienna: Springer. Págs. 173-198. ; Gödel, K. (1986-1992-1995). *Collected Works*. Vol. I-III. Oxford: Oxford University Press. ; Gödel, K. (1981). *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial. ; Torreti, R. (1998). *El paraíso de Cantor*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

de los datos y la información. Las simulaciones de las situaciones estudiadas fueron ganando potencia explicativa y validez con el progreso de las nuevas herramientas, sobre todo de la computación. La forma de describir la realidad fue abandonando paulatinamente la aspiración a la perfección, simplicidad y determinación. El mundo empezó a verse como un fenómeno complejo dando lugar a disciplinas como la teoría del caos, configuraciones fractales, teoría de catástrofes, geometrías no euclidianas, teorías de redes, lógicas no clásicas o la termodinámica del no equilibrio que reflejaban la irreversibilidad temporal, la rugosidad, la fluidez y las contradicciones y paradojas del mundo real en el que vivimos. Esas disciplinas empezaron a intercambiar información de forma transversal y transdisciplinar aunándose con los principios de la mecánica cuántica, la cibernética y la computación creando modelos de simulación probabilísticos y nuevas metodologías para avanzar en la investigación. Maldonado, en su libro *Derivas de Complejidad*, describe el advenimiento de la coyuntura en la que se enmarcan las Ciencias de la Complejidad con las siguientes palabras:

Las ciencias de la complejidad constituyen la respuesta a una profunda crisis científica, filosófica y cultural que se inaugura con las geometrías no-euclidianas y la obra de Cantor, que atraviesa por las matemáticas de comienzos del siglo XX – D. Hilbert– y que alcanzan su cénit en la obra de Gödel y Turing. En física, es la crisis que representa el modelo de mundo de la física cuántica –en contraste con los modelos físicos anteriores. En filosofía, es el reconocimiento de una profunda crisis cultural y agotamiento espiritual (= cansancio) que se plasma en la obra de Husserl, de Heidegger y de Lévinas. Ulteriormente, esta crisis habrá de producir la llamada “posmodernidad” y su crítica a los meta-relatos de la cultura occidental – arte, ciencia, filosofía, política e historia. [...] Bien entendido, las ciencias de la complejidad *no* son el resultado de la crisis que esbozamos rápidamente; por el contrario, son la respuesta a dicha crisis. Sólo que, como se apreciará por los contenidos y el lenguaje que sigue, la expresión empleada no es enteramente afortunada. Las ciencias de la complejidad no son *la* respuesta en el sentido de una única respuesta. La expresión debe ser entendida simplemente como con un valor indicativo: se trata de la dirección y el modo en que debemos dirigir la mirada.⁴²⁶

Una de las características de la Complejidad es la complementariedad de los dominios de conocimiento, entendida esta como diálogo de diversas metodologías, lenguajes y explicaciones en aras de una mejor comprensión de los fenómenos. Esta complementariedad no es un asunto de puntos de vista o eclecticismo que permitiría una jerarquía de conocimientos, es más bien como los utensilios de los que disponemos en una caja de herramientas, cada tipo de problema, se puede solucionar o, cuando menos abordar, con la herramienta o combinación adecuada de las mismas. Los problemas simples,

⁴²⁶ Maldonado, C. E. (2012). *Derivas de complejidad*. Bogotá: Universidad del Rosario. Pág. 10 y 11.

acotados y determinados se pueden resolver con el utillaje clásico, los problemas complejos que conllevan fluctuaciones, irreversibilidad, inestabilidades, incertidumbre y emergencia, con los pertrechos complejos adecuados. Lo que nos lleva a una nueva perspectiva en el diseño experimental sobre el estudio de la capacidad activa de la conciencia.

Institucionalmente el estudio de la Complejidad tiene una ubicación concreta en los alrededores de California y empieza a abordarse con la creación de centros focalizados en el estudio de fenómenos complejos, como el Centro de Estudios para la Dinámica No-lineal del Instituto La Jolla en 1978, el Instituto Santa Cruz para la Ciencia No-lineal y el Instituto para la Ciencia No-lineal en la Universidad de California a principios de los años ochenta, desembocando estas inquietudes en la creación del Instituto Santa Fe en 1984 donde se acuña el concepto técnico de Ciencias de la Complejidad para reunir estudios sobre fractales, caos, no-linealidad, autoorganización, turbulencias, irreversibilidad, inestabilidad, fluctuaciones, catástrofes, redes y emergencia.⁴²⁷

Históricamente sus orígenes son más diversos, G. Chaitin lo sitúa en la obra de Leibniz⁴²⁸ a través de sus desarrollos del cálculo diferencial e integral y la duda sobre si la realidad es discreta o continua y en las reflexiones de por qué había algo en lugar de nada;⁴²⁹ planteamiento que, en cierta forma y con otros matices, ya se plantearon las *escuelas de los misterios* del antiguo Egipto⁴³⁰ o algunas de las culturas del extremo oriente como la de la India.⁴³¹ Según mi criterio en los orígenes de la complejidad cabría incluir aspectos de las ideas de Berkeley, Goethe y James. En el libro de Cristian S. Calude *Randomness & Complexity, from Leibniz to Chaitin*⁴³² encontramos en el capítulo 15 escrito por Gordana Dodig-Crnkovic la siguiente reflexión:⁴³³

⁴²⁷ Cfr.: *Ibid.* Pág. 19.

⁴²⁸ Chaitin, G. (2006). «Epistemology as Information Theory: From Leibniz to Ω ». *Collapse*. Vol. I. Págs. 27-51.

⁴²⁹ Reflexión rescatada por Heidegger en la forma de “por qué el ser y no la nada” (*Was heisst Denken?*) para fundamentar su crítica a la filosofía occidental y lanzar la reflexión sobre el pensar tratado por ejemplo en su *Parménides*.

⁴³⁰ Piulats, O. (2006) *Op. cit.*

⁴³¹ Arnau, J. (2005). *Op. cit.*; Arnau, J. (2006). *Antropología del Budismo*. Barcelona: Kairós. Págs. 21-50.

⁴³² Calude, C. S. (2007). *Randomness & Complexity, from Leibniz to Chaitin*. Singapore: World Scientific.

⁴³³ Dodig-Crnkovic, G. (2007). «Where Do New Ideas Come From? How Do They Emerge? Epistemology as Computation (Information Processing)». *Randomness & Complexity, from Leibniz to Chaitin*. Editor C. S. Calude. Singapore: World Scientific. Capítulo 15. Pág. 265.

Pág. 265. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 149 del Anexo I.

Por lo tanto, parece que además de la pregunta desconcertante de Leibniz citada por Chaitin (2006): “¿Por qué hay algo en lugar de nada? Nada es más simple y más fácil que algo.” (Leibniz, Sección 7 de los Principios de Naturaleza y Gracia), hay la siguiente, igualmente enigmática: ¿Por qué algo que existe está hecho de partes en vez de en una sola pieza? He aquí dos aspectos significativos del mundo que observamos: el mundo existe, y se nos aparece como divisible, hecho de partes. Las partes, sin embargo, no son universos totalmente independientes en un vacío perfectamente vacío. Por el contrario, los objetos físicos constituyen miríadas de intrincadas estructuras complejas a muchos niveles diferentes, y a medida que las vemos a través de varias ópticas encontramos características estructuras complejas claramente diferenciables. Partiendo de la constatación de que nuestra comprensión del mundo está fragmentada, resulta fácil adoptar un paradigma biológico y ver el conocimiento humano como un eco-sistema con muchos subsistemas que a su vez cuentan con diferentes partes interactivas que se comportan como organismos. Si bien un organismo es un individuo autónomo, no es un sistema aislado sino una parte de toda una red viva interconectada.

Como vemos las preguntas que se hizo Leibniz planteaban cuestiones tratadas actualmente por la Complejidad y por las perspectivas holónicas que se adhieren a la misma y que contemplan a los holones como un todo y parte a la vez, considerando, a su vez, a las relaciones como partes y todos del sistema estructurado como sistema de sistemas. Además, lo que, según mi opinión, une a Leibniz, Berkeley, Goethe y James, en el ámbito de la Complejidad, es el hecho de poder discernir entre un universo unificado a través de unas relaciones, cauces o leyes y un universo carente de coherencia intrínseca; es decir, en estos autores podemos apreciar que la pregunta de por qué hay algo en vez de nada llega a niveles más profundos o quizá hasta sus últimas consecuencias experimentadas, a saber, ¿por qué ese algo se experimenta con cierta coherencia?, ¿está esa coherencia relacionada con el concepto de experiencia pura apuntado por James?, ¿existe algún sentido posible o relacionado con la existencia de ese algo?, y por último, ¿nuestra capacidad activa manifestada como intención o voluntad a través de algún grado de libertad en nuestra conciencia puede intervenir en la creación o configuración de ese sentido y de esa apariencia fragmentada? Las reflexiones de estos autores desembocan en la constatación de la complejidad de la multiplicidad de datos e información que conforman el mundo, pero a su vez intuyen cada uno a su manera la relación estructurada de dichos datos en un único sustrato o primordio, que en boca de unos será la mente de Dios, en algunos será un sustrato espiritual o energético y en otros será la experiencia pura, y, en todos, mediado por un sentimiento unificador inspirado en la totalidad. La cuestión se centra en comprender las ideas mismas que nos hacen percibir el universo como algo complejo, y, por tanto, contemplar el mundo como algo unificado y continuo, o como algo parcelado y discreto, cuestión tratada por James al considerar, tanto las relaciones

conjuntivas como las disyuntivas, como formas de unión y relación. Las diversas perspectivas en esta cuestión marcan la diferencia entre ver un mundo vivo y complejo donde el caos tiene un orden implícito, la aleatoriedad es estocástica, los fractales tienen invarianza, las catástrofes devenir, la no-linealidad coherencia, la flecha del tiempo un sentido y las relaciones y experiencias son el propio existir o, por el contrario, ver un mundo inerte, pasivo, casual, mecánico en sus procesos, reducido a sus causas y efectos lineales, incomprensible en su conjunto y ciego en su desarrollo donde las relaciones disyuntivas separan a los vinculados.

En el mismo seno de la Complejidad emergen perspectivas antagónicas y complementarias que quizá en su desarrollo posterior consigan integrarse al articular el Pensamiento Complejo con las Ciencias de la Complejidad, ya que la visión “dura” y cientifista, heredera del positivismo de las Ciencias de la Complejidad, aboga, inspirándose en los trabajos e intuiciones de Leibniz, por considerar que la Complejidad se basa en la computación y que el reduccionismo materialista es la forma de superar los dualismos, Heinz Pagels lo expresa con las siguientes palabras:⁴³⁴

Creo que esta visión reduccionista-materialista de la naturaleza es básicamente correcta. [...] La visión trascendental, que afirma la prioridad epistémica de la mente sobre la naturaleza, es correcta. [...] Siglos atrás, los filósofos naturales debatieron la distinción entre "sustancia" y "apariencia", una distinción que desapareció a medida que la ciencia empírica maduró. Del mismo modo, la distinción radical entre la mente y la naturaleza desaparecerá con el desarrollo de las nuevas ciencias de la complejidad [...] La naturaleza es una computadora gigante cuyas operaciones imitamos en nuestras propias simulaciones, con lo cual una definición cuantitativa de la complejidad podría sernos útil. La noción de complejidad tiene su hogar natural en el mundo de la computación. Si adoptamos dicha visión computacional, la complejidad puede realmente corresponderse con algo físico.

Según mi opinión, en la primera frase citada de Pagels se menciona el peligro hacia donde pueden derivar las Ciencias de la Complejidad si olvidan lo cualitativo en sus simulaciones. Si no se desarrolla un espacio de confluencia, un espíritu del valle taoísta, donde converjan los aportes cuantitativos de las Ciencias de la Complejidad y los cualitativos del Pensamiento Complejo, solo se conseguirá que el abismo que separa las ciencias naturales y las ciencias humanas se haga más profundo, y es en ese aspecto donde creo que las propuestas de Berkeley, Goethe y James pueden ser útiles por su énfasis en la

⁴³⁴ Pagels, H. (1988). *The Dreams of Reason: The Computer and the rise of the Sciences of Complexity*. New York: Simon and Schuster. Págs. 11, 12, 15 y 68. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº150 del Anexo I.

dimensión cualitativa como un aspecto insoslayable de la realidad. En las disquisiciones entre lo cualitativo y lo cuantitativo, uno de los aspectos a discernir es si realmente los computadores poseen o generan semántica cualitativa o significación, concepto que es de un nivel más profundo que el significado, porque puede estar ligado a la búsqueda de un sentido de la existencia y la vida. La intuición, la libertad y la motivación irracional o emotiva, es una propiedad que en realidad aún sigue siendo un enigma y que está directamente relacionado con el misterio de la conciencia y de los qualia. Desde una perspectiva filosófica podemos considerar que las Ciencias de la Complejidad y el Pensamiento Complejo, implican un aspecto existencial. Como muy bien destacó Prigogine, en unas conferencias que realizó en la Universidad de Milán, la *flecha del tiempo, la irreversibilidad, la probabilidad y el caos* marcan la percepción humana de la existencia:⁴³⁵

Desde Galileo hasta Feynman y Hawking, la física ha venido repitiendo la más paradójica de las negaciones, la flecha del tiempo, que sin embargo refleja la solidaridad de nuestra experiencia interior con el mundo en que vivimos. [...] La palabra caos hace pensar en desorden, imposibilidad de previsión. Pero no es así. Al contrario, como veremos en estas páginas, se puede incluir el «caos» en las leyes de la naturaleza, pero a costa de generalizar esta noción, incorporándole las de probabilidad e irreversibilidad. [...] La consideración del «caos» lleva así a una nueva coherencia, a una ciencia que no solo habla de leyes, sino también de sucesos, que no está condenada a negar la emergencia de lo nuevo, y por consiguiente de su propia actividad creadora.

La evolución en el tratamiento de problemáticas y dudas planteadas al cotejar nuestra capacidad explicativa y comprensiva de los fenómenos observados y experimentados con la realidad permitió la aparición del nuevo paradigma de la Complejidad que aún sigue configurándose en la actualidad. Maldonado caracteriza el nuevo paradigma diciendo que las Ciencias de la Complejidad se ocupan del modo como los fenómenos, sistemas y comportamientos evolucionan y ganan grados de libertad e información configurándose como fenómenos dispuestos en redes cuya topología es variable y que son sensibles a las condiciones iniciales las cuales apuntan al presente y no deben considerarse como determinantes o *condiciones originarias*, constituyendo problemas complejos:⁴³⁶

De esta suerte, el estudio de los sistemas, fenómenos y comportamientos que se caracterizan por su complejidad creciente, corresponde exactamente a aquella clase

⁴³⁵ Prigogine, I. (1997). *Las leyes del caos*. Barcelona: Crítica. Págs. 8 y 9. [Transcripción de dos conferencias impartidas en la Universidad de Milán en 1992. Prigogine, I. (1993). *Les Lois du chaos (Le leggi del caos)*. Paris: Flammarion].

⁴³⁶ Maldonado, C. E. y Gómez, N. A. (2010). *El mundo de las ciencias de la complejidad: Un estado del arte*. Bogotá: Universidad del Rosario. Págs. 12 y 13.

de situaciones en las que una pluralidad (multiplicidad o diversidad; que es la marca distintiva de la complejidad) no puede ser reducida de ninguna manera a un momento anterior, a una instancia inferior, en fin, a una multiplicidad más elemental o simple. Entonces, con total seguridad, nos encontramos de cara a los temas, problemas, campos, fenómenos y sistemas que conciernen específicamente a las ciencias de la complejidad.

Dentro de los problemas con complejidad creciente en la clase de situaciones en las que una pluralidad no puede ser reducida de ninguna manera a un momento anterior encontramos, por un lado, el tema de la conciencia que no debería reducirse simplemente a disparos neuronales, y por otro, la gestión de las relaciones humanas a nivel comunitario e internacional. Actualmente el mundo está configurado por diversas comunidades y cosmovisiones, por tanto, es necesario comprender la era planetaria y como, a partir del siglo XVI con la comunicación de todos los continentes, se fraguó la posibilidad de ser intersolidarios a pesar de la evidente expoliación, opresión y dominación que se estableció en sus orígenes y que aún se manifiesta en las dinámicas económicas globales. Esta perspectiva a la vez global y local está contemplada en la visión holónica al acuñar el neologismo *glocal*, donde la parte no está exclusivamente supeditada a un todo como ocurre en el holismo, ni el todo está solamente constituido por la suma de las partes, como imaginan los mecanicistas. La visión holónica forma parte de las concepciones del nuevo paradigma de la Complejidad e intenta conjugar los intereses individuales con los colectivos, en algunas ocasiones aparentemente irreconciliables, como parece que ocurre entre el Pensamiento Complejo y las Ciencias de la Complejidad. El término holón fue acuñado por Arthur Koestler en su libro *The Ghost in the machine* publicado en 1967, donde, buscando una palabra para definir los nodos particulares de un sistema global, creó un neologismo para esas totalidades/partes con propiedades explicadas por el *efecto Janus*, efecto basado en la imagen del dios Jano de la mitología romana. El dios romano Jano era el dios de las puertas, de los inicios y los finales, se representaba biforme, con dos caras contrapuestas unidas por la parte dorsal y mirando hacia el exterior de perfil. Ovidio lo presenta con estas palabras en sus *Fastos*:⁴³⁷ “Los antiguos, pues yo soy un ente primitivo, me llamaban Caos. [...] Todo lo que ves por doquier, cielo, mar, nubes, tierras, todo lo abre y cierra mi mano. Solamente de mí depende la custodia del vasto universo y la regulación del mundo me pertenece por completo.” En su libro, Koestler utiliza su imagen para explicar las propiedades de los holones de la siguiente manera:⁴³⁸

⁴³⁷ Ovidio. (2001) *Fastos*. Libro I: § 103 y 117. Traducción B. Segura. Madrid: Gredos. Págs. 26 y 27.

⁴³⁸ Koestler, A. (1967). *The Ghost in the machine*. New York: Macmillan. Pág. 48, 56 y 57. La traducción es mía. Texto original en inglés en la Entrada nº 151 del Anexo I.

Los fonemas, las palabras, las frases, son entidades por derecho propio, pero partes de una unidad más grande; También lo son las células, los tejidos, los órganos; las familias, los clanes, las tribus. Al igual que el dios romano Jano, todos tienen dos caras que miran en direcciones opuestas: la cara vuelta hacia los niveles subordinados es la de un todo autónomo; La cara vuelta hacia arriba, hacia el ápice, la de una parte dependiente. Uno es el rostro del amo, el otro el rostro del sirviente. Este "*efecto Jano*" es una característica fundamental de las sub-totalidades en todo tipo de jerarquías. Pero no hay una palabra satisfactoria en nuestro vocabulario para referirse a estas entidades de doble cara de Jano: [...] El término que propondría es "holón", del griego *holos* = entero, con el sufijo *on* el cual, como en el *protón* o el *neutrón*, sugiere una partícula o parte. [...] Ningún hombre es una isla, es un holón. Una entidad con las caras de Jano que, mirando hacia adentro, se ve a sí misma como un todo único y autocontenido, y mirando hacia afuera como una parte dependiente. Su *tendencia autoafirmativa* es la manifestación dinámica de su *totalidad* única, su autonomía e independencia como un holón. Su antagonista igualmente universal, la *tendencia integradora*, expresa su dependencia de la totalidad mayor a la que pertenece: su «*cualidad como parte*». La polaridad de estas dos tendencias, o potenciales, es uno de los *leitmotivs* de la teoría actual.

El concepto holón y la consecuente perspectiva holónica, nos permite articular una posible comprensión de lo uno y lo múltiple, del todo y la parte, de los sistemas dentro de sistemas, y disposiciones jerárquicas holográficas relacionadas en la configuración de los sistemas. Esta perspectiva también nos permite comprender que la aceptación de ciertos límites, estructuras u organizaciones, que implican diferentes niveles de responsabilidad y supeditación, no conllevan imperativamente un sometimiento y sumisión de la capacidad agente de las conciencias, sino, más bien, una colaboración en la obtención de un bien común. Tampoco significan el establecimiento de un poder dictatorial arbitrario, son papeles necesarios en algunas ocasiones para maximizar la organización y el rendimiento en la tarea que se está realizando, pero deben ser transparentes, explicitar toda la información, revisarse y actualizarse en función de las tareas, además de preservar siempre la dignidad y autonomía esencial de los seres y conciencias implicados en la organización.

4.3. Método Holónico de Auto-Investigación de Acción Participativa

La concepción Holónica de la Complejidad, propuesta por el Microbiólogo Samuel Carmona y presentada en el *VII Congreso Iberoamericano de Investigación Cualitativa en Salud - Ciudadanía y Transdisciplinariedad: Tejiendo Redes*, se fundamenta en la intuición de la insoslayable necesidad de avanzar en la senda del conocimiento uniendo las

dimensiones humanistas y los dominios físico-químico-biológicos, computacionales y cibernéticos. Esa intuición clarividente emerge de las siguientes preguntas: ¿Puede el sujeto observador separarse de su observación, de su ciencia o de su experiencia? ¿Puede un ser humano ser neutral ante el desarrollo de su propia vida en la aplicación de sus saberes o en la adquisición de nuevos conocimientos? La respuesta desde la concepción Holónica es clara y sin ambigüedades: No puede abstraerse de su experiencia ni ser neutral en su desarrollo vital; no puede pretender estar ausente en su vivencia y sensación, ni en la concepción epistemológica que conforma su desarrollo en el ámbito del conocimiento.

Esta respuesta implica la constatación de la íntima relación de las manifestaciones cualitativas del ser que son: La ontológica, la emocional, la cognitiva y la epistemológica. Ante esta fundamental evidencia la perspectiva Holónica proclama la siguiente hipótesis como fruto de la concepción plástica de la realidad: *Es posible hacer ciencia y adquirir nuevos conocimientos válidos y funcionales sin pretender aislar necesariamente al observador de su observación, al sujeto del objeto, al ser de su experiencia, en definitiva, a la parte del todo.* Para materializar e implementar en la realidad fáctica dicha hipótesis, la perspectiva Holónica, propone el *Método Holónico de Auto-Investigación de Acción Participativa (MH-AIAP)*,⁴³⁹ el cual se presenta como un recurso-matriz en el progreso epistemológico constituido por nuevas preguntas, enfoques y soluciones frente a situaciones percibidas como problemáticas o complejas.

El Método Holónico AIAP es un enfoque sistémico de construcción de conocimiento en el que la relación funcional y de perspectiva *sujeto-objeto* se amplía con la dimensión experiencial y se transforma en un vínculo recursivo cualitativo de información ontológica y epistemológica proponiendo una nueva nomenclatura para este tipo de relación cualitativa entre *sujeto-sujeto*. Método que permite tanto un enfoque cualitativo como uno cuantitativo, donde se une lo interior y lo exterior en una interfase denominada *complejo intext*,⁴⁴⁰ acercándose, así, a una posición más realista donde las perspectivas bioética, intencional y emocional están presentes. Esta flexibilidad y ampliación metodológica permite desarrollar nuevos diseños de investigaciones cualitativa-cuantitativas en las cuales la nueva perspectiva que equipara la participación protagonista como sujetos, tanto de los considerados objetos materiales como de los objetos vitales, ya sean estos, animales,

⁴³⁹ Carmona, S. (2016). *Op. cit.* Pág. 119.

⁴⁴⁰ *Ibid.* Pág. 107.

humanos o procesos relacionales, como podría ser el fenómeno de la conciencia, en conjunción con el sujeto o sujetos co-investigadores, ofrece la posibilidad de crear modelos más realistas donde se tengan en cuenta variables actualmente ocultas o extrañas que aportan información al sistema permitiendo su paulatina identificación e intervención en los resultados. La inclusión de un espacio de configuración para la expresión de variables cualitativas desconocidas e indeterminadas pero reconocidas a través de un proceso de intuición sentida permite ampliar el proceso de aprendizaje e innovación abierta tanto en la relación con la realidad experimentada como en la posibilidad creativa de nuevas realidades más acordes con las intenciones proyectadas que deben someterse a la reflexión bioética.

El Método Holónico amplía el concepto de Investigación+Desarrollo+innovación (I+D+i) con dos “A-a”, a modo de bucle recursivo, que refleja la realidad compleja de los procesos vitales y de conocimiento en los cuales el aprendizaje y la apertura a reflexiones sobre el proceso permite una actualización y adecuación a una realidad dinámica y cambiante. La necesidad de un proceso recursivo se plasma proponiendo el concepto sistémico de: Aprendizaje+Investigación+Desarrollo+innovación abierta (A+I+D+ia) denominado por el acrónimo AIDIA.⁴⁴¹ El complejo AIDIA concibe a sus constituyentes de forma indisociable, siendo agentes, considerados como holones con procesos de intra e inter relación, que configuran los vínculos y los contextos, no excluyendo, como reclamaba William James en su empirismo radical, nada del ámbito de la experiencia considerada como espacio de configuración donde se manifiesta la realidad en todas sus dimensiones posibles, unas más evidentes, tangibles y cuantificables, y otras más sutiles, intangibles y cualitativas. Las características fundamentales que manifiestan los sujetos agentes a través del Método Holónico AIAP articuladas en el proceso sistémico AIDIA y que están directamente relacionadas con la manifestación de la capacidad activa de la conciencia son: autonomía-vínculo, autogestión-intercambio, proactividad intencional-reactividad instintiva y cognición social intuitiva-habilidad social voluntaria.

El Método Holónico AIAP más que una propuesta metodológica cerrada es un proceso metódico abierto al debate y a la investigación que se implementa en contextos concretos tanto en sus aspectos locales como globales considerando la ambivalente perspectiva

⁴⁴¹ *Ibib.* Pág. 120.

glocal. La recursividad aprendizaje-reflexión en la adecuación emocional y fáctica de las conclusiones y resultados con la realidad experimentada y sentida en un proceso dinámico-evolutivo reclama la importancia de las modificaciones neguentrópicas. Dichas modificaciones permiten el mantenimiento de los desequilibrios necesarios para la vida y la utilización de la energía en los sistemas abiertos, complejos y vivos, y están basadas en las reconfiguraciones de las relaciones de los subsistemas para paliar la tendencia entrópica equilibrante e isoenergética (es decir, muerte, colapso o ausencia de dinamismo) característica de los sistemas cerrados y descrita por la 2ª ley de la termodinámica como destino universal, pero en la que no se tiene en cuenta la posibilidad de innovación abierta compleja expresada por la creatividad y reconfiguración del sistema. En dicha reconfiguración del sistema es donde más incidencia tiene la consideración de la conciencia como campo de actuación voluntaria y proactiva que a través de su actitud y máximo empoderamiento en su autogestión promocionará y facilitará los procesos adecuados para tender hacia la complejidad de la neguentropía y alejarse de la uniformidad y determinación de la entropía en cualquier nivel experimentado por el ser humano relacionado con la organización biológica o social, alejándose, por tanto, a través de las tendencias neguentrópicas del colapso del sistema.

En resumen estas serían las otras perspectivas mencionadas en el título de esta tesis: por un lado, la consideración de la capacidad agente, intencional y creadora de la conciencia como variable en el estudio de la misma, por otro, la posibilidad de que en vez de ser la conciencia un epifenómeno o emergencia de la materia, se contemple el caso contrario, a saber, que la materia sea un epifenómeno o emergencia de la conciencia agente, concepciones apoyadas en las tesis de Berkeley, Goethe y James, lo cual permitiría ampliar las posibles perspectivas de investigación. Además, apuntar la posibilidad de estudiar estas consideraciones desde el nuevo paradigma de la Complejidad enriquecido con las visiones cualitativas y concretas de la función de la conciencia como creadora en el acto de percibir, y de la libertad y responsabilidad inherentes al acto creador de realidad para así tender y permitir el desarrollo de la vida en general en las mejores condiciones posibles.

5. Conclusiones

La hipótesis fundamental de esta tesis ha sido la afirmación de que *la conciencia es un campo de acción voluntaria y proactiva donde existe la posibilidad de manifestar aspectos de la misma de forma activa y pasiva, circunstancia que es de suma importancia en su estudio* si se pretende ofrecer nuevas líneas de aproximación al fenómeno de la conciencia. A continuación, se presentan las conclusiones de manera sintética. En el siguiente apartado se desarrollarán los puntos citados en dichas conclusiones para una mejor comprensión y justificación de las mismas hacia nuevas aperturas. Las conclusiones de este estudio son las siguientes:

1º- La conciencia puede considerarse como un campo de posibilidades de acción voluntaria y proactiva en el cual se manifiesta la capacidad agente que poseen los individuos, la cual puede experimentarse y mostrarse con cierto grado de actividad o de pasividad; gradiente desplegado en una dimensión cualitativa-cuantitativa que configura el campo de la conciencia.

2º- Dicha capacidad agente y sus formas de manifestarse están moduladas por la actitud y el grado de libertad sentida por cada sujeto de forma subjetiva, en primera instancia, y de forma objetiva al establecer relaciones con otros seres y con el mundo percibido.

3º- El grado de libertad sentido subjetivamente es directamente proporcional y está en función de la actitud y del ejercicio de dicha capacidad agente. Cuando la capacidad agente, a través de la actitud, se manifiesta de forma activa el grado de libertad se experimenta como elevado. Cuando se manifiesta de forma pasiva, la sensación de dicho grado se verá reducido de forma proporcional al nivel de pasividad asumido.

4º- El grado de libertad sentido objetivamente estará, por su parte, modulado por el grado de libertad sentido subjetivamente y las interacciones con el entorno, constituido este, por las proyecciones de las creencias e ideas propias y las de las de otros seres vinculados.

5º- El mundo o entorno en el que interaccionan los sujetos tiene una naturaleza ontológica configurada por la propia capacidad agente inherente a los seres y experimentado a través de la dimensión cualitativa-cuantitativa de la conciencia. Por tanto, los objetos, la materia, las ideas y las emociones forman un mismo entramado o dimensión de experiencia cualitativa-cuántica donde se manifiestan las expresiones de la capacidad perceptiva y agente de los individuos que, en su conjunto, constituye el campo de actuación de la conciencia.

6º- La posibilidad del conocimiento o dimensión epistemológica se halla en función de la forma de percibir y manifestar la capacidad agente inherente a los seres, individual y colectivamente. Siendo, por tanto, dicha dimensión sincrónica y dependiente de contexto, en el cual las dimensiones ontológica y epistemológica se hallan intrínsecas y recursivamente relacionadas por la percepción y la capacidad agente experimentada y manifestada a través de la dimensión cualitativa-cuántica de la conciencia.

7º- La relación de la experimentación de la conciencia individual en su vínculo con la experimentada por otros seres, configurará la articulación de las dimensiones ontológica y epistemológica en una negociación y consenso de la capacidad agente de los sujetos de forma activa y pasiva para describir la realidad y el mundo, estableciéndose el entramado vincular de transiciones co-conscientes.

8º- El postulado del empirismo radical y el concepto de experiencia pura, propuestos por William James, serían una forma plausible de abordar las conclusiones anteriores y las futuras investigaciones. Así mismo considero que las ideas de Berkeley y Goethe comulgan en los aspectos fundamentales con el empirismo radical y la experiencia pura, al basar sus postulados en la experiencia considerada hasta las últimas consecuencias y los vínculos que de esta se derivan a través de la percepción.

9º- La capacidad agente de los seres, experimentada y manifestada a través de la conciencia, en sus expresiones activas y pasivas, constituye el conjunto de variables cualitativas y cuantitativas que son de suma importancia en la regulación ética del proceder humano y en el progreso del conocimiento científico.

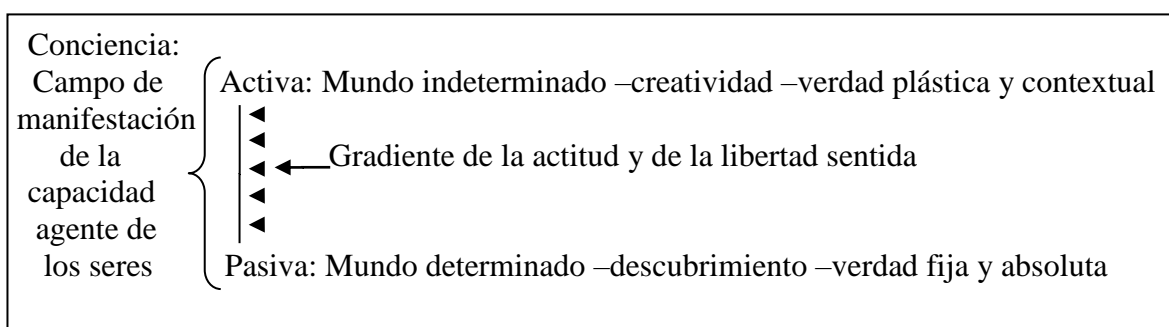
10°- El avance en el estudio de la conciencia y de las ciencias en general puede verse enriquecido por las propuestas y reflexiones de los tres autores citados al proponer integrar las variables cualitativas con las cuantitativas en los diseños de investigación. Integración posible al considerar la capacidad agente de los seres y la conciencia como campo o espacio de configuración donde se manifiesta en una sola dimensión (cualita-cuántica) los aspectos cualitativos y cuantitativos de la experiencia.

11°- La integración de las ciencias naturales con las ciencias humanas, que representan en conjunto el estudio de la realidad, es recomendable en el estudio de la conciencia y de los fenómenos que conforman la realidad para concebir mejores modos de relación en el conjunto de la comunidad entendida como ciudadanía planetaria, global y local al mismo tiempo; integración a la que apunta la visión compleja a través de las propuestas de Edgar Morin. Las reflexiones de Berkeley, Goethe y James, que considero precursores de algunos de los planteamientos de la Complejidad, pueden reconducir las nuevas investigaciones científicas hacia diseños más acordes con la realidad experimentada.

5.1. Desarrollo de las conclusiones y posibles aperturas

Tras el análisis de las propuestas de los tres autores estudiados en este trabajo considero como conclusión central que la conciencia es un campo de posibilidades de actuación voluntaria, intencional y proactiva donde se manifiestan los seres o, quizá, que es en sí misma la actividad desplegada recursivamente de dichos seres, pudiendo manifestarse tanto con una actitud activa como pasiva. En su expresión activa, los sujetos, crean concepciones y dinámicas del mundo en el que se desenvuelven considerándolo exterior a ellos mismos, pero con una íntima vinculación y un alto grado de capacidad en la creación del mismo, no siendo un mundo determinado sino en elaboración y con posibilidades no preconcebidas, las cuales aparecen en función de las posibilidades imaginativas y creativas que permite la conciencia, del desarrollo de las interacciones en el campo de la conciencia y de la información accesible y ampliable. En su actitud pasiva, los individuos, aceptan o se someten, desde su capacidad agente y, por tanto, cediendo activamente, a concepciones y dinámicas del mundo proyectadas o inspiradas por otros seres. En esta última posición, consideran, igualmente, ese mundo exterior ajeno a ellos mismos, pero con la diferencia de

que la vinculación se experimenta como más superficial o reducida y el grado de incidencia, por su parte, se ve notablemente reducido y constreñido a los grados de libertad percibidos y sugeridos en ese mundo a través de la información recibida, sin plantearse su posible ampliación. Se experimenta, pues, dicho mundo como altamente determinado en donde la mayoría de las posibilidades están prefijadas y la imaginación o el ingenio solo pueden descubrirlas y articularlas, pero no crearlas. En el siguiente cuadro se muestra esquemáticamente la implicación de la actitud activa y pasiva manifestada por la capacidad agente de los sujetos a través del campo de actuación de la conciencia:



En la primera situación el grado de libertad sentida, en cuanto a la actitud manifestada a través de la conciencia, se experimenta en niveles elevados, no quedando claro ni determinado el límite del libre albedrío posible ya que está directamente relacionado con la posibilidad de creación. En el segundo caso el grado de libertad, a pesar de ser originalmente elevado, se experimenta como más reducido que en su nivel primordial, sintiendo que el mundo, las personas y las situaciones determinan y coartan la libertad esencial que se puede experimentar en la conciencia, llegando incluso a sentirse atrapado y, en los casos extremos, esclavizado mentalmente, lo que puede desembocar en una alienación mental. Es evidente que existe el abuso, la coerción, el confinamiento o la esclavitud física pero estas restricciones se experimentarán de forma diferente en función de la actitud manifestada en la conciencia, es decir, según el grado de pasividad o agencia que sienta el ser consciente.

Esta conclusión aparece inspirada por la concepción de Berkeley sobre la diferencia entre espíritus activos e ideas pasivas. Así como por la posibilidad apuntada por Goethe de una percepción sensible-suprasensible dependiente de la actitud del sujeto en relación con su desarrollo espiritual o, en palabras no espirituales, del trabajo de autoconocimiento de las capacidades agentes que se pueden desplegar a través de la conciencia en su vínculo

con la naturaleza; y por último, por la propuesta realizada por William James de la conciencia como función y proceso de relación experiencial subjetiva y objetiva a la vez en el entramado de la experiencia pura, donde cada sujeto aporta a la objetividad compartida su cuota personal de subjetividad. En los tres autores vemos destacada la importancia de la relación entre la experiencia y la percepción como bucle recursivo indisociable que conforma la realidad experiencial y sentida, desplegando el campo de actuación de la conciencia, dinámica modulada por la actitud, las emociones, los pensamientos y la intuición en un acto que se puede sintetizar con la palabra *sentipensar*.

Una consecuencia derivada de la anterior conclusión, es que la naturaleza intrínsecamente libre de la capacidad agente de los sujetos expresada a través de la conciencia nunca puede ser vulnerada si ella misma no cede ese poder o acepta esa posibilidad, cosa que ocurre en prácticamente todos los seres humanos en las distintas fases evolutivas y que puede llegar a provocar intensos sentimientos contradictorios en las personas. A partir del nacimiento se va configurando esta dinámica de promoción, facilitación, imposición o sumisión de los espacios de conciencia entre los seres implicados en las relaciones: en la crianza o la infancia, al tener que aceptar la realidad o el mundo que le configuran sus progenitores, cuidadores o familia, posteriormente en los mundos que le presentan los posibles grupos de amigos en los cuales desea ser aceptado y finalmente en el tipo de sociedad y cultura en el que se desarrolla como adulto. Esa negociación de la capacidad de crear mundos percibidos, que ocurre desde la más tierna infancia, al entrar en contacto con el mundo de los adultos y de otros niños, ya sea por necesidad física o emocional, confianza en el vínculo que se establece o por temor a las consecuencias advertidas o experimentadas, extiende el abanico de posibles actitudes activas o pasivas frente al mundo y los otros seres. En esa articulación de voluntades puede llegar, incluso, casi a la anulación de la capacidad activa del sujeto experimentada a través de la conciencia, convirtiéndola en capacidad reactiva inducida por los estímulos externos que se percibirán como los iniciadores de la acción. Esta postura nos impulsará a actuar reactivamente eligiendo entre un limitado número de posibilidades ya determinadas y aceptadas, considerando cualquier otra posibilidad como imposible, quedando mermada nuestra capacidad de decidir y de sentirnos autónomos.

El sentimiento de contradicción que se puede llegar a experimentar en el transcurso de la dinámica anteriormente descrita, al aceptar las ideas o mundo presentado por otros seres,

es fruto de la sospecha latente de que: o no hemos elaborado un criterio propio, o hemos cedido aspectos o la totalidad del mismo, menguando nuestra capacidad agente, libertad o autonomía. Sospecha que, en cierta manera, instiga la posible sensación de que nos hemos traicionado a nosotros mismos, lo que puede desembocar en un sentimiento de duda sobre la legitimación y adecuación de nuestra espontaneidad, retroalimentando un estado de inseguridad e incapacidad de decidir que se puede manifestar a través de una actitud pasiva en el campo de actuación de la conciencia, buscando a través de la misma determinates, razones, reglas o causas lineales que nos indiquen la actuación o decisión correcta independientemente de la elaboración de un criterio propio surgido de la integración de toda la información, tanto cualitativa como cuantitativa. Esta posibilidad de bucle psicológico de resonancia de la duda sobre nosotros mismos, en relación con el mundo percibido, que puede sufrir todo ser humano en su interacción existencial puede vivirse con asombro y curiosidad cuando se permite el despliegue de la información cualitativa integrada con la cuantitativa, o bien con angustia y desesperación si la información cualitativa se reprime y la cuantitativa se convierte en hegemónica, pudiendo desembocar en trastornos ansioso-depresivos u obsesivos, o gestionarse con las más diversas especulaciones e interpretaciones.

En este sentido casi todos los campos de reflexión humanos representan marcos de interpretación de las relaciones entre seres y con el mundo, tanto en los aspectos cualitativos como en los cuantitativos. En la Filosofía Clásica, Filosofía Política, Sociología o Teoría del Derecho, por ejemplo, podemos encontrar desde las aportaciones de Platón en la *República* hasta el abordaje moderno del *contrato social* presentado con diferentes perspectivas por Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. En la dimensión psicológica encontramos desde la necesaria síntesis entre el *yo* y el *no yo* prescrita por Fichte, hasta la dialéctica del *amo* y el *esclavo* desarrollada por Hegel. Ampliando las especulaciones y, en cierta manera dudando de Descartes, la crítica que realiza Nietzsche al principio idealista de la conciencia de sí mismo al exigir que “hay que dudar de forma más meticulosa”, puede interpretarse, a la manera de Gadamer, como que “tomar lo que manifiesta la conciencia por hechos nos parece ingenuo.”⁴⁴² Pero si se interpreta desde la perspectiva del empirismo radical, asumiendo que hechos y valores, cosas e ideas, tiempo y conciencia o

⁴⁴² Gadamer, H.-G. (1998). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra. Pág. 16. Texto original en alemán: “«Es muß gründlicher gezweifelt werden.» Die Aussagen des Selbstbewußtseins für Gegebenheiten zu nehmen erscheint uns seither als naiv.” [Gadamer, H.-G. (1995). *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke*. Bd. 10. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Pág 91].

tú y *yo* conforman el despliegue de lo que existe o puede existir en el entramado de experiencia pura como un juego de espejos que desdobra infinitamente la percepción, la interpretación puede derivar en entender la meticulosidad en el acto de dudar, como la evidencia del grado de libertad de la capacidad agente en cualquier manifestación de la conciencia, ya sea esta manifestación en forma de duda o de dogmatismo. Nos permitimos así, la posibilidad de dudar de los dogmatismos y de asegurar la plasticidad de los hechos arropada por las relaciones intra e intersubjetivas en la constitución del mundo, tal y como reivindicaba Husserl desde su perspectiva trascendental o como matizaba Heidegger bajo el manto oculto de la experiencia del ser.

En la consideración de la relación entre uno mismo y los otros, Husserl concebía una conciencia de participación común para la constitución del mundo, reflejando las cadenas de una realidad intersubjetiva y condicionada. Por su parte, Heidegger reclamaba, ante la evidencia de la sensación de finitud del *ser-ahí* (*Dasein*), extendido de forma inabarcable en la infinitud del *ser-con* (*Mitsein*), un cuidado en la conciencia de relación; es decir, una *solicitud liberadora* que permitiera llegar a ser cada uno su propia conciencia y sensación de sí mismo al concebir al otro como limitación para la *comprensión* (*Verstehen*) como estructura existencial propia del *Dasein*. Desde otra perspectiva, Gadamer, invirtiendo el *no-yo* idealista de Fichte, proponía “que al final era únicamente el refuerzo del otro en contra de uno mismo lo que ofrecía en realidad la posibilidad de comprensión. Darle al otro validez frente a uno mismo, [...] no significa solo reconocer las limitaciones de la propia perspectiva, sino que exige también ir más allá de las propias posibilidades a través de un proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico.”⁴⁴³ Es ese proceso dialógico, entre el *yo* y el *tú* o *lo otro*, el que evidencia la capacidad activa y libre que puede experimentarse a través de la conciencia tejida, no solo de forma limitante, sino también creativa en las transiciones co-conscientes. Dichas transiciones co-conscientes, son a las que apuntaba James al proponer como primordio el entramado existencial de experiencia pura y de co-conciencia perceptiva y experiencial en un continuo acto ambivalente y recursivo socio-lingüístico de gestación y nacimiento de los seres y el mundo. Pudiendo, por tanto, hacerse cargo de la libertad de uno mismo a través de la libertad de los otros y

⁴⁴³ *Ibid.* Págs. 22 y 23. Texto original en alemán: “Am Ende, so meinte ich, wird aber gerade das Starkmachen des Anderen gegen mich selbst mir erst die eigentliche Möglichkeit des Verstehens aufschließen. Den Anderen gegen sich selbst gelten zu lassen [...] heißt nicht nur, die Begrenztheit des eigenen Entwurfs im Prinzip anerkennen, sondern verlangt geradezu im dialogischen, kommunikativen, hermeneutischen Prozeß über die eigenen Möglichkeiten hinauszukommen.” [Gadamer, H-G. (1995). *Op. cit.* Pág 97].

siendo co-conscientes de la coherencia de co-ser y de la enajenación, inherente al lenguaje, del acto de *con-versar* o *ex-presar*. Tal acto de ex-presión desplaza la presión ineludible de la deyección existencial heideggeriana, o conciencia de ser, hacia afuera. Este *afuera* o mundo, que se muestra en apariencia disyuntivo, al que somos paridos (*geworfen*) o lanzados en el acto de existir, desde la inconmensurabilidad de nuestra alma sin pedirnos nuestra opinión, y por tanto evidenciando que nuestra libertad es contingente, produce tal vértigo perceptivo y reflexivo que nos desconcierta cuando tenemos la posibilidad de manifestar los grados de libertad de los que disponemos. Pero entre las posibles alternativas de perplejidad está la de reconocer que en las limitaciones percibidas ante ese mundo y ante los otros se plasma la oportunidad de empoderarse del campo de actuación de la propia conciencia, del propio ser y superar los propios límites reunificando un espíritu primordial que acompaña al acto de percibir o pensar algo. Reunificación apuntada en algunas de las reflexiones que hizo Aristóteles en su *De Anima*, en la percepción infinita de la mente del Dios de Berkeley, en la guía espiritual (*geistige Leiter*) reclamada por Goethe, en la *Psicología del acto* de Franz Brentano, en la *emoción cósmica* concebida por James o en la *meditación gnóstica* de Hans Jonas y su *Principio de la responsabilidad* como capacidad de responder por nuestros actos. Esa reunificación es posible avanzando más allá del *cogito pre-reflexivo* que apunta Sartre, pero sin olvidarlo, porque si bien puede ser cierto que *estoy fuera de mí*, como diría Heidegger al corregir el sentido de la frase “veo que allí está la puerta” por la aclaración “yo” estoy “allí” cuando veo la puerta, también es cierto que estoy *en mí* cuando la puerta es percibida *por mí* o al ser alcanzado por la percepción de la puerta. Si estoy en ti cuando te percibo, también estoy en mí al percibirte y ser percibido por ti. Por lo tanto, como diría James la disyunción es una forma de conjunción realizada siempre en la conciencia y en la experiencia pura, la cual, considerada como primordio conjuntivo original, permite a Husserl hablar de la *graduación* del objeto de percepción. En realidad, es posible considerar que la conjunción inherente en la disyunción reside en la capacidad de elección y creadora de la negación. Al decir esto *no*, sino aquello, lo que se está haciendo es ampliar las perspectivas, crear posibilidades, aportar sustrato para forjar un criterio que buscará la suficiente solidez para manifestarse y deberá conservar la suficiente flexibilidad para comprender los cambios y las perspectivas de los otros. El sentido profundo y de rebelión que brota contradictoriamente por las grietas deconstructivas de la palabra *no*, es la pura manifestación de la capacidad de crear que permite la conciencia en la homogeneidad continua de la experiencia pura. Cuando Parménides habla del *no ser* no es solo una

cuestión semántica, lo que está haciendo es crear y afirmar las posibilidades del ser. Tal y como se ha observado en la Psicología Evolutiva cuando un niño va a buscar la leche obligado y repitiendo en el trayecto “no voy a buscar la leche, no voy a buscar la leche...” no está negando su acto, está afirmándose como ser en su espacio o campo de conciencia, está configurando y reafirmando la libertad de su espacio de conciencia que le acompañará en el largo trayecto de su vida sentida en mayor o menor medida en función del reconocimiento de los otros y de sí mismo. En esa negación, está afirmándose, está creándose desde su interioridad frente a su exterioridad en esa dimensión ambigua e indefinida del *complejo intext*, a pesar de las contingencias en las relaciones. Ese *no* puede *comprenderse* como *responder* por uno mismo, como la afirmación del espíritu ante la percepción de irreversibilidad que acompaña la flecha del tiempo advertida por Prigogine. Por eso la nueva visión amplia de la complejidad puede aportar herramientas para comprender las preguntas por el *ser* y el *no ser*, por lo continuo y lo discontinuo, por la afirmación en la negación de la negación, por el orden y el caos, por la organización emergente de la desorganización, en definitiva, por el ambivalente fenómeno de la conciencia y la co-conciencia, ese *hilito* de “no”,⁴⁴⁴ fino como un suspiro, que nos separa de la esclavitud espiritual o de la *nada*.

El hecho de que los seres dispogan de márgenes de libertad, y posean intención y voluntad, implica que cada vez que un sujeto se relaciona con otro está compartiendo e invadiendo su mundo, sea intencionadamente o no. Este tipo de relación, que implica una negociación de la influencia mutua, va desde el sometimiento de uno por el otro, hasta la coordinación o cooperación entre ambos. Usando una metáfora reduccionista y mecanicista que en ningún caso será apropiada ni exhaustiva, dado lo complejo de las relaciones humanas, propongo imaginarse que el tipo de interacción adecuada entre seres en el campo de actuación de la conciencia debería ser algo parecido a como se integran en su acción dos ruedas dentadas, como por ejemplo en un cambio de marchas de un automóvil, donde los piñones han de relacionarse conjugando el movimiento que manifiesta cada uno, ya sea por la potencia del motor, ya sea por la inercia de la marcha. Al cambiar la marcha en un momento preciso o al utilizar el embrague facilitamos que los dientes de los piñones o ruedas engranen alternativamente poniéndose uno sobre el otro de forma alterna, si no

⁴⁴⁴ Expresión utilizada por Sartre y comentada en Gadamer, H-G. (1998). *Op. cit.* Pág. 48.

ocurre de esta forma coordinada el ensamblaje fallará y se entrará en conflicto, impidiendo, en el caso del coche, la buena marcha del mismo.

En la relación real de las personas, si no se da una adecuada coordinación de las libertades, a través de mecanismos de comprensión y tolerancia, a modo de embragues o ajustes de relación, la proyección de la capacidad activa de uno en el campo de la conciencia acaba sometiendo a la del otro. Si en algunos casos este sometimiento o cesión de la voluntad puede ser beneficioso en función de las circunstancias, como cuando es aceptado por comprensión, en la mayoría, si es impuesto sin la adecuada estima ontológica, los efectos secundarios son perjudiciales. Esos efectos pueden ser desde la necesidad constante de un criterio exterior para tomar decisiones, hasta asumir de forma permanente una posición pasiva, o desarrollar un trastorno psíquico limitante y un sentimiento de invalidación que suele desembocar en la pérdida de autoestima, confianza en uno mismo y pérdida de la autonomía. La capacidad agente, manifestada en la conciencia, implica que necesita ser y sentirse autónoma, a la vez que necesita relacionarse, con lo cual el ser humano, en general, se desarrolla con esa ambivalencia aludida: necesidad de autonomía y de relación en la cual sea respetada su propia autonomía como elemento intrínseco. Si dicha consideración no es atendida, utilizando el ejemplo de las ruedas dentadas, nos encontraríamos con que los dientes de una rueda chocarán con los de la otra generando un conflicto, que puede desembocar en la rotura de esos dientes, por una o ambas partes. Si es por una, esta estará sometida a la fricción o dinamismo de la otra, si es por ambas partes la relación será superficial ocasionando la sensación de roce o contacto, pero sin que este sea auténtico y profundo. En esta articulación, entran en juego los conceptos de autoestima y estima ontológica imprescindibles en el desarrollo pleno del ser en el campo de actuación de la conciencia y en la gestión equitativa de las relaciones. Si la dimensión de la conciencia no posibilitara realmente algún grado de libertad originalmente no existiría la posibilidad de sumisión o de rebelión, sería todo, simplemente, una cadena de reacciones determinadas desde la disposición inicial, hipótesis que muchos materialistas defienden.

La primera conclusión básica expresada en los cuatro primeros puntos presentados en la exposición sintética de las conclusiones y desarrollados en los párrafos anteriores, se amplía con los puntos siguientes. Las consideraciones que en ellos se presentan se basan en la información aportada en primer lugar por Berkeley al manifestar que los seres humanos son sujetos activos con una mente que configura ideas a través de sus percepciones y que

esas ideas son en sí mismas pasivas, sin capacidad agente. Si esto no fuera así, significaría que una idea tendría las mismas cualidades y propiedades que un ser vivo. Considero esta cuestión como de la máxima importancia: decidir si las ideas son pasivas o activas cambia completamente la cuestión. Yo, parafraseando a Berkeley, por más que intento imaginar alguna forma en que una idea, que no fuera pensada en una mente por un sujeto agente, pudiera subsistir independiente de su concepción por alguna mente que la conciba y le dé entidad, no llego a concebir como sería posible. Incluso aunque se aludiera al universo de ideas abstractas o al mundo de las Formas o Ideas platónico, ese mundo y las ideas contenidas en él son pensadas por mí o por la persona que aludiera a tal mundo. Ese universo y las ideas contenidas en él, no serían más que otra idea pasiva supeditada a una mente activa que la piensa. Con lo cual, por más que se busquen posibilidades, aun aceptando que la conciencia permite la creación y puede facilitar a hacer posible lo imposible cambiando ciertas circunstancias, al avanzar en la búsqueda de una idea activa no pensada, siempre se iría a parar a la posición paradójica, configurada por el propio lenguaje, de estar buscando en mi pensamiento, o en el de algún otro ser pensante, algo no pensado o percibido en una mente. Podemos percibir y no formarnos una idea clara, pero no podemos concebir una idea y no pensarla. Uno de los puntos más importantes de la capacidad activa que manifiestan los seres, es que constituye el sustrato que permite unir los aspectos cualitativos, considerados subjetivos, con los cuantitativos presentados como objetivos por el paradigma actual, en un bucle recursivo complejo *a priori-a posteriori* que desplaza la representación kantiana de los juicios sintéticos a priori a una presentación compleja de la realidad relacionada con la capacidad activa de los sujetos en el entramado de experiencia pura y el campo de actuación de la conciencia. Estas cuestiones han sido tratadas por muchos autores, desde diversas perspectivas y matices a lo largo de la Historia de la Filosofía, cabe destacar las reflexiones de Ludwig Wittgenstein en su *Tractatus* para, posteriormente, ser rebatidas por él mismo en sus *Investigaciones filosóficas*, reconsideración que ilustra lo arduo de la cuestión y los laberintos en los que se puede penetrar si no tomamos, a modo de hilo de Ariadna, la percepción y la experiencia hasta sus últimas consecuencias, tal y como propusieron los tres autores estudiados, como guías para comprender el concepto ontológico de existencia y su relación con la dimensión epistemológica del conocimiento.

Idea y pensamiento son conceptos complejos, complementarios y antagónicos. Son complementarios porque no se puede concebir uno sin el otro, las ideas constituyen el

pensamiento y el pensamiento está constituido por ideas; pero, al mismo tiempo, son antagónicos, porque su naturaleza o manifestación está constituida por conceptos opuestos. Por un lado, en el pensamiento subyace una naturaleza o manifestación activa como expresión de la actividad de un sujeto, y en la idea, que se produce en el pensamiento, se evidencia en sí misma la pasividad que la constituye al depender de la actividad del pensamiento del sujeto que le otorga cualidad y cantidad. Es decir, pensamiento e idea, son una sola cosa que podemos llamar mente, pero a la vez, son dos al manifestar la dualidad activo-pasivo o incluso tres si tenemos en cuenta la relación que se establece entre lo activo y lo pasivo. Una manera de ilustrar una cuestión tan densa y escurridiza, podría ser utilizando la imagen de uno mismo ante un espejo, aunque tampoco sería totalmente satisfactorio, ya que no se trata estrictamente de la misma naturaleza. Yo miro mi mano y decido moverla, en ese momento yo estoy manifestando mi capacidad activa y al mover mi mano soy consciente de esa acción, pero si al mismo tiempo veo mi imagen reflejada en un espejo, que sería algo muy similar a la toma de conciencia de mi acción, seré consciente también de que la imagen del espejo es pasiva y depende de mi voluntad de acción porque la imagen del espejo nunca hará ningún movimiento que yo no haga. La imagen que percibo del movimiento de mi mano está en apariencia en dos sitios a la vez, en el espejo, y en mi mente que la percibe al mirar mi mano, digo en apariencia en dos sitios a la vez, porque en realidad, las dos imágenes están en mi mente, una en la percepción directa de mi mano moviéndose, y la otra en la percepción a través del reflejo del espejo. Por tanto, haciendo las correspondencias con la analogía presentada del espejo, en el caso paradójico expuesto entre idea y pensamiento, la idea sería la imagen percibida en el espejo, y el pensamiento sería yo percibiendo o tomando conciencia del movimiento de la mano, ya sea mirando mi mano, o mirando el espejo. Con este ejemplo, evidentemente limitado, ya que no es la auténtica relación entre idea y pensamiento, se puede apreciar la pasividad a la que me refiero, y se refería Berkeley, respecto de las ideas. Estas son como imágenes en un espejo, el cual, forzando un poco la metáfora, sería como la mente, la cual no sería propiamente la conciencia, separación que podría coincidir con la mente psicológica y la mente fenoménica apuntada por Chalmers, esta última sería el acto de percibir, tomar conciencia o formarse ideas al unir lo cualitativo con lo cuantitativo en una dimensión cualita-cuántica; acto que forzosamente debe realizar un sujeto agente que es el que tiene la capacidad de manifestar la actividad inherente en el campo de la conciencia de forma activa o pasiva y que solemos concebir plasmada en una mente. Por tanto, el dinamismo posible de las ideas y de todo en general depende de los sujetos que ejecutan las acciones,

las piensan y perciben, en ningún caso ese dinamismo está en ellas mismas. Si no fuera así, y tuvieran capacidad activa en sí mismas, significaría que, a pesar del hecho de estar en el espejo, para el caso de las imágenes reflejadas, o en la mente, para el caso de las ideas, podrían, según su propia voluntad, no supeditarse a la intención y dinamismo del sujeto que se halla frente al espejo en un caso, o del sujeto que las piensa en otro; dinámica parecida a lo que en psicopatología se denomina *ideas intrusivas* y que en muchos casos corresponde a procesos asociados a ciertos trastornos psicológicos como podrían ser trastornos adictivos, ansioso-depresivos, obsesivos, psicóticos o paranoides. Atribuir actividad a una idea, sería lo mismo que imaginar que una imagen sale del espejo, que una idea sale de la mente e interacciona con los otros seres por voluntad propia o que mis ideas me piensan a mí y no yo a ellas.

De esta dinámica, manifestada en el trasiego de ideas o perspectivas entre seres activos, donde en general se manifiestan lo que denominamos verdades, falsedades y mentiras, surgen las concepciones de llamar la atención, convencer a alguien, ofrecer pruebas, demostrar, evidenciar y contrastar que consideramos imprescindibles en el progreso del conocimiento para diferenciar episteme de doxa, utilizando para el fundamento de la primera una supuesta realidad objetiva que tiene la última palabra y relegando la segunda a una realidad subjetiva con visos solipsistas y arbitrarios. Se establece así, en aras del avance del conocimiento, una separación insuperable entre ambas por la actual metodología científica. En consecuencia, con la conclusión extraída en esta tesis cabría la posibilidad de reflexionar sobre qué es lo que subyace en ese abismo instaurado entre objetividad y subjetividad y entre las variables cuantitativas y cualitativas. En una de las citas de Goethe se menciona que un experimento no demuestra epistémicamente nada más que el hecho de que el fenómeno observado ocurre tal y como lo percibimos y del cual, al replicarlo y obtener los mismos resultados, extraemos una ley general que consideramos un conocimiento epistémico y universal, cuando, en realidad, es un conocimiento dóxico el cual suponemos se mantendrá en el tiempo porque corresponde a las leyes absolutas de la naturaleza. Pero, de momento, no podemos asegurar que poseemos conocimientos absolutos epistémicos libres de la posibilidad de cambio en el futuro, como muy bien han mostrado a lo largo de la historia las innumerables revisiones de las leyes y teorías propuestas; o que sean conocimientos exentos de la continua comprobación y adecuación frente a nuevas realidades, tal y como advirtió William James, en su concepción de la verdad, al considerar tanto la *verificación* como la *validación*

como procesos de *fijación* de una *verdad* contextual y temporal y la *validez* de una *acción* en unas circunstancias concretas. Dichos procesos, podrían considerarse, en cierta manera, el bucle complejo a priori-a posteriori, antes mencionado, en el que se actualiza una verdad plástica coherente con los cambios inherentes a la flecha del tiempo y en continua adecuación con su irreversibilidad a través procesos de asimilación y acomodación. En este sentido, la Filosofía de la Ciencia no ha dejado de plantearse cuestiones relacionadas con dichos aspectos sobre la acumulación del conocimiento. Autores como Karl Popper⁴⁴⁵ con su *criterio de demarcación y falsacionismo*, Thomas Kuhn⁴⁴⁶ con sus concepciones de *paradigma contextual y modelo de desarrollo científico*, Imre Lakatos⁴⁴⁷ y su concepto de *programas de investigación científica* y Paul Feyerabend⁴⁴⁸ y su reflexión, junto a Kuhn, sobre la *incommensurabilidad* en la interpretación de las teorías científicas, hicieron aportaciones cruciales en el desarrollo de esas reflexiones epistemológicas.

La conclusión general obtenida nos lleva, tal y como también se concluye de la revisión de los tres autores tratados, a que las cosas u objetos están en la misma condición o dimensión pasiva que las ideas. Esto convierte a esos objetos en ideas sin más diferencias que las que podamos apreciar entre una idea u otra. Ni todas las ideas son iguales, ni todas las cosas son iguales, ni las ideas ni las cosas son exactamente iguales, pero sí que todas comparten una naturaleza pasiva común que es ser pensadas por una mente activa, la cual les otorga su aparente dinamismo y significación. Por tanto, podemos considerar en un mismo estatus ontológico tanto los objetos como las ideas, que sería: *ser percibidas* por un sujeto agente a través de una conciencia para poder existir. A su vez, el proceso epistemológico que permite conocerlas y concebirlas está intrínsecamente ligado a su cualidad ontológica de ser percibidas, es decir, cómo son percibidas, para qué son percibidas, qué relación tienen con mis intenciones, deseos y necesidades; y además está íntimamente relacionado con la capacidad activa de los sujetos que manifiestan cualidades y propiedades subjetivas o dóxicas, lo que hace difícil mantener la separación estricta entre episteme y doxa, más allá de contextos y circunstancias concretas experimentadas. Se podría decir que lo que calificamos de conocimiento epistémico, estrictamente, solo se podría circunscribir a un contexto y tiempo concreto y delimitado, y que, por tanto, es

⁴⁴⁵ Popper, K. (1935). *Logik der Forschung*. Vienna: J. Springer.

⁴⁴⁶ Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

⁴⁴⁷ Lakatos, I. (1978). *The methodology of scientific research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁴⁴⁸ Feyerabend, P. (1987). *Farewell to Reason*. London: Verso.

sincrónico; mientras que el conocimiento dóxico es diacrónico al estar instalado en la dimensión temporal.

Con este análisis lo que propongo es que la diferencia entre episteme y doxa, no es una cuestión de validez intrínseca del conocimiento, sino de su dimensión temporal y contextual y del énfasis que se haga en los aspectos cuantitativos o cualitativos. Esta posibilidad de articular las concepciones epistémicas y dóxicas y, por tanto, de integrar lo cuantitativo y lo cualitativo, la encontramos tanto en las aportaciones de Berkeley como en la visión de Goethe y de James al mostrar el mismo afán de unificar la experiencia interior subjetiva con la realidad exterior objetivada comunicada y compartida entre todas las personas participantes en la percepción de un fenómeno, como, por ejemplo, en el caso de Berkeley al hablar del vino milagroso de las bodas de Cana, cuando Goethe alude a la percepción sensible supra-sensible, o James manifiesta sus postulados en su empirismo radical a través de la experiencia pura y las transiciones co-conscientes. Para los tres autores, las cosas y los pensamientos tienen una naturaleza común inherente a la capacidad agente, intencional y creadora manifestada a través de la conciencia. Dicha integración en una dimensión cualita-cuántica significaría una negociación entre voluntades y emociones en el mundo que percibimos; lo que supondría un cambio radical de paradigma en el desarrollo de la ciencia y en el estudio de la conciencia. En los tres autores se contempla la objetividad, pero no como algo externo al observador que percibe, sino como producto de la acción y experiencia del individuo compartida con otros sujetos en el mundo en el que se relacionan de forma vivencial y experiencial con la realidad que perciben y crean. Los tres aceptan las leyes naturales que el ser humano va extrayendo de su relación y observación del mundo, sin embargo, ponen en tela de juicio su estatus absoluto (verdad) y exterior (ajeno) a la propia interacción e interpretación coyuntural del ser humano en su devenir histórico y sentido. En cierta manera, para ellos el mundo está vivo y se relaciona con el ser humano a través de la percepción, constituyendo, así pues, tanto la conciencia, la existencia, como la vida, un fenómeno, un campo de actuación, una función o un proceso dinámico recursivo y complejo de relaciones que reclama ser comprendido como tal y que podría denominarse: *co-conciencia*.

La conclusión sobre la capacidad activa de los sujetos manifestada a través de la conciencia tiene una estrecha relación con la ética, la libertad y la responsabilidad de los seres humanos de dirigir a la humanidad como *un ser* hacia un *telos*, es decir, hacia un

sentido coherente con las posibilidades de la existencia. En este sentido, podemos considerar que la capacidad activa y libre, concebida en el marco de la conciencia, nos convierte en *funcionarios de la humanidad (Funktionäre der Menschheit)*, tal y como diría Husserl.⁴⁴⁹ Si obviamos nuestra capacidad activa consciente y nos manifestamos en el modo pasivo, eludimos nuestra cuota de responsabilidad, escudándonos en unas contingencias exteriores ausentes de sentido y sensibilidad que nos determinan a que las cosas sigan como están. Esta ausencia de sentido de la responsabilidad nos puede llevar a sentirnos como marionetas zarandeadas en un torbellino de acontecimientos en el que las injusticias y atrocidades, ya sean estas, fruto de conductas egoístas e irresponsables, o ya sean aparentemente necesarias, tienen su explicación racional, justamente, por la irracionalidad del mundo y la falta de sensibilidad y compasión de una naturaleza que no tiene en cuenta nuestros anhelos más profundos.

Participar en la creación continua de un *telos*, de un sentido, de un mundo más acogedor y coherente con los deseos e instintos positivos de mutua relación con el mundo, solo es posible asumiendo que, a través de la conciencia, que nos permite percibir el universo y, en cierta manera, configurar el mundo, se puede hacer algo, se puede actuar con algún grado de libertad y responsabilidad. Si no es así, todo está perdido de antemano, estaba perdido en el origen y estará perdido en su final. En la frase anterior, *perdido*, significa todo lo que la palabra perdido suscita en la conciencia: perdidos en la inmensidad del universo sin ningún tipo de referencia, perdidos en el juego de la existencia, perdidos en el dolor y el sufrimiento, perdidos en la soledad, perdidos como seres mezquinos sin ningún valor promovido desde nuestro interior, perdidos como los animales enjaulados a los que se les abre la puerta de su jaula y no son capaces de escapar, desconcertados ante la libertad, desorientados, sometidos y sumisos; habiendo perdido nuestra humanidad y nuestro auténtico sentido de la fraternidad, el cual no sería más que una reacción biológica de supervivencia, y cosificados en un montón de neuronas y células inconscientes.

Tenemos la aparente carcasa y el funcionamiento de *máquina* programada genéticamente, pero somos un ser vivo, lo que implica albergar una duda razonable sobre nuestra capacidad de tomar decisiones conscientes pro-activamente cambiando nuestra relación con el entorno a través de la modulación de nuestra percepción y de nuestra

⁴⁴⁹ Husserl, E. (2008). *Op. cit.* Pág. 60. [Husserl, E. (1954). *Op. cit.* Pág. 15.]

sensibilidad. En esa duda razonable, a propósito de la voluntad y el libre albedrío, es en la que creo que deberían centrarse con más interés los estudios científicos específicos sobre la conciencia y, planeando como posibilidad, sobre el resto de estudios sobre la naturaleza y el universo en general. En cierta manera, parece que estamos “condenados” a un margen de libertad, lo que nos avoca a la ineludible responsabilidad de manifestar nuestro criterio o posición y nuestra voluntad, incluso, en el acto de no manifestarla y pretender renunciar a ella liberándose así de la responsabilidad implícita y de sus consecuencias. En esta renuncia u omisión de nuestra capacidad activa expresada por medio de la conciencia, se presenta, quizá, la mayor paradoja de las paradojas, a saber, pretender liberarse encadenándose a los designios y vicisitudes de una materia ciega, irresponsable e irracional, y de esta manera, vagar por un universo como fantasmas materiales sin alma o como sombras indigentes que se esconden en el lado opuesto del ser que recibe la luz que ilumina al espíritu vivo.

En otro orden de cosas, la Bioética es la disciplina filosófica que busca la forma de crear las relaciones óptimas dentro de esa visión de conjunto para propiciar una plenitud vital, creativa y participativa en la complejidad de ese sistema llamado mundo y tiempo, sistema que constituye la existencia propiamente dicha. De ahí que la co-conciencia de la estima y auto-estima ontológica, así como la reflexión, a propósito de las relaciones de poder, sometimiento, colaboración y aceptación de la diversidad sean o resulten ser las piedras angulares para crear un mundo más equitativo, más creativo y más participativo. Donde el poder de gestión no resida exclusivamente en unas élites directivas, que en ciertas ocasiones miran intereses parciales y subjetivistas, sino en todos los integrantes de este mundo, en la medida de sus posibilidades, y a los que se estimule a implicarse conscientemente a través del acceso a la información y formación, para que no sea una pseudo participación pre-programada, tal y como explica Henryk Skolimowski en su libro *La mente participativa*⁴⁵⁰ y se les facilite participar en la gestión y creación de un mundo más acorde con la realidad compleja que lo caracteriza.

Comprender, en este caso, significa ponerse en el lugar del otro y cambiar los mecanismos que sustentaron un pasado tan atroz para muchos, y que todavía se mantiene

⁴⁵⁰ Skolimowski, H. (2016). *La mente participativa*. Girona: Atalanta. Págs. 217 y 218. Un extracto de la implicación y consecuencias de la pseudo participación se encuentra en la Entrada nº 152 del Anexo I y en el Anexo II se expone una síntesis de las formas de participación que considera Skolimowski.

camuflado en la ceguera de la incomprensión de que existen otras posibilidades de organización mercantil y social. Aprender es cambiar la determinación aparente de las contingencias del pasado y abrir un futuro a nuevas contingencias más solidarias, más sostenibles y más pertinentes con la inteligencia general humana impregnada de las emociones que dan sentido a esa inteligencia, considerando a los otros como cómplices y posibles colaboradores en un mundo común y no determinarlos como competidores en una lucha sin cuartel spenceriana, aceptando que vivimos en una misma comunidad de destino. Como dice Damasio en su libro *En busca de Spinoza*: “Nuestra vida debe regularse no solo por nuestros propios deseos y sentimientos, sino también por nuestra *preocupación* y por los deseos y sentimientos de los demás, expresados como convenciones y normas sociales de comportamiento ético.”⁴⁵¹

No se plantea aquí un enfrentamiento entre individuos, a pesar de que en ciertas circunstancias sea una opción de defensa, sino contra las incertidumbres, los riesgos, lo inesperado o lo incierto que aparece de por sí en el devenir de la existencia, promoviendo una alianza entre los seres humanos hacia la comprensión de esos fenómenos, y no intentando dominarse mutuamente con la ilusión de que al controlar al otro, se controla el mundo y su complejo devenir en el océano imprevisible de la vida. En ese océano navegamos surcando la incertidumbre resguardándose en archipiélagos de certezas. Como dijo Zygmunt Bauman: “Todos estamos en el mismo barco” y tenemos el mismo derecho a ser respetados, añadido yo. Por eso, en estos tiempos en que, como dijo Eurípides: “Las corrientes de los ríos sagrados remontan a sus fuentes⁴⁵² y la justicia y todo está alterado. Entre los hombres imperan las decisiones engañosas y la fe en los dioses ya no es firme;”⁴⁵³ el abandono de conceptos absolutos y deterministas que pretendían explicar y controlar el mundo es un reto emocional de primer orden en la actualidad, lo inesperado debe formar parte de la ecuación ya sea en forma de incertidumbre, de Dios, de ser humano o de posibilidad.

⁴⁵¹ Damasio, A. (2009). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Madrid. Crítica. [1ªed. 2005]. Pág 161.

⁴⁵² Frase proverbial empleada también por Esquilo y que expresa, según Hesiquio, una subversión de las leyes naturales. Extraído de Eurípides (1991). *Tragedias. El Cíclope –Alcestis –Medea –Los Heraclidas –Hipólito –Andrómaca –Hécuba*. Introducción, traducción y notas A. Medina y J. A. López. Madrid: Gredos. [1ª ed. 1977]. Pág. 228 n.32.

⁴⁵³ Eurípides (1991). *Op. cit.* Verso de la obra *Medea* entre el 409 y 420. Pág 228.

A continuación, presentaré brevemente las ideas de los puntos finales de la exposición esquemática de las conclusiones. Con las perspectivas actuales, en el progreso de la ciencia creo oportuno considerar que la diferencia y complementariedad del Pensamiento Complejo y las Ciencias de la Complejidad son importantes para que se articulen los nuevos métodos científicos y sociales de comprensión de los acontecimientos con la sensibilidad emotiva y las variables cualitativas inherentes a la dimensión humana. Un Pensamiento complejo sin las potentes herramientas actuales de las ciencias se queda sin recursos ante la complejidad de la tarea, y unas Ciencias de la Complejidad sin humanos sintientes no es ciencia ni es compleja, sería solo una serie de algoritmos dispuestos con algún tipo de orden sin ningún sentido en sí mismos. Es la dimensión humana, así como el para qué nos pueden servir las nuevas visiones complejas y ampliadas de las percepciones del mundo, lo que permitirá crear un mundo más acogedor y con mayor cualidad y calidad de vida. La cualidad denostada como algo subjetivo y arbitrario, cobra aquí una relevancia central, sin cualidad, la cantidad es una marioneta a la que le han cortado los hilos; se desploma sin un lazo con el guion, sin sujeto agente que enlace la acción con una historia coherente.

La cualidad es en sí misma el sujeto agente que tanto reclamaron Berkeley, Goethe y James, razón por la cual, según mi opinión, además de su énfasis en la experiencia radical y la percepción como co-creadoras de realidad, pueden considerarse precursores de la visión compleja. El Pensamiento Complejo contempla dicha cualidad agente como uno de los ejes en los que se articula la Complejidad. Las Ciencias de la Complejidad, necesitan al Pensamiento Complejo para entramarse en las relaciones humanas. Sin esa comprensión humana la Bioética quedará ausente de las nuevas ciencias, y las emociones paroxísticas derivadas del miedo a lo desconocido y a la incertidumbre o a la muerte, o fruto de un hedonismo exacerbado, arrasarán con la posible cohesión humana como han hecho en los últimos siglos, pero ahora con un poder de destrucción incrementado gracias a la tecnología. El Pensamiento Complejo aporta una “antropo-ética” al considerar el carácter ternario de la condición humana, siendo a la vez individuo, sociedad y especie. Sería oportuno educar y facilitar una supervisión mutua individuo/sociedad y sociedad/individuo para que el conjunto salga beneficiado. Se podría así configurar una ciudadanía terrestre que auto-gestione su futuro a través de consensos *glocales* y contextuales complejos, contemplando y respetando al mismo tiempo la autonomía de la individualidad, la convivencia de la diferencia, la articulación de la comunidad y la sostenibilidad de la

biosfera. Constituyendo, de esta manera, una ético-política que supervise al biopoder y que conciba a la humanidad como comunidad planetaria, donde nadie se sienta excluido y donde las minorías tengan los mismos derechos que las mayorías. Solo un pensamiento y una ciencia complejos pueden establecer vías para conjugar intereses contrarios en la superficie, buscando las invarianzas profundas que presentan las imágenes fractales de un mundo rugoso, ambiguo, diverso y real, ampliando la conciencia hacia la co-conciencia planetaria universal donde la voluntad de los poderes y de las gentes confluya hacia una ciudadanía terrenal compartida y comprendida, y se consiga así cohesionar la actual ciudadanía cuarteada.

En este estudio además de presentar las aportaciones de Berkeley, Goethe y William James, he analizado parte de las resistencias manifestadas ante las reflexiones de estos tres autores. Debe advertirse que James no sufrió la misma descalificación de la que fueron objeto los otros dos, a pesar de que fueron evidentes las reticencias entre los positivistas a muchas de sus reflexiones. La exclusión de las aportaciones al progreso de la ciencia realizadas por los tres autores fue fruto de diferentes circunstancias, entre las cuales están:

1ª-La incomprensión e intereses de poder coyunturales de sus épocas respectivas.

2ª-La instauración ideológica de un paradigma que consideraba la objetividad como un absoluto o idea abstracta de referencia unívoca y fija. Al pretender la neutralidad, se obvia que el paradigma está impregnado de la subjetividad del individuo que la presenta. Por tanto, olvida la carga que dicha variable subjetiva aporta a la percepción, instaurando así, un paradigma pseudo-subjetivista camuflado tras el dogma de una objetividad neutra carente, en apariencia, de subjetividad, y rechazando, por tanto, cualquier información aportada desde las investigaciones y reflexiones basadas en la articulación de la subjetividad y la objetividad como proceso perceptivo y experiencial compartido en la configuración de la realidad.

3ª-La elaboración de discursos científicos nacidos en la modernidad solía responder a concepciones de la experiencia cuantificadas y expresadas a través de la matemática concebida de forma dogmática, superficial o abstracta. Las cuales no eran completamente coherentes con la realidad cualitativa experimentada, puesto que no profundizaban, ni en la

percepción, ni en la consideración de la estrecha relación de las dimensiones ontológica y epistemológica que se establece a través de la percepción y la co-conciencia.

En ningún caso la exclusión de las aportaciones de los tres autores tratados fue debida a la contra-argumentación sólidamente fundada por elementos extraídos de la percepción y experiencia cuando estas llegan hasta sus últimas consecuencias. Consecuencias que, sintéticamente, podrían presentarse como:

1º-No tiene sentido discutir sobre algo más allá de lo percibido o experimentado.

2º-Nuestro mundo, universo o realidad está formado exclusivamente por la información, los procesos, los vínculos y los entes susceptibles de experimentarse a través del abanico de las posibilidades que ofrece la percepción y los campos vinculados a la conciencia.

3º-Dichas posibilidades van desde la simple percepción superficial, hasta la compleja percepción intuitiva, articuladas ambas por las diversas manifestaciones que acontecen en la conciencia, como pueden ser la imaginación, el ingenio, la asociación, el razonamiento, la abstracción, la generalización y la creatividad, entre las más destacadas.

La negación a aceptar el estudio en el ámbito científico de las reflexiones de los tres autores citados, fue en gran medida fruto de la dificultad para incluir las variables cualitativas en los diseños experimentales, basados en la concepción de una realidad objetiva abstracta en algunos aspectos, como serían los conceptos de materia, espacio y tiempo absolutos que se concretizaban a través de la cuantificación. Por tanto, no hubo un debate sobre la cuestión equiparando argumentos en una dimensión global de los fenómenos, sino que, simplemente, al quedar fuera lo cualitativo de la dimensión objetiva y pública que proporcionaban los datos cuantitativos, estos se constituyeron en los únicos que permitían el acceso a dicha realidad objetiva. Es decir, fue más una negación prejuiciosa y determinada por el tipo de metodología y percepción asumida que una refutación argumentada en la misma dimensión que se experimentaban y percibían realmente los fenómenos, fruto de la herencia reduccionista y mecanicista expresada posteriormente por un positivismo a ultranza.

Antes he mencionado que, según mi opinión, los trabajos de Berkeley, Goethe y William James podían considerarse precursores de la visión compleja emergente en la percepción del universo y la realidad. Mi propuesta, sin embargo, va más allá de considerarlos antecedentes, concretamente, los contemplo como el hilo de Ariadna que nos puede sacar del intrincado laberinto con callejones sin salida hacia el que puede adentrarse el progreso del conocimiento. Sus reflexiones pueden conducirnos a nuevas vías, quizá complejas o laboriosas, pero con más luz y claridad en cuanto a su coherencia y adecuación con la realidad experimentada y sentida. En el camino del conocimiento se puede volver la vista atrás para ver las huellas de los pasos al avanzar y reflexionar si se olvidó la consideración de algunas marcas en el camino que señalaban sendas dignas de explorar para acceder a territorios más fértiles en el campo de la comprensión. Los ecos disidentes y geniales de Berkeley, Goethe y William James son testimonios de ese olvido y de la falta de atención a cuestiones fundamentales en los procesos de ser y conocer, pero sus palabras pueden recobrar su vitalidad en futuros debates, reabriendo pasajes y puertas que se cerraron en falso y cuyo replanteamiento resulta hoy más necesario que nunca, en aras de encontrar un rumbo con más sentido.

Hay mucho trabajo por delante, muchas opiniones a escuchar y muchas reflexiones que hacer. La humanidad lleva siglos intentando mejorar sus relaciones y en este trasiego se está pasando, en las últimas décadas, por la visión de la Complejidad, un nuevo paradigma que intenta comprender mejor la realidad, la incidencia que tienen nuestros actos, así como la manera en que cada uno de nosotros hemos de responsabilizarnos de la existencia a través de nuestra actitud y nuestra participación activa. Pero este presente se ha creado sobre un pasado que se puede volver a observar y resignificar, como planteábamos al inicio del presente estudio, al proponer revisar las visiones de Berkeley, Goethe y William James. Se pueden comprender las limitaciones de las interpretaciones pretéritas, los contextos, los errores, y rescatar aquella información que sea útil para seguir creando una visión más acorde con nuestros propósitos. Poder revisar qué interpretaciones de la realidad nos han llevado al mundo real que tenemos y cómo se pueden modificar para conducirnos a una existencia menos violenta y más sabia, es participar en la creación del futuro sin determinarlo.

6. Bibliografía

6.1. Ediciones

AMRINE, F. & ZUCKER, F. J. (eds). (1987). *Goethe and the Sciences. A Reappraisal*. Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. 97. Dordrecht: Reidel.

A. A. V. V. (1717). *Actorum Eruditorum*. Supplementa. Tomus VI. Leipzig: Typis Viduæ Joh. Caspar Mulleri.

A. A. V. V. (1727). *Acta Eruditorum*. Lipsiæ: Publicata cum S. Cæsareæ Majestatis & Regis Pol. atque Electoris Saxoniae Privilegiis. Literis B. C. Breitkopfii. Prostant apud J. Grossii.

BAXTER, A. (1745). *An enquiry into the nature of the human soul*. 2 Vols. 3^a ed. London: Printed for A. Millar in the Strand. [1^a ed. 1733. London: G. Strahan].

BERKELEY, G. (1709). *An essay towards a new theory of vision*. By George Berkeley, M.A. Fellow of Trinity College, Dublin. Dublin: Printed by Aaron Rhames, at the Back of Dick's Coffee-House, for Jeremy Pepyat, Bookseller in Skinner-Row.

_____ (1710). *A treatise concerning the principles of human knowlege: Part I. Wherein the chief causes of error and difficulty in the sciences, with the grounds of scepticism, atheism, and irreligion, are inquir'd into*. By George Berkeley, M.A. Fellow of Trinity-College, Dublin. Dublin: Printed by Aaron Rhames, for Jeremy Pepyat, Bookseller in Skinner-Row.

_____ (1713). *Three dialogues between Hylas and Philonous: The design of which is plainly to demonstrate the reality and perfection of humane knowlege, the incorporeal nature of the soul, and the immediate providence of a deity: in opposition to sceptics and atheists. Also, to open a method for rendering the sciences more easy, useful, and compendious*. By George Berkeley. London: printed by G. James, for Henry Clements.

_____ (1744). *Siris: A chain of philosophical reflexions and inquiries concerning the virtues of tar water, and divers other subjects*. By G.L.B.O.C. Dublin: Printed by Margt. Rhames, for R. Gunne.

_____ (1871). *The Works of George Berkeley*. Edited by A. C. Fraser. In 4 Vols. Oxford: Clarendon Press. [London: Macmillan and Co.].

_____ (1901). *The Works of George Berkeley*. Edited by A. C. Fraser. In 4 Vols. Oxford: Henry Frowde, M. A. At the Clarendon Press. [London: Macmillan and Co.].

_____ (1948-1957). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Edited by A. A. Luce & T. E. Jessop. In 9 vols. London: Thomas Nelson.

_____ (1978). *Alcifrón o el filósofo minucioso*. Madrid: Ediciones Paulinas.

_____ (1989). *Comentarios Filosóficos. Introducción manuscrita a los Principios del Conocimiento Humano. Correspondencia con Johnson*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (1990). *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*. Madrid: Alianza.

_____ (1992). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Traducción y prólogo de C. Mellizo. Madrid: Alianza Editorial.

BOSWELL, J. (1807). *The life of Samuel Johnson*. 5ª ed. In 3 Vol. Boston: W. Andrews and L. Blake. [La 1ª edición fue 1791 en 2 Vol. London: by H. Baldwin, for C. Dilly].

BRACKEN, H. (1965). *The early reception of Berkeley's Immaterialism: 1710-1733*. The Hague: Martinus Nijhoff.

BROOKS, R. J. (1973). *Berkeley's Philosophy of Science*. The Hague: Martinus Nijhoff.

CARMONA, S. (2016). *Salud y Medicina basada en la Complejidad: nuevas evidencias científicas*. Almería: Editorial Círculo Rojo.

COLDEN, C. (1760). *The Principles of Action in Matter*. London: R. Dodsley in Pall-Mall.

_____ (1843) *Selections from the scientific correspondence of Cadwallader Colden*. New Haven: B. L. Hamlen. Arranged by Asa Gray.

COLLIER, A. (1713). *Clavis Universalis: or, a New Inquiry after Truth. Being a Demonstration of the Non-Existence, or Impossibility, of an External World*. London: Robert Gosling.

_____ (1730). *Specimen of true Philosophy*. Sarum: Charles Hooton.

_____ (1763). *Man in quest of himself*. London: R. and J. Dodsley.

_____ (1837). *Metaphysical Tracts*. London: Edward Lumley. Reimpresión de las obras de A. Collier por S. Parr.

_____ (1909). *Clavis Universalis*. Edited by E. Bowman. Chicago: The Open Court Publishing.

- CROUSAZ, J.-P. (1733). *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne*. La Haye: Chez Pierre de Hondt.
- DAMASIO, A. (1994). *O Erro de Descartes*. Lisboa: Temas e Debates.
- _____ (2010). *Self comes to mind*. New York: Pantheon Books.
- _____ (2010). *Y el cerebro creó al hombre*. Barcelona: Destino.
- DE LA ROCHE, M. (1713). *Memoirs of literature: Containing a weekly account of the state of learning, both at home and abroad*. London: James. [1ª edición 1712].
- _____ (1722). *Memoirs of Literature*. 2ª ed. Vol. VI. Article LXV. London: Sold by R. Knaplock.
- DESAUTELS, A. R. (1956). *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIIIe siècle: 1701-1734*. Roma: Instituti Historici Societatis Jesu. Vol. VIII. Serie: Bibliotheca Instituti Historici Societatis Jesu.
- DESCARTES, R. (1927). *Discours de la méthode; suivi des Méditations métaphysiques*. Paris: Ernest Flammarion.
- DU BOIS-REYMOND, E. (1882). *Goethe und kein Ende: Rede am 15. Oct. 1882 geh. von Emil Du Bois-Reymond*. Berlin: Druck der Akademie.
- DWIGHT, S. E. (1830) *The Works of President Edwards*. In 10 Volumes. New York: G. & C. & H. Carvill.
- ECKERMANN, J. P. (1885). *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. In drei theilen. Leipzig: F. A. Brodhaus.
- _____ (2000). *Conversaciones con Goethe en los últimos años de su vida*. Estudio preliminar de F. Ayala. Barcelona: Océano.
- EDWARDS, J. (1734). *A Divine and Supernatural Light*. Boston: S. Kneeland and T. Green.
- _____ (1754). *Freedom of Will*. Boston: S. Keenald.
- _____ (1758). *The Great Christian Doctrine*. Boston: S. Kneeland.
- _____ (1957). *The Works of Jonathan Edwards*. Vol. I. New Haven: Yale University Press. Ed. P. Ramsay.
- EMERSON, R. W. (1841). *Essays*. Boston: James Munroe and Co.
- ESCHENBACH, J. C. (1756). *Samlung der vornehmsten Schriftsteller die Wirklichkeit ihres eignen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen: enthaltend des Berkeleys Gespräche zwischen Hylas und Philonous, und des Colliers Allgemeinen Schlüssel*. Rostock: Anton Ferdinand.

EULER, L. (1736). *Leonhardi Euleri Mechanica, sive motus scientia analytice exposita*: 2. Petropoli.

_____ (1765). *Theoria motus corporum solidorum seu rigidorum ex primis... principiis stabilita et ad omnes motus, qui in hujusmodi corpora eadere possunt, accommodata*. Rostochii et Gryphiswaldiae: Lit. et imp. A. F. Röse.

_____ (1993). *Reflexiones sobre el espacio, la fuerza y la materia*. Traducción y prólogo de A Rioja. Madrid: Alianza Editorial.

FEDERICO II, REY DE PRUSIA. (1752). *Eloge du Sieur La Mettrie*. La Haie: Pierre Gosse Junior.

FENELON, F. S. L. M. (1721). *Oeuvres philosophiques, première partie. Démonstration de l'existence de Dieu tirée de l'art de la nature. Seconde partie. Démonstration de l'existence de Dieu et de ses attributs, tirée des preuves purement intellectuelles et de l'idée de l'infini même*. [Suivi de *Réflexions du Père Tournemine Jesuite, Sur l'Atheisme, sur la Demostration de Monseigneur de Cambrai, & sur le Système de Spinoza*]. Edition Nouvelle. Amsterdam: Chez L'Honoré et Chatelain. [1^a ed. 1718 Publié par Ramsai et le Mis de Fénelon. Paris: Chez J. Estienne].

FRASER, A. C. (1871). *Life and Letters of George Berkeley*. London: Macmillan and Co.

GADAMER, H.-G. (1998). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.

GOETHE, J. W. (1791). *Beiträge zur Optik. Erstes Stück*. Weimar.

_____ (1792). *Beiträge zur Optik. Zweites Stück*. Weimar.

_____ (1820). *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie: Erfahrung, Betrachtung, Folgerung, durch Lebensereignisse verbunden*. Ersten Bandes drittes Heft. Stuttgart-Tübingen: J. G. Cotta.

_____ (1823). *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie: Erfahrung, Betrachtung, Folgerung, durch Lebensereignisse verbunden*. In 2 Bänden. Stuttgart-Tübingen: Cotta.

_____ (1907). *Maximen und Reflexionen*. Weimar: Goethe-Gesellschaft.

_____ (1963). *Obras completas*. En 3 volúmenes. Edición y traducción de R. Cansinos Assens. Madrid: Aguilar.

_____ (1993). *Máximas y Reflexiones*. Traducción, introducción y notas Juan del Solar. Barcelona: Edhasa.

_____ (1994). *La metamorfosis de las plantas*. Bilbao: Asociación Valle Inclán Elkartea.

- _____ (1997). *Teoría de la Naturaleza*. Traducción, estudio preliminar y notas de D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.
- _____ (1999). *Teoría de los Colores*. Introducción de J. Arnaldo. Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia.
- _____ (2002). *Werke, Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe*. In 14 Bänden. München: C. H. Beck. Band 13. Naturwissenschaftliche Schriften I.
- HAECKEL, E. (1882). *Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck*. Jena: Verlag von Gustav Fischer.
- HOLBACH, P. H. (1770). *Système de la Nature*. Première Partie. Londres: Dⁿ Sph. Nicolas de Azara.
- HUME, D. (1999). *An Enquiry concerning Human Understanding*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press.
- HUSSERL, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff.
- _____ (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos aires: Prometeo Libros.
- JAMES, W. (1890). *The Principles of Psychology*. In 2 Vol. New York: Henry Holt and Co.
- _____ (1896). *Psychology, Briefer Course*. New York: Henry Holt and Co.
- _____ (1897). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longmans, Green and Co.
- _____ (1898). *The Human Immortality*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- _____ (1899). *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*. Henry Holt and Co.
- _____ (1902). *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, Green and Co.
- _____ (1907). *Pragmatism*. New York: Longmans, Green and Co.
- _____ (1909). *The meaning of truth: a sequel to 'Pragmatism'*. New York: Longmans, Green and Co.
- _____ (1909). *A Pluralistic Universe*. New York: Longmans, Green and Co.
- _____ (1911). *Some Problems of Philosophy; a Beginning of an Introduction to Philosophy*. New York: Longmans, Green and Co.
- _____ (1912). *Essays in Radical Empiricism*. New York: Longmans, Green and co. Ed. R. B. Perry.

- _____ (1975). *Pragmatismo*. Traducción y prólogo de L. Rodríguez. Buenos Aires: Aguilar.
- _____ (1980). *El Significado de la verdad*. Traducción y prólogo de L. Rodríguez. Buenos Aires: Aguilar.
- _____ (1994). *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*. Barcelona: Ediciones 62. Península. Traducción de J. F. Yvars.
- KORS, A. C. (1976). *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press.
- LA METTRIE, J. O. (1747). *Histoire naturelle de l'Ame*. Oxford: M. H. de l'Académie des Sciences, aux dépends de l'Auteur.
- LOCKE, J. (1894). *A Essay concerning Human Nature Understanding*. Edited by A. C. Fraser. In 2 Vols. Oxford: Clarendon Press.
- LUCE, A. A. (1963). *The Dialectic of Immaterialism: An Account of The Making of Berkeley's Principles*. London: Hodder and Stoughton.
- MALDONADO, C. E. (1997). *Human rights, solidarity and subsidiarity: essays on social ontology*. Washington, D. C.: Council for Research in Values and Philosophy.
- _____ (2012). *Derivas de complejidad*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- MALEBRANCHE, N. (1688). *Entretiens sur la Metaphysique & sur la Religion*. Rotterdam: Chez Reinier Leers.
- MC CLYMOND, M. J. (1998). *Encounters with God: An Approach to the Theology of Jonathan Edwards*. New York: Oxford University Press.
- MORIN, E. (1977). *La Méthode I: La Nature de la Nature*. Paris: Seuil.
- _____ (1984). *Ciencia con conciencia*. Barcelona: Anthropos.
- _____ (1990). *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF.
- _____ (1999). *Los Siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____ (2001). *El Método I. La naturaleza de la Naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- _____ (2016) *Enseñar a vivir*. Traducción de N. Petit. Barcelona: Paidós. Espasa Libros.
- NADLER, S. (2001). *Spinoza: A life*. Cambridge: University Press.
- NAYDLER, J. (2002). *Goethe y la ciencia*. Prólogo H. Bortoft, traducción de C. Fortea y E. Arpe. Madrid: Siruela.
- NEWTON, I. (1687). *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*. Londini: Jussu Societatis Regiæ ac Typis Josephi Streater. Imprimatur. S. Pepys, Reg. Soc. Præsēs.

_____ (1704). *Opticks: or, a treatise of the reflexions, refractions, inflexions and colours of light*. London: Printed for S. Smith and B. Walford at the Prince's Arms in St. Paul's Church-yard.

_____ (1723). *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Editio Ultima. 2ª ed. Amstælodami: Sumptibus Societatis.

PFAFF, C. M. (1722). *Oratio de egoismo, nova philosophica haeresi*. Tubinga: Pfflicke.

PRIESTLEY, J. (1775). *Examination of Dr. Reid's Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, Dr. Beattie's Essay on the Nature and Immutability of Truth and Dr. Oswald's Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*. London: J. Johnson. [Reimpreso en edición facsimilar por USA: Kessinger Publishing, 2003].

RAND, B. (1914). *Berkeley and Percival*. Cambridge: Cambridge University Press.

REID, T. (1765). *An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense*. Edinburgh: A. Kincaid and J. Bell. 2^{on} Ed. London: A. Millar.

SAFRANSKI, R. (2007). *Romantik. Eine deutsche Affäre*. München: C. Hanser.

_____ (2012). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Traducción de Raúl Gabás Pallás. Barcelona: Tusquets.

SCHNEIDER, H. W. (1947). *A History of American Philosophy*. New York: Columbia University Press. 2nd ed. [1ª ed. 1946].

SEARLE, J. R. (2000). *El misterio de la conciencia*. Buenos aires: Ediciones Paidós Ibérica. Traducción de Antoni Domènech Figueras.

_____ (1997) *The Mystery of Consciousness*. New York: The New York Review of Books.

SEPPER, D. L. (1988). *Goethe contra Newton. Polemics and the project for a new science of color*. Cambridge: Cambridge University Press.

SOLOVINE, M. (1921). *L'Homme Machine suivi de L'Art de Jouir*. Collection des Chefs-D'Œuvre Méconnus. Paris: Éditions Bossard.

STEINER, R. (1897). *Goethes Weltanschauung*. Weimar: Verlag von Emil Felber.

_____ (1918). (Nachlassverwaltung). *Goethes Weltanschauung*. Dornach: Ed. Rudolf Steiner. (GA Band 6). Rudolf Steiner Online Archiv. <http://anthroposophie.byu.edu> 4. Auflage 2010.

_____ (1989). *Goethe y su visión del mundo*. Traducido por J. Hernández y R. Martín. Madrid: Rudolf Steiner.

VOLTAIRE & NEAULME, J. (1738). *Le préservatif, ou Critique des Observations sur les écrits modernes*. Article XXVI. La Haye: Chez J. Neaulme. [i.e. Paris].

WADDINGTON, C. (1855). *Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions*. Paris: CH. Meyrueis et Co.

WOLFF, C. (1740). *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt*. Editio Nova. Francofurti & Lipsiæ: Prostat in Officina Libraria Rengeriana. [La primera edición es de 1734, Frankfurt].

_____ (1752). *Verünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Magdeburgifchen: Rengerifchen Buchhantl.

ZAJONC, A. (2015). *Capturar la luz*. Girona: Atalanta.

6.2. Libros

ALDEREGUÍA, J. (1996). *La Sanología hoy*. La Habana: Universidad de la Habana Centro de Estudio de Salud y Bienestar Humanos.

ARDLEY, G. (1968). *Berkeley's Renovation of Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff.

ARMSTRONG, D. M. (1960). *Berkeley's Theory of Vision*. Melbourne: Melbourne University Press.

ARNAU, J. (2005). *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nagarjuna*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2006). *Antropología del Budismo*. Barcelona: Kairós.

_____ (2012). *El Crital de Spinoza*. Valencia: Pre-Textos.

_____ (2015). *El efecto Berkeley: Un elogio de la atención*. Valencia: Pre-Textos.

_____ (2016). *La invención de la libertad*. Madrid: Atalanta.

BATESON, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos aires: Editorial Lohlé-Lumen.

BENNETT, J. (1988). *Locke, Berkeley, Hume: Temas Centrales*. México: Universidad Autónoma de México.

BERGSON, H. (1889). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Félix Alcan Éditeur.

- BOLADERAS, M. (2013). *Bioética: Justicia y vulnerabilidad*. Cànoves i Samalús: Proteus.
- _____ (2015). *Bioética del cuidar, ¿qué significa humanizar la asistencia?* Madrid: Tecnos.
- BRACKEN, H. M. (1974). *Berkeley*. London: Mc Millan.
- BRENNAN, J. F. (1999). *Historia y Sistemas de la Psicología*. México: Prentice Hall.
- CARSE, J. P. (1989). *Juegos finitos y juegos infinitos*. Málaga: Editorial Sirio.
- CASSIRER, E. (1971). *Idee und Gestalt: Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CHALMERS, D. (1999). *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- CHARLES, S. (2003). *Berkeley au siècle des lumières. Immatérialisme et Scepticisme au XVIII^e siècle*. Paris: J. Vrin.
- CRICK, F. (1994). *La búsqueda científica del alma: una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*. Madrid: Debate.
- DE LA TORRE, S., Y MORAES, M. C. (2005). *Sentipensar. Fundamentos y estrategias para reencantar la educación*. Málaga: Ediciones Aljibe.
- DENNETT, D. (1995) *La conciencia explicada*. Barcelona: Paidós.
- EURÍPIDES (1991). *Tragedias. El Cíclope –Alcestis –Medea –Los Heraclidas – Hipólito –Andrómaca –Hécuba*. Introducción, traducción y notas A. Medina y J. A. López. Madrid: Gredos. [1^a ed. 1977].
- FEYERABEND, P. (1987). *Farewell to Reason*. London: Verso.
- _____ (1984). *Adiós a la razón*. Madrid: Tecnos.
- _____ (1975). *Against Method*. London: Verso.
- FISHER, G. P. (1880). *Discussions in History and Theology*. New York: Charles Scribner's sons.
- FOUCAULT, M. (2009). *Las palabras y las cosas*. Traducción de E. Cecilia. Madrid: Siglo XXI Editores.
- HEIDEGGER, M. (2005). *Parménides*. Madrid: Akal.
- GADAMER, H.-G. (1992). *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GÖDEL, K. (1981). *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1986-1992-1995). *Collected Works*. Vol. I-III. Oxford: Oxford University Press.
- GOLDBERG, E. (2015). *El cerebro ejecutivo*. Barcelona: Crítica.

- GOUHIER, H. (1948). *La philosophie de Malebranche et son experience religieuse*. 2ª ed. París: J. Vrin.
- GUEROULT, M. (1955). *Malebranche*. En 3 Vol. París: Aubier.
- _____ (1956). *Berkeley: quatre études sur la perception et sur Dieu*. Paris: Aubier.
- HIRSCHBERGER, J. (2011). *Historia de la Filosofía II: Edad Moderna, Edad Contemporánea*. Traducción de L. Martínez. Barcelona: Herder.
- HORKHEIMER, M. (1947). *Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press.
- KAKAR, S. (1982). *Shamans, mystics, and doctors: A psychological inquiry into India and its healing traditions*. New York: Knopf.
- KUHN, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____ (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- LAKATOS, I. (1978). *The methodology of scientific research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1983). *La metodología de los Programas de investigación científica*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ & Feyerabend, P. (1999). *For and Against Method*. Chicago: The University of Chicago Press. Ed. M. Motterlini.
- LUCIUS CORNELIUS EUROPÆUS (pseudónimo) (1645). *Monarchia Solipsorum*. Venecia: Biblioteca Pallatina.
- LYON, G. (1888). *L'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe Siècle*. Paris: Ancienne librairie Germer Baillière et Co. Félix Alcan éditeur.
- MAGNUS, R. (1949). *Goethe as Scientist*. Nueva York: Schuman.
- MARCUS, G. E. (1998). *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- _____, AND FISCHER, M. M. J. (1999). *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MARTÍNEZ-FREIRE, P. F. (ed.) (2001). *Filosofía actual de la Mente*. Málaga: Martínez-Freire. Suplemento 6 (2001) de *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*.
- MATURANA, H., Y VARELA, F. (1973). *De Máquinas y Seres Vivos: Una teoría sobre la organización biológica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- _____ (1990). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento*. Madrid. Debate.

- NAGEL, T. (2014). *La mente y el cosmos*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- NOË, A. (2010). *Fuera de la cabeza: Por qué no somos el cerebro y otras lecciones de la biología de la consciencia*. Traducción de Nicole d'Amonville. Barcelona: Kairós.
- OCHOA, J. C. (2003). *Mito y chamanismo: El mito de la tierra sin mal en los Tupí-Cocama de la Amazonia peruana*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- OVIDIO, P. (1939). *Tristia - Ex Ponto*. By A. L. Wheeler. London: W. Heinemann. [1ª impresión en 1924].
- PINEL, J. P. J. (2001). *Biopsicología*. 4ª Ed. Madrid: Prentice Hall.
- PIULATS, O. (2001). *Goethe y Montserrat*. Solsona: Solsona Comunicacions.
- _____ (2006) *Egiptosophía*. Barcelona: Kairós
- _____ (2010). *Historia de la salud natural: Con ideas prácticas para superar las enfermedades*. Manresa: Abadia.
- _____ (2017). *La ciencia espiritual de la naturaleza*. Barcelona: Carena.
- POPPER, K. (1935). *Logik der Forschung*. Vienna: J. Springer.
- _____ (1962). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos
- _____ (1963). *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge.
- PRIGOGINE, I. (1997). *Las leyes del caos*. Barcelona: Crítica.
- RODIS-LEWIS, G. (1963). *Nicolás Malebranche*. Paris: P.U.F.
- ROGERS, C. R. (1961). *On becoming a person: A therapist's view of psychotherapy*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- _____ (1961). *El proceso de convertirse en persona: Mi técnica terapéutica*. Buenos Aires: Paidós.
- RUKSER, U. (1977). *Goethe en el mundo hispánico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RUSSELL, B. (1945). *A History of Western Philosophy*. New York: Simon and Schuster.
- SAINT-HYACINTHE, T. (1743). *Recherches Philosophiques*. Londres: Chez Jean Nourse.
- SEXTO EMPÍRICO (1993). *Esbozos Pirrónicos*. Madrid: Gredos.
- SCHOPENHAUER, A. (2013). *Sobre la visión y los colores: Seguido de la correspondencia con Johann Wolfgang Goethe*. Traducción P. López. Madrid: Editorial Trotta.

SKOLIMOWSKI, H. (2016). *La Mente Participativa: Una nueva Teoría del Universo y del Conocimiento*. Girona: Ediciones Atalanta.

TORRETI, R. (1998). *El paraíso de Cantor*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

WATSON, R. A. (1966). *Downfall of Cartesianism 1673-1712: A Study of Epistemological Issues in late 17th Century Cartesianism*. The Hague: Martinus Nijhoff.

6.3. Artículos y Capítulos de libros

A.A.V.V. *Journal des Sçavants*. (1711). Tome L. Pour le Mois d'Août. De Londres. Amsterdam: Chez les Janssons à Waesberge. Págs. 209 y 210.

A.A.V.V. *Journal des Sçavants*. (1711). Tome L. Pour le Mois de Septembre. D'Angleterre. Amsterdam: Chez les Janssons à Waesberge. Págs. 321-330.

A.A.V.V. *Journal Littéraire*. (1713). De mai a juin. Tome I. Article XIV. La Haye: Chez T. Jhonson. Págs. 147-160.

A.A.V.V. *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts*. (1713). [i. e. *Mémoires de Trévoux*]. Mai. Paris: S. A. S. Trévoux. Págs. 921 y 922.

A.A.V.V. *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts*. (1713). [i. e. *Mémoires de Trévoux*]. Décembre. Paris: S. A. S. Trévoux. Págs. 2198 y 2199.

ALDEREGUÍA, J. (2004). «Sanología y salud mental». *Revista del Hospital Psiquiátrico de la Habana*, N° 1. Págs. 2 y 3.

BÖHME, G. (1987). «Is Goethe's Theory of Color Science?». *Goethe and the Sciences. A Reappraisal*. Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. 97. Edited by F. Amrine and F. J. Zucker. Dordrecht: Reidel. Págs. 147-173.

CARRASCO, L. Y COL. (2008). «Potencial de disparidad». *Revista Otorrinolaringología Cirugía Cabeza y Cuello*. n°. 68. Págs. 185-192.

CARTER, W. B. (1961). «Some Problems of the Relation between Berkeley's *New Theory of Vision* and his *Principles*». *Ratio*. Vol. III. Págs. 174-192.

CHASTAING, M. (1951). «L'abbé de Lanion et le problème cartésien de la connaissance d'autrui». *Revue Philosophique*. Vol. CXLI. Págs. 228-248.

_____ (1953). «Berkeley, défenseur du sens commun et théoricien de la connaissance d'autrui» *Revue Philosophique*. Vol. CXLIII. Avril-Juin. Págs. 219-243.

- CHURCHLAND, P. S. (1994). «Can Neurobiology Teach Us Anything about Consciousness?». *Proceedings and Addresses of the APA*. Vol. 67. Nº 4. Págs. 23-40.
- _____ (2001). «¿Puede la neurobiología enseñarnos algo sobre la conciencia?». *Filosofía actual de la mente*. Editor Pascual F. Martínez-Freire. Págs. 259-289.
- COLDEN, C. (1877). «The Colden Letter Books Vol. I. 1760-1765». *Collections of the New York Historical Society for the year 1876*. Vol. IX. New York: New York Historical Society.
- CUMMINS, PH. (1963). «Perceptual Relativity and Ideas in the Mind». *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. XXIV. Págs. 202-214.
- DESFONTAINES, P. (1735). «Review of Berkeley's *Alciphron* (1732)». *Observations sur les Écrits Modernes*. Paris: Chez Chaubert. Lettre Huitième. Tome I. Págs. 179-181.
- DODIG-CRNKOVIĆ, G. (2007). «Where Do New Ideas Come From? How Do They Emerge? Epistemology as Computation (Information Processing)». *Randomness & Complexity, from Leibniz to Chaitin*. Editor C. S. Calude. Singapore: World Scientific. Capítulo 15. Págs. 263-279.
- ESCERA, C. (1997). «Potencial de disparidad. (*Mismatch Negativity*): características y aplicaciones». *Anuario de psicología*. Facultat de Psicologia. Universitat de Barcelona. Nº 72. Págs. 63-80.
- FRITZ, A. (1949). «Malebranche and the Immaterialism of Berkeley». *Review of Metaphysics*. Vol. III. Págs. 59-80.
- GARDINER, H. N. (1900). «The Early Idealism of Jonathan Edwards». *The Philosophical Review*. Vol. 9. N. 6. Págs. 573-596.
- GÖDEL, K. (1931). «Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme, I». *Monatshefte für Mathematik und Physik*. Vol. 38. Vienna: Springer. Págs. 173-198.
- GOODMAN, R. B. & DOWLING, W. C. (2000). «American philosophy in the 18th and 19th centuries». *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. Ed., by Edward Craig. Págs. 26 y 27.
- HUSSERL, E. (1911). «Philosophie als strenge Wissenschaft». *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*. Band I. (1910-1911). Heft 3. Págs. 289-341.
- JAMES, W. (1878). «Quelques considérations sur la méthode subjective». *Critique Philosophique*. Vol. 6. nº 2. Págs. 407-413.

_____ (1904). «Does “Consciousness” exist?». *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*. Vol. I. Sept. nº 18. Págs. 477-491. New York: M. Woodbridge.

_____ (1904). «A World of Pure experience». *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*. Vol. I. Sept. nº 20. Págs. 533-543. New York: M. Woodbridge.

_____ (1904). «A World of Pure experience II». *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*. Vol. I. Oct. nº 21. Págs. 561-570. New York: M. Woodbridge.

_____ (1905). «La Notion de Conscience». *Archives de Psychologie*. Vol V. Jun. nº 17. Págs. 1-12. New York: Publisher non-identified. A partir de 1906 el editor es R. S. Woodworth. Publicación de la conferencia realizada por W. James en francés en el V Congreso Internacional de Psicología en Roma el 30 de abril de 1905.

KABITZ, W. (1932) «Leibniz und Berkeley». *Sitzungberichte PreuBischen Der Akademie Wissenschaften* (Philosophisch-Historische Klasse). Berlin. Págs. 632-636.

LAND, E. (1959). «Color Vision and the natural Image». Part I and II. *Proceeding of the National Academy of Sciences of the United States of America*. Published by: National Academy of Sciences. Vol. 45. Jan.-Apr. nº 1 and 4. Págs. 115-129 y 636-644.

_____ (1959). «Experiments in Color Vision». *Scientific American*. Vol. 200. Nº 5 Mayo. Págs. 84-99.

LEROY, A. (1953). «Influence de la philosophie Berkeleyenne sur la pensée continentale». *Hermathena*. Vol. LXXXII. Págs. 27-48.

LÓPEZ, N. (2006). «El empirismo radical de William James como superación del empirismo clásico». *XVI Congrés Valencià de Filosofia: València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació 6, 7 i 8 d'abril de 2006*. Coord. por Enric Casaban Moya; Societat de Filosofia del País Valencià (col.). Págs.191-203.

LOVEJOY, A. O. (1908). «Kant and the English Platonists». *Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James*. New York: Longmans Green. Págs. 265-302.

LUCE, A.A. (1941). «Berkely's Existence in the Mind». *Mind*. Vol. 50. Págs. 50, 258-267.

NAIGEON, J. A. AND TOPAZIO, V. W. (1954). «Diderot's Supposed Contribution to D'Holbach's Works.» *Publications of the Modern Language Association of America*. Vol. 69. Nº 1.

- NAGEL, T. (1974). «What Is It Like to Be a Bat?». *The Philosophical Review*. Oct. Vol. 83. Nº 4. Págs. 435-450.
- NIEBLA, M. (2013). «La sanología: propuesta de paradigma en salud». *Universidad de La Habana*, Nº. 275. Págs. 202-212.
- NISBET, H. B. (1967). «Herder, Goethe and the Natural Type». *Publications of the English Goethe Society*. Vol. 37. Issue 1. Págs. 83-119.
- PEIRCE, CH. S. (1979). «How to Make Our Ideas Clear». *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. (1931-1958). In 8 Vol. 3th Ed. Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press. Pág. 5.402.
- POPKIN, R. H. (1951). «Berkeley and Pyrrhonism». *Review of Metaphysics*. Vol. V. Págs. 223-246.
- _____ (1953). «Berkeley's Influence on American Philosophy». *Hermathena*. Vol. LXXXII. Págs. 128-146.
- _____ (1956). «L'Abbé Foucher et le problème des qualités premières». *Bulletin de la Société d'Étude du XVIIe Siècle*. Nº 33. Págs. 633-647.
- _____ (1957). «The New Realism of Bishop Berkeley». *University of California Publications in Philosophy*. Vol. XXIX. Págs. 1-19.
- POPPER, K. (1963). «A Note on Berkeley as Precursor of Mach and Einstein». *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge. Capítulo 6. Págs. 224-236.
- RAMIS, A. (2016). «Bioética narrativa y salud intercultural Mapuche: Aportes a su fundamentación y complementación». *Veritas*, Nº 34 (Marzo). Págs. 93-116.
- ROBINSON, L. (1913). «Un solipsiste au XVIIIe siècle». *L'Année philosophique*. Vol. XXIV. Págs. 15-30.
- _____ (1924). «Contributions à l'histoire de l'évolution philosophique de Kant». *Revue de Métaphysique et de Morale*. Vol. XXXI. Págs. 269-353.
- _____ (1937). «Le cogito cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne». *Revue Philosophique*. Vol. CXXIII. Págs. 307-335.
- RUKSER, U. (1977). «Valoraciones de Goethe en el mundo hispánico.» *Goethe en el mundo hispánico*. México: Fondo de Cultura Económica. Págs. 243-257.
- SEARLE, J. R. (1982). «The Myth of the Computers». *The New York Review of Books*. 29 de abril. Págs. 3-6.
- _____ (1980). «Minds, Brains and Program». *Behavioral and Brain Sciences*. Vol. 3. Págs. 417-457.

SORTAIS, G. (1929). «Le Cartésianisme chez les Jésuites Français au XVIIe et au XVIIIe siècle». *Archives de Philosophie*. Vol. VI.

STEFANICS, G. ET AL. (2014). «Visual mismatch negativity: a predictive coding view». *Frontiers in Human Neuroscience*. Vol. 8. September, Article 666.

TURBAYNE, C. M. (1955). «Kant's Refutation of Dogmatic Idealism». *Philosophical Quarterly*. Vol. V. Págs. 225-244.

VÁSQUEZ, A. (2015). «Francisco Varela: Neurofenomenología, enfoque enactivo de la cognición, mentes sin yo y el elusivo fenómeno de la conciencia». *Revista Observaciones Filosóficas*. Nº 20.

ZAJONC, A. (1987). «Facts as Theory: Aspects of Goethe's Philosophy of Science.» *Goethe and the Sciences. A Reappraisal*. Edited by F. Amrine and F. J. Zucker. Boston Studies in the Philosophy of Science. Dordrecht: Reidel. Vol. 97. Págs. 219-246.

6.4. Dictionarios y Enciclopedias

A. A. V. V. (1771). *Dictionnaire Universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*. Nouvelle Édition. Vol. III. Paris: Par la Compagnie de Libraires Associés.

CRAIG, E. (ed.) (2000). *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.

DIDEROT, D. & D'ALEMBERT, J. LE R. (1751-1772). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 Vols. Paris: André Le Breton. [Recuperado de University of Chicago. ARTFL *Encyclopédie Project* (Spring 2016 Edition). Robert Morrissey and Glenn Roe (eds). <http://encyclopedia.uchicago.edu/>.

_____ (2000). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 Vols. Marsanne: Redon. [1ª ed. 1751. Paris: Briasson, et al.]

QUATTROCCHI, U. (2000). *CRC World Dictionary of Plant Names*. Boca Ratón: CRC Press.

SUTHERLAND, S. (1991) *The Macmillan Dictionary of Psychology*. London: The Macmillan Press. Sutherland Ed.

7. Anexo I

Entrada n° 1: Nota 1. Página del documento 18: Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff. Pág. 16. Texto original en alemán: “Es ist klar (was könne hier sonst helfen), daß es eingehender *historischer und kritischer Rückbesinnungen* bedarf, um *vor allen Entscheidungen* für ein radikales Selbstverständnis zu sorgen: durch Rückfrage nach dem, was ursprünglich und je als Philosophie gewollt und durch alle historisch miteinander kommunizierenden Philosophen und Philosophien hindurch fortgewollt war; dies aber unter *kritischer* Erwägung dessen, was in Zielstellung und Methode diejenige *letzte Ursprungsechtheit* erweist, welche, einmal erschaut, den Willen *apodiktisch bezwingt*.”

Entrada n° 2: Nota 2. Página del documento 20: Husserl, E. (1954). *Op. cit.* Págs. 3 y 4. Texto original en alemán: “Die Ausschließlichkeit, in welcher sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die ganze Weltanschauung des modernen Menschen von den positiven Wissenschaften bestimmen und von der ihr verdankten „prosperity“ blenden ließ, bedeutete ein gleichgültiges Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind. Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen. [...] Was hat über Vernunft und Unvernunft, was hat über uns Menschen als Subjekte dieser Freiheit die Wissenschaft zu sagen? Die bloße Körperwissenschaft selbstverständlich nichts, sie abstrahiert ja von allem Subjektiven.”

Entrada n° 3: Nota 4. Página del documento 22: Searle, J. R. (1997). *The Mystery of Consciousness*. New York: The New York Review of Books. Pág. 5. Texto original en inglés: “It is supposed to be frightfully difficult to define the term. But if we distinguish between analytic definitions, which aim to analyze the underlying essence of a phenomenon, and common-sense definitions, which just identify what we are talking about, it does not seem to me at all difficult to give a common-sense definition of the term: “consciousness” refers to those states of sentience and awareness that typically begin when we awake from a dreamless sleep and continue until we go to sleep again, or fall into a coma or die or otherwise become “unconscious.” Dreams are a form of consciousness, though of course quite different from full waking states. Consciousness so defined

switches off and on. By this definition a system is either conscious or it isn't, but within the field of consciousness there are states of intensity ranging from drowsiness to full awareness. Consciousness so defined is an inner, first-person, qualitative phenomenon. Humans and higher animals are obviously conscious, but we do not know how far down the phylogenetic scale consciousness extends. Are fleas conscious, for example?"

Entrada nº 4: Nota 5. Página del documento 24: Nagel, T. (1974). «What Is It Like to Be a Bat?» *The Philosophical Review*. Vol. 83. Oct. Nº 4. Págs. 435-450. Pág. 449. Texto original en inglés: "We would have to develop such a phenomenology to describe the sonar experiences of bats; but it would also be possible to begin with humans. One might try, for example, to develop concepts that could be used to explain to a person blind from birth what it was like to see. One would reach a blank wall eventually, but it should be possible to devise a method of expressing in objective terms much more than we can at present, and with much greater precision. The loose intermodal analogies-for example, "Red is like the sound of a trumpet"-which crop up in discussions of this subject are of little use. That should be clear to anyone who has both heard a trumpet and seen red. But structural features of perception might be more accessible to objective description, even though something would be left out. And concepts alternative to those we learn in the first person may enable us to arrive at a kind of understanding even of our own experience which is denied us by the very ease of description and lack of distance that subjective concepts afford."

Entrada nº 5: Nota 9. Página del documento 27: Crick, F. (1995). *The Astonishing Hypothesis. The scientific search for the soul*. New York: Touchstone. Published by Simon & Schuster. Pág. 3. Texto original en inglés: "The Astonishing Hypothesis is that "You," your joys and your sorrows, your memories and your ambitions, your sense of personal identity and free will, are in fact no more than the behavior of a vast assembly of nerve cells and their associated molecules. As Lewis Carroll's Alice might have phrased it: "You're nothing but a pack of neurons." This hypothesis is so alien to the ideas of most people alive today that it can truly be called astonishing."

Entrada nº 6: Nota 12. Página del documento 28: Damasio, A. (2010). *Op.cit.* Págs. 68 y 69 de la edición Pantheon E-Books. Texto original en inglés: "They have expressions of emotion in their faces, they can smile at stimuli that one would expect a normal child to

smile at—a toy, a certain sound— [...] They can frown and withdraw from painful stimuli. [...] They tend to be fearful of strangers and appear happiest near their habitual mother/caregiver. [...] Obviously they hear and they see, although we have no way of knowing how well. [...] Of necessity, whatever they see and hear is achieved subcortically, in all likelihood in the colliculi, which are intact. Whatever they feel is achieved subcortically. [...] The possibility that they do have a conscious mind, albeit an extremely modest one, is supported by an intriguing finding. When these children suffer an absence seizure, the caregivers easily detect its onset; they can also tell when the seizure ends and report that the “child is returned to them.” The seizure appears to suspend the minimal consciousness they normally exhibit.”

Entrada nº 7: Nota 15. Página del documento 30: Damasio, A. (2010). *Op.cit.* Págs. 13 y 14 de la edición Pantheon E-Books. Texto original en inglés: “Creativity would not have flourished. There would have been no song, no painting, and no literature. Love would never have been love, just sex. Friendship would have been mere cooperative convenience. Pain would never have become suffering—not a bad thing, come to think of it—but an equivocal advantage given that pleasure would not have become bliss either. Although I have not yet provided a working definition of consciousness, I hope I am leaving no doubt as to what it means not to have consciousness: in the absence of consciousness, the personal view is suspended; we do not know of our existence; and we do not know that anything else exists.”

Entrada nº 8: Nota 18. Página del documento 31: Damasio, A. (2010). *Op.cit.* Págs. 16 y 17 de la edición Pantheon E-Books. Texto original en inglés: “Defining the self process that I regard as so indispensable for consciousness, however, is easier said than done. That is why William James is so helpful to this preamble. James wrote eloquently about the importance of the self. [...] Is there a self, or is there not? If there is a self, is it present whenever we are conscious, or is it not? The answers are unequivocal. There is indeed a self, but it is a process, not a thing, and the process is present at all times when we are presumed to be conscious.”

Entrada nº 9: Nota 21. Página del documento 46: Euler, L. (1736). *Mechanica sive Motus Scientia analytica*. Tomus I. Petropoli: Academiae Scientiarum. Pág. 3. Texto original en latín: “Scholium 2. § 8. Quae hic de immenso et infinito spatio eiusque terminis dicta sunt,

considerari debent ut conceptus pure mathematici. Qui, quanquam metaphysicis speculationibus videntur contrarii, nihilo tamen minus ad institutum nostrum recte adhibentur. Namque non asserimus, dare huiusmodi spatium infinitum, quod habeat limites fixos et immobiles, sed siue sit, siue non sit, non curantes, postulamus tantum, vt motum absolutum et absolutam quierem contemplaturus sibi tale spatium repraesentet, ex eoque de corporum statu vel quietis vel motus iudicet. Ratiocinium enim commodissime hoc modo instituetur, vt animum a mundo abstrahentes imaginemur nobis spatium infinitum atque vacuum, et in eo corpora collocata esse concipiamus, quae si in hoc spatio situm suum retinent, absolute quiescere, sin autem ex alia huius spatii parte in aliam transeunt, absolute moueri iudicanda sunt.”

Entrada nº 10: Nota 23. Página del documento 47: Euler, L. (1765). *Theoria Motus Corporum Solidorum seu Rigidorum*. Rostochii et Gryphiswaldiae: Litteris et Impensis A. F. Röse. Págs. 6 y 7. Texto original en latín: “Explicatio I. § 9. Verum hic in limine Mechanicæ solliciti quidem esse debemus de quiete absoluta, quae an sit et qualis, etiam nune prorsus ignoramus, in id tantum inquirentes, quid sensus nobis ostendant. Ubicumque autem nobis de quiete est sermo, semper nostra idea conjuncta est cum corpore quopiam, cujus respectu corpus vel potius punctum quiescere dicamus. [...] Coroll. I. § 13. Quæ de quiete respectiva diximus, facile ad motum respectivum transferuntur.”

Entrada nº 11: Nota 28. Página del documento 50: A. A. V. V. (1713). *Mémoires pour l’histoire des sciences & des beaux arts*. Paris: De l’Imprimerie de S.A.S. à Trévoux. Décembre. 2198 y 2199. Conocidas popularmente como *Mémoires de Trévoux*. Texto original en francés: “Mr. Berkley [sic.] continuë de soutenir obstinément qu’il n’y a point de corps, & que le monde materiel n’est qu’un monde intelligible : il presse les nouveaux philosophes par leurs principes: I. L’étenduë, dit-il, n’a pas plus d’existence que les qualitez sensibles, ce n’est qu’une idée de nôtre esprit. II. On ne voit les corps qu’en Dieu, il est donc inutile qu’ils existent hors de Dieu. Vous demanderez sans doute ce que c’est donc que la création, dont Moyse nous a laissé l’histoire? La création, selon Mr. Berkley, n’est que la resolution que Dieu a prise d’imprimer aux esprits les idées des corps. Mr. Berkley n’a-t’il pas fait un bon usage de ses meditations, & de son attention à la raison universelle?”

Entrada nº 12: Nota 30. Página del documento 50: Berkeley, G. (1990). *Tres diálogos entre*

Hilas y Filonús. Madrid: Alianza. Pág. 141. Texto en castellano: “HYLAS: Pero, ¿qué dices? ¿No opinas tú también que vemos todas las cosas en Dios? Si no me equivoco, lo que sugieres está bastante próximo a ello. FILONÚS: Aunque todos los hombres tienen opiniones, hay pocos que piensen. Por eso las opiniones de los hombres son superficiales y confusas. No es nada extraño que afirmaciones en sí mismas tan diferentes puedan, no obstante, ser confundidas con aquellas por quienes no las consideran atentamente. No me voy a sorprender, pues, si algunos hombres imaginan que siento un gran entusiasmo por Malebranche, aunque en verdad estoy muy lejos de él. Dicho autor se basa en las ideas generales más abstractas, que yo rechazo totalmente. Afirma la existencia de un mundo exterior absoluto, cosa que niego. Mantiene que somos engañados por los sentidos y que no conocemos las naturalezas reales o las formas y figuras verdaderas de los seres extensos, sobre todo lo cual mantengo justamente lo contrario. De manera que, en conjunto, no hay principios más fundamentalmente opuestos que los suyos y los míos. Tengo que admitir que estoy totalmente de acuerdo con lo que dice la Sagrada Escritura de que *en Dios vivimos, nos movemos y somos*. Pero estoy muy lejos de creer que veamos las cosas en su esencia a la manera antes dicha.” Texto original en inglés ha sido extraído de: Luce, A. A. and Jessop, T. E. (1979). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. In 4 vol. Nendeln/Liechtenstein: Kraus-Thomson. Vol. II. Pág. 214. [La primera edición fue en 1949, de Thomas Nelson and Sons.] A partir de ahora se citará esta obra con el apelativo de *Works* seguido del volumen en números romanos y el número de página. En este caso sería *Works* II. Pág. 214. Texto en inglés: “HYLAS: But what say you, are not you too of opinion that we see all things in God? If I mistake not, what you advance comes near it. PHILONOUS: Few men think, yet all will have opinions. Hence men’s opinions are superficial and confused. It is nothing strange that tenets, which in themselves are ever so different, should nevertheless be confounded with each other by those who do not consider them attentively. I shall not therefore be surprised, if some men imagine that I run into the enthusiasm of Malebranche, though in truth I am very remote from it. He builds on the most abstract general ideas, which I entirely disclaim. He asserts an absolute external world, which I deny. He maintains that we are deceived by our senses, and know not the real natures or the true forms and figures of extended beings; of all which I hold the direct contrary. So that upon the whole there are no principles more fundamentally opposite than his and mine. I must be owned I entirely agree with what the holy Scripture faith, that in God we live, and move, and have our being. But that we see things in his essence after the manner above set forth, I am far from believing, Take here in brief my meaning.”

Entrada nº 13: Nota 32. Página del documento 50: *Works I*. Pág. 117. Texto en inglés de Luce y Jessop: “Berkeley's mature doctrine of self-knowledge (*Princ.* 135 ff.) is not unlike that of Malebranche; though the latter held that technically there is an idea of the soul. Actually both thinkers treat it as “knowledge without ideas”, an inner awareness of spiritual selfhood, a *conscience*. Cf. *De Motu* 21, «conscientia quadam interna.»”

Entrada nº 14: Nota 37. Página del documento 51: Wolff, C. (1740). *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt*. Editio Nova. Francofurti & Lipsiae: Prostat in Officina Libraria Rengeriana. Pág. 25. § 36. [La primera edición es de 1734, Frankfurt.] Texto original en latín: “*Idealistæ* dicuntur, qui nonnisi idealem corporum in animabus nostris existentiam concedunt: adeoque *realem mundi & corporum existentiam negant*. Inter Idealistas nomen suum recentius professus est *Georgius Berckely*. [sic.]”

Entrada nº 15: Nota 41. Página del documento 52: Pfaff, C. M. (1722). *Oratio de Egoismo, nova philosophica hæresi*. Tübingen: Georgius Fridericus Pflückius. Págs 17-18. Texto original en latín: “Et in Hybernîâ quidem *Georgius Berkeley* Dublini anno hujus seculi decimo idiomate Anglicano edidit *de principiis cognitionis humanæ* tractatum (z) & triennio post Londini *tres diálogos inter Hylam & Philonoum* (aa), ubi id unum egit serè, ut probaret, nulla dari corpora nec posse dari, solosque spiritus existere, id, quod nos corpora appellemus, nihil aliud esse nisi ideas, quæ existentiam habere non possint distinctam ab iis spiritibus, qui has ideas habeant. Sunt hæc, quæ referimus, ipsius Autoris verba, qui addit, solam hanc sententiam esse, -quâ positâ os ocludi Atheis & Scepticis hominesque reduci ad sensum communem possint. Qui verò in Angliâ hoc *Idealismi* paradoxum defendit, est *Arthurus Collier*. [Notas : (z): Qui libellum ipsum non habent, conferre possunt *Journal des Savans* 1711, Sept. p. 321. fqq. edit. Amst. & Mem. de Trev. 1713. Mai. p. 921.922. (aa): Qui carent libello, adire possunt *Memoires de Trevoux* 1713. Dec. p. 2198. 2199. Maximè verò *Journal littéraire* [sic.] T. I. p. 147. fqq.]”

Entrada nº 16: Nota 48. Página del documento 54: A. A. V. V. (1717). *Actorum Eruditorum*. Supplementa. Tomus VI. Leipzig: Typis Viduæ Joh. Caspar Mulleri. Pág. 249. Texto original en latín: “Hæc sunt paradoxa Autoris nostri, quæ procul dubio non majori plausu excipientur, quam illa, quæ in eandem sententiam, aliis tamen argumentis,

conteraneus ejus, Georgius Bekeley in tribus Dialogis inter Hylam & Philonum pariter Anglice Londini Anno 1713, 8 editis, & in Ephemeridibus Gallicis, vulgo *Journal Litteraire*, [sic.] T. 1 p. 147 fqq. recencitis, defenderé conatus est.”

Entrada nº 17: Nota 49. Página del documento 54: Collier, A. (1730). *Specimen of true Philosophy*. Sarum: Charles Hooton. Reimpresión de las obras de Arthur Collier realizada por: Parr, S. (ed) (1837). *Metaphysical Tracts*. Londres: Edward Lumley. Pág. 114. Texto original en inglés: “Yet I cannot proceed with a quiet mind, till I have told him, that unless he has perused, and seen the evidence of the little book before-mentioned (which, except a single passage or two in Dr. Berkeley’s three dialogues, printed in the same year with the other, is the only book on that subject, which I ever heard of in the world,) it will be as much in vain for him to go with me any farther in this discourse, as if he was one of those, whom I took my leave of in the former paragraph.”

Entrada nº 18: Nota 50. Página del documento 54: Collier, A. (1763). *Man in quest of himself*. London: R. and J. Dodsley. Reimpresión de las obras de Arthur Collier realizada por: Parr, S. (ed.) (1837). *Metaphysical Tracts*. London: Edward Lumley. 1ª referencia a Berkeley. Pág. 179. Texto original en inglés: “For can there be squareness without something square, or redness without any thing red? Or can there be a square or a red nothing, any more than a substance without quality? But squareness and redness are only perceptions of the mind? What then? Should be suppose with Berkeley, they are not effects of external causes we ascribe them to, then are there no qualities without us any more than there are substances: but if there be real qualities producing the perceptions, then is there a real something possessing the qualities.”

Entrada nº 19: Nota 51. Página del documento 54: Collier, A. (1763). Op. cit. 2ª referencia a Berkeley. Pág. 190. Texto original en inglés: “What shall we say of the house, the trees, the fields we see around us? Have they a Knowledge of their existence? or do they therefore not exist at all? To draw this consequence, must drive us plumb into Berkeley’s scheme; that bodies subsist only in our idea, and are, or cease to be, according as our ideas fluctuate. So that when every body goes out of the room, the tables, the chairs, the pictures, they left behind, become instantly annihilated; and upon the company’s return, become as instantly re-existent.”

Entrada n° 20: Nota 53. Página del documento 55: Voltaire & Neaulme, J. (1738). *Le préservatif, ou Critique des Observations sur les écrits modernes*. Article XXVI. La Haye: Chez J. Neaulme. [i.e. Paris.] Págs. 38-40. Texto original en francés: “On m’apporte dans le moment cette feuille, elle est curieuse & merite une attention singuliere ; voici comme il parle d’un Livre intitulé, *Le Petit Philosophe : J’en ai trop dit pour vous faire mépriser un Livre qui dégrade également l’esprit & la probité de l’Auteur ; c’est un tissu de sophismes libertins forgés à plaisir pour détruire les principes de la Morale, de la Politique & de la Religion. Comment pourroit-on être séduit par un Ecrivain qui franchit toutes sortes de bornes, & qui avouë d’un air cavalier qu’il n’a étudié que dans les Caffez & dans les Cabarets*. Ne croiroit-on pas sur cet exposé, que cet Ouvrage intitulé le petit *Philosophe*, ou *Alciphron*, est le produit de quelque Coquin enfermé dans un hôpital pour ses mauvaises mœurs ? On sera bien surpris quand on sçaura que c’est un livre saint, rempli des plus forts arguments contre le Libertins, composé par M^r. l’Evêque de Cloine [sic.] ci-devant missionnaire en Amerique. Celui qui a fait cet infâme portrait de ce Saint Livre, fait bien voir par-là, qu’il n’a lû aucun des livres dont il a la hardiesse de parler.”

Entrada n° 21: Nota 55. Página del documento 57: Boswell, J. (1807). *The life of Samuel Johnson*. 5^a ed. In 3 Vol. Boston: W. Andrews and L. Blake. [La 1^a edición fue en 1791 en 2 Vol. London: by H. Baldwin, for C. Dilly]. Vol I. Págs. 367 y 368. Texto original en inglés: “After we came out of the church, we stood talking for some time together of Bishop Berkeley’s ingenious sophistry to prove the non-existence of matter, and that every thing in the universe is merely ideal. I observed, that though we are satisfied his doctrine is not true, it is impossible to refute it. I never shall forget the alacrity with which Johnson answered, striking his foot with mighty force against a large stone, till he rebounded from it, “I refute it *thus*.”* This was a stout exemplification of the *first truths* of *Père Bouffier*, or the *original principles* of Reid and of Beattie; without admitting which, we can no more argue in metaphysics than we can argue in mathematicks without axioms. To me it is not conceivable how Berkeley can be answered by pure reasoning. [note*: Dr. Johnson seems to have been imperfectly acquainted with Berkeley’s doctrine; as his experiment only proves that we have the sensation of solidity, which Berkeley did not deny. –He admitted that we had sensations or ideas that are usually called sensible qualities, one of which is solidity: he only denied the existence of *matter*, i. e. an inert senseless substance, in which they are supposed to subsist. –Johnson’s exemplification concurs with the vulgar notion, that solidity is matter. K.]”

Entrada nº 22: Nota 67. Página del documento 61: *Works II. Op. cit.* Pág. 79 y 80. Texto original en inglés: “Nothing seems of more importance, towards erecting a firm system of sound and real Knowledge, which may be proof against the assaults of *skepticism*, than to lay the beginning in a distinct explication of what is meant by *thing, reality, existence*: for in vain shall we dispute concerning the real existence of things, or pretend to any knowledge thereof, so long as we have not fixed the meaning of those words. *Thing* or *being* is the most general name of all, it comprehends under it two kinds entirely distinct and heterogeneous, and which have nothing common but the name, to wit, *spirits* and *ideas*. The former are *active, indivisible substances*: the latter are *inert, fleeting, dependent beings*, which subsist not by themselves, but are supported by, or exist in minds or spiritual substances. [We comprehend our own existence by inward feeling or reflexion, and that of other spirits by reason. We may be said to have some knowledge or notion of our own minds, of spirits and active beings, whereof in a strict sense we have not ideas. In like manner we know and have a notion of relations between things or ideas, which relations are distinct from the ideas or things related, inasmuch as the latter may be perceived by us without our perceiving the former. To me it seems that ideas, spirits and relations are all in their respective kinds, the object of human knowledge and subject of discourse: and that the term *idea* would be improperly extended to signify every thing we know or have any notion of.]” (El fragmento entre corchetes solo se publicó en la edición de 1734, extraído de *Works II*. Pág. 80 nota al pie de página de la línea 2).

Entrada nº 23: Nota 70. Página del documento 63: *Works II. Op. cit.* Pág. 233 y 234. Texto original en inglés: “How often must I repeat, that, I know or am conscious of my own being; and that I my self am not my ideas, but somewhat else, a thinking active principle that perceives, knows, wills, and operates about ideas. I know that I, one and the same self, perceive both colours and sounds: that a colour cannot perceive a sound, nor a sound a colour: that I am therefore one individual principle, distinct from colour and sound; and, for the same reason, from all other sensible things and inert ideas. But I am not in like manner conscious either of the existence or essence of matter. [...] Farther, I know what I mean, when I affirm that there is a spiritual substance or support of ideas, that is, that spirit knows and perceives ideas. But I do not know what is meant, when it is said, that an unperceiving substance hath inherent in it and supports either ideas or the archetypes of ideas. There is therefore upon the whole no parity of case between spirit and matter.”

Entrada nº 24: Nota 72. Página del documento 64: *Works I*. Págs. 165 y 173. Texto original en inglés: “Hence the mind doth not perceive distance by lines and angles. Since, therefore, those angles and lines are not themselves perceived by sight, it follows from sect. 10 that the mind doth not by them judge of the distance of objects.”

Entrada nº 25: Nota 78. Página del documento 65: *Works I*. Pág. 186. Texto original en inglés: “[...] The objects intromitted by sight would seem to him (as in truth they are) no other than a new set of thoughts or sensations, each whereof is a near to him as the perceptions of pain or pleasure, or the most inward passions of his soul. For our judging objects perceived by sight to be at any distance, or without the mind, is (*vid. sect. 28*) intirely the effect of experience, which one in those circumstances could not yet have attained to.”

Entrada nº 26: Nota 80. Página del documento 66: *Works II*. Pág. 84. Texto original en inglés: “So likewise, when we attempt to abstract extension and motion from all other qualities, and consider them by themselves, we presently lose sight of them, and run into great extravagancies. All which depend on a two-fold abstraction: first, it is supposed that extension, for example, may be abstracted from all other sensible qualities; and secondly, that the entity of extension may be abstracted from its being perceived. But whoever shall reflect, and take care to understand what he says, will, if I mistake not, acknowledge that all sensible qualities are alike *sensations*, and alike *real*; that where the extension is, there is the colour too, to wit, in his mind, and that their archetypes can exist only in some other *mind*: and that the objects of sense are nothing but those sensations combined, blended, or (if one may so speak) concreted together: none of all which can be supposed to exist unperceived.” Texto en castellano: “De igual manera, cuando intentamos abstraer la extensión y el movimiento de todas las demás cualidades, y queremos considerarlos por sí mismos, pronto los perdemos de vista y caemos en grandes extravagancias, todas las cuales son el resultado de una doble abstracción: se supone, primero, que la extensión, por ejemplo, puede ser abstraída de todas las otras cualidades sensibles; y, en segundo lugar, que la entidad de la extensión puede ser abstraída de su ser percibida. Mas quienquiera que reflexione y se cuide de entender lo que dice, reconocerá, si no me equivoco, que todas las cualidades sensibles son lo mismo que *sensaciones*, y que son también *reales*; que allí donde hay extensión, también hay color, es decir, en la mente del que percibe; y que los

arquetipos de esas sensaciones existen solamente en alguna otra *mente*; y que los objetos del sentido no son sino esas sensaciones combinadas y fundidas, o (si fuera permisible hablar así) amalgamadas; y que ninguna de ellas puede suponerse que exista sin ser percibida.” [Berkeley, G. (1992). *Tratado sobre los Principios del Conocimiento Humano*. Madrid: Alianza. Traducción Carlos Mellizo. Parte I, Sección 99. Pág. 117].

Entrada n° 27: Nota 81. Página del documento 66: *Works* I. Pág. 206. Texto original en inglés: “A microscope brings us, as it werw, into a new world: It presents us with a new scene of visible objects quite different from what we behold with the naked eye. But herein consists the most remarkable difference, to wit, that whereas the objects perceived by the eye alone have a certain connexion with tangible objects, whereby we are taught to foresee what will ensue upon the approach or application of distant objects to the parts of our own body, which much conduceth to its preservation, there is not the like connexion between things tangible and those visible objects that are perceived by help of a fine microscope.” Texto en castellano: “Un microscopio nos introduce de algún modo en un mundo nuevo. Nos ofrece una escena nueva de objetos visibles, totalmente diferente de la que contemplamos a simple vista. Pero la diferencia más notable es la siguiente: que mientras los objetos percibidos por el ojo tienen cierta conexión con los objetos tangibles, por donde aprendemos a prever lo que sobreviene con la aproximación o aplicación de objetos distantes a partes de nuestro propio cuerpo, cosa que tanto contribuye a su conservación, no hay, sin embargo, una conexión semejante entre las cosas tangibles y los objetos que son percibidos con ayuda del microscopio.” [Berkeley, G. (1973). *Ensayo de una Nueva Teoría de la Visión*. Buenos Aires: Aguilar. Págs. 79 y 80].

Entrada n° 28: Nota 83. Página del documento 67: *Works* I. Págs. 168, 214 y 215. Texto en inglés: “Number the creature of the mind. But for a fuller illustration of this matter it ought to be considered that number (however some may reckon it amongst the primary qualities) is nothing fixed and settled, really existing in things themselves. It is intirely the creature of the mind, considering either an idea by it self, or any combination of ideas to which it gives one name, and so makes it pass for an unit. According as the mind variously combines its ideas the unit varies: and as the unit, so the number, which is only a collection of units, doth also vary. We call a window one, a chimney one, and yet a house in which there are many windows and many chimneys hath an equal right to be called one, and many houses go to the making of one city.”

Entrada nº 29: Nota 92. Página del documento 69: *Works II*. Pág. 52. Texto original en inglés: “We perceive a continual succession of ideas, some are a new excited, others are changed or totally disappear. There is therefore some cause of these ideas whereon they depend, and which produces and changes them. That this cause cannot be any quality or idea or combination of ideas, is clear from the preceding section. It must therefore be a substance; but it has been shewn that there is no corporeal or material substance: it remains therefore that the cause of ideas is an incorporeal active substance or spirit.”

Entrada nº 30: Nota 95. Página del documento 71: *Works II*. Pág. 282. Texto original en inglés: “As to the Second Part of my treatise concerning the *Principles of Human Knowledge*, the fact is that I had made a considerable progress in it; but the manuscript was lost about fourteen years ago, during my travels in Italy, and I never had leisure since to do so disagreeable a thing as writing twice on the same subject.” Texto en castellano: “Con respecto a la segunda parte de mi tratado acerca de los *Principios del conocimiento humano*, el hecho es que ya había avanzado bastante en él, pero el manuscrito se perdió, hace aproximadamente catorce años, durante mis viajes por Italia y desde entonces nunca he tenido la tranquilidad para hacer una cosa tan desagradable como escribir dos veces sobre el mismo tema.” [Berkeley, G. (1989). *Op. cit.* Pág. 238].

Entrada nº 31: Nota 96. Página del documento 72: *Works II*. Pág. 27. Texto original en inglés: “In order to prepare the mind of the reader for easier conceiving what follows, it is proper to premise somewhat, by way of introduction, concerning the nature and abuse of language. [...] And that is the opinion that the mind hath a power of framing *abstract ideas* or notions of things.”

Entrada nº 32: Nota 97. Página del documento 73: *Works II*. Pág. 292. Texto original en inglés: “I have no objection against calling the ideas in the mind of God archetypes of ours. But I object against those archetypes by philosophers supposed to be real things, and to have an absolute rational existence distinct from their being perceived by any mind whatsoever; it being the opinion of all materialists that an ideal existence in the Divine Mind is one thing, and the real existence of material things another.”

Entrada n° 33: Nota 98. Página del documento 74: *Works II*. Pág. 31. Texto original en inglés: “[...] Which is built on this supposition, to wit, that the making use of words, implies the having general ideas. From which it follows, that men who use language are able to abstract or generalize their ideas. That this is the sense and arguing of the author will further appear by his answering the question he in another place puts. ‘Since all things that exist are only particulars, how come we by general terms?’ *His answer is*, ‘Words become general by being made the signs of general ideas.’ *Essay on Hum. Underst. B.3. C.3. Sect.6*. But it seems that a Word becomes general by being made the sign, not of an abstract general idea but, of several particular ideas, any one of which it indifferently suggests to the mind.”

Entrada n° 34: Nota 99. Página del documento 76: *Works II*. Pág. 31 y 32. Texto original en inglés: “By observing how ideas become general, we may the better judge how words are made so. And here it is to be noted that I do not deny absolutely there are general ideas, but only that there are any *abstract general ideas*: [...] Now if we will annex a meaning to our words, and speak only of what we can conceive, I believe we shall acknowledge, that an idea, which considered in it self is particular, becomes general, by being made to represent or stand for all other particular ideas of the same sort.”

Entrada n° 35: Nota 100. Página del documento 76: *Works II*. Pág. 29 y 30. Texto original en inglés: “To be plain, I own my self able to abstract in one sense, as when I consider some particular parts or qualities separated from others, with which though they are united in some object, yet it is possible they may really exist without them. But I deny that I can abstract one from another, or conceive separately, those qualities which it is impossible should exist so separated.”

Entrada n° 36: Nota 101. Página del documento 77: *Works II*. Págs. 33, 78 y 79. Texto original en inglés: “What more easy than for any one to look a little into his own thoughts, and there try whether he has, or can attain to have, an idea that shall correspond with the description that is here given of the general idea of a triangle, which is *neither oblique, nor rectangle, equilateral, equicrural, nor scalenon, but all and none of these at once?* [...] Colour, figure, motion, extension and the like, considered only as so many *sensations* in the mind, are perfectly known, there being nothing in them which is not perceived. But if they are looked on as notes or images, referred to *things* or *archetypes* existing without the

mind, then are we involved all in *scepticism*. [...] All this scepticism follows, from our supposing a difference between *things* and *ideas*, and that the former have a subsistence without the mind, or unperceived. It were easy to dilate on this subject, and shew how the arguments urged by *sceptics* in all ages, depend on the supposition of external objects.”

Entrada nº 37: Nota 102. Página del documento 77: *Works II*. Pág. 85. Texto original en inglés: “The two great provinces of speculative science, conversant about ideas received from sense and their relations, are *natural philosophy* and *mathematics*; with regard to each of these I shall make some observations. And first, I shall say somewhat of natural philosophy. On this subject it is, that the *sceptics* triumph: all that stock of arguments they produce to depreciate our faculties, and make mankind appear ignorant and low, are drawn principally from this head, to wit, that we are under an invincible blindness as to the *true* and *real* nature of things. [...] But it is evident from what has been shewn, that all this complaint is groundless, and that we are influenced by false principles to that degree as to mistrust our senses, and think we know nothing of those things which we perfectly comprehend.”

Entrada nº 38: Nota 104. Página del documento 78: Rand, B. (1914). *Berkeley and Percival*. Cambridge: Cambridge University Press. Pág. 80 y 81. Texto original en inglés: “Tis incredible what prejudices can work on the best geniuses, nay and even on lovers of novelty, for I did but name the subject matter of your book to some ingenious friends of mine and they immediately treated it with ridicule, at the same time refusing to read it. [...] A physician of my acquaintance undertook to describe your person, and argued you must needs be mad, and that you ought to take remedies. A Bishop pitied you that a desire and vanity of starting something new should put you on such an undertaking, and when I justified you in that part of your character, and added the other deserving qualities you have, he said he could not tell what to think of you. My wife, who has all the good esteem and opinion of you that is possible from your just notions of marriage-happiness, desires to know if there be nothing but spirit and ideas, what you make of that part of the six days' creation which preceded man. I have given you a plain account as I believe you would have me do what success the name of your book has had here, for I can hardly say they know any more of it, and shall endeavour to persuade people to read it, but by what they have already shewn can scarce believe they will do it impartially.”

Entrada nº 39: Nota 108. Página del documento 79: A. A. V. V. (1727). *Acta Eroditorum*. Lipsiæ: Publicata cum S. Cæsareæ Majestatis & Regis Pol. atque Electoris Saxonie Privilegiis. Literis B. C. Breitkopfii. Prostant apud J. Grossii. Págs. 380, 381 y 383. Texto original en latín: “Summus Aristoteles, si Berkeleio credimus, male rerum cacumina trutinavit, cum, quicquid in orbe est, in duo divideret. Tribus enim his Dialogis hoc unum agitur, ut negetur, dari *substantiam*, quam Philosophi vocam *materialem*. Hanc opinionem nec phantasticam, nec sensui communi adversam, nec Scepticismi matrem filiamve esse; sed *realitatem rerum sensibilibum* earumque naturam longe melius demonstrare atque explicare, quam communem philosophorum de *existentia materia* doctrinam, confidenter Autor affirmat. [...] In *Dialogo II* inicio reprobatur sententia modernorum, qui statuunt, objecta externa, dum organa sensuum tangunt, nervisque certos motus vibratio communicant, varia vestigia cerebro imprimere atque sic animam ideis assiquere; id quod auctori nostro nihil aliud est, quam *ideas* in rebus sensibilibus, i. e. *in ideis*, collocare. Tunc absurdum esse demonstratur, tot rebus in sensus cadentibus, sylvis, speluncis, fluminibus, oceano, coelo denique & altris omnem *existentiam realem* denegare, atque sic in crassissimum Scepticismum velle delabi. [...] Atque ita Berkeleius paradoxon suum de *non-existentia materiae* speciose satis defendit, de cuius veritate alii judicent; de origine, quicquid Autor dissimulet, sic sentimus, ex Cartessi, Malebranchii & Spinosae philosophiarum mixtura prognatum hoc $\Lambda\upsilon\beta\acute{\iota}\chi\delta\upsilon\nu\ \theta\eta\rho\acute{\iota}\omicron\nu$. Cæterum ea, quam sub manibus habemus, horum Dialogorum editio altera est; prior iam prodit A. 1713, cuius amplam doctamque recensionem Lector inveniet in Diario Gallico le *Journal littéraire* Tom. I art. 16.”

Entrada nº 40: Nota 114. Página del documento 81: Michel de la Roche (1722). *Memoirs of Literature*. 2ª ed. Vol. VI. Article LXV. London: Sold by R. Knaplock. Pág. 427. Texto original en inglés: “Moses mentions the sun, moon, and the stars, earth and sea, plants and animals: that all these do really exist, and were in the beginning created by God, I make no question. If by *ideas*, you mean fictions and fancies of the mind, then these are no ideas. If by *ideas*, you mean immediate objects of the understanding, or sensible things which cannot exist unperceived, or out of a mind, then these things are ideas. But whether you do, or do not call them *ideas*, it matters little. The difference is only about a name. [...] In common talk, the objects of our senses are not called ideas, but things. Call them so still: provided you do not attribute to them any absolute external existence, and I shall never quarrel with you for a word.”

Entrada nº 41: Nota 123. Página del documento 82: A. A. V. V. (1713). *Mémoires pour l'histoire des sciences & des beaux arts*. Paris: De l'Imprimerie de S.A.S. à Trévoux. (i. e. *Mémoires de Trévoux*). Mai. Págs. 921 y 922. Texto original en francés: “Mr. Berkley, [sic.] Malbranchiste de bonne foi, a poussé sans ménagement les principes de sa secte fort au delà du sens commun, & il en a conclu, qu'il n'y a, ni corps, ni matiere, & que les esprits seuls existent. Ces esprits sont aurant d'individus qui ont la faculté de recevoir des idées, de vouloir & d'agir, conformément à leurs idées & à leur volonté. Tout ce que nous imaginons de corporel ne sont que des idées qu'un autre esprit nous imprime, & qui n'ont point d'existence hors de nous, & cessent d'être quand on cesse de les appercevoir. (...) Un de nous connoît dans Paris un Malbranchiste qui va plus loin que Mr. Berkley, [sic.] il lui a soutenu fort sérieusement dans une longue dispute, qu'il est très probable qu'il soit le seul être créé qui existe, & que non seulement il n'y ait point de corps, mais qu'il n'y ait point d'autre esprit créé que lui; c'est à ceux qui croient que nous ne voyons qu'un monde intelligible, à prouver qu'on porte trop loin leurs principes.”

Entrada nº 42: Nota 131. Página del documento 85: Crousaz, J. P. (1733). *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne*. La Haye: Chez Pierre de Hondt. Pág. 97. Texto original en francés: “Un Auteur moderne prétend renverser le Pyrrhonisme, en niant l'Existence des Corps, & n'admettant que celle des Esprits. S'il a dessein d'imposer par-là au reste des hommes, & qu'il espère d'y réüssir, il en a bien mauvaise opinion; & s'il pense comme il parle, il ne donne pas une grande Idée de son bon-sens, & il faut qu'il suppose le Cerveau des autres hommes autant renversé que le sien l'est effectivement. Nous sommes tous de purs Esprits si on le veut croire, & nous nous trompons tous, quand nous croions communiqué nos pensées, par l'entremise des Corps. Cèt Auteur n'a point fait imprimer un Livre, il en a seulement eu une Idée, & c'est cette Idée que nous lisons; Le Libraire de qui nous croions acheter ce Livre n'existe qu'en Idée, non plus que l'argent que nous lui donnons.”

Entrada nº 43: Nota 133. Página del documento 85: Diderot, D. & D'Alembert, J. le R. (1751-1772). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 Vols. Paris: André Le Breton. Texto recuperado de University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2016 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>. Pág. 5 :431. Texto original en francés :

[Philosophie] d'Alembert. "Egoistes : adj. pl. pris subst. (Philosophie) On appelle ainsi cette classe de philosophes qui ne reconnaissent d'autre vérité que celle de leur propre existence; qui croient qu'il n'y a hors de nous rien de réel, ni de semblable à nos sensations; que les corps n'existent point, etc. L'égoïsme est le Pyrrhonisme poussé aussi loin qu'il peut aller. Berkley, parmi les modernes, a fait tous ses efforts pour l'établir. Voyez CORPS. Les égoïstes sont en même temps les plus extravagans des Philosophes, et les plus difficiles à convaincre; car comment prouver l'existence des objets, si ce n'est par nos sensations? et comment employer cette preuve contre ceux qui croient que nos sensations ne supposent point nécessairement qu'il y ait quelque chose hors de nous? Par quel moyen les fera-t-on passer de l'existence de la sensation à celle de l'objet? Voyez EVIDENCE. § 15,16,17,18,42,43-51- (O)."

Entrada nº 44: Nota 134. Página del documento 85: A. A. V. V. (1771). *Dictionnaire Universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*. Nouvelle Édition. Vol. III. Paris: Par la Compagnie de Libraires Associés. Pág. 599. a/b. Texto original en francés: "Egoïsme, se dit aussi de l'opinion des certains Philosophes qui prétendent qu'on ne peut être sûr que de sa propre existence. Voyez Égomet. Égomet, & mieux Égoïste. f. m. Nom que l'on donne à certains Philosophes outrés & ridicules, qui prétendent qu'il n'est point prouvé qu'il y ait dans l'Univers d'autres êtres qu'eux, que rien n'existe hors d'eux. [...] Philosophie la plus absurde & la plus insensée qui fût jamais. [...] Berkley [sic.] a fait tous ses efforts pour établir une opinion aussi extravagante."

Entrada nº 45: Nota 136. Página del documento 86: Priestley, J. (1775). *Examination of Dr. Reid's Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, Dr. Beattie's Essay on the Nature and Immutability of Truth and Dr. Oswald's Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*. London: J. Johnson. Pág. 149. Texto original en inglés: "Dr. Reid fairly encounters his enemy, vanquishes, flays, and buries him, all in their proper order; but Dr. Beattie begins at once with the last act of burying, without troubling himself whether he be dead or alive, thinking the act of burying will suffice for all."

Entrada nº 46: Nota 137. Página del documento 86: Reid, T. (1765). *An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense*. Edinburgh: A. Kincaid and J. Bell. 2^{on} Ed. London: A. Millar. Págs. 105 y 106. Texto original en inglés: "In order, therefore, to reconcile reason to common sense in this matter, I beg leave to offer to the consideration of

philosophers these two observations. First, That in all this debate about the existence of a material world, it hath been taken for granted on both sides, that this same material world, if any such there be, must be the express image of our sensations; that we can have no conception of any material thing which is not like some sensation in our minds; and particularly, that the sensations of touch are images of extension, hardness, figure, and motion. Every argument brought against the existence of a material world, either by the Bishop of Gloyne, or by the author of the *Treatise of Human Nature*, supposeth this. If this is true, their arguments are conclusive and unanswerable: but, on the other hand, if it is not true, there is no shadow of argument left. Have those philosophers, then, given any solid proof of this hypothesis, upon which the whole weight of so strange a system rests? No. They have not so much as attempted to do it. But, because ancient and modern philosophers have agreed in this opinion, they have taken it for granted.”

Entrada nº47: Nota 141. Página del documento 88: A. A. V. V. (1711). *Journal des Sçavants*. Tome L. Pour le Mois de Septembre. D’Angleterre Amsterdam: Chez les Janssons à Waesberge. Pág. 322. Texto original en francés : “L’Auteur assure dans la Préface qu’après un long & serieux examen, il a trouvé que les principes dont il se sert dans son Ouvrage sont évidemment vrais, & capables de détromper ceux qui ont donné dans le Pyrrhonisme, ou qui demandent une démonstration plus forte que celle de l’existence de Dieu, & de l’immortalité de l’ame. Il s’attache ensuite à prouver son principe, qui est, qu’il n’existe ni corps ni matiere, & qu’il n’y a point d’autre être ou substance que des Esprits.” Traducción hecha por mí: “El autor asegura en el Prefacio que después de un largo y serio examen, ha concluido que los principios que utiliza en su Obra son evidentemente verdaderos y capaces de desengañar a aquellos que han desembocado en el Pirronismo o a aquellos que exigen una demostración más sólida sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Se dispone, a continuación, a probar su principio, el cual es, que no existen ni cuerpos ni materia, y que no existe otro ser o sustancia que los Espíritus.”

Entrada nº 48: Nota 144. Página del documento 90: *Works II. Op. cit.* Pág. 48. Texto original en inglés: “I say it is granted on all hands (and what happens in dreams, phrensies, and the like, put it beyond dispute) that it is posible we might be affected with all the ideas we have now, though no bodies existed without, resembling them. Hence it is evident the supposition of external bodies is not necessary for the producing our ideas: since it is

granted they are produced sometimes, and might possibly be produced always in the same order we see them in at present, without their concurrence.”

Entrada n° 49: Nota 146. Página del documento 91: A. A. V. V. (1711). *Journal des Sçavants*. Tome L. Pour le Mois de Septembre. D’Angleterre Amsterdam: Chez les Janssons à Waesberge. Pág. 328. Texto original en francés: “*Objection*. Dès qu’on n’apperçoit plus, il n’existe plus rien. *Rèponse*. 1. On fait la même difficulté à l’égard des qualitez accidentelles du corps, comme la couleur, &c. 2. Cette hypothese ne differe point de celle qui établit que la conservation des êtres est une perpetuelle création. 3. Les creatures de Dieu peuvent subsister dans un autre esprit, pendant que je ne les apperçois point.”

Entrada n° 50: Nota 147. Página del documento 92: Extracto de la conferencia titulada “La ilusión del yo” realizada en Madrid el 7 de mayo de 2013 en la Real Academia Nacional de Medicina por el profesor y neurocientífico F. J. Rubia el cual nos dice, a partir del minuto 10:50 hasta el minuto 13:54 del video de su conferencia recuperada en <https://www.youtube.com/watch?v=gfoxVJYUWck> , lo siguiente: “El filósofo empirista irlandés, el obispo George Berkeley, decía que solo conocemos lo que percibimos, de manera que sus contemporáneos discutían si cuando caía un árbol en el bosque y nadie estuviera presente para escucharlo, ese árbol haría algún ruido. Por lo que hoy sabemos, no habría ningún ruido, ya que el sonido no es ninguna cualidad de la realidad absoluta, sino solo de la nuestra, de la realidad humana. Los colores, los gustos y los olores no existen ahí afuera, sino que son atribuciones de las distintas regiones de la corteza cerebral. Ahí afuera, no existen más que radiaciones electromagnéticas de distintas longitudes de onda, que, incidiendo sobre nuestros receptores, producen potenciales eléctricos, los llamados potenciales de acción, que son todos iguales provengan del ojo, del oído, del gusto, del olfato o del tacto. Es en las distintas regiones de la corteza donde se atribuye las cualidades secundarias, de ahí que la lesión de la región cortical donde se procesa la visión cromática tenga como resultado que el paciente se vuelve acromático y no solo no ve colores, sino que ni siquiera puede soñar con ellos. En la construcción de ese mundo interior, si falta alguna información el cerebro la suple para generar una historia plausible, aunque no sea completamente exacta. De la misma manera, el cerebro crea el yo consciente, aunque aún no sepamos cómo, y a partir de la actividad neuronal, se pasa a un concepto tan abstracto como ese. El yo, como he dicho antes, sería una construcción ilusoria que aísla al sujeto de

su entorno, haciéndole creer que tiene una autonomía que no es real. Tanto lo que llamamos yo, como conciencia, son construcciones cerebrales que encierran el gran problema de la neurociencia, a saber, cómo se pasa de la actividad neuronal a las impresiones subjetivas. Es lo que el filósofo australiano David Chalmers ha llamado el problema difícil, *the hard problem* de la consciencia, el paso de lo objetivo a lo subjetivo.”

Entrada nº 51: Nota 148. Página del documento 93: A. A. V. V. (1711). *Journal des Sçavants*. Tome L. Pour le Mois de Septembre. D’Angleterre Amsterdam: Chez les Janssons à Waesberge. Págs. 328 y 329. Texto original en francés: “Les hommes voyant qu’ils avoient diverses perceptions, dont ils n’etoient pas les auteurs, lesquelles venoient du dehors, sans qu’ils pussent les éviter, les ont rapportées à des objets extérieurs, qu’ils ont suppose semblables à ces perceptions, attribuant du pouvoir à des choses qui ne pouvant en avoir sur elles-mêmes, n’en sçauroient avoir sur nous.”

Entrada nº 52: Nota 149. Página del documento 93: *Works II. Op. cit.* Pág. 65. Texto original en inglés: “But why they should suppose the ideas of sense to be excited in us by things in their likeness, and not rather have recourse to *spirit* which alone can act, may accounted for, first, because they were not aware of the repugnancy there is, as well in supposing things like unto our ideas existing without, as in attributing to them power or activity. Secondly, because the supreme spirit which excites those ideas in our minds, is not marked out and limited to our view by any particular finite collection of sensible ideas, as human agents are by their size, complexion, limbs, and motions. And thirdly, because his operations are regular and uniform. Whenever the course of Nature is interrupted by a miracle, men are ready to own the presence of a superior agent. But when we see things go on in the ordinary course, they do not excite in us any reflection; their order and concatenation, though it be an argument of the greatest wisdom, power and goodness in their Creator, is yet so constant and familiar to us, that we do not think them the immediate effects of a *free spirit*: especially since inconstancy and mutability in acting, though it be an imperfection, is looked on as a mark of *freedom*.”

Entrada nº 53: Nota 150. Página del documento 94: *Journal des Sçavants*. (1711). Pour le Mois de Septembre. *Op. cit.* Pág. 329. Texto original en francés: “Objection. Plusieurs veritez Mathematiques ne subsistent plus, comme le mouvement de la terre, lequel on n’apperçoit point. Réponse. Ce mouvement n’est qu’une consequence & une suite de ce

que nôtre esprit juge que nous verrions, si nous habitions une autre Planete. D'ailleurs l'ordre, l'enchaînement, & la dépendance que Dieu a établi dans les idées qu'il imprime dans nôtre esprit, étant semblables en tout aux loix de la Nature, le fondement des veritez Physiques & Mathematiques subsiste toûjours."

Entrada n° 54: Nota 151. Página del documento 95: *Works II. Op. cit.* Págs. 65 y 66. Texto original en inglés: "[...] For the question, whether the earth moves or no, amounts in reality to no more than this, to wit, whether we have reason to conclude from what hath been observed by astronomers, that if we were placed in such and such circumstances, and such or such a position and distance, both from the earth and sun, we should perceive the former to move among the choir of the planets, and appearing in all respects like one of them: and this, by the established rules of Nature, which we have no reason to mistrust, is reasonably collected from the phenomena."

Entrada n° 55: Nota 152. Página del documento 96: *Journal des Sçavants.* (1711). Pour le Mois de Septembre. *Op. cit.* Págs. 329 y 330. Texto original en francés: "Objection. A quoi bon tout ce mechanism apparent des Planetes, ce changement de saisons? &c. Réponse. C'est pour exercer les facultez de l'homme, lui donner un plan de conduit, & l'appliquer de la même maniere que si les objets de nos perceptions étoient réels. Ces objets ne sont que les signes & les marques de ce qu'on doit attendre, comme le feu n'est point la cause de la douleur, mais il nous en avertit par avance."

Entrada n° 56: Nota 153. Página del documento 97: *Journal des Sçavants.* (1711). Pour le Mois de Septembre. *Op. cit.* Pág. 330. Texto original: "Objection. Les miracles ne seront donc plus qu'un changement d'idées? Réponse. Le vin de Cana n'en étoit pas moins vin, puisqu'il faisoit le même effect, & qu'il marquoit le même pouvoir infini & au-dessus de la Créature, que si c'eût été un vin réel & effectif. Les productions miraculeuses, quoi qu'elles ne soient qu'idéales dans cette hypothese, Font le meme effet dans nôtre esprit, que si on supposoit qu'elles existent hors de nous."

Entrada n° 57: Nota 154. Página del documento 97: *Works II.* Pág. 77. Texto original en inglés: "[...] I shall only observe, that if at table all who were present should see, and smell, and taste, and drink wine, and find the effects of it, with me there could be no doubt of its reality. So that, at bottom, the scruple concerning real miracles hath no place at all on

ours, but only on the received principles, and consequently maketh rather *for*, than *against* what hath been said”

Entrada n° 58: Nota 155. Página del documento 99: Baxter, A. (1737). *An Enquiry into the Nature of the Human Soul*. Vol. II. 2ª ed. London: Printed for the Author and sold by A. Millar. Pág. 284. [La primera edición apareció en 1733]. Texto original en inglés: “Here we may farther observe, since Dean *Berkely’s* argument demonstrates all substance out of existence, equally with material substance; what small reason he had to proclaim (Sect. 93. Of his Book) his victory over the *Atheists* and *Sceptics*. [...] This is, I think, as if one should advance, that the best way for a woman to silence those, who may attack her reputation, is to turn a common prostitute. He puts us into a way of denying all things, that we may get rid of the absurdity of those who deny some things.”

Entrada n° 59: Nota 161. Página del documento 101: A. A. V. V. (1713). *Journal Littéraire*. Tome I. De Mai a Juin. La Haye: Chez T. Johnson. Pág. 151. Texto original en francés: “Quand on dit qu’un Corps a quelqu’une de ces derniers qualitez, on ne veut pas dire que ce Corps ressent quelque chose de semblable à ce qu’il nous fait sentir: on veut simplement dire que ce Corps, par la configuration de ses Parties, où par le mouvement qu’il communique à la matiere qui l’environne, ou qui se réfléchit sur ce Corps, a la propriété de mettre nos fibres dans un certain mouvement, qui par le cerveau se communique à l’ame, en y faisant naître quelqu’une de ces idées qu’on nomme Sensations.”

Entrada n° 60: Nota 162. Página del documento 102: *Journal Littéraire*. (1713). *Op. cit.* Pág. 156. Texto original en francés: “Quoi qu’il dice sur ce sujet, il ne persuadera jamais que dieu ne soit assez puissant pour avoir créé des Etres inanimez, & pour les avoir rendus capables, par des moyens qui nous sont inconnus, d’agir sur les esprits pour y faire naître des idées. Il s’agit donc de sçavoir, si Dieu s’est servi de ce moyen pour nous faire avoir les idées qui nous viennent à l’occasion des objets que nous nommons sensibles, ou si Dieu lui-même est l’Auteur immédiat de nos idées, comme le croit m. Berkeley.”

Entrada n° 61: Nota 163. Página del documento 103: *Journal Littéraire*. (1713). *Op. cit.* Págs. 156 y 157. Texto original en francés: “C’est au Lecteur à juger, s’il est concevable que Dieu ayant voulu que le Monde fut tel qu’il est, ait en même temps voulu être l’Auteur

immédiat de nos idées. Peut on s’imaginer, que Dieu, ayant deux moyens pour faire avoir aux hommes les idées qu’ils ont des choses sensibles, il ait voulu faire croire aux hommes qu’il s’est servi du moyen qu’il n’emploie pas? Tous les deux moyens, étant pour un Etre Tout-Puissant, également faciles & également propres à faire connoître son Pouvoir & sa Sagesse.”

Entrada nº 62: Nota 164. Página del documento 103: *Journal Littéraire*. (1713). *Op. cit.* Pág. 157. Texto original en francés: “Il est vrai que notre Auteur dans son troisième Dialogue, nie que Dieu nous fasse croire qu’il y a des Corps, il soutient que ce n’est qu’un préjugé, dans lequel nous sommes fort mal à propos. Je m’en raporte aux réflexions que chacun pourra faire là- dessus.”

Entrada nº 63: Nota 165. Página del documento 104: *Journal Littéraire*. (1713). *Op. cit.* Pág. 160. Texto original en francés: “Autres conséquences qu’on peut tirer du Système de M. Berkeley. La main qui donne un soufflet ne peut pas être vûë. Le bâton, dont je me sers pour fraper, n’est pas celui que je tiens à la main. L’homme qui m’a insulté, n’est pas le même que celui que j’appelle en Justice; & celui qu’on voit attaché à la Potence n’est pas celui qu’a fait le vol. Je ne puis pas parler à quelqu’un, sans qu’un Esprit infini n’intervienne pour faire naître dans l’esprit de celui à qui je parle les idées que j’y veux exciter. Par là même que j’écris ceci, Dieu est obligé de faire voir ces Caractères à tous ceux qui jetteront les yeux sur ce Papier.”

Entrada nº 64: Nota 177. Página del documento 112: Safranski, R. (2007). *Romantik. Eine deutsche Affäre*. München: C. Hanser. Pág. 75. Texto original en alemán: “Kant sei, lehrt Fichte, von dem «Ich denke» als von etwas Gegebenem ausgegangen; das dürfe man aber nicht, sondern man müsse einmal beobachten, was in uns vorgeht, wenn wir das «Ich denke» denken. Das Ich ist etwas, das wir im Denken erst hervorbringen, und gleichzeitig ist die hervorbringende Kraft die unvordenkliche Ichheit in uns selbst. Das denkende und das gedachte Ich bewegen sich tatsächlich in einem Zirkel, aber es kommt alles darauf an zu begreifen, daß es sich bei Fichte um einen tätigen, einen produktiven Zirkel handelt. Es geht nicht darum, daß sich ein Ich nur betrachtend begründet, sondern es bringt sich selbst hervor in der Reflexion, die ihrerseits eine Tätigkeit ist; es *setzt* sich. Das heißt: Dieses Ich ist keine Tatsache, kein Ding, sondern ein Ereignis. Das Ich ist in Bewegung, es lebt, wir spüren es in uns.”

Entrada nº 65: Nota 187. Página del documento 119: La Mettrie, J. O. (1747). *Histoire naturelle de l'Ame*. Oxford : M. H. de l'Académie des Sciences, aux dépends de l'Auteur. Págs. 1, 2 y 29. Texto original en francés: “L’essence de l’Ame de l’homme & des animaux est, & sera toûjours aussi inconnuë, que l’essence de la matiere & des corps. Je dis plus; l’Ame dégagée du corps par abstraction, ressemble à la matiere considérée sans aucunes formes; on ne peut la concevoir. L’Ame & le Corps ont été faits ensemble dans le même instant, & comme d’un seul coup de pinceau. Ils ont été jettés au même moule, dit un grand Théologien (Tertulien *de resurrect*) qui a osé penser. Celui qui voudra connoître les propriétés de l’Ame, doit donc auparavant rechercher celles qui se manifestent clairement dans les corps, dont l’ame est le principe actif. Cette réflexion me conduit naturellement à penser qu’il n’est point de plus sûrs guides que les sens. [...] Il faut cependant convenir avec la même franchise, que nous ignorons si la matiere a en soi la faculté immédiate de sentir, ou seulement la puissance de l’aquerir par les modifications ou par les formes dont elle est susceptible; car il est vrai que cette faculté ne se montre que dans les corps organisés.”

Entrada nº 66: Nota 191. Página del documento 121: Steiner, R. (1990). *Goethes Weltanschauung*. Dornach: Rudolf Steiner Verlag. Nachlassverwaltung. (GA Band 6). Págs. 64, 65, 83 y 84. [En esta edición se han añadido o modificado algunas palabras respecto a la 1ª edición de 1897]. Texto original en alemán: “Ihm ist klar, dass in dem Subjektiven das eigentlichste und tiefste Objektive lebt. «Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem großen, schönen würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt, dann würde das Weltall wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern.» (Kürschner, Band 27, S. 42.) [...] Der Mensch ist nicht bloß dazu da, um sich von der fertigen Welt ein Bild zu machen; nein, er wirkt selbst mit an dem Zustandekommen dieser Welt. [...] «Wer sie [meine Schriften] und mein Wesen überhaupt verstehen gelernt, wird doch bekennen müssen, daß er eine gewisse innere Freiheit gewonnen.» (Unterhaltungen mit dem Kanzler von Müller, Jan. 1831.) Damit hat er auf die wirkende Kraft hingedeutet, die sich in allem menschlichen Erkenntnisstreben geltend macht. [...] Erst wenn der Mensch gewahr wird, daß die Naturkräfte nichts anderes sind als

Formen desselben Geistes, der auch in ihm selbst wirkt, geht ihm die Einsicht auf, daß er der Freiheit teilhaftig ist.”

Entrada nº 67: Nota 193. Página del documento 123: La Mettrie, J. O. (1747). *Op. cit.* Pág. 62. Texto original en francés: “C'est ce qui arrive dans l'état de maladie, dans lequel néanmoins les mouvemens qui s'excitent dans la machine humaine, sont aussi nécessaires, sont réglés par des lois aussi certaines, aussi naturelles, aussi invariables que ceux dont le concours produit la santé: la maladie ne fait que produire en lui une nouvelle suite, un nouvel ordre de mouvemens et de choses.”

Entrada nº 68: Nota 205. Página del documento 126: Goethe, J. W. (1960). *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*. In 14 Bänden. *Naturwissenschaftliche Schriften*. Hamburg: Christian Wegner. [1ª Ed. 1955]. Band 13. Pág. 31. Texto original en alemán: “Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes, in seiner weitesten Ausdehnung, in seiner letzten Teilbarkeit, uns der Vorstellung nicht erwehren, daß dem Ganzen eine Idee zum Grund liege, wornach Gott in der Natur, die Natur in Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit, schaffen und wirken möge. Anschauung, Betrachtung, Nachdenken führen uns näher an jene Geheimnisse. Wir erdreisten uns und wagen auch Ideen, wir bescheiden uns und bilden Begriffe, die analog jenen Uranfängen sein möchten. Hier treffen wir nun auf die eigene Schwierigkeit, die nicht immer klar ins Bewußtsein tritt, daß zwischen Idee und Erfahrung eine gewisse Kluft befestigt scheint, die zu überschreiten unsere ganze Kraft sich vergeblich bemüht. Demohngeachtet bleibt unser ewiges Bestreben diesen Hiatus mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl, Wahn und, wenn wir sonst nichts vermögen, mit Albernheit zu überwinden.”

Entrada nº 69: Nota 206. Página del documento 127: Goethe, J. W. (1820). *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie: Erfahrung, Betrachtung, Folgerung, durch Lebensereignisse verbunden*. Ersten Bandes, drittes Heft. Stuttgart-Tübingen: J. G. Cotta. Pág. VI. Texto original en alemán: “Wie wenige fühlen sich von dem begeistert, was eis gentlich nur dem Geist erscheint. Die Sinne, das Gefühl, das Gemüth üben weit größere Macht über uns aus, und zwar mit Recht: denn wir sind aufs Leben und nicht auf die Betrachtung angewiesen.”

Entrada n° 70: Nota 208. Página del documento 128: Zajonc, A. (1987). «Facts as Theory: Aspects of Goethe's Philosophy of Science.» From: Amrine, F. and Zucker, F. J. (1987). *Goethe and the Sciences. A Reappraisal*. Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. 97. Págs. 219-246. Dordrecht: Reidel. Pág. 228. Texto original en inglés: “But Goethe goes much further than Duhem, Mayer o Rankine when he writes: Yet how difficult it is not to put the sign in the place of the thing; how difficult to keep the being (*Wesen*) always livingly before one and not to slay it with the word (*HA* 13, p. 452). We find here and elsewhere not only a warning against Rankine's ‘hypothetical theories’ characteristic of seventeenth-century mechanical philosophy: Goethe is also cautioning against abstractive or representational theories which may even explicitly deny any measure of ‘reality’ to their formal constructs.”

Entrada n° 71: Nota 210. Página del documento 128: Amrine, F. and Zucker, F. J. (1987). *Op. cit.* Págs. xiv y xv. Texto original en inglés: “As a committed empiricist, Goethe stands within the scientific tradition. Yet his empiricism, while clearly belonging to a major current in the mainstream science of his day, differs from that which Galileo and others had originally developed for physics and which had, in the course of the nineteenth century, become dominant in other fields as well. Whereas Goethe sought a rule-governed ordering of appearances that exhibits the basic pattern in a field of inquiry - its ‘primal phenomenon’ - reductive empiricism begins by looking for characteristics of the appearances that can be quantified (in a different rulegoverned procedure), and then relates these quantities to each other. In the course of the nineteenth century, the enormous success of this latter approach pushed Goethe's ‘morphological’ science aside. [...] Goethe's empiricism diverges even more from mainstream empiricism by calling for the development of our perceptual faculties on all levels - including our aesthetic and emotive ‘antennae’ - with the goal of elevating the primal to an ‘archetypal’ phenomenon, i.e. to the level of a symbol. Modern science must view this activity as lying entirely outside its province, as ‘purely poetic.’ This gap between the “two cultures” arose because empiricism adopted an ontology of physical reductionism; Goethe's “gentle empiricism,” on the other hand, does not allow so wide a gap to open up in the first place.”

Entrada n° 72: Nota 215. Página del documento 130: Eckermann, J. P. (1885). *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. In drei theilen. Leipzig: F. A. Brodhaus. Zweiter theil. Pág. 59. Texto original en alemán: “«Auf alles, was ich als Poet geleistet

habe», pflegte er wiederholt zu sagen, «bilde ich mir gar nichts ein. Es haben treffliche Dichter mit mir gelebt, es lebten noch trefflichere vor mir, und es werden ihrer nach mir sein. Daß ich aber in meinem Jahrhundert in der schwierigen Wissenschaft der Farbenlehre der einzige bin, der das Rechte weiß, darauf thue ich mir etwas zugute, und ich habe daher ein Bewußtsein der Superiorität über viele.»

Entrada n° 73: Nota 224. Página del documento 131: Goethe, J. W. (1960). *Op. cit.* Band. 13. Págs. 13 y 14. Texto original en alemán: “In wissenschaftlichen Dingen hingegen ist es schon nützlich jede einzelne Erfahrung ja Vermutung öffentlich mitzuteilen, und es ist höchst rätlich, ein wissenschaftliches Gebäude nicht eher aufzuführen, bis der Plan dazu und die Materialien allgemein bekannt, beurteilt und ausgewählt sind.”

Entrada n° 74: Nota 228. Página del documento 131: Goethe, J. W. (1960). *Op. cit.* Band. 13. Pág. 24. Texto original en alemán: “Es ist aber dennoch ein großer Unterschied, ob man, wie Theoristen tun, einer Hypothese zulieb ganze Zahlen in die Brüche schlägt, oder ob man einen empirischen Bruch der Idee des reinen Phänomens aufopfert. [...] So ist ein Meer auszutrinken, wenn man sich an Individualität des Phänomens halten und diese beobachten, messen, wägen und beschreiben will.”

Entrada n° 75: Nota 233. Página del documento 133: Goethe, J. W. (1960). *Op. cit.* Band. 13. Pág. 25. Texto original en alemán: “Es kann niemals isoliert sein, sondern es zeigt sich in einer stetigen Folge der Erscheinungen. [...] Denn hier wird nicht nach Ursachen gefragt, sondern nach Bedingungen, unter welchen die Phänomene erscheinen; es wird ihre konsequente Folge, ihr ewiges Wiederkehren unter tausenderlei Umständen, ihre Einerleiheit und Veränderlichkeit angeschaut und angenommen, ihre Bestimmtheit anerkannt und durch den menschlichen Geist wieder bestimmt.”

Entrada n° 76: Nota 237. Página del documento 135: Goethe, J. W. (1960). *Op. cit.* Band. 13. Pág. 14. Texto original en alemán: “Der Wert eines Versuchs besteht vorzüglich darin, daß er, er sei nun einfach oder zusammengesetzt, unter gewissen Bedingungen mit einem bekannten Apparat und mit erforderlicher Geschicklichkeit jederzeit wieder hervorgebracht werden könne, so oft sich die bedingten Umstände vereinigen lassen.”

Entrada nº 77: Nota 241. Página del documento 136: Goethe, J. W. (1960). *Op. cit.* Pág. 14. Texto original en alemán: “Man kann sich daher nicht genug in Acht nehmen, daß man aus Versuchen nicht zu geschwind zu folgere: daß man aus Versuchen nicht unmittelbar etwas bewiesen, noch irgendeine Theorie durch Versuche bestätigen wolle; denn hier an diesem Pässe, beim Übergang von der Erfahrung zum Urteil, von der Erkenntnis zur Anwendung ist es, wo dem Menschen gleichsam alle seine inneren Feinde auflauren.”

Entrada nº 78: Nota 242. Página del documento 136: Goethe, J. W. (2002). *Op. cit.* Pág. 15. Texto original en alemán: “Ich wage nämlich zu behaupten: daß Ein Versuch, ja mehrere Versuche in Verbindung nichts beweisen, ja daß nichts gefährlicher sei als irgendeinen Satz unmittelbar durch Versuche beweisen zu wollen, und daß die größten Irrtümer eben dadurch entstanden sind, daß man die Gefahr und die Unzulänglichkeit dieser Methode nicht eingesehen.”

Entrada nº 79: Nota 246. Página del documento 138: Goethe, J. W. (1833). *Goethe's Werke*. Vollständige Ausgabe letzter Hand. Vier und funfzig ster Band. Nachgelassene Werke. Vierzehnter Band. Stuttgart-Tübingen: J. G. Cotta. Konfession des Verfassers. Págs. 294 y 295. Texto original en alemán: “[Eben befand ich mich in einem völlig geweißten Zimmer; ich erwartete, als ich das Prisma vor die Augen nahm, eingedenk der Newtonischen Theorie, die ganze weiße Wand nach verschiedenen Stufen gefärbt, das von da ins Auge zurückkehrende Licht in so viel farbige Lichter zersplittert zu sehen.] Aber wie verwundert war ich, als die durchs Prisma angeschaute weiße Wand nach wie vor weiß blieb, dass nur da, wo ein Dunkles dran stieß, sich eine mehr oder weniger entschiedene Farbe zeigte, dass zuletzt die Fensterstäbe am allerlebhaftesten farbig erschienen, indessen am lichtgrauen Himmel draußen keine Spur von Färbung zu sehen war. Es bedurfte keiner langen Überlegung, so erkannte ich, dass eine Grenze notwendig sei, um Farben hervorzubringen, und ich sprach wie durch einen Instinkt sogleich vor mich laut aus, dass die Newtonische Lehre falsch sei.” [El fragmento entre corchetes no se ha transcrito en la cita hecha en castellano, la traducción de R. Cansinos es: “Hallábame en aquel momento justamente en un cuarto todo pintado de blanco; al aplicar el ojo al prisma esperaba, según la teoría newtoniana, ver toda aquella pared blanca coloreada según distintas gradaciones, y repartida en otros tantos haces de colores la luz que de allí rebotara en la pupila.” [Goethe, J. W. (1963). *Op. cit.* Vol II. Pág. 1979].

Entrada n° 80: Nota 247. Página del documento 139: Goethe, J. W. (1810). *Zur Farbenlehre*. Erster Band. Tübingen: J. G. Cotta. Págs. 373 y 374. Texto original en alemán: “Wir möchten nicht gern gleich von Anfang unsre Leser durch irgend eine Paradoxie scheu machen, wir können uns aber doch nicht enthalten, zu behaupten, daß sich durch Erfahrungen und Versuche eigentlich nichts beweisen läßt. Die Phänomene lassen sich sehr genau beobachten, die Versuche lassen sich reinlich anstellen, man kann Erfahrungen und Versuche in einer gewissen Ordnung aufführen, man kann eine Erscheinung aus der andern ableiten, man kann einen gewissen Kreis des Wissens darstellen, man kann seine Anschauungen zur Gewißheit und Vollständigkeit erheben, und das, dünkte ich, wäre schon genug. Folgerungen hingegen zieht jeder für sich daraus; beweisen läßt sich nichts dadurch, besonders keine Impossibilitäten und Keiten. Alles, was Meynungen über die Dinge sind, gehört dem Individuum an, und wir wissen nur zu sehr, daß die Ueberzeugung nicht von der Einsicht, sondern von dem Willen abhängt; daß Niemand etwas begreift, als was ihm gemäß ist und was er deßwegen zugeben mag. Im Wissen wie im Handeln entscheidet das Vorurtheil alles, und das Vorurtheil wie sein Name wohl bezeichnet, ist ein Urtheil vor der Unterfuchung. Es ist eine Bejahung oder Verneinung dessen, was unsre Natur anspricht oder ihr widerspricht; es ist ein freudiger Trieb unsres lebendigen Wesens nach dem Wahren wie nach dem Falschen, nach allem was wir mit uns im Einklang fühlen.”

Entrada n° 81: Nota 248. Página del documento 140: Eckermann, J. P. (1885). *Op. cit.* Pág. 183. Texto original en alemán: “«Es ist mir sehr lieb», sagte er, «daß Ihnen dieses Phänomen aufgegangen ist, ohne es aus meiner ‘Farbenlehre’ zu kennen; denn nun haben Sie es begriffen und können sagen, daß Sie es besitzen. Auch haben Sie dadurch einen Standpunkt gefaßt, von welchem aus Sie zu den übrigen Phänomenen weitergehen werden. [...]»”

Entrada n° 82: Nota 249. Página del documento 141: Eckermann, J. P. (1885). *Op. cit.* Pág. 183. Texto original en alemán: “«Da hätten Sie also das Blaue wieder», sagte Goethe, «aber auf dieser andern Seite des Stäbchens nach der Kerze zu, was sehen Sie da?» Auch einen Schatten. «Aber von welcher Farbe?»”

Entrada n° 83: Nota 250. Página del documento 141: Eckermann, J. P. (1885). *Op. cit.* Pág. 183. Texto original en alemán: “«Das ist nun Ihre Sache», sagte Goethe; «sehen Sie zu,

daß Sie es herausbringen. Zu finden ist es, aber es ist schwer. Sehen Sie nicht früher in meiner ‘Farbenlehre’ nach, als bis Sie die Hoffnung aufgegeben haben, es selber herauszubringen.» Ich versprach dieses mit vieler Freude.”

Entrada nº 84: Nota 253. Página del documento 143: Goethe, J. W. (1960). *Op. cit.* Pág. 16. Texto original en alemán: “[...] So sieht man die Gefahr leichtem, welche man läuft, wenn man mit einer gefaßten Idee eine einzelne Erfahrung verbinden oder irgendein Verhältnis, das nicht ganz sinnlich ist, das aber die bildende Kraft des Geistes schon ausgesprochen hat, durch einzelne Versuche beweisen wollen.”

Entrada nº 85: Nota 257. Página del documento 145: Goethe, J. W. (1820). *Op. cit.* Pág. XXII. Texto original en alemán: “[...] Werden, vorläufig aber will ich bekennen, daß nach Shakespeare und Spinoza auf mich die größte Wirkung von Linne ausgegangen und zwar gerade durch den Widerstreit zu welchem er mich aufforderte. Denn indem ich sein scharfes, geistreiches Absondern, seine treffenden, zweckmäßigen, oft aber willkürlichen Gesetze in mich aufzunehmen verfuchte, ging in meinem Innern ein Zwiespalt vor: das was er mit Gewalt auseinander zu halten suchte, mußte, nach dem innersten Bedürfniß meines Wesens, zur Vereinigung anstreben.” [En el original está escrito “Shakespear”].

Entrada nº 86: Nota 260. Página del documento 147: Goethe, J. W. (1820). *Op. cit.* Pág. XXIV. Texto original en alemán: “Hier drang sich nun dem unmittelbaren Anschauen gewaltig an und auf, wie jede Pflanze ihre Gelegenheit sucht, wie sie eine Lage fordert wo sie in Fülle und Freiheit erscheinen könne.”

Entrada nº 87: Nota 261. Página del documento 147: Goethe, J. W. (1820). *Op. cit.* Págs. XXX y XXXI. Texto original en alemán: “[...] Wie ich, auf eine kindliche Weise, den Begriff der Pflanzenmetamorphose gefaßt wie ich, mit Freude, ja mit Entzücken demselben in Neapel und Sicilien liebevoll nachgegangen, ihn überall angewendet, und von dem Vorgefallenen an Herdern, als von einem gefundenen evangelischen Groschen, enthusiastische Nachricht gegeben.” [En el original está escrito “Borgefallenen”].

Entrada nº 88: Nota 262. Página del documento 147: Goethe, J. W. (1820). *Op. cit.* Pág. 54. Texto original en alemán de la Sección 110: “Wir sind dagegen zuerst dem Wachsthum der einjährigen Pflanze gefolgt; nun läßt sich die Anwendung auf die dauernden Gewächse

leicht machen, da eine aufbrechende Knospe des ältesten Baumes als eine einjährige Pflanze anzusehen ist, ob sie sich gleich aus einen schon lange bestehenden Stämme entwickelt und selbst eine längere Dauer haben kann.” [En el original está escrito “daurenden”].

Entrada n° 89: Nota 267. Página del documento 148: Goethe, J. W. (1820). *Op. cit.* Págs. IX y X. Texto original en alemán: “Man findet daher in dem Gange der Kunst, des Wissens und der Wissenschaft mehrere Versuche, eine Lehre zu gründen und auszubilden, welche wir die Morphologie nennen möchten. [...] Der Deutsche hat für den Complexe des Daseins eines wirklichen Wesens das Wort Gestalt. Er abstrahiert bei diesem Ausdruck von dem Beweglichen, er nimmt an, daß ein Zusammengehöriges festgestellt, abgeschlossen und in seinem Charakter fixiert sei. Betrachten (wir aber alle Gestalten, besonders die organischen, so finden wir, daß nirgend ein Bestehendes, nirgend ein Ruhendes, ein Abgeschlossenes vorkommt,) sondern daß vielmehr alles in einer steten Bewegung schwanke. Daher unsere Sprache das Wort Bildung sowohl von dem Hervorgebrachten, als von dem Hervorgebrachtwerdenden gehörig genug zu brauchen pflegt. Wollen wir also eine Morphologie einleiten, so dürfen wir nicht von Gestalt sprechen; sondern wenn wir das Wort brauchen, uns allenfalls dabei nur die Idee, den Begriff oder ein in der Erfahrung nur für den Augenblick Festgehaltenes denken.” [En el original está escrito “abstrahirt” y “fixirt”. El fragmento entre paréntesis no lo he transcrito en el documento principal aquí lo he respetado para una mejor comprensión.]

Entrada n° 90: Nota 269. Página del documento 149: Steiner, R. (1990). *Op. cit.* Pág. 113. Texto en alemán: “«Ich wünschte, daß Sie Blumenbach nachsähen, wegen des ossis intermaxillaris, der ceteris paribus der einzige Knochen ist, den alle Tiere vom Affen an, selbst der Orang-Utang eingeschlossen, haben, der sich hingegen *nie* beim Menschen findet; wenn Sie diesen Knochen abrechnen, so fehlt Ihnen nichts, um nicht alles vom Menschen auf die Tiere transferieren zu können. Ich lege deshalb einen Kopf von einer *Hirschkuh* bei, um Sie zu überzeugen, daß dieses os intermaxillare (wie es Blumenbach) oder os incisivum (wie es Camper nennt) selbst bei Tieren vorhanden ist, die keine Schneidezähne in der oberen Kinnlade haben.»”

Entrada n° 91: Nota 270. Página del documento 149: Steiner, R. (1990). *Op. cit.* Pág. 114. Texto en alemán: “«Ich habe mich enthalten, das Resultat, worauf schon Herder in seinen

Ideen deutet, schon jetzt merken zu lassen, *daß man nämlich den Unterschied des Menschen vom Tier in nichts ein-zelnem finden könne.»*”

Entrada n° 92: Nota 271. Página del documento 149: Steiner, R. (1990).*Op. cit.* Pág. 121. Texto en alemán: “Es gibt Verteidiger einer in den organischen Wesen wirkenden Lebenskraft, die gegenüber anderen Naturursachen eine besondere, höhere Kräfteform darstellt.”

Entrada n° 93: Nota 272. Página del documento 149: Steiner, R. (1990).*Op. cit.* Pág. 121. Texto en alemán: “Den Bekennern dieser Meinung stehen andere Naturforscher gegenüber, welche glauben, daß in den Organismen keine besondere Lebenskraft wirke. Sie halten die Lebenserscheinungen für komplizierte chemische und physikalische Vorgänge und geben sich der Hoffnung hin, daß es einst vielleicht gelingen werde, einen Organismus ebenso durch Zurückführung auf unorganische Kraftwirkungen zu erklären wie eine Maschine”

Entrada n° 94: Nota 274. Página del documento 150: Steiner, R. (1990).*Op. cit.* Págs. 122 y 123. Texto en alemán: “Wie zur Wahrnehmung der Farbenerscheinungen das Auge gehört, so gehört zur Auffassung des Lebens die Fähigkeit, in dem Sinnlichen ein Übersinnliches unmittelbar anzuschauen. Dieses Übersinnliche wird demjenigen immer entschlüpfen, der nur die Sinne auf die organischen Formen richtet. Goethe sucht die sinnliche Anschauung der Pflanzengestalten auf eine höhere Art zu beleben und sich die sinnliche Form einer übersinnlichen Urpflanze vorzustellen (vgl. «Geschichte meines botanischen Studiums» in Kürschner, Band 33, S.80). Der Vitalist nimmt seine Zuflucht zu dem inhaltleeren Begriff der Lebenskraft, weil er das, was seine *Sinne* im Organismus nicht wahrnehmen können, überhaupt nicht sieht. Goethe sieht das Sinnliche von einem Übersinnlichen so durchdrungen, wie eine gefärbte Fläche von der Farbe.”

Entrada n° 95: Nota 275. Página del documento 150: Steiner, R. (1990).*Op. cit.* Pág. 123. Texto en alemán: “Die Mechanisten sprechen in einer Weise von Stoffen und Kräften, die durch keine Erfahrung gerechtfertigt ist. Und man hat sich an diese Weise zu sprechen so gewöhnt, daß es sehr schwer wird, diesen Begriffen gegenüber die reinen Aussprüche der Erfahrung geltend zu machen.”

Entrada nº 96: Nota 276. Página del documento 150: Steiner, R. (1990). *Op. cit.* Págs. 150 y 151. Texto en alemán: “Die Gestalt eines organischen Wesens ist, nach seiner Ansicht, im Keime noch nicht vorhanden. [...] Ist der Organismus im Keime zwar vorgebildet, aber nicht der äußeren Erscheinung, *sondern der Idee nach.*”

Entrada nº 97: Nota 277. Página del documento 150: Goethe, J. W. (1820). *Op. cit.* Págs. 114 y 115. Texto original en alemán: “Wolf mußte zum Behuf seiner Epigenese ein organisches Element voraussetzen, woraus alsdann die zum organischen Leben bestimmten Wefen sich ernährten. Er gab dieser Materie eine *vim essentialem*, die sich zu allem fügt was sich selbst hervorbringen wollte und sich dadurch zu dem Range eines Hervorbringenden selbst erhob.”

Entrada nº 98: Nota 281. Página del documento 151: Goethe, J. W. (1820). *Op. cit.* Págs. 115 y 116. Texto original en alemán: “[...] So hätten wir es kürzer, bequemer und vielleicht gründlicher, wenn wir eingestünden daß wir, um das Vorhandene zu betrachten, eine vorhergegangene Thätigkeit zugeben müssen und daß, wenn wir uns eine Thätigkeit denken wollett, wir derselben ein schicklich Element unterlegen, worauf sie wirken konnte, und daß wir zuletzt diese Thätigkeit mit dieser Unterlage als immerfort zusammen bestehend und ewig gleichzeitig vorhanden denken müssen. Dieses Ungeheure personifcirt tritt uns als ein Gott entgegen, als Schöpfer und Erhalter, welchen anzubeten, zu verehren und zu preißen wir auf alle Weise aufgefordert sind. Kehren wir in das Feld der Philosophie zurück und betrachten Evolution und Epigenese nochmals, so scheinen dieß Worte zu sehn, mit denen wir uns nur hinhalten. Die Einschachtelungslehre wird freilich einem Höhergebildeten gar bald widerlich. [...] So viel aber getraue ich mir zu behaupten, daß wenn ein organisches Wefen in die Erscheinung hervortritt, Einheit und Freiheit des Bildungstriebes ohne den Begriff der Metamorphose nicht zu fassen sen.”

Entrada nº 99: Nota 282. Página del documento 151: Steiner, R. (1990). *Op. cit.* Pág. 145. Texto en alemán: “«Die vom Verstand vollzogene Abstraktion auf das Objekt selbst», indem er diesem «eine Metamorphose zuschreibt, die sich im Grunde genommen nur in unserem Begriffe vollzogen hat».”

Entrada nº 100: Nota 285. Página del documento 152: Eckermann, J. P. (1885). *Op. cit.* Pág. 108. Texto original en alemán: “«[...] Und mir ist der Irrtum der Newton’schen Lehre

zuteil geworden. Die gegenwärtige Generation hat zwar keine Ahnung, was hierin von mir geleistet worden; doch künftige Zeiten werden gestehen, daß mir keineswegs eine schlechte Erbschaft zugefallen.»

Entrada nº 101: Nota 287. Página del documento 153: Steiner, R. (1990). *Op. cit.* Págs. 20, 22, 29, 30 y 79. Texto original en alemán: “Eine zerstückelte Art, die Natur zu betrachten, war ihm entgegen getreten. Und er bemerkte, daß eine solche den Laien keineswegs anmuten könne. Goethe erwiderte, daß sie «den Eingeweihten selbst vielleicht unheimlich bliebe, und daß es doch wohl noch eine andere Weise geben könne, die Natur nicht gesondert und vereinzelt, sondern sie wirkend und lebendig, aus dem Ganzen in die Teile strebend darzustellen.» [...] Es hat für Goethe keinen Sinn zu sagen, ein Ding entspreche der Idee nicht. Denn das Ding kann nichts anderes sein, als das, wozu es die Idee gemacht hat. Anders denkt Schiller. Ihm sind Ideenwelt und Erfahrungswelt zwei getrennte Reiche. [...] Denkern nicht beachtet. Statt hinzusehen, wie die Natur zu dem Menschen spricht, bildeten sie künstliche Begriffe über das Verhältnis von Ideenwelt und Erfahrung aus. [...] Eine tote geistlose Materie kennt Goethe nicht. [...] gilt für Goethe alles im Weltall als Wirkung, als Manifestation eines schöpferischen Geistes.”

Entrada nº 102: Nota 290. Página del documento 155: Goethe, J. W. (1868-1979). *Goethe's Werke*. In 36 Vol. Zur Meteorologie. Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen. Naturwissenschaftliche Einzelheiten. Vol. 34. Berlin: G. Hempel. Schriftlich *Vorschlag zur Güte*. Pág 83. Texto original en alemán: “Die Natur gehört sich selbst an, Wesen dem Wesen; der Mensch gehört ihr, sie dem Menschen. Wer mit gesunden, offenen, freien Sinnen sich hineinfühlt, übt sein Recht aus, ebenso das frische Kind als der ernsteste Betrachter. Wundersam ist es daher, wenn die Naturforscher sich im ungemessenen Felde den Platz untereinander bestreiten und eine grenzenlose Welt sich wechselseitig verengen möchten. Erfahren, schauen, beobachten, betrachten, verknüpfen, entdecken, erfinden sind Geistestätigkeiten, welche tausendfältig, einzeln und zusammengenommen, von mehr oder weniger begabten Menschen ausgeübt werden. Bemerkend, sondern, zählen, messen, wägen sind gleichfalls große Hilfsmittel, durch welche der Mensch die Natur umfaßt und über sie Herr zu werden sucht, damit er zuletzt alles zu seinem Nutzen verwende. Von diesen genannten sämtlichen Wirksamkeiten und vielen andern verschwisterten hat die gütige Mutter niemanden ausgeschlossen. Ein Kind, ein Idiot macht wohl eine Bemerkung, die

dem Gewandtesten entgeht, und eignet sich von dem großen Gemeingut, heiter unbewußt, sein beschieden Teil zu.”

Entrada nº 103: Nota 291. Página del documento 155: Goethe, J. W. (1907). *Maximen und Reflexionen*. Weimar: Goethe-Gesellschaft. Entrada 575. Pág. 125. Texto original en alemán: “Das Hochste wäre: zu begreifen, daß alles Factische schon Theorie ist. Die Bläue des Himmels offenbart uns das Grundgeseß der Chromatik. Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre.”

Entrada nº 104: Nota 296. Página del documento 157: Steiner, R. (1990). *Op. cit.* Págs. 195 y 196. Texto original en alemán: “Noch unsympathischer war ihm der von Hutton aufgestellte und von Alexander von Humboldt, Leopold von Buch und anderen verteidigte Vulkanismus, der die Entwicklung der einzelnen Erdperioden durch gewaltsame, von materiellen Ursachen bewirkte Revolutionen erklärte.” [En la traducción al castellano de la obra de Steiner, R. (1989). *Op. cit.* Pág. 194 hay una errata, pone Hulton, en vez de Hutton].

Entrada nº 105: Nota 304. Página del documento 159: Goethe, J. W. (1960). *Op. cit.* Pág. 38. Texto original en alemán: “Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird, Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf.”

Entrada nº 106: Nota 312. Página del documento 163: Rogers, C. R. (1961). *On becoming a person: A therapist's view of psychotherapy*. Boston: Houghton Mifflin Company. Pág. 122. Texto original en inglés: “[...] To accept oneself as a stream of becoming, not a finished product. It means that a person is a fluid process, not a fixed and static entity; a flowing river of change, not a block of solid material; a continually changing constellation of potentialities, not a fixed quantity of traits.”

Entrada nº 107: Nota 314. Página del documento 165: James, W. (1908). *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, Green and Co. Pág. 7. Texto original en inglés: “If you ask for a concrete example, there can be no better one than is furnished by the person of George Fox. The Quaker religion which he founded is something which it is impossible to overpraise. In a day of shams, it was a religion of veracity rooted in spiritual

inwardness, and return to something more like the original gospel truth than men had ever known in England. So far as our Christian sects to-day are evolving into liberality, they are simply reverting in essence to the position which Fox and the early Quakers so long ago assumed.”

Entrada nº 108: Nota 316. Página del documento 165: Edwards, J. (1957). *The Works of Jonathan Edwards*. Vol. I. New Haven: Yale University Press. Ed. P. Ramsay. Págs. 174 y 191. Texto en inglés: “Thus, this Arminian notion of liberty of the will, consisting in the will's self-determination is repugnant to itself, and shuts itself wholly out of the world. [...] So that let Arminians turn which way they please with their notion of liberty, consisting in the will's determining its own acts, their notion destroys itself.”

Traducción hecha por mí: “Así, esta noción arminiana de libertad de la voluntad, que consiste en la autodeterminación de la voluntad, es repugnante a sí misma y se cierra totalmente fuera del mundo. [...] Por tanto dejemos que los arminianos se conviertan en lo que les plazca con su noción de libertad, consistente en que la determinación de su voluntad está en sus propios actos, su noción se destruye a sí misma.”

Entrada nº 109: Nota 326. Página del documento 168: Edwards, J. (1734). *A Divine and Supernatural Light*. Boston: S. Kneeland and T. Green. Pág. 12. Texto original en inglés: “Thus there is a Difference between having an opinion that GOD is holy and gracious, and having a sense of the Loveliness and Beauty of that Holiness and Grace. There is a Difference between having a rational Judgment that Honey is sweet, and having a sense of its sweetness. A Man may have the Former, that knows not how Honey tastes; but a Man can't have the Latter, unless he has an Idea of the tast of Honey in his Mind. So there is a difference between believing that a Person is Beautiful, and having a sense of his Beauty. The Former may be obtain'd by hear-say, but the Latter only by seeing the Countenance. There is a wide difference between meer speculative, rational Judging any thing to be excellent, and having a sense of its Sweetness, and Beauty. The Former rests only in the Head, Speculation only is concern'd in it; but the Heart is concern'd in the Latter. When the Heart is sensible of the Beauty and Amiableness of a Thing, it necessarily feels Pleasure in the Apprehension. It is implied in a Persons being heartily sensible of the Loveliness of a thing, that the Idea of it is sweet and pleasant to his Soul; which is a far different thing from having a rational Opinion that it is excellent.”

Entrada n° 110: Nota 328. Página del documento 170: Schneider, H. W. (1947). *A History of American Philosophy*. New York: Columbia University Press. 2nd ed. [1^a ed. 1946]. Págs. 17 y 18. Texto original en inglés: “In self-defense and also in the interest of "holy love," the Edwardean New Lights were forced to affiliate with the Presbyterians, who corrupted their philosophy, welcomed their pietism, and substituted for their individualism the Presbyterian brand of Protestant Jesuitism (to use Jefferson’s apt term), the attempt to organize a centralized "Christian party in politics." Not only in New England but throughout the country philosophy and piety became estranged, and the cause for which Edwards labored was hopelessly lost.”

Entrada n° 111: Nota 335. Página del documento 171: Gardiner, H. N. (1900). «The Early Idealism of Jonathan Edwards». *The Philosophical Review*. Vol. 9. N. 6. Pág. 574. Texto original en inglés: “His biographer, Sereno E. Dwight, first published the notes on 'The Mind' and on 'Natural Science' in an appendix to his *Memoir* of the theologian in I 8 29. The *Miscellanies*, containing observations on topics of divinity, exist still for the most part only in manuscript. It is generally known that the two series of notes first mentioned contain an expression of idealism akin to, if not identical with, that of Berkeley, though it is not generally understood precisely what the relation is.”

Entrada n° 112: Nota 340. Página del documento 173: Emerson, R. W. (1841). *Essays*. Boston: James Munroe and Co. Pág. 223. Texto original: “We live in succession, in division, in parts, in particles. Mean time within man is the soul of the whole; the wise silence; the universal beauty, to which every part and particle is equally related; the eternal ONE. And this deep power in which we exist and whose beatitude is all accessible to us, is not only self-sufficing and perfect in every hour, but the act of seeing and the thing seen, the seer and the spectacle, the subject and the object, are one. We see the world piece by piece, as the sun, the moon, the animal, the tree; but the whole, of which these are the shining parts, is the soul. Only by the vision of that Wisdom can the horoscope of the ages be read, and by falling back on our better thoughts, by yielding to the spirit of prophecy which is innate in every man that we can know what it saith. Every man's words who speaks from that life must sound vain to those who do not dwell in the same thought on their own part. I dare not speak for it. My words do not carry its august sense; they fall short and cold. Only itself can inspire whom it will, and behold! Their speech shall be lyrical, and sweet, and universal as the rising of the wind. Yet I desire, even by profane

words, if sacred I may not use, to indicate the heaven of this deity and to report what hints I have collected of the transcendent simplicity and energy of the Highest Law.”

Entrada n° 113: Nota 346. Página del documento 176: Comparación de un texto de Edwards con otro de Colden sobre las relaciones de causa y efecto y donde además se aprecian la cercanía de Edwards con Berkeley y la distancia de Colden con las concepciones de este último.

Texto 1º: Edwards, J. (1758). *The Great Christian Doctrine*. Boston: S. Kneeland. Págs. 345 y 346. Texto original en inglés: “In this Sense, the whole Course of Nature, with all that belongs to it, all it's Laws and Methods, and Constancy and Regularity, Continuance and Proceeding, is an *arbitrary Constitution*, In this Sense, the Continuance of the very Being of the World and all it's Parts, as well as the Manner of continued Being, depends, entirely on an *arbitrary Constitution*: for it don't at all *necessarily* follow, that because there was Sound, or Light, or Colour, or Resistance, or Gravity, or Thought, or Consciousness, or any other dependent Thing the last Moment, that therefore there shall be the like at the next.—All dependent Existence whatsoever is in a constant Flux, ever passing and returning; renewed every Moment, as the Colours of Bodies are every Moment renewed by the Light that shines upon them; and all is constantly proceeding from GOD, as Light from the Sun. *In Him we live, and move, and have our Being.*”

Texto en castellano traducido por mí: “En este sentido, todo el curso de la naturaleza, con todo lo que le pertenece, todas sus leyes y métodos, y constancia y regularidad, continuación y proceder, es una *constitución arbitraria*. En este sentido, la continuidad del ser mismo del mundo y de todas sus partes, así como la forma del ser continuado, depende enteramente de una *constitución arbitraria*. Porque de ningún modo se sigue *necesariamente* que, porque había sonido, luz, o color, o resistencia, o gravedad, o pensamiento, o conciencia, o cualquier otra cosa dependiente el último momento, que por lo tanto habrá algo semejante en el siguiente. —Toda existencia dependiente está en un flujo constante, siempre pasando y regresando; renovada cada momento, como los colores de los cuerpos son renovados cada momento por la luz que brilla sobre ellos; y todo procede constantemente de Dios, como la luz del sol. *En él vivimos, y nos movemos, y tenemos nuestro ser.*” [Esta última frase es una de las que puede apoyar la hipótesis de que las ideas de Edwards no solo se apoyaran en Berkeley, sino también en Spinoza o Malebranche, ya que, de una forma general, y en cierta manera ambigua, es una frase que

podría haber dicho cualquiera de los tres cada uno desde sus concepciones y matizaciones personales].

Texto 2º: Colden, C. (1877). «The Colden Letter Books Vol. I. 1760-1765». *Collections of the New York Historical Society for the year 1876*. Vol. IX. New York: New York Historical Society. Págs. 168-170. Texto original en inglés: “We have no knowledge of substances or of things themselves, as little knowledge of Material Substance as of the Intelligent or of Spirit. All our knowledge consists in this that from the effects of phenomena we discover something which we call substances have the power of producing certain effects. We have no other conception of these powers but that they produce such effects. How they produce these effects we in no manner conceive. I am confident that with a proper attention this will appear very evident to you. Yet all the objections to my principles which I have seen, arise from an expectation that I should explain in what manner the primary powers produce their effects without considering that this may be beyond the power of human conception. [...] From the power in Matter of resisting any change, it is generally confesse'd that Matter has such a power, but how it produces these effects which are commonly called Resistance we in no manner know or can conceive. From Lights being in perpetual motion, & that it cannot be conceived as Light supposing it to be at rest, I conclude that motion is essential to it: & from innumerable phenomena or effects I conclude that it like wise gives motion to bodies, but how it moves itself, or gives motion to bodies I know not. [...] From the evident effects of wisdom or from a chain of effects all tending to same purpose or end I conclude that an intelligent being exist, but I cannot allow That Intelligence can give motion or resist motion: for in that case I must with Dr. Berkley deny that any other being exists, for on such supposition they become useless. [...] The Intelligent power never opposes the material or other powers; but the material are necessary to the Intelligent in produceing a certain effect for a certain purpose. These are the general Principles of my System.”

Texto en castellano traducido por mí: “No tenemos conocimiento de las sustancias o de las cosas en sí mismas, tan poco conocimiento como de la sustancia material como de la inteligencia o del Espíritu. Todo nuestro conocimiento consiste en esto, que a partir de los efectos de los fenómenos descubrimos que algo que llamamos sustancias tienen el poder de producir ciertos efectos. No tenemos otra concepción de estos poderes, sino que producen ciertos efectos. Cómo se producen estos efectos nosotros no lo concebimos de ninguna manera. Yo confío en que con la atención adecuada esta opinión te parezca evidente. Sin embargo, todas las objeciones a mis principios los cuales yo he visto, surgen de la

expectativa de que yo debo explicar de qué manera los poderes primarios producen sus efectos sin considerar que esto puede estar más allá del poder de la concepción humana. [...] Desde el poder de la Materia de resistir cualquier cambio, generalmente se confiesa que la Materia tiene tal poder, pero cómo produce estos efectos que comúnmente se llaman Resistencia de ninguna manera sabemos o podemos concebir. De la luz que está en movimiento perpetuo, y que no puede ser concebida como luz suponiéndola en estado de reposo, yo concluyo que el movimiento es esencial para ella: y de innumerables fenómenos o efectos yo concluyo que da seguramente movimiento a los cuerpos, pero cómo se mueve a sí mismo, o da movimiento a los cuerpos yo no lo sé. [...] De los efectos evidentes de la sabiduría o de una cadena de efectos que tienden al mismo propósito o finalidad, concluyo que existe un ser inteligente, pero no puedo permitir que esa Inteligencia pueda dar movimiento o resistir el movimiento: pues en ese caso debería con el Dr. Berkley negar que exista cualquier otro ser, porque con tal suposición se vuelve inútil. [...] El Poder Inteligente nunca se opone a los poderes materiales o de otro tipo; pero el material es necesario para que la Inteligencia produzca un cierto efecto para un cierto propósito. Estos son los Principios generales de mi Sistema.”

Entrada nº 114: Nota 348. Página del documento 177: Colden, C. (1760). *The Principles of Action in Matter*. London: R. Dodsley in Pall-Mall. Págs. 3 y 4. Texto original en inglés: “The property, or quality of any thing, is nothing else but the action of that thing: and the different qualities or properties of any thing or substance are no other than the different actions or manner of acting of that thing. [...] The differences of things (so far at least as we can know) consist in their different actions, or manner of acting.”

Entrada nº 115: Nota 358. Página del documento 181: James, W. (1907). *Pragmatism*. New York: Longmans, Green and Co. Págs. 49 y 50. Texto original en inglés: “It is astonishing to see how many philosophical disputes collapse into insignificance the moment you subject them to this simple test of tracing s concrete consequence. There can be no difference anywhere that does n’t *make* a difference elsewhere –no difference in abstract truth that does n’t express itself in a difference in concrete fact and in conduct consequent upon that fact, imposed on somebody, somehow, somewhere, and somewhen. The whole function of philosophy ought to be to find out what definite difference it will make to you and me, at definite instants of our life, if this world-formula or that world-formula be the true one.”

Entrada nº 116: Nota 360. Página del documento 182: James, W. (1907). *Pragmatism. Op. cit.* Págs. 200 y 201. Texto original en inglés: “Pragmatism, on the other hand, asks its usual question. ‘Grant an idea or belief to be true,’ it says, ‘what concrete difference will its being true make in any one’s actual life? How will the truth be realized? What experiences will be different from those which would obtain if the belief were false? What, in short, is the truth’s cash-value in experiential terms?’ [...] The truth of an idea is not a stagnant property inherent in it. Truth *happens* to an idea. It *becomes* true, is *made* true by events. Its verity *is* in fact an event, a process: the process namely of its verifying itself, its *verification*. Its validity is the process of its *valid-ation*.”

Entrada nº 117: Nota 361. Página del documento 183: James, W. (1907). *Op. cit.* Págs. 51 y 52. Texto original en inglés: “A pragmatist turns his back resolutely and once for all upon a lot of inveterate habits dear to professional philosophers. He turns away from abstraction and insufficiency, from verbal solutions, from bad *a priori* reasons, from fixed principles, closed systems, and pretended absolutes and origins. He turns towards action and towards power. That means the empiricist temper regnant and the rationalist temper sincerely given up. It means the open air and possibilities of nature, as against dogma, artificiality, and the pretence of finality in truth. [...] Science and metaphysics would come much nearer together, would in fact work absolutely hand in hand.”

Entrada nº 118: Nota 363. Página del documento 184: James, W. (1904). «A World of Pure experience». *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*. Vol. I. Sept. nº 20. Pág. 534 Texto original en inglés: “To be radical, an empiricism must neither admit into its constructions any element that is not directly experienced, nor exclude from them any element that is directly experienced. For such a philosophy, *the relations that connect experiences must themselves be experienced relations, and any kind of relation experienced must be accounted as ‘real’ as anything else in the system.* Elements may indeed be redistributed, the original placing of things getting corrected, but a real place must be found for every kind of thing experienced, whether term or relation, in the final philosophic arrangement.”

Entrada nº 119: Nota 369. Página del documento 185: James, W. (1904). «A World of Pure experience». *Op. cit.* Págs. 534 y 535. Texto original en inglés: “*Radical Empiricism, as I*

understand it, *does full justice to conjunctive relations*, without, however, treating them as rationalism always tends to treat them, as being true in some supernal way, as if the unity of things and their variety belonged to different orders of truth and vitality altogether.”

Entrada n° 120: Nota 371. Página del documento 187: James, W. (1907). *Op. cit.* Págs. 165 y 166. Texto original en inglés: “Absolute oneness remains, but only as an hypothesis, and that hypothesis is reduced nowadays to that of an omniscient knower who sees all things without exceptions as forming one single systematic fact. But the knower in question may still be conceived either as an Absolute or as an Ultimate; and over against the hypothesis of him in either form the counter-hypothesis that the widest field of knowledge that ever was or will be still contains some ignorance, may be legitimately held. Some bits of information always may escape.”

Entrada n° 121: Nota 373. Página del documento 190: James, W. (1912). *Essays in Radical Empiricism*. New York: Longmans, Green and co. Págs. 232 y 233. Texto original en francés: “1° *La Conscience, telle qu'on l'entend ordinairement, n'existe pas, pas plus que la Matière, à laquelle Berkeley a donné le coup de grâce*; 2° *Ce qui existe et forme la part de vérité que le mot de “Conscience” recouvre, c'est la susceptibilité que possèdent les parties de l'expérience d'être rapportées ou connues*; 3° *Cette susceptibilité s'explique par le fait que certaines expériences peuvent mener les unes aux autres par des expériences intermédiaires nettement caractérisées, de telle sorte que les unes se trouvent jouer le rôle de choses connues, les autres celui de sujets connaissant*; 4° *On peut parfaitement définir ces deux rôles sans sortir de la trame de l'expérience même, et sans invoquer rien de transcendant*; 5° *Les attributions sujet et objet, représenté et représentatif, chose et pensée, signifient donc une distinction pratique qui est de la dernière importance, mais qui est d'ordre FONCTIONNEL seulement, et nullement ontologique comme le dualisme classique se la représente*; 6° *En fin de compte, les choses et les pensées ne sont point foncièrement hétérogènes, mais elles sont faites d'une même étoffe, étoffe qu'on ne peut définir comme telle, mais seulement éprouver, et que l'on peut nommer, si on veut, l'étoffe de l'expérience en general.*”

Entrada n° 122: Nota 375. Página del documento 193: James, W. (1912). *Op. cit.* Pág. 4. Texto original en inglés: “My thesis is that if we start with the supposition that there is only one primal stuff or material in the world, a stuff of which everything is composed, and

if we call that stuff “pure experience”, then knowing can easily be explained as a particular sort of relation towards one another into which portions of pure experience may enter. The relation itself is a part of pure experience; one of its “terms” becomes the subject or bearer of the knowledge, the knower, the other becomes the object known.”

Entrada nº 123: Nota 378. Página del documento 195: James, W. (1909). *The meaning of truth: a sequel to 'Pragmatism'*. New York: Longmans, Green and Co. Págs. xii y xiii. Texto original en inglés: “I understand the question and I will give my answer. I am interested in another doctrine in philosophy which I give the name of radical empiricism, and it seems to me that the establishment of the pragmatist theory of truth is a step of first-rate importance in making radical empiricism prevail. Radical empiricism consist first of a postulate, next of a statement of a fact, and finally of generalized conclusion. The postulate is that the only things that shall be debatable among philosophers shall be things definable in terms drawn from experience. [...] The statement of fact is that the relations between things, conjunctive as well as disjunctive, are just as much matters of direct particular experience, neither more so nor less so, than the things themselves. The generalized conclusion is that therefore the parts of experience hold together from next to next by relations that are themselves parts of experience. The directly apprehended universe needs, in short, no extraneous trans-empirical connective support, but possesses in its own right a concatenated or continuous structure.”

Entrada nº 124: Nota 379. Página del documento 196: James, W. (1912). *Op. cit.* Pág. 45. Texto original en inglés: “The organization of the Self as a system of memories, purposes, strivings, fulfilments or disappointments, is incidental to this most intimate of all relations, the terms of which seem in many cases actually to compenetrates and suffuse each other’s being.”

Entrada nº 125: Nota 382. Página del documento 197: James, W. (1912). *Op. cit.* Pág. 49. Texto original en inglés: “What I do feel simply when a later moment of my experience succeeds an earlier one is that though they are two moments, the transition from the one to the other is *continuous*. Continuity here is a definite sort of experience; just as definite as is the *discontinuity-experience* which I find it impossible to avoid when I seek to make the transition from an experience of my own to one of yours.”

Entrada nº 126: Nota 385. Página del documento 200: James, W. (1907). *Op. cit.* Pág. 218. Texto original en inglés: “Our account of truth is an account of truths in the plural, of processes of leading, realized *in rebus*, and having only this quality in common, that they *pay*. They pay by guiding us into or towards some part of a system that dips at numerous points into sense-percepts, which we may copy mentally or not, but with which at any rate we are now in the kind of commerce vaguely designated as verification. Truth for us is simply a collective name for verification-processes, just as health, wealth, strength, etc., are names for other processes connected with life, and also pursued because it pays to pursue them. Truth is *made*, just as health, wealth and strength are made, in the course of experience.”

Entrada nº 127: Nota 386. Página del documento 201: James, W. (1907). *Op. cit.* Pág. 223. Texto original en inglés: “[...] Is that ideal vanishing-point towards which we imagine that all our temporary truths will some day converge. It runs on all fours with the perfectly wise man, and with the absolutely complete experience; and, if these ideals are ever realized, they will all be realized together. Meanwhile we have to live to-day by what truth we can get to-day, and be ready to-morrow to call it falsehood.”

Entrada nº 128: Nota 387. Página del documento 202: James, W. (1907). *Op. cit.* Págs. 225-226 y 232-233. Texto original en inglés: “The 'facts' themselves meanwhile are not *true*. They simply *are*. Truth is the function of the beliefs that start and terminate among them. The case is like a snowball's growth, due as it is to the distribution of the snow on the one hand, and to the successive pushes of the boys on the other, with these factors co-determining each other incessantly [...] With this admission that there are conditions that limit the application of the abstract imperative, *the pragmatistic treatment of truth sweeps back upon us in its fulness*. Our duty to agree with reality is seen to be grounded in a perfect jungle of concrete expediencies. When Berkeley had explained what people meant by matter, people thought that he denied matter's existence. When Messrs. Schiller and Dewey now explain what people mean by truth, they are accused of denying *its* existence.”

Entrada nº 129: Nota 389. Página del documento 203: James, W. (1907). *Op. cit.* Págs. 53, 54 y 55. Texto original en inglés: “*Theories thus become instruments, not answers to enigmas, in which we can rest*. We don't lie back upon them, we move forward, and, on occasion, make nature over again by their aid. Pragmatism unstiffens all our theories

limbers them up and sets each one at work. Being nothing essentially new, it harmonizes with many ancient philosophic tendencies. It agrees with nominalism for instance, in always appealing to particulars; with utilitarianism in emphasizing practical aspects; with positivism in its disdain for verbal solutions, useless questions and metaphysical abstractions. [...] It has no dogmas, and no doctrines save its method. [...] No particular results then, so far, but only an attitude of orientation, is what the pragmatic method means. *The attitude of looking away from first things, principles, 'categories' supposed necessities; and of looking toward? last things, fruits, consequences, facts.*”

Entrada nº 130: Nota 392. Página del documento 205: James, W. (1907). *Op. cit.* Pág. 61. Texto original en inglés: “It marries old opinion to new fact so as ever to show a minimum of jolt, a maximum of continuity. We hold a theory true just in proportion to its success in solving this ‘problem of maxima and minima.’ But success in solving this problem is eminently a matter of approximation. We say this theory solves it on the whole more satisfactorily than that theory; but that means more satisfactorily to ourselves, and individuals will emphasize their points of satisfaction differently. To a certain degree, therefore, everything here is plastic.”

Entrada nº 131: Nota 393. Página del documento 209: James, W. (1907). *Op. cit.* Pág. 87. Texto original en inglés: “But the phenomenal properties of things, nominalists say, surely do not really inhere in names, and if not in names then they do not inhere in anything. They adhere, or cohere, rather, with each other, and the notion of a substance inaccessible to us, which we think accounts for such cohesion by supporting it, as cement might support pieces of mosaic, must be abandoned. The fact of the bare cohesion itself is all that the notion of the substance signifies. Behind that fact is nothing.”

Entrada nº 132: Nota 394. Página del documento 209: James, W. (1907). *Op. cit.* Págs. 89 y 90. Texto original en inglés: “Material substance was criticised by Berkeley with such telling effect that his name has reverberated through all subsequent philosophy. Berkeley's treatment of the notion of matter is so well known as to need hardly more than a mention. So far from denying the external world which we know, Berkeley corroborated it. It was the scholastic notion of a material substance unapproachable by us, behind the external world, deeper and more real than it, and needed to support it, which Berkeley maintained to be the most effective of all reducers of the external world to unreality. Abolish that

substance, he said, believe that God, whom you can understand and approach, sends you the sensible world directly, and you confirm the latter and back it up by his divine authority. Berkeley's criticism of 'matter' was consequently absolutely pragmatistic. Matter is known as our sensations of colour, figure, hardness and the like. They are the cash-value of the term. The difference matter makes to us by truly being is that we then get such sensations; by not being, is that we lack them. These sensations then are its sole meaning. Berkeley doesn't deny matter, then; he simply tells us what it consists of. It is a true name for just so much in the way of sensations.” [En este fragmento se han dejado las partes no citadas en el fragmento en castellano].

Entrada nº 133: Nota 396. Página del documento 210: James, W. (1907). *Op. cit.* Págs. 90 y 91. Texto original en inglés: “Suppose that God should take away the consciousness, should we be any the better for having still the soul-principle? Suppose he annexed the same consciousness to different souls, should we, as we realize ourselves, be any the worse for that fact? [...] Supposing a man punished now for what he had done in another life, whereof he could be made to have no consciousness at all, what difference is there between that punishment and being created miserable?”

Entrada nº 134: Nota 397. Página del documento 210: James, W. (1907). *Op. cit.* Pág. 92. Texto original en inglés: “Apart from these verifiable facts, it also inheres in a spiritual principle, is a merely curious speculation.”

Entrada nº 135: Nota 398. Página del documento 210: James, W. (1907). *Op. cit.* Pág. 92. Texto original en inglés: “Hume, and most empirical psychologists after him, have denied the soul, save as the name for verifiable cohesions in our inner life.”

Entrada nº 136: Nota 399. Página del documento 210: Hume, D. (1896). *A treatise of Human Nature*. Oxford: At the Clarendon Press. By L. A. Selby-Bigge, M. A. Pág. 636. Texto en ingles: “In short there are two principles, which I cannot render consistent; nor is it in my power to renounce either of them, viz. *that all our distinct perceptions are distinct existences, and that the mind never perceives any real connexion among distinct existences*. Did our perceptions either inhere in something simple and individual, or did the mind perceive some real connexion among them, there wou'd be no difficulty in the case. For my part, I must plead the privilege of a sceptic, and confess, that this difficulty is too

hard for my understanding. I pretend not, however, to pronounce it absolutely insuperable. Others, perhaps, or myself, upon more mature reflexions, may discover some hypothesis, that will reconcile those contradictions.”

Entrada nº 137: Nota 400. Página del documento 211: James, W. (1907). *Op. cit.* Pág. 93. Texto original en inglés: “Our minds in any case would have to record the kind of nature it is, and write it down as operating through blind laws of physics. This is the complexion of present day materialism, which may better be called naturalism. Over against it stands 'theism/ or what in a wide sense may be termed 'spiritualism/ Spiritualism says that mind not only witnesses and records things, but also runs and operates them: the world being thus guided, not by its lower, but by its higher element.”

Entrada nº 138: Nota 401. Página del documento 213: James, W. (1907). *Op. cit.* Pág. 106. Texto original en inglés: “We make complaint of it, on the contrary, for what it is *not* -not a permanent warrant for our more ideal interests, not a fulfiller of our remotest hopes.”

Entrada nº 139: Nota 402. Página del documento 213: James, W. (1907). *Op. cit.* Págs. 106 y 107. Texto original en inglés: “The notion of God, on the other hand, however inferior it may be in clearness to those mathematical notions so current in mechanical philosophy, has at least this practical superiority over them, that it guarantees an ideal order that shall be permanently preserved. A world with a God in it to say the last word, may indeed burn up or freeze, but we then think of him as still mindful of the old ideals and sure to bring them elsewhere to fruition; so that, where he is, tragedy is only provisional and partial, and shipwreck and dissolution not the absolutely final things. This need of an eternal moral order is one of the deepest needs of our breast.”

Entrada nº 140: Nota 405. Página del documento 215: James, W. (1907). *Op. cit.* Págs. 107 y 108. Texto original en inglés: “Dante and Wordsworth, who live on the conviction of such an order, owe to that fact the extraordinary tonic and consoling power of their verse. Here then, in these different emotional and practical appeals, in these adjustments of our concrete attitudes of hope and expectation, and all the delicate consequences which their differences entail, lie the real meanings of materialism and spiritualism not in hairsplitting abstractions about matter's inner essence, or about the metaphysical attributes of God. Materialism means simply the denial that the moral order is eternal, and the cutting off of

ultimate hopes; spiritualism means the affirmation of an eternal moral order and the letting loose of hope. Surely here is an issue genuine enough, for any one who feels it; and, as long as men are men, it will yield matter for a serious philosophic debate. But possibly some of you may still rally to their defence. Even whilst admitting that spiritualism and materialism make different prophecies of the world's future, you may yourselves pooh-pooh the difference as something so infinitely remote as to mean nothing for a sane mind. The essence of a sane mind, you may say, is to take shorter views, and to feel no concern about such chimaeras as the latter end of the world. Well, I can only say that if you say this, you do injustice to human nature. Religious melancholy is not disposed of by a simple flourish of the word insanity.”

Entrada nº 141: Nota 407. Página del documento 219: James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, Green and Co. Pág. 15. Texto original en inglés: “When we think certain states of mind superior to others, is it ever because of what we know concerning their organic antecedents? No! it is always for two entirely different reasons. It is either because we take an immediate delight in them; or else it is because we believe them to bring us good consequential fruits for life. [...] When we praise the thoughts which health brings, health's peculiar chemical metabolisms have nothing to do with determining our judgment. We know in fact almost nothing about these metabolisms. It is the character of inner happiness in the thoughts which stamps them as good, or else their consistency with our other opinions and their serviceability for our needs, which make them pass for true in our esteem.”

Entrada nº 142: Nota 408. Página del documento 220: James, W. (1902). *Op. cit.* Págs. 41 y 42. Texto original en inglés: “At bottom the whole concern of both morality and religion is with the manner of our acceptance of the universe. Do we accept it only in part and grudgingly, or heartily and altogether? Shall our protests against certain things in it be radical and unforgiving, or shall we think that, even with evil, there are ways of living that must lead to good? [...] It makes a tremendous emotional and practical difference to one whether one accept the universe in the drab discolored way of stoic resignation to necessity, or with the passionate happiness of Christian saints. The difference is as great as that between passivity and activity, as that between the defensive and the aggressive mood. Gradual as are the steps by which an individual may grow from one state into the other, many as are the intermediate stages which different individuals represent, yet when you

place the typical extremes beside each other for comparison, you feel that two discontinuous psychological universes confront you, and that in passing from one to the other a 'critical point' has been overcome."

Entrada nº 143: Nota 409. Página del documento 221: James, W. (1902). *Op. cit.* Pág. 58. Texto original en inglés: "It is as if there were in the human consciousness a *sense of reality, a feeling of objective presence, a perception* of what we may call 'something there,' more deep and more general than any of the special and particular 'senses' by which the current psychology supposes existent realities to be originally revealed. If this were so, we might suppose the senses to waken our attitudes and conduct as they so habitually do, by first exciting this sense of reality; but anything else, any idea, for example, that might similarly excite it, would have that same prerogative of appearing real which objects of sense normally possess. So far as religious conceptions were able to touch this reality-feeling, they would be believed in spite of criticism, even though they might be so vague and remote as to be almost unimaginable, even though they might be such non-entities in point of *whatness*, as Kant makes the objects of his moral theology to be."

Entrada nº 144: Nota 415. Página del documento 229: Morin, E. (1977). *La Méthode 1: La nature de la Nature*. Paris: Seuil. Pág. 11. Texto original en francés: "Nous savons depuis plus d'un demi-siècle que ni l'observation micro-physique, ni l'observation cosmophysique ne peuvent être détachées de leur observateur. Les plus grands progrès des sciences contemporaines se sont effectués en réintégrant l'observateur dans l'observation. Ce qui est logiquement nécessaire: tout concept renvoie non seulement à l'objet conçu, mais au sujet concepteur. Nous retrouvons l'évidence qu'avait dégagée il y a deux siècles le philosophe-évêque : il n'existe pas de «corps non pensés.»¹ Or l'observateur qui observe, l'esprit qui pense et conçoit, sont eux-mêmes indissociables d'une culture, donc d'une société *hic et nunc*. Toute connaissance, même la plus physique, subit une détermination sociologique. Il y a dans toute science, même la plus physique, une dimension anthroposociale. *Du coup, la réalité anthropo-sociale se projette et s'inscrit au cœur même de la science physique.* Nota 1 : « L'esprit, ne prenant pas garde à lui-même, s'illuse et pense qu'il peut concevoir et qu'il conçoit effectivement des corps existants non pensés ou hors de l'esprit, quoiqu'en même temps ils soient saisis et existent en lui » (Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, section 23)."

Entrada n° 145: Nota 419. Página del documento 230: Morin, E. (1977). *Op. cit.* Pág. 13. Texto original en francés: “Aujourd’hui, nous ne pouvons échapper à la question : la nécessaire décomposition analytique doit-elle se payer par la décomposition des êtres et des choses dans une atomisation généralisée ? Le nécessaire isolement de l’objet doit-il se payer par la disjonction et l’incommunicabilité entre ce qui est séparé ? La spécialisation fonctionnelle doit-elle se payer par une parcellarisation absurde ? Est-il nécessaire que la connaissance se disloque en mille savoirs ignares ?”

Entrada n° 146: Nota 422. Página del documento 232: Morin, E. (1977). *Op. cit.* Pág. 62. Texto original en francés: “L’ancien univers était-il rationnel et le nouveau irrationnel? [...] Le nouvel univers n’est pas rationnel, mais l’ancien l’était encore moins : mécanistique, déterministe, sans événements, sans innovation, il était impossible ; il était « intelligible » mais tout ce qui s’y passait était totalement inintelligible... Comment n’avait-on pas compris que l’ordre pur est la pire folie qui soit, celle de l’abstraction, et la pire mort qui soit, celle qui n’a jamais connu la vie ?”

Entrada n° 147: Nota 423. Página del documento 232: Morin, E. (1977). *Op. cit.* Pág. 139. Texto original en francés: “De même que tout système échappe par quelque côté à l’esprit de l’observateur pour relever de la *physis*, tout système, même celui qui semble phénoménalement le plus évident, comme une machine ou un organisme, relève aussi de l’esprit dans ce sens où l’isolement d’un système et l’isolement du concept de système sont des abstractions opérées par l’observateur/concepteur. [...] Qui suis-je? Je peux me concevoir comme un système physique de milliards de milliards d’atomes; un système biologique de trente milliards de cellules; un système organismique de centaines d’organes; un élément de mon système familial, ou urbain, ou professionnel, ou social, ou national, ou ethnique...”

Entrada n° 148: Nota 424. Página del documento 233: Morin, E. (1977). *Op. cit.* Págs. 41 y 42. Texto original en francés: “Extrayons quelques éléments de la description des « tourbillons » de Bènard que fait Prigogine : « Nous chauffons une liquide par en dessous. Par suite de l’application de cette contrainte, le système s’écarte de l’état d’équilibre correspondant au maintien d’une température uniforme dans la couche. Pour des petits gradient critique, nous avons en plus un transport par convection. [...] Nous avons ici un phénomène typique de structuration correspondant à un niveau élevé de coopérativité au

niveau moléculaire » (Prigogine, 1972, p. 552-553). Cet exemple apparemment enfantin a une portée physique et cosmique générale. Il nous montre que déviance, perturbation et dissipation peuvent provoquer de la « structure », c'est-à-dire de l'organisation et de l'ordre à la fois. *Ils est donc possible d'explorer l'idée d'un univers qui constitue son ordre et son organisation dans la turbulence, l'instabilité, la déviance, l'improbabilité, la dissipation énergétique.*”

Entrada n° 149: Nota 433. Página del documento 236: Calude, C. S. (2007). *Randomness & Complexity, from Leibniz to Chaitin*. Singapore: World Scientific. Capítulo 15 escrito por Gordana Dodig-Crnkovic. Pág. 265. Texto original en inglés: “So, it seems that apart from Leibniz bewildering question quoted by Chaitin (2006): “Why is there something rather than nothing? For nothing is simpler and easier than something.” (Leibniz, Section 7 of Principles of Nature and Grace), there is the following, equally puzzling one: Why is that something which exists made of parts rather than in one single piece? For there are two significant aspects of the world which we observe: the world exists, and it appears to us as divisible, made of parts. The parts, however, are not totally unrelated universes in a perfectly empty vacuum. On the contrary, physical objects constitute myriads of intricate complex structures on many different scales, and as we view them through various optics we find distinct characteristic complex structures. Starting from the constatation that our understanding of the world is fragmented, it is easy to adopt a biological paradigm and see human knowledge as an eco-system with many sub-systems with different interacting parts that behave like organisms. Even though an organism is an autonomous individual it is not an isolated system but a part of a whole interconnected living network.”

Entrada n° 150: Nota 434. Página del documento 238: Pagels, H. (1988). *The Dreams of Reason: The Computer and the rise of the Sciences of Complexity*. New York: Simon and Schuster. Págs. 11, 12, 15 y 68. Texto original en inglés: “I believe that this reductionalist-materialist view of nature is basically correct. [...] Transcendental view, which affirms the epistemic priority of mind over nature, is correct. [...] Centuries ago natural philosophers debated the distinction between “substance” and “appearance,” a distinction that vanished as empirical science matured. Likewise the radical distinction between mind and nature will disappear with the development of the new sciences of complexity [...] Nature is a giant computer whose operations we imitate in our own simulations, then a quantitative definition of complexity may be useful. The notion of complexity has its natural home in

the world of computation. Providing we adopt the computational view, then complexity can indeed correspond to something physical.”

Entrada nº 151: Nota 438. Página del documento 240: Koestler, A. (1967). *The Ghost in the machine*. New York: Macmillan. Pág. 48, 56 y 57. Texto original en inglés: “We have seen the impossibility of the task of chopping up speech into elementary atoms or units, either on the phonetic or syntactic level. Phonemes, words, phrases, are wholes in their own right, but parts of a larger unit; so are cells, tissues, organs; families, clans, tribes. Like the Roman god Janus, all have two faces looking in opposite directions: the face turned towards the subordinate levels is that of a self-contained whole; the face turned upward towards the apex, that of a dependent part. One is the face of the master, the other the face of the servant. This “*Janus effect*” is a fundamental characteristic of sub-wholes in all types of hierarchies. But there is no satisfactory word in our vocabulary to refer to these Janus-faced entities: to talk of sub-wholes (or sub-assemblies, sub-structures, sub-skills, sub-systems) is awkward and tedious. It seems preferable to coin a new term to designate these nodes on the hierarchic tree which behave partly as wholes or wholly as parts, according to the way you look at them. The term I would propose is “holon”, from the Greek *holos* = whole, with the suffix *on* which, as in *proton* or *neutron*, suggests a particle or part. [...] No man is an island - he is a holon. A Janus-faced entity who, looking inward, sees himself as a self-contained unique whole, looking outward as a dependent part. His *self-assertive tendency* is the dynamic manifestation of his unique *wholeness*, his autonomy and independence as a holon. Its equally universal antagonist, the *integrative tendency*, expresses his dependence on the larger whole to which he belongs: his “*part-ness*”. The polarity of these two tendencies, or potentials, is one of the *leitmotifs* of the present theory. Empirically, it can be traced in all phenomena of life; theoretically, it is derived from the part-whole dichotomy inherent in the concept of the multi-layered hierarchy. [...] The manifestations of the two tendencies on different levels go by different names, but they are expressions of the same polarity running through the whole series.”

Entrada nº 152: Nota 452. Página del documento 261: Skolimowski, H. (2016). *La mente participativa*. Girona: Atalanta. Traducción Juan Arnau y Su Lleó. Págs. 217 y 218. Extracto mencionado en las conclusiones: “La pseudoparticipación se da cuando creemos que hay sitio para nuestra intervención creativa, pero de hecho no es así, o es muy limitado. Sucede cuando las reglas internas del juego se hallan ocultas y solo un

privilegiado las conoce, lo que le permite manipular el juego en su propio interés. Con esta ilusión de participación, damos nuestro consentimiento tácito al juego poderoso de otros. De ahí que esta forma reciba el nombre de pseudoparticipación, la cual, por cierto, es muy común en el mundo de hoy. Si bien se nos anima a participar, estamos severamente limitados por las reglas del juego, y ello nos frustra. Queremos participar creativamente, pero las reglas ocultas nos amordazan e incapacitan. [...] Mientras simula ofrecer una libertad ilimitada, la tecnología moderna nos ha llevado en verdad a la participación preprogramada, que a menudo es un modo de pseudoparticipación. La tecnología contemporánea nos priva con frecuencia de nuestra dignidad y autonomía, al forzarnos de una manera creciente a una participación con formas fundamentalmente mecánicas que niegan nuestra esencia. A medida que nuestra participación cocreativa es reemplazada por la pseudoparticipación, vamos perdiendo proporcionalmente nuestra autonomía, libertad e independencia. Cuanto más sofisticada sea la tecnología, mayor será su poder para desvincularnos de la vida y, por ende, de la auténtica participación. Si bien este aspecto de la tecnología es mortífero, generalmente se ignora.”

Skolimowski, H. (1994). *The Participatory Mind*. New York: Penguin Books. Págs. 156 y 157. Texto original en inglés: “Pseudo-participation occurs when we are led to believe that there is ample room for our creative intervention, while in fact there is none, or very little. This happens when there are hidden internal rules within the game — which only the privileged know, and through which they manipulate the game to their advantage. We have an illusion of participation. We 'participate' by giving our silent consent to the power game of others. For this reason I call this form pseudo-participation. This form of participation is very common in our world today. We are encouraged to participate yet severely restricted by the hidden rules of the game. In the end we are frustrated. We want to participate creatively. But we are muzzled and incapacitated by hidden rules. [...] While pretending that it offers us unlimited freedom, modern technology has really forced us into preprogrammed participation which is often pseudo-participation. Modern technology has often deprived us of our dignity and autonomy by increasingly coercing us into participation in essentially mechanical forms that deny our essence. Our autonomy, freedom and independence are diminished in proportion to the degree that our co-creative participation is replaced by a pseudo-participation. The more sophisticated the technology, the more it disengages us from life, and thus from participation. This consequence of technology is quite lethal, but usually overlooked.”

8. Anexo II

Henryk Skolimowski analiza las formas de participación de los seres humanos en la organización de la sociedad y la creación de los conocimientos y propone cuatro formas básicas, que en realidad se convierten en cinco en función del nivel de conciencia e información en la segunda de ellas, las cuales son:⁴⁵⁴

1ª- La participación lineal que viene dada por el contexto y puede tener distintos grados de profundidad o implicación. Unos ejemplos, podrían ser las relaciones familiares, la asistencia a la escuela o las relaciones en un viaje en un medio de transporte colectivo. Todas las personas que se hallan en ese contexto participan en la configuración de ese contexto, pero se sienten más o menos implicados haciendo uso de sus grados de libertad sentida para profundizar en mayor o menor medida en las relaciones que se establecen, pero sin poder eludir una mínima participación en el contexto en cuestión.

2ª- La participación preprogramada, que puede ser de dos tipos: genuina y pseudo. La participación preprogramada genuina ocurre si somos conscientes y aceptamos las reglas y procedimientos del programa y todas las limitaciones implícitas, como cuando aceptamos jugar al ajedrez, participar en un partido de baloncesto, trabajar en una empresa o embarcarnos. En estos casos entramos a formar parte de un contexto que tiene unas reglas y limitaciones, además, tiene unos objetivos y responde a unos fines, y se circunscribe a las normas establecidas para alcanzarlos. En estas situaciones los grados de libertad de acción se adaptarán o acomodarán a las reglas. La pseudo participación preprogramada (representación inconsciente o autonegada) se refiere a las situaciones de participación en las que existen reglas y limitaciones que en parte permanecen ocultas para el participante con lo cual los grados de libertad de la persona experimentan una incoherencia al no poder anticipar todas las reglas implícitas y sentir frustración cuando ciertas acciones o expectativas se ven rechazadas o imposibles al chocar con límites o normas que no se presentaron de forma clara y explícita al inicio de la participación. Ejemplos de este tipo los encontramos en la participación ciudadana en la gestión política y económica de una sociedad. Se cree que una democracia participativa permite participar en

⁴⁵⁴ Cfr.: Skolimowski, H. (2016). *La mente participativa*. Girona: Atalanta. Págs. 212-218.

la elaboración de leyes y en la gestión económica pero la falta de transparencia, los intrincados vericuetos legislativos y procedimentales, la influencia entre los poderes del estado a nivel legislativo, ejecutivo y judicial y las presiones de los grupos con poder económico convierten nuestra participación en una ilusión de libertad donde los grados de la misma pueden llegar a valores negativos, como sería el caso de ciertos tipos de esclavitud laboral encubierta por necesidades de mercado.

3ª- La participación cocreativa o plena que acontece cuando no solo respetamos y seguimos las normas, sino que nos implicamos en el proceso de elaborarlas con el resto de participantes en función de los contextos, de las necesidades comunes y de los sentimientos experimentados como sujeto social. Esta forma de participación es prácticamente opuesta a la pseudoparticipación porque lejos de sentir nuestra libertad constreñida por las reglas, son las reglas que cambian en función del debate social que se actualiza constantemente al aportar nuevos conocimientos, perspectivas y sensibilidades. Es más laboriosa, pero es ética en el sentido que se basa en un diálogo y consenso de los participantes, y los grados de libertad tienen a articularse y expandirse en la medida de lo posible. Los defensores de la participación preprogramada aludirán problemas operativos, de estabilidad, resolutivos y la calificarán de utópica, pero todos los problemas aludidos no son más que subjetivismo, impaciencia, falta de predisposición para el trabajo arduo, simplicidad y mecanicismo en el análisis e implementación de alternativas, deseo de recompensa a corto plazo, necesidad de control y determinismo. Muchas de las reticencias serían residuos mentales del poder absolutista de los tiranos, o de un Dios omnipotente y castigador poseedor del juicio sobre el bien y mal y de las verdades absolutas. En el fondo la participación cocreativa se basa en la subjetividad unida a la objetividad y descarta el subjetivismo y el objetivismo propios de la pseudoparticipación preprogramada, aunque no reconocido por los que intentan imponerla. Estos argumentarán que su propuesta es objetiva y que dicha visión es neutra en lo referente a intencionalidad subjetiva, personal o particular y que dicha objetividad externa a las mentes y participación de los seres vivos es la que conforma la realidad a la que hay que someterse conociendo sus reglas universales y absolutas. De esta manera, los grados de libertad humana quedarán restringidos al ciego capricho estocástico de procesos de selección natural donde la participación sería prácticamente decorativa ante la determinación genética, las constricciones sociales, los poderes económicos y la urgencia de supervivencia a cualquier precio. Esta posición desemboca en la expresión de Herbert Spencer de la supervivencia del más apto y la visión de que muchos de los otros

participantes son enemigos, competidores, mano de obra, consumidores u objetos utilizables en vez de amigos, colaboradores, compañeros y sujetos dignos de estima ontológica por el mero hecho de ser y existir cocreando el universo que conocemos.

4ª- La participación creativa en la cual la participación se manifiesta con creación de nuevas realidades. Tiene el carácter divino en cuanto que crea realidad, mundo, nuevas formas de ver y de sentir, ya sea en el dominio del arte, del conocimiento, de las ciencias, de la agricultura, ingeniería o arquitectura. Es la forma de participar que representan los genios o sabios, pero que en realidad no es exclusiva de ellos, la creación se manifiesta ya en el mundo de la infancia donde la imaginación crea mundo fantásticos y emocionantes, y la libertad lucha por manifestarse en su máxima expresión, no constreñida aún por los grados de libertad posteriores a los que será sometida en la conversación y dialéctica con el resto de seres en aras de la supervivencia. Paulatinamente se pasará de la asimilación del mundo por la mente del bebé a la acomodación de su mente a la realidad contextual que el resto de la sociedad concibe cuando dicho ser empieza a participar de un nuevo mundo nacido con su llegada.