



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

**LAS ENSOÑACIONES DE LA VIGILIA.
UNA RESPUESTA DISOLUTIVA AL PROBLEMA ESCÉPTICO DEL
CONOCIMIENTO DEL MUNDO EXTERNO**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

PRESENTA

MIGUEL ADRIÁN SÁNCHEZ ARRIETA

TUTOR PRINCIPAL:

DRA. MÓNICA GÓMEZ SALAZAR
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

DRA. LAURA BENÍTEZ GROBET
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

DRA. MARÍA DE LOS ÁNGELES ERAÑA LAGOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

DR. RICARDO VÁZQUEZ GUTIÉRREZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

DR. JUAN FELIPE GUEVARA-ARISTIZÁBAL
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Adriana, un corazón inquebrantable que nos ha nutrido de amor y nos ha enseñado que la lucha y el sacrificio no se negocian

*A diferencia del escepticismo terminal y del relativismo irresponsable,
el construccionismo siempre tiene mucho por hacer.*

Nelson Goodman y Catherine Z. Elgin,
Reconcepciones en la filosofía y en otras artes y ciencias

*En el mundo fenoménico solo encontramos objetos que
señalan hacia nosotros mismos; no hallamos en él lo
radicalmente otro de nosotros mismos. Para alcanzarlo parece
indispensable evadirnos de nuestra propia cárcel, romper el
cerco de la objetividad y encontrar una perforación de la
tupida tela del fenómeno. ¿Existirá acaso ese hueco por donde
pudiéramos alcanzar lo radicalmente distinto de nosotros?
¿Podemos trascender lo fenoménico y lo objetivo, para
alcanzar una realidad que ya no esté ante nosotros como
inerte masa en espera de que le otorguemos sentido?*

Luis Villoro, *Soledad y comunión*

**LAS ENSOÑACIONES DE LA VIGILIA.
UNA RESPUESTA DISOLUTIVA AL PROBLEMA ESCÉPTICO DEL
CONOCIMIENTO DEL MUNDO EXTERNO**

**ADRIÁN ARRIETA
POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, UNAM**

Campo de estudios: Estudios Filosóficos y Sociales sobre Ciencia y Tecnología

Resumen: La problemática que me atañe explorar en este trabajo de grado a nivel Maestría es el problema escéptico del conocimiento del mundo externo, el cual es la cuestión en torno a las dificultades que implica obtener conocimiento de la realidad circundante a la mente humana. Mi objetivo en la elaboración de la tesis será otorgar una respuesta al mencionado problema a partir del método de la disolución filosófica, el cual fue propuesto por Nelson Goodman y tiene por objeto evaluar las interrogantes y los supuestos que permean un problema filosófico en específico. Bajo estos rubros metodológicos, la disolución del problema sobre el conocimiento de la realidad circundante debe delinear pautas de respuesta a través de un proceso de tres pasos sucesivos. En primer lugar, estudiaré la composición de las hipótesis escépticas, las cuales son planteamientos acerca de las carencias sistemáticas de nuestro conocimiento. El segundo paso de la disolución dará cuenta de cómo la propuesta metafísica de René Descartes ocasiona una ruptura en la relación entre el sujeto de conocimiento y el mundo conocido, pues no es evidente que la mente humana conozca un mundo exterior, de modo que para tratar la cuestión se debe recurrir a la unión entre ontología (mundo) y epistemología (conocimiento) que fue bosquejada por Goodman. El último paso de la disolución será examinar el problema del solipsismo filosófico, pues la posible inexistencia de un mundo externo trae como consecuencia la duda acerca de la existencia de otras mentes que compartan una realidad común, lo que implica la necesidad de trabajar los conceptos de alteridad planteados por Emmanuel Levinas, Luis Villoro y Ángeles Eraña, así como la concepción de identidad personal de León Olivé, con la finalidad de refundar la relación con otros seres radicalmente distintos a nosotros con los cuales interactuamos y nos relacionamos.

Palabras clave: hipótesis escépticas, argumento del sueño, desemejanza cartesiana, solipsismo filosófico, onto-epistemología pluralista, desdoblamiento, indistinguibilidad, sistemas comprensivos, ensimismamiento, subjetividad, alteridad, comunidad, mundos entre mundos.

**THE DAYDREAMS OF WAKEFULNESS.
A DISSOLUTIVE ANSWER TO THE SKEPTICAL PROBLEM OF THE
KNOWLEDGE OF EXTERNAL WORLD**

Abstract: The problem that concerns me to explore in this Master's degree work is the skeptical problem of knowledge of the external world, which is the question about the difficulties involved in obtaining knowledge of the surrounding reality to the human mind. My objective in the elaboration of the thesis will be to give an answer to this problem from the method of philosophical dissolution, which was proposed by Nelson Goodman and aims to evaluate the questions and assumptions that permeate a specific philosophical problem. Under these methodological headings, the dissolution of the problem about the knowledge of the surrounding reality must delineate patterns of response through a process of three successive steps. First, I will study the composition of skeptical hypotheses, which are statements about the systematic shortcomings of our knowledge. The second step of the dissolution will give an account of how the metaphysical proposal of René Descartes causes a rupture in the relation between the subject of knowledge and the known world, for it is not evident that the human mind knows an external world, so that to deal with the question one must resort to the union between ontology (world) and epistemology (knowledge) that was sketched by Goodman. The last step of the dissolution will be to examine the problem of philosophical solipsism; the possible inexistence of an external world brings as a consequence the doubt about the existence of other minds that share a common reality, which implies the need to work the concepts of alterity raised by Emmanuel Levinas, Luis Villoro and Ángeles Eraña, as well as León Olivé's conception of personal identity, with the purpose of re-founding the relationship with other beings radically different from us with whom we interact and relate.

Keywords: skeptical hypotheses, dream argument, Cartesian dissimilarity, philosophical solipsism, pluralistic onto-epistemology, unfolding, indistinguishability, comprehensive systems, self-absorption, subjectivity, alterity, community, worlds between worlds.

ÍNDICE

Agradecimientos	11
Abreviaturas relevantes para la investigación	15
INTRODUCCIÓN.	
EL MUNDO Y SUS PROBLEMAS	17
CAPÍTULO 1 EL VIVIR SOLO ES SOÑAR.	
A PROPÓSITO DEL PROBLEMA ESCÉPTICO DEL MUNDO EXTERNO	25
1. Hacia una disolución del mundo externo	26
2. ¿Dormidos o despiertos?	29
2.1. Sobre las hipótesis escépticas: Escenarios, premisas, principios y argumentos	29
2.2. El sueño eterno: Descartes en torno al mundo externo	36
3. La ruptura entre conocimiento y mundo: La desemejanza cartesiana	43
4. Perder el mundo es perder a los otros: Sobre el solipsismo filosófico	49
4.1. La contingencia y la finitud del sueño	49
4.2. El escenario escéptico solipsista y su relación con el mundo externo	50
CAPÍTULO 2 LOS OJOS QUE MIRAN Y SON MIRADOS.	
LA IMBRICACIÓN ENTRE EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO Y EL MUNDO CONOCIDO	55
1. Mundo y conocimiento: El camino hacia el desdoblamiento y la indistinguibilidad	56
2. Estructuras y apariencias: La construcción lógica del mundo según Goodman	60
2.1. Teoría y experiencia: Acerca del relativismo, el nominalismo y los sistemas constructivos	60
2.2. Verificacionismo contra convencionalismo: Goodman y su disputa con el positivismo lógico	65
3. Consumación. Los infinitos mundos del arte en la filosofía de Goodman	73
3.1. De la sustancia a la convencionalidad: Sobre la concepción simbólica del arte	77
3.2. Un murciélago enmascarado: Creatividad y representación	78
3.3. ¿Mirar a simple vista? Sobre la expresión y la ejemplificación	84
4. El mundo está necesitado de esencia: Apuntes sobre la imbricación entre la epistemología y ontología	91

CAPÍTULO 3	MUNDOS, PLENITUD DE PRESENCIAS Y DE NOMBRES.	
	SOBRE LA PLURALIDAD DE SUJETOS Y LA CONSTITUCIÓN DE COMUNIDAD	99
1.	La subjetividad ensimismada: El solitario sujeto de la Modernidad	100
2.	La constitución de la identidad en relación la construcción de la realidad	112
2.1.	El sujeto desvanecido: La relevancia de un concepto plural de subjetividad	112
2.2.	Personas que construyen mundos y mundos que constituyen personas: León Olivé en torno a la identidad, los marcos conceptuales y las prácticas sociales	117
3.	Construir un mundo común: La disolución de la dicotomía <i>yo-otros</i>	126
4.	Mundos entre mundos, una vida nuestra	133
	CONCLUSIÓN.	
	DISOLUCIÓN, FRACASO Y APERTURA	139
	FUENTES DE CONSULTA	147

AGRADECIMIENTOS

El acto de agradecer es un gesto ponderoso en el cual se expresa a través del lenguaje escrito y sonoro emociones tales como el aprecio y el cariño hacia quienes hicieron posible una meta. El agradecimiento depende enteramente de la memoria; es un testimonio acerca de la importancia de una persona en la consecución del proyecto de vida. La intención es que mediante el balbuceo de una serie de palabras y letras se pueda corresponder la amable asistencia concedida.

Agradecer implica mirar al otro a los ojos y decirle lo mucho que ha significado para nosotros. Es una forma de desnudarse ante la alteridad y mostrarse vulnerable: “Soy quien soy y he conseguido lo que logrado porque tú has estado ahí para mí, porque me cuidaste y fuiste parte del camino”. Más allá de la materialidad de los actos y la finitud de los estadios de la vida, el agradecimiento persiste como la memoria del corazón, un permanente recordatorio de las personas que han hecho posible nuestra vida y nuestra existencia, de quienes no se fueron y de quienes estuvieron siempre ahí. Los agradecimientos son la presencia del otro en nuestra vida, la declaración expresa de que estamos aquí en función de la entrega total o parcial de otras personas.

Agradezco a mi querido hermano Maximiliano Arrieta por ser el mejor amigo del mundo, por acompañarme en mi viaje, por platicar conmigo y salvarme de la monotonía. Te agradezco que me hayas enseñado que la nobleza prevalece en un mundo ríspido e inmoral. Gracias, Maxi.

Agradezco a mi bebé Luneta, la perrita más maravillosa del mundo. Nos has dado todo el amor que un ser vivo pueda entregar. Eres leal, fuerte y cariñosa. Gracias, Lunetita.

Agradezco a mis queridos abuelos Josefina Licon y Rafael Arrieta. Ustedes son los mejores abuelos del planeta Tierra. Con ustedes he aprendido que el amor y el cariño se sobrepone ante cualquier obstáculo. Han cuidado a nuestra familia en todo momento. Son la prueba de que el carácter, la templanza y la paciencia son las mejores herramientas en la paternidad. Gracias, Jo y Abuelito.

¿A tí qué título te pongo, amada Cecilia? Mi nubecita preciosa, que me haces sentir feliz y amado con la fuerza de tu cariño y con la intensidad de tu carácter. ¿Cómo explicarte lo que siento cuando veo tu mirada y tu sonrisa? ¿Cómo describo lo que sucede en mí cuando me hablas, cuando escucho tu voz susurrándome al oído? Tal vez sea adecuado decir que te necesito a lado mío porque en ti veo tranquilidad y esperanza. Todo lo que he vivido ha valido lo pena porque me llevó hacia ti. Te agradezco por descubrir lo bonito en cada una de mis cicatrices. Gracias, amada Cecy.

Agradezco a mis amigos Jesús Ricalde y Víctor Sánchez por esas noches de videojuegos llenas de locura. Ustedes han estado ahí desde hace más de 10 años y su amistad no la cambiaría por nada del mundo. Gracias, Shusho y Vick.

Agradezco a Rogelio Laguna su amistad y fraternidad, por haberme tendido la mano y no soltarme nunca. Aprecio tu lealtad, todo lo que me has ayudado y las oportunidades que me has ofrecido. Gracias, Rogelio.

Agradezco a la Dra. Laura Benítez, quien ha sido la profesora más importante en mi todavía breve carrera académica. Usted vio en mí a un alumno al cual puede instruir y llevar de poco en poco hacia los caminos de la reflexión filosófica. Le agradezco de sobremanera por abrirme las puertas a la más rigurosa filosofía académica y por poner a prueba mi talento y mis capacidades. Gracias, Dra. Laura.

Agradezco a la Dra. Mónica Gómez Salazar. Usted siempre ha estado al pendiente de mí y me ha protegido. Me ha ofrecido su apoyo de manera incondicional hacia todas mis locuras filosóficas y solo quiero corresponderlo con lo mejor de mí, con todo el trabajo que usted pueda disponer de mi persona. Como interlocutora es brutalmente honesta y capaz de sacar lo mejor de sus alumnos. Gracias, Dra. Mónica.

Agradezco al Dr. Ricardo Vázquez Gutiérrez por introducirme al problema escéptico del conocimiento del mundo externo. Le agradezco por inspirarme a superar el reto más importante de mi carrera. Gracias por decirme que mi voz es importante en un problema filosófico. Gracias, Dr. Ricardo.

Agradezco a la Dra. Ángeles Eraña por escribir ese estupendo libro *De un mundo que hila personas* que influyó decisivamente en mi trabajo de investigación. Agradezco al Dr. Juan Felipe Guevara-Aristizábal por ser una mano amistosa dentro de la filosofía, por su lectura atenta y crítica, y por impulsar mis reflexiones frenéticas dentro de sus clases. Gracias, Dra. Ángeles. Gracias, Juan.

Agradezco a los miembros del Seminario de Historia de la Filosofía, pues formaron parte fundamental en la concepción de esta investigación. En este maravilloso lugar he aprendido a trabajar filosóficamente en colectivo. Agradezco el apoyo del PAPIIT IN401620 “El papel de las hipótesis en el desarrollo del conocimiento y de la filosofía natural, ss XVII Y XVIII. Antecedentes y prospectiva” por ofrecer un interesante espacio de reflexión que dio lugar a trabajos muy valiosos para los estudios de la metafísica, la ontología y la epistemología. Agradezco al Seminario de Investigación de Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural SEM_21_02 por ser un grupo plural de intercambio de ideas afines y contrarias sobre temas pertinentes en nuestra actualidad. Agradezco al Seminario del Sujeto Político, donde encontré un lugar en el cual aprender filosofía política de manera crítica e inquisitiva.

Agradezco a todos los miembros del Seminario de Epistemologías Pluralistas y Constructivistas, ese espacio que con tanto esfuerzo y perseverancia hemos construido juntos. Ahí fue donde surgieron la mayoría de las ideas que le dieron forma a esta tesis de grado. Sigamos creciendo en conjunto para comprender mejor la configuración del mundo y de nosotros mismos.

Agradezco al Posgrado en Filosofía de la Ciencia de la UNAM por crear un entorno favorable, seguro y propicio para la investigación individual y colectiva. Agradezco al CONACYT por el otorgamiento de una Beca Nacional para estudios de Posgrado, la cual hizo posible la elaboración del presente trabajo de grado.

Por último, quisiera agradecer a mi madre Adriana Arrieta Licon, un ejemplo de lucha, superación y sacrificio. Eres el ser más valiente que he conocido, mamá. Te antepones a la adversidad por el amor a tus hijos. Nos has dado todo lo que has podido, tu entrega ha sido más que suficiente. Eres nuestro lugar seguro, un refugio para mi hermano y para mí. Gracias por inculcarme la cultura del trabajo y la dedicación. Nadie es tan disciplinada y responsable como eres tú. Nos has amado con todo tu corazón desde el primer día y no renunciaste nunca a nosotros. Eres perseverancia y constancia. Eres nuestro mundo. Quiero ser ese hombre que tú ves en mí, quiero llegar a ser lo que sueñas de mí. Gracias, mamá, por seguir aquí, por no dejar de luchar, por tu amor y tu entrega. Gracias, Ady, por ser nuestra madre.

LISTA DE ABREVIATURAS RELEVANTES PARA LA INVESTIGACIÓN

Por orden de aparición

PME	Problema escéptico del conocimiento del mundo externo
PCL	Principio de cierre lógico del conocimiento
PI	Principio de infradeterminación
ATE	Argumento tradicional del escepticismo
APME	Argumento del problema del mundo externo
APMES	Argumento del problema del mundo externo según el escenario del sueño
PSF	Problema del solipsismo filosófico
AIS	Argumento del implicación del solipsismo filosófico en el problema escéptico del mundo externo
ASE	Argumento del solipsismo filosófico
PIP	Problema de la identidad personal

Abreviaturas de la obra de Goodman (Por fecha de aparición)

LSA	<i>La estructura de la apariencia</i> [<i>The Structure of Appearance</i>] (1951)
HFP	<i>Hecho, ficción y pronóstico</i> [<i>Fact, Fiction, and Forecast</i>] (1954)
LLA	<i>Los lenguajes del arte</i> [<i>Language of Art</i>] (1968)
MHM	<i>Maneras de hacer mundos</i> [<i>Ways of Worldmaking</i>] (1978)
DMM	<i>De la mente y otras materias</i> [<i>Of Mind and Other Matters</i>] (1984)
RFAC	<i>Reconcepciones en la filosofía y otras artes y ciencias</i> [<i>Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences</i>] (1988)

INTRODUCCIÓN. EL MUNDO Y SUS PROBLEMAS

¡Los ojos!

Por los ojos el bien y el mal nos llegan.

La luz del alma en ellos nos da luces que ciegan.

Ojos que nada ven, almas que nada entregan.

Carlos Pellicer, *Recinto*

Mi objetivo en la presente investigación es ofrecer una respuesta suficiente y satisfactoria al problema escéptico del conocimiento del mundo externo (en adelante, PME). Sucintamente, el PME consiste en una hipótesis que retrata la imposibilidad de obtener conocimiento empírico o sensorial, pese a encontrarse con una serie de condiciones favorables para su obtención. En lo particular, centraré mi atención en el análisis exhaustivo del argumento del sueño bosquejado por René Descartes, quien estableció que los seres humanos somos incapaces de diferenciar las fantasías del sueño de las vivencias de la vigilia. Los cúmulos de experiencias obtenidos tanto en la vigilia como en el sueño son imposibles de diferenciar entre sí debido a que la experiencia empírica no contiene ningún criterio que cumpla la necesaria función de distinguirlos. Aunque el proyecto cartesiano radicara en elaborar un escepticismo metodológico con la intención de refundar las bases del conocimiento humano, el PME pone en entredicho globalmente a todas aquellas disciplinas del conocimiento cuyo objeto de estudio refiera a sucesos que existan en la realidad circundante a la mente humana, como es el caso de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias sociales. Los cuestionamientos escépticos se dirigen a anular la verdad y la certeza de los estudios referentes a los hechos y fenómenos del mundo externo, así como de las relaciones humanas y la totalidad del conocimiento intersubjetivo. La relevancia de ofrecer una resolución al PME claramente yace en revalidar a todo el conocimiento de carácter empírico. Sumado a lo anterior, emprendí esta indagación filosófica con la motivación de proponer una reconceptualización de las nociones de *mundo*, *subjetividad* y *alteridad* a partir de una respuesta al escepticismo, como he de aclarar en líneas adelante.

La tesis que defenderé a lo largo de este trabajo dictamina que el PME puede ser resuelto a través de la metodología de la disolución filosófica. Propuesto por Nelson Goodman para resolver el problema tradicional de la inducción de David Hume, el método disolutivo codifica un procedimiento mediante el cual se examinan detalladamente las asunciones, los supuestos, las interrogantes y las cuestiones

subyacentes a un problema filosófico en específico. La disolución es un proceso de contextualización de una problemática, en el cual se estudian todas las implicaciones y ramificaciones que permean a las interrogantes filosóficas. Es un proyecto de exploración en donde se busca determinar lo *problemático del problema*, una serie de pautas de resolución que cubran cabalmente las cláusulas de una cuestión. Asimismo, el método de la disolución filosófica permite adquirir los conocimientos necesarios para transitar hacia otro tipo de temáticas y problemas que sean afines a los tópicos relacionados con el procedimiento. Vale acotar desde este preciso momento que la disolución no es una metodología historiográfica de interpretación de las fuentes del escepticismo y de los autores consultados. Incluso en varios momentos de la investigación fue necesario alejarme de los planteamientos canónicos con la intención de privilegiar la singularidad de la exposición. No obstante, el enfoque aquí presentado dista mucho de ser ingenuo respecto a la contextualización de los problemas y los autores desarrollados. Considero que la disolución es una metodología predominantemente temática, centrada en la lectura e interpretación de textos a partir de las materias que son del interés de la investigación, siendo en este caso el escepticismo del mundo externo.

A mi juicio, el procedimiento de la disolución filosófica es la mejor estrategia argumentativa disponible para otorgar una respuesta completa y rigurosa al PME. El empleo de la mencionada metodología responde a la necesidad de comprender todas las ramificaciones de las cuales se desprende la conclusión escéptica de que no es evidente la existencia de un mundo externo a la mente humana. El PME es una interrogante concerniente a la epistemología, ya que pregunta por la validez y las carencias sistemáticas del cuerpo empírico o sensorial del conocimiento. Además, esta clase de escepticismo también interpela a la ontología al momento de debatir en torno a las estructuras y propiedades de un mundo independiente a la actividad cognitiva de los sujetos del conocimiento. No he circunscrito al PME exclusivamente en los dominios filosóficos en los que comúnmente se le aborda –justamente la epistemología y la ontología–, sino que es de mi interés acercarlo a los potestades de la ética y la filosofía política. Si no es evidente la existencia de un mundo externo común a todos los sujetos, entonces es lícito dudar acerca de la existencia de otras subjetividades y de la validez del conocimiento intersubjetivo, dando como resultado la postulación del problema del solipsismo filosófico (en adelante, PSF). Una respuesta satisfactoria al PME conlleva desarrollar una reconcepción del sujeto del conocimiento, sus relaciones sociales y culturales, y la relación con el mundo que habita. La disolución me permite encuadrar a esta problemática desde distintos frentes con la intención de examinar todos los

componentes que terminarán por articular una respuesta satisfactoria. El PME se encuentra compuesto por muchos supuestos que lo fundamentan, de modo que hay que desarmar esta cuestión paso a paso con la finalidad de construir una resolución acorde a su complejidad.

Usualmente se considera que el PME, y el escepticismo en general, es una pregunta que carece completamente de respuesta, ya que se pueden contabilizar una infinidad de intentos para resolverlo por parte de filósofos eminentes y que acaban siendo propuestas inconclusas e insuficientes, como son los casos de Descartes, David Hume e Immanuel Kant durante la Modernidad, y Ludwig Wittgenstein, Michael Williams y Keith DeRose a partir de la segunda mitad del siglo XX. Incluso, dentro de los contextos cotidianos de conocimiento, impera la creencia de que el escepticismo sobre la realidad circundante es un planteamiento inválido y fuera de lugar, ya que en nuestras actividades cotidianas se asume sin reparos la existencia de un mundo intersubjetivo en el que es posible efectuar cualquier actividad habitual. Las preguntas escépticas continúan abiertas y vigentes, aunque ese carácter inconcluso no afecta en ningún modo al ejercicio del conocimiento de las ciencias de la naturaleza, las ciencias sociales y las actividades del día a día. Pensar sobre la inexistencia del mundo y de los otros seres, así como considerar la invalidez del conocimiento sensorial y colectivo, resultaría un esfuerzo ocioso e infructífero, según la opinión de muchos filósofos.

No obstante, esta clase de interrogantes todavía sin clausurar son apropiadas de abordar desde la metodología de la disolución filosófica. El procedimiento disolutivo puede considerarse un reconocimiento al valor filosófico de un problema, ya que las cuestiones que se levantan a partir de su ejecución pueden ser interesantes en relación con diversos campos de conocimiento en la filosofía. Juzgo que el escepticismo representa una oportunidad para efectuar meditaciones sobre temas pertinentes para la epistemología, la ontología, la ética y la filosofía política. El PME puede ser estimado como una hipótesis complementaria cuya función es dar cuenta de las carencias sistemáticas del cuerpo empírico del conocimiento, lo que a su vez apertura las pautas de respuesta por seguir. Localizar estas fallas funcionales no es una labor propia de necios que buscan complacerse de las desgracias ajenas, sino que también implica una disposición por reconstruir los elementos afectados.

Advierto que este trabajo carece de una demostración de la existencia del mundo externo. No se hablará de la realidad empírica como un sustrato independiente al conocimiento humano, que cuenta con propiedades y estructuras que son vislumbradas desde cualquier punto de vista y que deben corresponder con nuestros juicios. Por el contrario, durante el transcurso de la investigación me acercaré a una concepción del

mundo afín al relativismo y al pluralismo. El conocimiento del mundo se encuentra mediado por los *sistemas comprensivos*, lo que significa que la experiencia es articulada teórica y perceptualmente a partir de símbolos, conceptos, reglas y normas que se imprimen en las vivencias de la realidad. En ese sentido, el mundo no es independiente al conocimiento, sino que el conocimiento construye creativamente el mundo. Por lo cual, conocimiento y realidad son dos frentes interdependientes. A partir de lo anterior, desde una orientación construccionista, es mi deseo exponer un concepto de mundo de carácter sincategoremático, lo que significa que no hay estructuras, propiedades, objetos y hechos absolutos, verdaderos, certeros e independientes a un determinado enfoque o punto de vista. En cambio, el mundo es mediado por entramados de símbolos, prácticas y reglas que aceptan una pluralidad amplia de puntos de partida. Este planteamiento deviene en la conclusión de la existencia plural de visiones de mundo que articulan realidades radicalmente distintas entre sí.

En lo que respecta al sujeto, mi voluntad es abandonar la idea de una subjetividad esencial y absoluta, inmediata consigo misma pero totalmente separada del mundo que conoce y habita. El sujeto de la Modernidad filosófica se distingue por apartar la realidad natural, el mundo externo, de la realidad humana, el mundo interno. La externalidad y la internalidad son alejadas por una barrera infranqueable, convirtiéndose así en dos dominios del ser fundamentalmente disímiles e incapaces de construir vasos comunicantes entre sí. Rechazando esa concepción del sujeto, expondré un desarrollo de la identidad personal en relación con la construcción del conocimiento de la realidad. La subjetividad es constituida por la configuración de un contexto determinado. La persona es definida por los elementos que construyen una visión del mundo, a saber, creencias, costumbres, tradiciones objetivas, anhelos, historias, pasiones y sueños. Por supuesto, la identidad personal no se reduce a la configuración de su contexto, pero la persona existe y se determina en función de un medio social y cultural que la impulsa y coacciona. Mundo y subjetividad ya no se encuentran distanciadas, sino que ahora se encuentran articuladas en el núcleo de la construcción del conocimiento y la constitución de la identidad.

La alteridad ocupa un lugar importante dentro de mis consideraciones acerca de la subjetividad. Si el sujeto se define en la existencia a través de un plano colectivo que lo envuelve en todo momento, entonces son *los otros* quienes lo constituyen y lo interpretan. La incapacidad del sujeto de interactuar con la realidad también se resuelve en la incompetencia para asimilar a subjetividades diferentes. La Modernidad supuso un proyecto por asimilar toda diversidad en la estructura universal de la subjetividad, en la que el mundo y los otros eran reducidos a la imagen y semejanza del sujeto. Por

lo cual, la otredad y la diferencia no ocupaban un lugar central en la reflexión sobre la identidad. Ahora, en contraste con lo anterior, es preciso tener en cuenta que la alteridad debe ser entendida como una configuración de mundo diferente, una que goza de validez, autenticidad y originalidad. La otredad es catalizadora de identidad en el sentido de que es posible formar comunidades en donde imperen personas diferentes que compartan conocimientos, deseos y narrativas comunes. El solipsismo sería superado a través de la creación de *mundos entre mundos*, comunidades plurales abiertas a las diferencias, a la interacción y al aprendizaje recíproco.

En virtud de esta serie de contemplaciones conceptuales y metodológicas, durante el transcurso de la investigación he propuesto tres pasos sucesivos a través de los cuales se obtendrán dos pautas de resolución al PME, que en conjunto articularán una respuesta a la interrogante acerca de la existencia y el conocimiento de la realidad circundante a la mente humana. El primer paso, que engloba el capítulo primero de la presente investigación, busca llevar a cabo un análisis exhaustivo del escepticismo filosófico, así como de los elementos que lo componen, los cuales son un escenario escéptico, un argumento paradójico y los principios de cierre lógico y de infradeterminación. Empleando este aparato conceptual –que he recuperado de Jonathan Dancy, Keith DeRose, John Greco, Duncan Pritchard, Miguel Ángel Fernández Vargas, Laura Benítez y Mauricio Zuluaga–, analizaré el argumento cartesiano del sueño con la intención de obtener las dos pautas de respuesta al PME.

Primero, la existencia de un mundo externo, como se había comentado líneas arriba, supone la escisión entre la dimensión de la subjetividad y la dimensión de la naturaleza. Debido a esta diferencia, el concepto de la semejanza cartesiana comprende la imposibilidad de que el conocimiento humano corresponda directamente con el mundo en sí mismo. Responder al problema escéptico implica reconstruir la relación entre conocimiento y mundo, reunir al plano epistemológico con el plano ontológico. Segundo, el cuestionamiento de la validez del conocimiento empírico también ocasiona la deslegitimación del conocimiento de carácter colectivo e intersubjetivo, lo que a su vez se traduce en la interrogante sobre la existencia de otras mentes que interactúen con una subjetividad cada vez más ensimismada. El PSF que propuso Grace Helton surge como una instanciación del PME que especifica un escenario en el que es imposible distinguir a las personas reales de los autómatas creados por sueños o por simulaciones en computadora. Resolver la incógnita del mundo externo requiere divisar la dimensión ética, política y colectiva del escepticismo y repensar categorías tales como alteridad y comunidad.

En atención a la primera pauta de resolución, a lo largo del segundo capítulo de este trabajo me encomiendo a la realización del proyecto de una onto-epistemología pluralista, la cual defiende que los mundos son creados por la inteligencia humana en un ejercicio constructivo y creativo que hace uso de sistemas comprensivos para articular una realidad determinada mediante símbolos, prácticas y reglas. Esta onto-epistemología es configurada por dos conceptos claves para reconcebir la relación entre el conocimiento del mundo y el mundo conocido. Primero, puntualizo sobre el *desdoblamiento*, el cual es entendido como el acontecimiento simultáneo de conocimiento y mundo; los mundos surgen a través del acto creativo del conocimiento. Segundo, la *indistinguibilidad* la presento como una condición que hace imposible diferenciar entre el mundo y la articulación teórica-perceptual que permite y media la experiencia del mismo, de modo que no somos capaces de disociar a la realidad de lo que nosotros imprimimos en ella. Concluiré que no existe ningún mundo externo allende al conocimiento humano, sino que existen muchos mundos contruidos por palabras, imágenes, sonidos y cualquier otra clase de símbolos.

Para cumplir con este desarrollo conceptual, me dirigirá a estudiar *La estructura de la apariencia* [en adelante, LSA] y *Los lenguajes del arte* [en adelante, LLA] de Nelson Goodman. Este filósofo estadounidense realizó planteamientos pertinentes para estudiar la construcción lógica del mundo, así como planteó una teoría de símbolos facultada para entender la manera en la que damos sentido a la realidad a través de imágenes, conceptos, sonidos musicales, representaciones pictóricas y demás formas simbólicas de conocimiento. Examinaré a detalle el construccionalismo y el convencionalismo goodmaniano, posiciones que se alejan del verificacionismo positivista con la intención de enfocarse en una teoría holista del significado y del conocimiento; nuestras proposiciones no tienen la necesidad de corresponder con una realidad dada, sino que su significado depende de la configuración de un sistema más amplio de categorías, conceptos, conectivas lógicas y normas. Goodman se dirige a la elaboración de una estética en cuya potestad se encuentra una concepción convencionalista del arte, la cual establece que las obras de arte y su interpretación dependen de la configuración de una serie de formas simbólicas que las facilitan; representación, ejemplificación y expresión son los modos de organización de símbolos predilectos de todas las disciplinas artísticas.

Siendo el turno de la segunda pauta de respuesta al PME, en el tercer capítulo de este trabajo de grado perfilaré las dimensiones éticas y políticas de la onto-epistemología en referencia a los conceptos de subjetividad y alteridad, buscando obtener una respuesta al PSF. Presentaré las reflexiones críticas de Luis Villoro y

Emmanuel Levinas sobre la concepción moderna del sujeto como una entidad sustancial, completa, autosuficiente y solitaria, que sería en todo caso incapaz de entablar una relación con el mundo que le rodea, así como de observar las diferencias entre los sujetos que son diferentes a la norma. Por ello, introduciré a esta discusión la postura de León Olivé acerca de la identidad personal, la cual tiene como objetivo entablar una relación entre la definición de la persona y el mundo circundante; una visión del mundo constituye a una persona a través de historias, costumbres y tradiciones compartidas, así como de metas, ilusiones y deseos colectivos. Los sistemas comprensivos se hacen presentes en la constitución de la subjetividad mediante prácticas sociales, que encarnan y concretizan todo el cuerpo de conocimiento intersubjetivo en una serie de acciones que construyen, cambian y transforman una serie de mundos.

Retomando lo mencionado en líneas anteriores, las nociones de comunidad y alteridad son pertinentes para otorgar una respuesta al PSF. El carácter solipsista de la subjetividad queda anulado cuando hablamos del plano social, cultural y colectivo de la identidad personal, siendo esta última constituida a partir de las miradas ajenas, esos entramados de sentido que son diferentes, originales y auténticos. Recuperando las declaraciones de Ángeles Eraña, debemos indicar que el sujeto ya no puede anteponerse al mundo y a los otros; su persona depende directamente de los lazos que construya con el contexto que habita y los otros con los cuales interactúa de diversos modos. La posibilidad de que los sujetos unidos puedan resolverse en comunidad depende directamente de la aceptación de las diferencias que les son propias, las que generan riqueza, diversidad y amplitud a sus sistemas comprensivos de la realidad, a esa visión del mundo que configuran en conjunto, la que los define y articula como seres autónomos y libres. Con ello, conseguiré la elucidación de mundos entre mundos, diferentes formas de existir en colectivo.

Como una tesis del Posgrado en Filosofía de la Ciencia, inscrita en el área de los Estudios Filosóficos y Sociales sobre Ciencia y Tecnología, los tres capítulos que conforman la presente investigación son ensayos que individualmente pueden ser evaluados como contribuciones a diversas discusiones dentro de la filosofía y la filosofía de la ciencia. Asimismo, cada uno de estos ensayos forma parte de un entramado argumentativo más extenso, que conjuntamente componen una respuesta disolutiva al PME. Primordialmente, el primer capítulo es indispensable para entender los temas que abordo en las páginas posteriores, pues en ese lugar apunto las direcciones sobre las cuales debe transcurrir la investigación. No obstante, aunque en los pasos iniciales de la indagación ofrezco las pautas de resolución que serán atendidas, ellas deben evaluarse

como indicaciones preliminares de desarrollos extensamente minuciosos. La lectura de los capítulos dos y tres es necesaria para redondear los puntos de vistas aquí expuestos. Se puede apreciar que la redacción de este trabajo de grado está subordinada a la resolución del PME, aunque me he tomado la libertad de dirigir la mirada a temas que son de mi agrado y preocupación. Busco que en estas páginas se puedan encontrar una serie de interesantes posicionamientos filosóficos, así como una experiencia placentera en las palabras que aquí expreso.

No pretendo que la respuesta al PME que ofrezco sea definitiva. Mi objetivo no es clausurar el problema ni decir la última palabra al respecto. Al contrario, quiero que la filosofía siga avanzando en las veredas del error y de la ignorancia, busco que el problema siga vigente y sin respuesta concluyente. Soy absolutamente consciente de que el presente desarrollo teórico apertura una amplia variedad de problemas filosóficos y de disputas acaloradas en la academia; conozco algunas de esas interrogantes porque me he enfrentado a ellas en diversos espacios, a veces de forma amigable y en ocasiones me he encontrado en situaciones hostiles. Pese a ello, el espíritu de esta investigación responde a la firme convicción de responder una duda y ocasionar muchas preguntas. Yo no puedo concebir a la filosofía si no es como un ejercicio de plantear problemas complejos y de otorgar respuestas problemáticas.

CAPÍTULO 1
EL VIVIR SOLO ES SOÑAR.
A PROPÓSITO DEL PROBLEMA ESCÉPTICO DEL MUNDO EXTERNO

*Y la experiencia me enseña
que el hombre que vive sueña
lo que es hasta despertar.*

Calderón de la Barca, *La vida es sueño*

Resumen y recapitulación: Siendo que ofrecer una disolución del problema escéptico del conocimiento del mundo externo es el objetivo de esta investigación, el primer capítulo estará centrado en llevar a cabo una caracterización de las que he llamado hipótesis escépticas, las cuales son planteamientos acerca de las carencias sistemáticas del conocimiento, así como pautas de resolución para resolverlas. Este concepto será desarrollado en el argumento del sueño de René Descartes, quien propuso un escepticismo metodológico cuyo propósito es poner en cuestión el conocimiento sensorial sobre la realidad con la intención de refundarlo desde los cimientos de la verdad y la certeza propias de una ciencia de la naturaleza. Con el análisis propuesto, obtendré dos pautas de resolución para el problema del conocimiento de la realidad circundante. Primero, esta problemática supone la semejanza entre el mundo de la subjetividad humana y el mundo de la naturaleza. Segundo, el escepticismo del mundo externo se encuentra relacionado con el solipsismo filosófico; si no hay un mundo externo común a todos los seres humanos, entonces no es posible establecer la existencia de otras personas.

Palabras clave: hipótesis escépticas, argumento del sueño, semejanza cartesiana, solipsismo filosófico.

CHAPTER 1
LIVING IS ONLY DREAMING.
ABOUT THE SKEPTICAL PROBLEM OF THE EXTERNAL WORLD

Abstract and summary: Since the aim of this research is to offer a dissolution of the skeptical problem of knowledge of the external world, the first chapter will focus on a characterization of what I have called skeptical hypotheses, which are statements about the systematic shortcomings of knowledge, as well as resolution guidelines to solve them. This concept will be developed in the argument of the dream of René Descartes, who proposed a methodological skepticism whose target is to question the sensory knowledge about reality with the intention of re-founding it from the foundations of truth and certainty proper to a science of nature. With the proposed analysis, I will obtain two resolution guidelines for the problem of knowledge of the surrounding reality. First, this problem assumes the dissimilarity between the world of human subjectivity and the world of nature. Second, skepticism of the external world is related to epistemological solipsism; if there is no external world common to all human beings, then it is not possible to establish the existence of other persons.

Keywords: skeptical hypotheses, dream argument, Cartesian dissimilarity, philosophical solipsism.

1. Hacia una disolución del mundo externo

Propuesto por Nelson Goodman en su fundamental libro *Hecho, ficción y pronóstico* (en adelante, HFP), el método de la disolución tiene por objeto evaluar las interrogantes y los supuestos que permean un problema filosófico en específico.¹ Es “la invitación a proporcionar una explicación adecuada en términos de una base aceptable” (HFP, p. 61). Una disolución realiza una búsqueda del núcleo y los presupuestos bajo los cuales operan las preguntas que aquejan a cierta área del conocimiento. Se indaga en *lo problemático del problema*, un esfuerzo por examinar los planteamientos y las cláusulas de respuesta a determinadas cuestiones apremiantes por resolver. Conlleva una labor de exploración sobre los motivos que subyacen a las interrogantes. En ese sentido, el método disolutivo debe entenderse como un proceso de contextualización de un problema a través del cual se comprende exhaustivamente la configuración de una pregunta, las asunciones de las que parte y las exigencias impuestas para responderla. El método disolutivo es, entonces, un tratamiento completo del trasfondo de las interrogantes filosóficas.

Existe un malentendido general acerca del método disolutivo: Se considera que es una estrategia destructiva para resolver problemas filosóficos, pues se piensa que termina por anular a las cuestiones y declararlas inválidas. Michael Williams (1999) y Jared Bates (2005) juzgan que una disolución no resuelve un problema, sino que desecha por completo la interrogante. Supuestamente este método determina que no tiene ningún sentido preguntarnos sobre temas que con un mejor tratamiento

¹ Goodman en HFP empleó la disolución para resolver el problema tradicional de la inducción propuesto por David Hume, el cual consiste brevemente en la imposibilidad de justificar nuestras predicciones o generalizaciones con base en la experiencia, pues el curso de la naturaleza está en constante cambio y lo afirmado en el presente puede ser radicalmente distinto en el futuro; la creencia ‘Todos los cuervos son negros’ es inválida porque en el transcurso de la experiencia nada anula la posibilidad de encontrar un cuervo blanco. Debido a estas restricciones, Goodman se ve en la necesidad de disolver la cuestión: la cláusula del problema no es establecer un principio de uniformidad en los sucesos naturales, de tal forma que lo observado en el presente sea igual a las observaciones futuras, sino que se debe determinar una estructura lógica-epistemológica en la que sea posible justificar los razonamientos inductivos. Comenta el filósofo estadounidense que “El problema de la inducción no es un problema de demostración, sino un problema de definir la diferencia entre predicciones válidas e inválidas” (HFP, pp. 101-102). Tal estructura es el método del equilibrio reflexivo, un proceso de concordancia y ajuste entre reglas generales y prácticas inferenciales particulares; tanto prácticas inductivas como reglas inferenciales se actualizan mutuamente según las demandas de un contexto para alcanzar así la validez deseada: “También una inferencia inductiva se justifica por conformidad con reglas generales y una regla general por conformidad con inferencias inductivas aceptadas. Las predicciones se justifican si se conforman a los cánones válidos de inducción, y los cánones son válidos si codifican correctamente la práctica inductiva aceptada” (HFP, pp. 100-101). La respuesta de Goodman al problema tradicional de la inducción y su propuesta del método del equilibrio reflexivo los he abordado ampliamente en mi propio trabajo de investigación (Arrieta, 2022, pp. 48-114).

quedarían clarificados o que existen contextos de conocimiento en los que los problemas filosóficos no son importantes.²

No obstante, desde mi punto de vista, la disolución filosófica no debe entenderse como una estrategia destructiva. Todo lo contrario: El proceso de contextualización del problema, en el que se examinan todos sus supuestos e implicaciones, es un reconocimiento a su valor y a su contribución a la filosofía. No cabe duda de que los problemas filosóficos como el de la inducción, de la identidad personal y del escepticismo del mundo externo han sido detonantes de numerosas consideraciones relevantes para la filosofía y otras áreas del saber humano.

En específico, la problemática que me atañe explorar en el primer capítulo de la investigación que ahora presento es lo que se conoce tradicionalmente como el problema escéptico del conocimiento del mundo externo (en adelante, PME), el cual es entendido como la cuestión sobre la posibilidad de obtener el llamado conocimiento perceptual o sensorial. Mi objetivo en este lugar será implementar el método de la disolución con la intención de indagar en los presupuestos, interrogantes subyacentes y consecuencias del PME. Cabe decir que Goodman no trabajó una respuesta al PME, pero considero que su metodología es fructífera para mi propósito. La pertinencia de la metodología disolutiva yace en la posibilidad de comprender la problemática de una forma extensa y compleja. Su relevancia precisamente radica en fundamentar una respuesta detallada, completa y suficiente que será desarrollada en los siguientes dos capítulos del trabajo. Bajo estos rubros metodológicos, la disolución del PME debe delinear pautas de respuesta a través de un proceso de tres pasos sucesivos.

En primer lugar, estudiaré la composición de las hipótesis escépticas, las cuales son planteamientos acerca de las carencias sistemáticas de nuestro conocimiento y son conformadas por un argumento, un escenario escéptico, el principio de cierre lógico del conocimiento y el principio de infradeterminación. Una vez finalizada esta

² Ese es el caso de Ludwig Wittgenstein, quien anuló muchos problemas filosóficos principalmente por dos razones. Primero, durante el *Tractatus Lógico-Philosophicus* (TLP), el pensador vienés consideró que las interrogantes de la filosofía no eran más que malentendidos ocasionados por el mal uso del lenguaje: “La mayor parte de las interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión en la lógica lingüística” (TLP, §4.003); en ese sentido, una lógica que comprenda la totalidad del lenguaje humano y que aclare el significado de cada uno de los términos de la ciencia tendría que anular la labor filosófica. Posteriormente Wittgenstein abandonó el intento de superar la filosofía por completo y se ocupó de analizar el uso común del lenguaje en los contextos cotidianos de conocimiento, dando como resultado en *Sobre la certeza* un planteamiento en el que los problemas filosóficos no se admiten en la vida diaria porque no son relevantes para las prácticas cognitivas y lingüísticas del día a día: “Sin embargo, tal cosa no se ajustaría de ningún modo al resto de mis convicciones, aunque no pudiera describir el sistema de esas convicciones. Mis convicciones constituyen un sistema, un edificio” (SC, §102). La disolución propuesta por Wittgenstein y sus características las he abordado junto con unos colegas previamente en un artículo sobre el tema (Arrieta, Hinojosa y Montes de Oca, 2022).

caracterización, implementaré este aparato conceptual en la hipótesis escéptica del sueño que propuso René Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*. Según el planteamiento cartesiano, el sueño es indistinguible de la vigilia porque no hay ningún rasgo en el conocimiento sensible que nos permita atribuir un criterio que los diferencie claramente. La posibilidad de estar dormidos y sumergidos en nuestros sueños, o aceptar el homólogo caso de ser un cerebro en una cubeta sumergido en una simulación por computadora, trae consigo la posibilidad de estar equivocados sistemáticamente en cualquier creencia sobre la realidad empírica, lo que a su vez pondría en entredicho la racionalidad de las ciencias de la naturaleza.

El segundo paso de la disolución del PME será una consecuencia directa del primero: Expondré que la imposibilidad de distinguir el sueño de la vigilia es resultado de la semejanza palpable entre las representaciones de la mente y los objetos del mundo externo. No es evidente que las ideas cartesianas o imágenes mentales correspondan con una cosa exterior a ellas, aunque evidentemente las segundas sean causa de las primeras. El análisis de la semejanza entre el conocimiento y el mundo que propuso Descartes arrojará la primera pauta de respuesta al PME: Proponer un concepto que reúna dentro de sí el plano epistemológico (el conocimiento) con el plano ontológico (el mundo).

El último paso de la disolución será examinar la dimensión existencial del PME y concluir que esta problemática no solo se circunscribe a los dominios de la epistemología y filosofía de las ciencias, sino que trasciende hacia los dominios de la ética y la filosofía política. Que la realidad sea un sueño o una simulación implica que yo no tengo certeza de que otras mentes existan junto a mí. Eso lo entenderé como el problema del solipsismo filosófico (en adelante, PSF), aquella cuestión que desconoce si las otras mentes son personas de carne y hueso o personas artificiales que siguen una programación delimitada. Siguiendo los parámetros propuestos, resolver el PME implica de suyo refundar la relación con *los otros*, esos seres radicalmente distintos con los cuales interactuamos y nos relacionamos. Esta sección dará a conocer la segunda pauta de respuesta del PME: Reconcebir los conceptos de *identidad* y *alteridad* cuyo objeto sería permitir la fundamentación de la existencia de la pluralidad humana y la construcción de lazos comunitarios.

2. ¿Dormidos o despiertos?

2.1. Sobre las hipótesis escépticas: Escenarios, premisas, principios y argumentos

Jonathan Dancy propone una distinción general e intuitiva entre dos clases bien diferenciadas de escepticismo: El obstinado y el filosófico. Por un lado, el escéptico obstinado es aquel que impone estándares epistémicos sin ningún sustento y muy poco plausibles para nuestras creencias empíricas, teóricas, matemáticas, científicas, religiosas y de cualquier otra clase; es complicado convencer a ese obstinado escéptico de que contamos en nuestro acervo de conocimiento con un número más o menos aceptable de creencias válidas: “Es quien responde a cada aseveración con la cuestión «¿Cómo lo sabes?» y luego cualquier contestación se limita a repetir la cuestión hasta que las respuestas se agotan” (Dancy, 1993, p. 21). Por otro lado, el *escepticismo filosófico* resulta mucho más interesante para su abordaje debido a que presenta un argumento válido que toma en consideración nuestras creencias de cualquier índole y las ordena según las normas de razonamiento con la única finalidad de arribar a la conclusión de que el conocimiento es imposible: “Nadie sabe *de hecho*, porque nadie *puede* saber nada” (Dancy, 1993, p. 21).

De acuerdo con Víctor Hugo Gutiérrez Luna (2019), el escepticismo filosófico se expresa irremediamente en los llamados *argumentos escépticos*, los cuales son un ataque hacia los canales de adquisición de conocimiento, así como la cuestión de su verdad o certeza. Se debe mencionar que los escépticos ponen en marcha escenarios, que justamente adoptan el nombre de *escenarios escépticos*, en los cuales se establece la indistinguibilidad entre los estados mentales adecuados e inadecuados para obtener conocimiento. Mauricio Zuluaga (2012, p. 100) explica que un escenario escéptico es el bosquejo de una serie de situaciones en donde es imposible conseguir una determinada clase de conocimiento. Tales escenarios constituyen contraposibilidades epistémicas cuyo objetivo es presentar una situación en la cual no es posible justificar juicios relativos a cierta área del saber pese a presentarse las mejores condiciones para su obtención. El escenario del sueño de René Descartes y el escenario de los cerebros en cubeta de Hilary Putnam pueden considerarse los ejemplos por antonomasia de la contraposibilidad epistémica.

Aunque ahondaré en la comprensión del escenario cartesiano del sueño con la intención de reconstruir el PME en la próxima sección, provisionalmente haré uso del escenario de los cerebros en cubetas para caracterizar la cuestión en torno al mundo circundante a la mente. Putnam nos invita a imaginarnos que todos nosotros somos cerebros flotando en cubetas en el laboratorio de un perverso científico, quien estimula

las terminaciones nerviosas de nuestros cerebros para imitar las afecciones de un cuerpo humano a través de una gigantesca simulación del mundo generada por una computadora. El problema radica en que la simulación del mundo es indistinguible de las vivencias reales provenientes del mundo externo. Declara Dancy (1993): “No lo podemos saber porque, en el caso de que lo fuéramos y si el científico tuviera éxito, nada en nuestra experiencia nos revelaría que lo somos” (p. 24). Nuestras experiencias sensoriales dentro de una cubeta serían idénticas a las que tendríamos en la realidad. Dado que son idénticas, no hay modo de distinguir entre el engaño sistemático y la verdadera experiencia del mundo externo. Incluso, cabe la posibilidad de que el cerebro en una cubeta jamás haya experimentado el mundo externo, por lo tanto sería incapaz de establecer una diferencia. Por ello el cerebro comienza a engendrar una serie masiva de creencias falsas sobre el mundo: Cree que existe un mundo fuera de sí mismo y que tiene un cuerpo mediante el cual interactúa con otros cuerpos y otros objetos que lo estimulan y afectan. No obstante, ese cerebro se encuentra encerrado en un laboratorio oscuro en algún lugar desconocido y probablemente distinto al que habita en la simulación. Se dice en *Razón, verdad e historia*:

He aquí una posibilidad de ciencia ficción discutida por los filósofos: imaginemos que un ser humano (el lector puede imaginar que es él quien sufre el percance) ha sido sometido a una operación por un diabólico científico. El cerebro de tal persona (su cerebro, querido lector) ha sido extraído del cuerpo y colocado en una cubeta de nutrientes que lo mantienen vivo. Las terminaciones nerviosas han sido conectadas a una computadora supercientífica que provoca en esa persona la ilusión de que todo es perfectamente normal. Parece haber gente, objetos, cielo, etc.; pero en realidad todo lo que la persona (usted) está experimentando es resultado de impulsos electrónicos que se desplazan desde la computadora hasta las terminaciones nerviosas. (Putnam, 1988, p. 19)

Que el engaño sea sistemático significa que no puede dirimirse entre la verdad y la falsedad de nuestras creencias sobre el mundo; no queda claro si alguna vez hemos observado el *mundo real*. Si así fuera, no nos sería posible distinguir las experiencias simuladas de las experiencias reales debido a que son exactamente iguales. No hay ningún rasgo dentro de nuestras experiencias sensoriales que nos ayude a determinar *desde dentro* si nuestro mundo es una simulación o en verdad existe.³ David Chalmers (2007) lo describe del siguiente modo:

³ Según indica Chalmers (2007, pp. 210-212), la afamada película *The Matrix* (Hermanas Wachowski, 1999) representa una versión del también famoso escenario escéptico de los cerebros en cubetas: Narra la historia de Neo, un supuesto programador de computadoras que vive en una ciudad en el año 1999 y que en realidad es un hombre calvo encerrado en una capsula que forma parte de una colmena gigante de seres humanos que alimentan los núcleos de energía de un mundo gobernado por máquinas. Podemos entender a *matrix* (en minúsculas) como una simulación de un mundo diseñado artificialmente. La llamada *hipótesis de la matrix* afirma que una o varias

Cuando se plantea la posibilidad de una matrix, inmediatamente surge una pregunta ¿cómo sé que no estoy en una matrix?” Después de todo, podría haber un cerebro en una cubeta estructurado exactamente como mi cerebro, conectado a una matrix, con experiencias indistinguibles de las que estoy teniendo ahora. Desde el interior, no hay ninguna manera de decir con seguridad que no estoy en la situación del cerebro en una cubeta. Parece, entonces, que no hay manera de saber con seguridad que no estoy en una matrix. (p. 211)

John Greco (2009, p. 109) establece en términos generales los elementos constituyentes de un argumento escéptico de cualquier clase y sobre cualquier área de conocimiento en peligro. Tales argumentos contienen premisas intuitivamente plausibles y son presentados bajo la forma de razonamientos válidos, como lo son el *Modus Ponens* y *Modus Tollens*. La plausibilidad del argumento precisamente radica en que los escenarios escépticos son intuitivos, ya que presentan situaciones que *podrían* ocurrir en el curso regular de nuestra experiencia: “Si un argumento escéptico dependiera de principios epistémicos que nada tienen que ver con nuestro uso cotidiano de conceptos, podríamos fácilmente declarar su conclusión como absurda” (Greco, 2009, p. 102). Aclara Keith DeRose (2017, p. 2) que las premisas escépticas son plausibles e intuitivas, pero no convincentes: En situaciones regulares de conocimiento, estamos muy seguros de que conocemos que estamos sentados ahora mismo frente a la computadora leyendo un artículo sobre escepticismo y por ningún motivo vamos a ser orillados a aceptar que estamos viviendo en una simulación de la realidad. Afirmándolo con precisión, la fuerza de los argumentos escépticos radica en que llevan a conclusiones inaceptables a partir de un razonamiento válido. En el caso del PME, la conclusión nos lleva a reconocer que nuestras creencias empíricas o sensoriales acerca del mundo no son conocimiento.

La conclusión del argumento escéptico es en todo caso escandalosa e inaceptable. Como apunta Miguel Ángel Fernández Vargas (2017, p. 73), el argumento escéptico es precisamente una *paradoja filosófica*: A partir de premisas aceptables y estructuras válidas de razonamiento, se dirigen a conclusiones totalmente inadmisibles para nuestro conocimiento. Establecida la gravedad de las paradojas escépticas sobre el PME, los filósofos nos vemos en la necesidad de negar a toda costa su conclusión, pues evidentemente la experiencia sensorial de los seres humanos arroja, aunque sea intuitivamente, que hay un mundo objeto de la percepción. Acerca de lo escrito, expone Zuluaga (2012) que “Creemos que sabemos mucho acerca del mundo circundante

personas han estado en una clase de situación en la que siempre han sido víctimas de un engaño sistemático acerca del mundo. Está diseñada para poner en entredicho la totalidad de nuestro conocimiento empírico: No hay nada dentro de mi experiencia empírica del mundo que me confirme o niegue que estoy dentro de una matrix. Mientras la hipótesis de la matrix no sea eliminada, no se puede confiar en ninguna de nuestras creencias acerca del mundo circundante a nuestras mentes.

gracias a lo que los sentidos nos informan, así que cualquier argumento que señale que no estamos justificados para afirmar que sabemos algo acerca del mundo que nos rodea debe de estar equivocado” (p. 102).

Siguiendo de nueva cuenta a Greco (2009, p. 110), muchos epistemólogos y filósofos de la ciencia buscan a toda costa identificar una premisa dentro de los argumentos escépticos que pueda negarse en favor del conocimiento; si el argumento depende de esa premisa, y si la conclusión paradójica se sigue de ella, entonces el escéptico se vería en la necesidad de admitir que, pese a su plausibilidad, tal premisa siempre estuvo equivocada. No obstante, considero que esta clase de análisis sobre los argumentos escépticos no logran comprender a plenitud el reto epistemológico impuesto: ¿Por qué razón las premisas y las conclusiones escépticas *deben* ser falsas? En mi opinión, los argumentos escépticos son interesantes porque permiten reconsiderar algunos aspectos y carencias de nuestras fuentes y nuestros modos de producción de conocimiento. Dice Greco (2009) que “Este es otro sentido en el que los problemas escépticos son teóricamente interesantes: El análisis de los argumentos escépticos impulsa a las teorías epistemológicas. Los argumentos escépticos nos obligan a reconsiderar supuestos intuitivamente plausibles pero erróneos sobre la naturaleza del conocimiento y reemplazarlos por algo mejor” (p. 110).

En virtud de lo conceptualizado hasta el momento, he de proponer el término *hipótesis escéptica* para englobar la estructura del escepticismo filosófico: un escenario de contraposibilidad epistémica, una serie de premisas y los principios epistemológicos en los que tales premisas descansan, como inmediatamente se estudiará. Justamente el escepticismo es una hipótesis acerca del conocimiento, sus virtudes y sus carencias. Su carácter hipotético radica en su estatus de posibilidad: No es necesario que el escenario llegue a presentarse, sino que la posibilidad de que ocurra una falla sistemática en nuestro conocimiento es suficiente motivo para preocuparse y ocuparse del asunto. Hago uso de las hipótesis en el mismo sentido en el que Laura Benítez (1987, p. 251) las emplea: Son *hipótesis complementarias* cuya función es trastocar los fundamentos de nuestro conocimiento y que a través del procedimiento de análisis de los mismos se logre garantizarlo y refundarlo. En este sentido, concuerdo con Greco (2009, p. 110) al pensar que una respuesta adecuada al reto escéptico es el desarrollo de una teoría del conocimiento que solvente las carencias existentes dentro de nuestros aparatos cognitivos y de ese modo entender de mejor forma los procesos de obtención de conocimiento y las nuevas posibilidades cognoscitivas. En el caso específico del PME, de suma importancia para esta investigación, se podría dar cuenta de los canales de

obtención de conocimiento empírico, su validez y los supuestos que operan en torno a nuestras creencias empíricas o sensoriales.

Las premisas de las hipótesis escépticas descansan en dos principios epistémicos básicos: el principio de cierre lógico (en adelante, PCL) y el principio de infradeterminación (en adelante, PI). Duncan Pritchard (2019, pp. 242 y 244) desarrolla con detenimiento ambos principios:

PCL: *S* tiene un conocimiento racionalmente fundamentado de *p*, y si *S* deduce válidamente mediante *p* que *q*, formando una creencia sobre *q* con base en el conocimiento racionalmente fundamentado de *p*, entonces *S* tiene un conocimiento racionalmente fundamentado de que *q*.⁴

PI: Si *S* sabe que *p* y *q* describen escenarios incompatibles, y no obstante *S* no cuenta con un fundamento racional de *p* contra *q*, entonces *S* carece de un fundamento racional de *p*.

Para Pritchard (2019, p. 240), tanto el PCL como el PI comprenden dos facetas de las hipótesis escépticas y de hecho pueden formularse dos paradojas distintas a partir de los mismos.⁵ El PCL entiende al escepticismo como un argumento radicalmente

⁴ A consideración de Barry Stroud y de Zuluaga, el PCL debe acotarse a las creencias conocidas y efectivamente percibidas, porque del hecho de que alguien sepa algo no se sigue que tenga conocimiento sobre todo lo que le concierne a ese objeto, hecho o fenómeno. No porque conozca cuáles son las partes constitutivas de una célula significa que conozco todo lo que puede saberse acerca de su funcionamiento. Es imposible establecer con precisión toda la cadena deductiva de conocimientos acerca de ciertos hechos o temas, de modo que este principio de cierre debe circunscribirse hacia aquello conocido con exclusividad. Arguye Stroud (1991) “El problema es que no hay límites precisos al número de cosas que se siguen de aquello que ya sé. Pero no puede decirse que yo sepa ahora toda esta cantidad de cosas indeterminadamente, aunque todas deben ser verdaderas si son verdaderas las cosas que ya sé. Incluso admitiendo que sé ahora mucho acerca de bastantes cosas, mi conocimiento obviamente no abarca todo lo que se sigue de lo que sé ahora” (p. 34). Por estas razones Zuluaga propone un PCL *bajo implicación conocida*, pues “Ningún sujeto epistémico podría afirmar que conoce todo lo que se sigue de lo que él sabe” (p. 103).

⁵ Pritchard (2019, pp. 241 y 243) modela dos paradojas escépticas tomando como punto de partida respectivamente al PCL y al PI. Ambas formulaciones son triadas inconsistentes de premisas plausibles en la que afirmar la primera y la segunda de ellas significa contradecir la tercera; es problemático debido a que la tercera no cuenta con justificación alguna. Primero, la paradoja basada en el PCL: (PCLI) No contamos con un conocimiento racionalmente fundamentado de que no somos un cerebro en una cubeta; (PCLII) si no contamos con un conocimiento racionalmente fundamentado de que no somos un cerebro en una cubeta, entonces no podemos tener un conocimiento racionalmente fundamentado sobre el mundo; (PCLIII) cuento con un conocimiento racionalmente fundamentado sobre el mundo. Segundo, la paradoja basada en el PI: (PII) No contamos con un fundamento racional que favorezca nuestras creencias sobre el mundo frente al escenario escéptico de que somos cerebros en una cubeta; (PIII) si no contamos con dicho fundamento racional, entonces carecemos de un conocimiento racionalmente fundamentado acerca del mundo; (PIIII) contamos con un conocimiento racionalmente fundamentado sobre el mundo. Pese a su similitud, las dos formulaciones escépticas son radicalmente distintas y presentan sutiles diferencias. Para Pritchard (2019, p. 245), el PCL presenta una condición más exigente que el PI: Mientras que el primero requiere un conocimiento racionalmente justificado de que no somos un cerebro en una cubeta, el segundo tan solo necesita que contemos con una creencia racional que favorezca nuestro conocimiento acerca del mundo por encima de la hipótesis escéptica.

destrutivo que da cuenta de las carencias del conocimiento que se transfiere a través de deducciones válidas. Por su parte, el PI concibe al escepticismo como una serie de escenarios en los cuales los agentes bajo ciertas condiciones no tienen apoyo racional para discernir entre sus creencias verdaderas y las situaciones dibujadas en un escenario escéptico.

Ahora es necesario aplicar tales principios al caso particular del PME. Primero, del PCL se sigue que si tuviéramos un conocimiento racionalmente fundamentado sobre el mundo externo, entonces tendríamos un conocimiento racionalmente fundamentado de que no somos un cerebro en una cubeta, y a la inversa: Si no contamos con un conocimiento racionalmente fundamentado de que no somos un cerebro en una cubeta, entonces nuestras creencias sobre el mundo no están racionalmente fundamentadas (Benítez, 1987, p. 242; Dancy, 1995, p. 25; Zuluaga, 2012, p. 102). Segundo, del PI se sigue que si carecemos de un fundamento racional para preferir nuestras creencias sobre el mundo respecto al escenario de ser cerebros en una cubeta, entonces nuestro conocimiento empírico no encuentra apoyo epistémico para ser fundamentado racionalmente (Zuluaga, 2012, p. 102).

Una estrategia antiescéptica que intente combatir, reformular o eliminar el PCL o el PI se encontrará con una ardua tarea, pues implica un cuestionamiento total y radical acerca de nuestro conocimiento deductivo, de la capacidad de pasar entre premisas, hechos y objetos hacia otros que están estrechamente relacionados. En este sentido, el PME constituye un ataque directo hacia el conocimiento de carácter deductivo y sistemático, pues compromete la validez de nuestras inferencias a partir de los principios empíricos del conocimiento.⁶ Cuestiona Pritchard (2019) “Se puede justificar un rechazo del principio tal y como acabamos de formularlo. ¿Cómo podríamos tener un conocimiento racionalmente fundamentado, deducir válidamente una creencia sobre esta base (manteniendo el conocimiento original racionalmente fundamentado) y, sin embargo, carecer de dicho conocimiento en la proposición deducida?” (p. 242).

Finalmente estamos en condiciones de modelar la estructura general de las hipótesis escépticas y su instanciación en el PME. Recapitulando lo dicho hasta el momento, una hipótesis escéptica consiste en un escenario y un argumento cuyas

⁶ A juicio de Fernández Vargas (2017, pp. 73-74), el razonamiento escéptico no constituye un desafío para nuestras creencias sensoriales sobre el mundo externo. Como otras paradojas filosóficas, el PME no antepone razones relevantes para abandonar nuestro conocimiento perceptual. Al descansar en el PCL y PI, el PME es una estocada directa hacia las epistemologías que buscan “una teoría positiva y sistemática del conocimiento”, pero deja intacto “a nuestro conocimiento del mundo”, como es el caso del conocimiento científico que se aleja de las teorías de conocimiento unificadoras.

premisas se justifiquen respectivamente en el PCL y en el PI. Su objetivo es poner en entredicho una parcela de nuestro conocimiento, en este caso el conocimiento sensorial sobre el mundo externo, con la finalidad de detectar sus carencias. Es posible hacer uso de las hipótesis escépticas para confeccionar mejores epistemologías que solventen los fallos de nuestro cuerpo de conocimiento, así como permitir áreas de oportunidad novedosas para el saber humano. Inspirado por los apuntes de autores expertos en el área (Benítez, 1987, p. 251;⁷ Greco, 2009, p. 111;⁸ Zuluaga, 2012, p. 101;⁹ Fernández Vargas, 2017, p. 72;¹⁰ DeRose, 2017, pp. 1-2),¹¹ juzgo que estas hipótesis escépticas toman la forma del que llamaré *argumento tradicional del escepticismo* (en adelante, ATE), donde *S* significa cualquier agente, *c* es cualquier creencia, *EE* representa un escenario escéptico ('es un cerebro en una cubeta'):

ATE. 1 Si *S* está segura de que *c*, entonces *S* está segura de que $\neg EE$. (Ejemplificación PCL)

ATE. 2 *S* no está segura de que $\neg EE$. (Justificado por PI)

Por lo tanto,

ATE. 3 *S* no está segura de que *c* (Modus Tollens de ATE1 y ATE2)

Este argumento se puede ejemplificar perfectamente en el PME con el escenario de los cerebros en cubetas, que nombraré como *argumento del problema del mundo externo* (APME), como puede verse a continuación:

APME. 1 Si Cecilia está segura de que tiene una mano, entonces ella está segura de que no es un cerebro en una cubeta.

APME. 2 Cecilia no está segura de que no es un cerebro en una cubeta.

Por lo tanto,

APME. 3 Cecilia no está segura de que tiene una mano.

⁷ El argumento que modela Benítez consiste en dos premisas, donde *x* representa cualquier conocimiento sobre el mundo: (I) Si yo no sé que no estoy soñando, no sé que *x*; (II) estoy soñando, *ergo* no sé que *x*.

⁸ Greco diseña una estructura de argumento escéptico con premisas plausibles y conclusiones escandalosas: (I) Yo sé que tengo una mano solo si yo puedo saber que no soy un cerebro en una cubeta; (II) yo no puedo saber que no soy un cerebro en una cubeta; por tanto, (III) yo no puedo saber que tengo una mano.

⁹ Fernández Vargas modela el razonamiento escéptico de la siguiente forma, donde *S* es cualquier sujeto, *p* cualquier creencia empírica y *H* cualquier escenario escéptico: (I) Si *S* sabe que *p*, y *S* sabe que *p* implica $\neg H$, entonces *S* sabe que $\neg H$; (II) *S* sabe que *p* implica $\neg H$ (III) *S* no sabe que $\neg H$; (IV) *S* no sabe que *p*.

¹⁰ DeRose entiende al escepticismo desde el *argumento de la ignorancia*, donde *H* es una hipótesis escéptica y *O* es cualquier proposición que exprese conocimiento del mundo externo: (I) Yo no sé $\neg H$; (II) si yo no sé que $\neg H$, entonces yo no sé que *O*; por lo tanto, (III) yo no sé que *O*.

¹¹ Zuluaga (2012, p. 101) propone el *argumento estándar del escepticismo cartesiano*, el cual *S* significa un *sujeto epistémico*, *p* representa una proposición empírica y *q* denota al escenario escéptico: (I) Cuando *S* sabe que *p*, entonces *S* sabe que $\neg q$; (II) *S* no sabe que $\neg q$; por lo tanto, (III) *S* no sabe que *p*.

La primera premisa del APME es una ejemplificación del PCL y su función es enclaustrar al conocimiento bajo vinculaciones conocidas: Cecilia conoce que *c* es el caso solo si ella está consciente de que no es un cerebro en una cubeta. La segunda premisa se fundamenta en el PI con la finalidad de estipular que Cecilia sabrá que *c* es el caso si tiene buenas razones para creer que no es un cerebro en una cubeta, y dado que no cuenta con razones a su favor, pues es indistinguible la realidad de la simulación, Cecilia no puede descartar el mencionado escenario escéptico. Ambas premisas siguen la estructura de un *Modus Tollens* y su inevitable pero válida conclusión es que Cecilia no conoce nada sobre el mundo externo. Con esta caracterización, estamos en condiciones de desarrollar el escenario escéptico cartesiano con la intención de analizar a detalle todas sus implicaciones y encontrar un modo de resolverlo.

2.2. El sueño eterno: Descartes en torno al mundo externo

Apunta Barry Stroud (1991, p. 15) que, desde el surgimiento de la Modernidad Filosófica en el s. XVII, el PME ha sido una cuestión apremiante por resolver.¹² En términos sucintos, el PME es una hipótesis que da cuenta de las dificultades que conlleva obtener un conocimiento del mundo circundante a la mente humana. Precisamente, la conclusión de esta hipótesis escéptica nos dice que es imposible conocer el mundo externo.

Uno de los proponentes del PME con mayor fama en la filosofía fue René Descartes, quien adopta al escepticismo como parte de una metodología para guiar a la razón a la culminación de la verdad en las ciencias.¹³ Benítez (1987, p. 247) indica que en un sentido propio no podemos caracterizar a Descartes como un escéptico, pero sí reconoce que los argumentos escépticos cartesianos son particularmente interesantes para elaborar reflexiones sobre el conocimiento humano. La argumentación escéptica

¹² Mauricio Zuluaga (2012, p. 99) señala que el redescubrimiento del escepticismo pirrónico ha traído consigo la llamada *crisis pirrónica de la Modernidad*. El escepticismo pirrónico establece que no es posible estar justificados al formular un juicio empírico, de modo que no sería posible negar y afirmar nada acerca del mundo externo circundante a la mente humana. Por ello, apunta Zuluaga (2014, pp. 254-255), las investigaciones cuyo objeto es relacionar los escepticismos antiguos y modernos han gozado de gran auge en los últimos años. La posición más común es la que insiste en que el escepticismo moderno, si bien fue inspirado y motivado por éste, se diferencia claramente del escepticismo antiguo. Mientras que los pirrónicos deseaban mantener vigente el escepticismo por finalidades prácticas, los filósofos modernos, en especial René Descartes, querían eliminarlo a toda costa para conocer la verdad absoluta.

¹³ Es preciso aclarar que podemos encontrar formulaciones agustinianas y epicúreas previas del PME (Bolyard, 2006). En lo que respecta a los contemporáneos escépticos de Descartes, Fernando Bahr (2010, p. 63) nos dice que son los siguientes nombres: Michel de Montaigne (1533-1592), Pierre Charron (1541-1603), Francisco Sánchez (1550-1623), François de la Mothe Le Vayer (1588-1672), Léonard de Marandé y Jean-Pierre Camus (1584-1654).

cartesiana no puede considerarse como un artificio especulativo inútil ni como un estudio no pertinente para la epistemología en general. Por el contrario, el escepticismo cartesiano debe ser descrito como “un momento metodológico fundamental” (Benítez, 1987, p. 247) para la obtención del conocimiento universal y necesario de la naturaleza, el cual es el objetivo último de la ciencia moderna. El escepticismo es una fase negativa (*pars destruens*) de un programa de investigación encaminado a obtener el conocimiento verdadero de la naturaleza del mundo (*pars construens*). El escepticismo como una faceta negativa de la metodología cartesiana indica que “no tiene ninguna razón válida para creer nada acerca del mundo que le rodea y por lo tanto que no puede saber nada del mundo externo” (Stroud, 1991, p. 17).¹⁴ Por estas razones Benítez (1987) describe el proyecto escéptico de Descartes como “transitorio, estratégico o controlado” (p. 267). El escepticismo es una etapa que debe superarse en la búsqueda de la verdad. Como antes asentamos, su función es encontrar las carencias del cuerpo de nuestro conocimiento: “No hay en los argumentos del método de la duda la intención de mostrar la imposibilidad absoluta del saber por medio de una equipolencia de opiniones, sino la de hacer ver, o hacernos conscientes de las carencias. Se trata, si se quiere, de premisas negativas pero cognoscitivas que nos permiten transitar del saber que no se sabe al saber que se sabe” (Benítez, 1987, p. 268).

¿Cómo procede el programa de trabajo del PME? ¿Cuáles elementos son evaluados en consideración a nuestro conocimiento sensible? ¿Cuáles son los límites en los que se circunscribe la investigación del escéptico? El escéptico no evalúa todas las creencias relativas al mundo externo, pues sería una tarea imposible de completarse

¹⁴ Como es sabido, Descartes propone una serie de argumentos escépticos además de la hipótesis del sueño: el argumento del genio maligno y el argumento del dios engañador. De acuerdo con Benítez (1987, p. 249), el argumento del genio maligno socaba los fundamentos del conocimiento matemático, ya que siempre está la posibilidad de que sea engañado por una entidad misteriosa que me diga que $2+2$ sea igual a 4 cuando en realidad pudiera que sea igual a 3: “Supondré entonces que hay, no un verdadero Dios que es fuente soberana de verdad, sino un cierto genio maligno, no menos astuto y engañador, que ha empleado toda su destreza para engañarme” (AT, VII, 22-23). Por otra parte, comenta Benítez (1987, p. 250), el argumento del dios engañador es relativo a la insuficiencia de los criterios de claridad y distinción para la obtención del conocimiento universal y necesario de la naturaleza: “Podría ser que Él hubiese querido que yo me engañe todas las veces que hago la adición de dos y tres, o que enumero los lados de un cuadrado, o que juzgo de algo aún más fácil” (AT, VII, 21). El escepticismo cartesiano, según Benítez (1987, p. 250), es una cuestión de niveles: la duda se radicaliza debido a que intenta replicar toda la fuerza del escepticismo para rechazarlo. Siguiendo a Zuluaga (2014, pp. 162-163), la duda hiperbólica cartesiana atraviesa distintos niveles antes de terminar con la certeza del *cogito*; en primer lugar, se duda sobre la existencia y el conocimiento del mundo externo mediante el escenario escéptico del sueño; en segundo puesto, se cuestiona la validez del conocimiento matemático al establecer la hipótesis de un genio maligno que nos engaña sistemáticamente en todos nuestros razonamientos; por último, se pone en entredicho los criterios de verdad y falsedad introduciendo la posibilidad de que un dios engañador pueda borrar la distinción entre lo verdadero y lo falso acerca de cualquier creencia. Entendido de este modo, el escepticismo cartesiano es progresivo.

jamás. Solo habría que tener en consideración algunas de nuestras creencias sobre el mundo, como lo es la hora del amanecer en la Ciudad de México, la dureza de materiales tales como la madera, el hierro y el metal, la temperatura de ebullición del agua, entre otros estados mentales que dependen de nuestra estancia en un mundo con el que interactuamos y convivimos. El origen causal de nuestras creencias es amplio, diverso y ramificado; muchas de las creencias acerca del mundo tienen relación con otros estados mentales relacionados cuyo origen a su vez se bifurca sucesivamente. El análisis escéptico sobre el conocimiento del mundo externo requiere de una metodología precisa que examine sistemáticamente nuestras creencias sensibles: “Es evidente que el trabajo no puede hacerse asistemáticamente, de una a una. Es necesario encontrar algún método para evaluar extensas clases de creencias a la vez” (Stroud, 1991, p. 18).

Stroud comenta que el proceder del PME consiste en indagar los *principios* del conocimiento acerca del mundo externo; el objetivo es determinar la fiabilidad de estos principios del conocimiento sensible, los cuales fundamentan por lo menos gran parte del saber humano. En seguimiento de lo anterior, Benítez (1987) señala que los argumentos escépticos cartesianos están encaminados a cuestionar y reconstruir los fundamentos del conocimiento: “Los argumentos escépticos cartesianos buscan poner a prueba y reforzar los fundamentos tanto del conocimiento sensible como del racional, y están obviamente en relación estrecha con lo que Descartes entiende por conocer” (p. 253). De modo que el núcleo de la cuestión establece que el conocimiento sensorio es un principio importante para nuestras actividades cognitivas:

Entonces, al parecer es posible reconocer su importancia y evaluar la fiabilidad de esa fuente, muy independientemente de la difícil cuestión de si *todo* nuestro conocimiento viene de ahí. Estaríamos evaluando por tanto las credenciales de lo que en ocasiones es denominado nuestro conocimiento “sensorio”, “con base en la experiencia” o “empírico”, lo que como veremos, es una tarea que seguir más que eficiente. (Stroud, 1991, p. 19)

Lo anterior no significa que todo error en la percepción sensible implique una falla sistemática para nuestro conocimiento; equivocarme acerca del mensaje de un letrero debido a que se encontraba a una distancia considerable respecto a mi posición no implica de suyo que todo el cuerpo del conocimiento sensible corra peligro. Por supuesto que es posible distinguir las circunstancias engañosas y poco fiables de las creencias sensibles bien fundamentadas. Comenta Stroud (1991) “Nos recuerda el hecho obvio de que las circunstancias en las que nos ‘engañan’ los sentidos pueden ser

especiales en ciertos modos discernibles y que por tanto sus fallas ocasionales no fundamentarían una condena general de su fiabilidad” (p. 20).

Como apunta Benítez (1987, p. 248), la resolución correcta del PME daría la oportunidad de encontrar un fundamento seguro para el conocimiento sensible. Si bien Descartes no quiere decirnos que el conocimiento proveniente de la percepción es la única fuente posible del saber humano, ni el canal por antonomasia para la certeza, es evidente que buena parte de nuestro conocimiento proviene de la sensibilidad. De hecho, una ciencia de la naturaleza, una que tenga por objeto concretar el conocimiento universal y necesario de los fenómenos, se haya comprometida con la existencia y la posibilidad de conocer un mundo externo a la mente humana, que sea fuente de nuestras representaciones. Lo dicho puede corroborarse en la siguiente cita de las famosas *Meditaciones metafísicas*: “Todo lo que hasta ahora he recibido como lo más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos, o por los sentidos” (AT, VII, 14). Sin embargo, el propio Descartes agrega que el conocimiento sensorio carece en muchas ocasiones de la fiabilidad requerida para fundar una ciencia de la naturaleza: “Alguna vez he comprobado que esos sentidos eran engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes hemos sido alguna vez engañados” (AT, VII, 14). Aquí es notable que el filósofo de la Turena nos pide una dosis saludable de escepticismo con respecto a la sensibilidad, pues siempre estamos predispuestos a equivocarnos. No obstante, por ningún motivo menosprecia ni relega al conocimiento sensorio, pues este último sigue siendo de mucha utilidad para la ciencia de la naturaleza. Prevenir sobre el engaño no implica de suyo desacreditar a la sensibilidad.

De acuerdo con Stroud (1991, p. 21), la investigación metodológica de Descartes acerca de la fiabilidad del conocimiento sensorio es de utilidad para comprender la falla sistemática en la que insiste el PME. El planteamiento escéptico cartesiano no parte de la posibilidad del error, pues es claro que todos podemos equivocarnos en el acto de observar, escuchar o sentir un objeto fuera de nosotros. En cambio, el filósofo de la Turena hace hincapié en las condiciones favorables para la obtención del conocimiento sensible sobre el mundo natural: “Pero, aun cuando los sentidos nos engañen algunas veces con respecto a las cosas pocos sensibles y muy alejadas, tal vez haya muchas otras de las que no se pueda dudar razonablemente, aunque las conozcamos por su medio: por ejemplo, que estoy aquí, sentado cerca del fuego, vestido con una bata, teniendo este papel entre mis manos, y otras cosas por el estilo” (AT, VII, 19).

El ejemplo paradigmático de Descartes sentado en una habitación cálida junto al fuego con una hoja de papel en la mano es bastante ilustrativo. En seguimiento de lo estipulado en un principio, el escenario escéptico cartesiano del sueño representa una

contraposibilidad epistémica: Pese a estar en las mejores condiciones para obtener creencias confiables acerca de que está sentado en una habitación cálida junto al fuego con una hoja de papel en la mano, no podemos estar completamente seguros de que tal representación sea precisa en absoluto. Es necesario reproducir ese pasaje de la obra cartesiana para ahondar en la comprensión del mismo:

Tengo que considerar que soy hombre, y que, por consiguiente acostumbro dormir y representarme en mis sueños las mismas cosas y algunas veces hasta menos verosímiles, que esos sensatos cuando están despiertos. ¿Cuántas veces me ha sucedido, durante la noche, que estaba en este lugar, vestido, cerca del fuego, aunque estuviese dentro de mi lecho y por completo desnudo? Es cierto que me parece ahora que no es con ojos dormidos que miro este papel; que esta cabeza que muevo no está adormecida; que extendiendo esta mano con intención y deliberado propósito, y que la siento: lo que acontece en el sueño no parece tan claro ni tan distinto como todo esto. Pero, pensando en ello con cuidado, me acuerdo de haber sido engañado con frecuencia por semejantes ilusiones mientras dormía. Y al detenerme en este pensamiento, veo con tal evidencia que no hay indicios concluyentes, ni marcas tan ciertas por las cuales se pudiese distinguir con nitidez la vigilia del sueño. (AT, VII, 19-20)

Los errores perceptuales no otorgan la legitimidad suficiente para dudar del conocimiento del mundo externo, pero las condiciones del todo fiables sí permiten poner en entredicho la sensibilidad. Menciona Stroud (1991):

El hecho de que esté en la mejor situación posible de esta índole es justamente lo que él piensa y le permite investigar o evaluar de un golpe todo el conocimiento sensorio del mundo que nos rodea. La conclusión a la que llega acerca de su supuesto conocimiento de que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano en esta situación particular sirve como una base para una evaluación completamente general de los sentidos como una fuente de conocimiento acerca del mundo que nos rodea. (p. 21)

Si en las mejores condiciones no podemos estar seguros de que nuestras creencias acerca del mundo son conocimiento verídico, entonces en ninguna circunstancia estamos autorizados a creer que conocemos algo acerca de la naturaleza que nos rodea:

Pero si nadie pudiera hallarse en una posición mejor para conocer, parece natural concluir que cualquier veredicto negativo al que se haya llegado acerca de este ejemplo, cualquier descubrimiento de que en este caso las creencias de Descartes no son confiables o no suponen conocimiento, podría sin temor a equivocación alguna generalizarse a una conclusión negativa acerca de todo nuestro “conocimiento” sensorio del mundo. (Stroud, 1991, p. 22)

El escenario escéptico en el que nos introduce Descartes consiste en la imposibilidad de distinguir el sueño de la vigilia: Pese que tengamos la certeza de que estamos sentados junto al fuego escribiendo sobre una hoja de papel, no hay ningún indicio de que no

estemos soñando.¹⁵ Precisamente es problemático porque las experiencias sensoriales relatadas son compatibles con el hecho de estar soñando que se está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. No necesita más sustento para su funcionamiento que la misma posibilidad de soñar; si esa posibilidad es real, sería imposible conocer algo del mundo natural objeto de la sensibilidad. Y dado que estamos ante un caso representativo para la fiabilidad de nuestro conocimiento, entonces el escenario escéptico del sueño anula la posibilidad del conocimiento sensible en general. En el número total de nuestras representaciones sensible, no hay ningún contenido perceptual, ningún rasgo característico de la experiencia, que nos arroje la evidencia probatoria de que todas nuestras vivencias no sean parte de un sueño.¹⁶

A Descartes se le podría objetar que si se busca un criterio que distinga al sueño de la vigilia entonces significa que se ha experimentado al sueño y a la vigilia por separado como dos estados mentales totalmente distintos. Por lo cual, habiéndolos

¹⁵ Según Andrés Lema-Hincapié (2005, pp. 54-55), la afamada obra *La vida es sueño* de Calderón de la Barca cuenta con paralelismos y contrastes con las también famosas *Meditaciones metafísicas* de René Descartes, en especial con la primera meditación en donde se desarrolla la doctrina cartesiana del sueño, el escepticismo y el método de trabajo para alcanzar la verdad en las ciencias de la naturaleza. En especial, la acepción cartesiana del sueño, como sucede por igual en la narración de Segismundo, pierde su sentido puramente semántico, ya que no se limita a designar a un estado mental del mundo interno de la mente humana. Las ensoñaciones trascienden el ámbito de lo meramente mental y bifurcan su destino hacia el mundo exterior propio de la naturaleza, los fenómenos y la realidad mental que percibimos, conocemos y habitamos. A través del escenario escéptico del sueño, Descartes introduce el problema de distinguir “la vigilia pública y el sueño privado”, asentando de ese modo la sospecha de que el mundo que supuestamente percibimos y conocemos no sea más que un sueño sumamente complejo y muy elaborado.

¹⁶ Benítez (1987) reconoce que Descartes intentó desestimar su propio escenario escéptico del sueño: “No tiene forma de distinguir el sueño de la vigilia, sino parcialmente a través de la causalidad y la coherencia, pues aun cancelando el engaño sistemático, jamás tendrá esa clase de garantía –absoluta– para saber quién sabe que *p* con respecto al mundo externo” (p. 260). Primero, el autor de las *Meditaciones* establece que los sueños son semejantes a los objetos percibidos, pues estos últimos son causa de los primeros: “Sin embargo, hay que confesar al menos que las cosas que se nos representan en el sueño son como cuadros o pinturas que no pueden estar formuladas sino a semejanza de algo real y verdadero; y así, por lo menos esas cosas generales, a saber, los ojos, una cabeza, las manos y todo el resto del cuerpo, no son cosas imaginarias, sino verdaderas y existentes” (AT, VII, 20). A lo anterior se le puede objetar que la causalidad de lo representado con la representación no guarda ninguna garantía de que el sueño reproduzca una realidad fuera de la mente; es bastante plausible argumentar que existe la posibilidad de que ocurran sueños en los sueños, de modo que lo captado dentro de un sueño puede provenir de otra clase de sueño. Segundo, el filósofo de la Turena propone el criterio de la coherencia de la experiencia para distinguir a la vigilia del sueño, ya que las ensoñaciones no guardan ninguna continuidad espacial y temporal con la vida diaria: “Y debo rechazar todas las dudas de estos días pasados como hiperbólicas y ridículas, y en particular esa incertidumbre tan general tocante al sueño, al que yo no podía distinguir de la vigilia: porque ahora encuentro ahí una muy notable diferencia, en cuanto que nuestra memoria no puede nunca conectar y juntar nuestros sueños unos a otros, y con toda la secuencia de nuestra vida, así como acostumbra juntar las cosas que nos suceden estando despiertos” (AT, VII, 90). En una publicación anterior (Arrieta, Hinojosa y Montes de Oca, 2022), argumentamos que es posible confundir sueños con vivencias reales e introducirlos dentro de nuestra secuencia espaciotemporal de vida. En virtud de lo anterior, se debe considerar que Descartes no logra rescindir la cláusula de su propio problema.

experimentado ambos, no podría haber sueño sin vigilia y el PME se anularía. No obstante, según explica Antoni Defez (2006, p. 10), el escenario cartesiano del sueño no requiere haber experimentado una diferencia entre estar dormidos y estar despiertos, pues el problema no es que *ahora* estemos soñando, sino que la cuestión radica en que *siempre* hemos soñado. Dice Defez (2006): “El problema, repitémoslo, es la posibilidad del sueño dentro del sueño, del sueño permanente, del sueño eterno” (p. 10).

El PME establece una condición necesaria para nuestro conocimiento: *Para conocer que estoy sentado frente al fuego con una hoja de papel en la mano, debo de estar seguro de que el fuego, el sillón y la hoja de papel existan realmente fuera de mi mente.* Benítez (1987) confirma lo dicho: “De igual modo, sólo cuando sé que estar dormido es incompatible con saber algo acerca del mundo externo, puedo, al demostrar que no lo estoy, hablar de la percepción sensible como real. En caso contrario me hallo siempre en la duda y no puedo rebasar el escepticismo” (p. 254). El conocimiento sensible exige una correspondencia entre la representación mental y el objeto del mundo. Explica Stroud (1991) con detenimiento:

Descartes ha perdido el mundo entero. Sabe lo que está experimentando, sabe cómo se le aparecen las cosas, pero no sabe si en efecto está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. Para él es exactamente como si estuviera sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano, pero no sabe si realmente están ahí el fuego y la hoja de papel o no; no sabe lo que verdaderamente está sucediendo en el mundo que le rodea (p. 22).

El PME interroga: ¿Podemos saber algo acerca del mundo a través de los sentidos si acaso nos es imposible distinguir el sueño de la vigilia? Dado que las experiencias sensoriales son compatibles con el mismo sueño, entonces debemos explicar cómo es que sabemos algo del mundo circundante a la mente humana. Precisamente esa es la cláusula de resolución del PME: Distinguir el sueño de la vigilia; es decir, establecer “un criterio que permita distinguir entre lo real y lo fantástico” (Benítez, 1987, p. 249).

Lo dicho nos lleva a establecer tanto al PCL como al PI en la hipótesis cartesiana del sueño. El PCL determina la incompatibilidad entre la posibilidad de estar soñando y el conocimiento empírico obtenido en la vigilia. Dado que el escenario establece las mejores condiciones para la obtención de conocimiento sensorio, entonces la incompatibilidad entre los sueños y la vigilia comprende a toda creencia del mundo natural. El PI exige la condición de contar con una buena razón para saber que nuestras creencias del mundo empírico son correctas frente a la posibilidad de estar soñando con una realidad objeto de nuestra percepción.

En virtud de lo anterior, estoy en condiciones de modelar la hipótesis cartesiana sobre la imposibilidad de distinguir el sueño de la vigilia siguiendo la estructura del ATE, conduciéndome por la nomenclatura establecida y sustituyendo *EE* por ‘está soñando’. El resultado es el *argumento del problema del mundo externo según el escenario del sueño* (en adelante, APMES):

- APMES. 1 Si Cecilia está segura de que tiene una mano, entonces está segura de que no está soñando.
 APMES. 2 Cecilia no está segura de que no está soñando.
 Por lo tanto,
 APMES. 3 Cecilia no está segura de que tiene una mano.

Concluida la presente caracterización del PME, he de puntualizar en la siguiente cuestión: ¿Por qué razón es indistinguible el sueño de la vigilia? Respondo: Porque la representación no guarda ninguna semejanza con lo representado. Si las ideas de la mente no son idénticas a los objetos del mundo, entonces ellas sí podrían ser iguales a los sueños o a las simulaciones por computadora. La posibilidad escéptica, por tanto, se introduce por la desemejanza entre el conocimiento y el mundo. Por ello explicaré el concepto de *desemejanza* cartesiano a detalle en la sección que de inmediato sigue.

3. La ruptura entre conocimiento y mundo: La desemejanza cartesiana

¿A qué se refiere el escéptico cuando afirma la imposibilidad de conocer el mundo externo? De acuerdo con Greco (2009, p. 108), la literatura especializada suele entender la noción de *mundo externo* como ‘el mundo de cosas fuera de mi cuerpo’ o ‘el mundo de cosas espacialmente externas’. No obstante, estas lecturas geográficas no hacen manifiesto el núcleo de la cuestión: “Después de todo, el escéptico quiere negar que puedes tener conocimiento incluso de tu propio cuerpo o de tu propia ubicación espacial” (Greco, 2009, p. 108). Por lo cual, debemos entender al *mundo externo* desde una perspectiva ontológica, como aquella totalidad cuya existencia independiente trasciende toda representación y apariencia, esto es, *el Mundo tal y como es*. En ese sentido, el PME niega que tengamos un conocimiento acerca de la realidad esencial del mundo: “El escéptico del mundo externo concede que puedes saber cómo te representas las cosas. Lo que niega es que puedas saber cómo son las cosas en realidad” (Greco, 2009, p. 109).

Siguiendo las consideraciones de Michael Williams (1996, p. 56), la tesis básica subyacente al PME defiende que, si el mundo externo es independiente del conocimiento humano, las *representaciones* del intelecto deben estar desconectadas de lo

que *son en realidad* las cosas. Todo conocimiento sobre el mundo natural tiene como prerequisite la capacidad de los sentidos para recibir los estímulos externos y la capacidad del intelecto para generar ideas sobre los mismos; sin estos elementos, simplemente no podríamos contar con conocimiento sobre el mundo circundante. El PME opera en medio de una falla funcional en la epistemología y en la ontología: Toda creencia sobre el mundo empírico comete el error de suponer que es una referencia directa y certera sobre la existencia objetiva de las cosas. Acerca del tema declara Zuluaga (2014) “Así planteado, este problema reposa necesariamente e implica, sea explícita o tácitamente, el reconocimiento y la aceptación previa de una escisión entre dos realidades contrapuestas: lo interno y lo externo; fruto de tal escisión será el problema de nuestro conocimiento del mundo externo” (p. 168). Ese tránsito entre la ontología y la epistemología es una carencia sistemática para el conocimiento sensorial y allí radica su poca fiabilidad:

Aun cuando admitiéramos que sea válido decir que, cuando sueñas que algo es de cierta forma, al menos durante el momento que es así, piensas o crees que es así, no existe sin embargo ninguna conexión real entre aquello que piensas o crees acerca de algo y el hecho de que sea así. En el mejor de los casos, tienes un pensamiento o una creencia que sólo casualmente es verdadera, pero que no es más que una coincidencia y no conocimiento. (Stroud, 1991, p. 25)

En el contexto de la Modernidad filosófica (ss. XVII-XIX), no existe una conexión real entre el mundo en sí mismo y el conocimiento del mundo. El PME es una consecuencia directa a la restricción propiamente moderna sobre las representaciones; para los modernos, el conocimiento opera a través de imágenes mentales provenientes de estímulos externos al psiquismo que pueden seleccionarse, organizarse y ordenarse mediante diversos mecanismos y categorías de la sensibilidad, la imaginación y el entendimiento. Por lo cual, la pregunta del PME es la siguiente: “¿Cómo estar cierto de que mis representaciones de vigilia tengan un correlato externo, esto es, cómo estar seguro de que ellas no se agotan en su carácter interno en cuanto meros eventos psíquicos?” (Lema-Hincapié, 2005, p. 54). El legado de los filósofos modernos fue la monumental creación de un inmenso abismo entre nuestra experiencia y la realidad. Fundaron el conocimiento de la naturaleza del mundo con una ruptura entre ontología y epistemología para luego poner en marcha un ambicioso proyecto que construyera un puente entre ambos dominios.

Para ahondar en lo escrito debo de atender las consideraciones de Laura Benítez sobre la filosofía moderna y la relevancia de Descartes para el desarrollo de la misma. Esta filósofa mexicana dice que la Modernidad constituyó una transformación radical

de los presupuestos que gobernaban la concepción del mundo en relación con los seres humanos. En la Antigüedad filosófica encontramos al “*mundo como el mismo para todos*” (Benítez, 1993, p. 8), el cual estaba conformado por una amplia diversidad de partes, elementos y propiedades naturales, al tiempo de que también el sujeto epistemológico, el ser humano que conoce y habita el mundo, se veía contemplado dentro de la totalidad de las cosas: “El mundo es un agregado de cosas entre las cuales se encuentra el ‘yo’” (Benítez, 1993, p. 8). La objetividad del mundo era incuestionable: La realidad *es como es* con independencia de cualquier sujeto, enfoque o perspectiva.

Gradualmente, a partir del s. XVII, nace la filosofía del sujeto o de la subjetividad, la cual privilegia al *yo* antepuesto y fundamentalmente distinto a la objetividad del mundo. El sujeto epistemológico es considerado como la realidad fundante de toda verdad, certeza, universalidad y necesidad. La filosofía de René Descartes fue la cumbre de la filosofía de la subjetividad, *el triunfo del sujeto sobre el mundo*. Comenta Benítez (1993) que “Se confiere al sujeto, singular importancia; el ‘yo’ adquiere el rango de verdad primera” (p. 9). El *yo* es la realidad de la conciencia, que tiene acceso a sí misma como un ser activo en la existencia, como un plano inmediato y transparente que es muy diferente a la mediatez de la experiencia y la realidad externa del mundo circundante al sujeto. Es necesario reproducir las siguientes consideraciones que efectúa Martin Heidegger (2010) en su famoso texto *La época de la imagen del mundo* sobre la Modernidad, el surgimiento del sujeto y la ruptura con el mundo:

No cabe duda de que la Edad Moderna ha traído como consecuencia la liberación del hombre, subjetivismo e individualismo. Pero tampoco cabe duda de que ninguna otra época anterior ha creado un objetivismo comparable y que en ninguna otra época precedente adquirió tanta importancia lo no individual bajo la forma de lo colectivo. Lo esencial aquí es el juego alternante entre subjetivismo y objetivismo. (81)

Con la *Modernidad cartesiana*, como se refiere a ella Benítez, se culminó la escisión entre el plano ontológico y el plano epistemológico. El mundo objetivo e independiente se encuentra separado del conocimiento y la percepción del mundo. El mundo interno de la subjetividad humana se encarga de reflejar, replicar y transformar el mundo externo de la naturaleza y las cosas. La externalidad del mundo surge en la filosofía con la reafirmación del sujeto como fundamento del conocimiento; se puede hablar del mundo externo como la *alteridad absoluta*, como aquello que *no soy yo mismo* y que es *algo radicalmente distinto a mí*. Sentencia Benítez (1993): “En mi opinión, la filosofía moderna en conjunto puede ser entendida como el esfuerzo por separar el ‘yo’ del mundo, por escindir lo interno de lo externo para después intentar, por todos los

caminos, salvar esa escisión, tanto en el plano ontológico como en el epistemológico” (p. 9). Al igual que Benítez, Luis Villoro (1992) defendió que la Modernidad significó una escisión entre el mundo natural y el mundo de lo humano: "Cada hombre es un pequeño mundo, un "microcosmos". Así como el macrocosmos está formado por distintos órdenes en la jerarquía del ser y del valor, así también el hombre está constituido por distintos niveles de ser que reflejan, en pequeño, los del universo. El hombre reproduce el todo, es en sí mismo un pequeño todo" (p. 24).

Según Benítez (1993, p. 13), pese a la escisión entre conocimiento y mundo, Descartes piensa que la experiencia sensible es el único medio posible para establecer, aunque sea de forma confusa y sujeta al error, la existencia de un mundo externo al sujeto epistemológico. Consciente de la distinción entre la representación mental y los objetos representados, el filósofo de la Turena propone una teoría causal de la percepción según la cual las representaciones, o *ideas* en la terminología cartesiana, tienen origen en objetos externos al sujeto. Se dice en *El mundo o tratado de la luz* que “Es cierto que no podríamos percibir ningún cuerpo si no fuera causa de algún cambio en los órganos de nuestros sentidos” (AT XI, 21). Dados los problemas de la percepción sensible, Descartes indica que no hay razones para pensar que el objeto y la idea son semejantes, posición que también es expuesta en *El mundo*:

¿Piensan Uds. que aunque no pongamos atención al significado de las palabras y únicamente escuchemos su sonido, la idea de este sonido que se forma en nuestro pensamiento sea algo semejante al objeto que es su causa? Un hombre abre la boca, mueve la lengua, empuja su aliento; no veo nada en todas estas acciones que no sea muy diferente a la idea de sonido que nos hacen imaginar. (AT, XI, 406)

Las ideas son signos de los objetos del mundo que no necesariamente son semejantes a ellos: “Así, si las palabras, que no significan nada sino por la convención de los hombres, bastan para hacernos concebir cosas con las que no tienen ningún parecido” (AT, XI, 406). No son copias exactas de las cosas, sino representaciones que no necesariamente son idénticas a su correlato objetivo. Concluye Benítez (1993): “En suma, la relación causal no implica para Descartes ni inmediatez, ni semejanza entre la representación y lo representado, lo cual tiene, entre otros inconvenientes, el de no poder garantizar que el origen y el fundamento de la idea sensible no es otro que el objeto correspondiente al mundo externo” (pp. 20-21).¹⁷

¹⁷ Para Descartes, el único modo de garantizar que existe una correspondencia entre la representación y lo representado es a través de la intervención de Dios: “La única manera de asegurar que la verdadera causa de mis ideas son los objetos del mundo externo es recurrir a la bondad divina” (Benítez, 1993, p. 28). Dado que no se dedica a engañarnos sistemáticamente, Dios ha puesto en nosotros la inclinación de creer que las ideas sensibles

Por las razones presentadas, Benítez (2004, p. 28) propone el concepto de *desemejanza* para entender la distinción cartesiana entre el conocimiento representacional del mundo y el mundo externo que existe independientemente del saber humano. Las ideas (representantes) y las cosas (representadas) son, pues, desemejantes entre sí. Descartes dice en *Las reglas para la dirección del espíritu* que “Cada cosa debe ser considerada de diferente manera cuando hablamos de ella en orden a nuestro conocimiento y cuando hablamos en orden a su existencia real” (AT X, Regla XII, 416-417). Si bien las cosas del mundo externo afectan a nuestros sentidos y provocan en la mente representaciones, no se puede establecer una relación causal fuerte sobre el origen de nuestras ideas.¹⁸

En suma, el PME es la culminación de la desemejanza entre conocimiento y mundo, una escisión que restringe cualquier imbricación entre el plano ontológico y el plano epistemológico. Explico ahora esta postura: El mundo externo cartesiano constituye un límite perceptivo a las capacidades intelectivas de los seres humanos, es decir, la exterioridad del mundo es una frontera del conocimiento. El sujeto cartesiano solo tiene acceso inmediato a sí mismo como un ser que existe con independencia del mundo, como una cosa pensante que se conoce a sí misma de forma inmediata y que tiene acceso al mundo a través de sus propios contenidos mentales, que son las representaciones. El mundo desde el punto de vista de Descartes es una totalidad

proviene de la afección de una realidad externa a la mente: “Ahora bien, como Dios no es engañador, es muy evidente que no me envía esas ideas de manera inmediata por sí mismo, ni tampoco por medio de alguna criatura en la que la realidad de tales ideas no esté contenida de manera formal, sino solo eminente. Porque, al no haberme dado ninguna facultad para conocer que así era, sino por el contrario, una inclinación muy grande a creer que me son enviadas, o que parten de las cosas corporales, no veo cómo se le podría excusar de engaño (...). Por lo tanto, hay que confesar que hay cosas corporales que existen” (AT, VII, 63). Pese a la intervención divina, la ruptura entre el conocimiento y el mundo persiste. Dios no anula la posibilidad del error en la percepción, mucho menos asegura que toda percepción será certera: “La bondad de Dios no impide que la naturaleza del hombre, tomada de esta manera, sea falible y engañosa” (AT, VII, 65).

¹⁸ Las imágenes producidas por la percepción sensible por supuesto que guardan un vínculo con las cosas o propiedades que representan. No obstante, ese vínculo que se establece en la experiencia es siempre *indirecto*, ya que las representaciones son una “forma de existencia de las cosas” (Benítez, 2004, p. 29). Lo anterior significa que el sentido de *objetividad* en la filosofía cartesiana refiere a un modo de existencias de las ideas en el entendimiento, y no así al modo de existencia de los objetos representados en el mundo externo al sujeto. Benítez propone un *realismo indirecto* para entender este rubro cartesiano; es realista en el sentido de que se afirma la respectiva independencia tanto del mundo como de la mente humana; y es indirecto porque el acceso al mundo por parte del sujeto se encuentra mediado por representaciones. Dice Benítez (2004): “Hay que notar que, ontológicamente, la *res extensa* tiene una existencia independiente de la *res cogitans*, por lo cual Descartes es, en primera instancia, un realista, pero la diferencia real que establece entre las dos sustancias hace que, epistemológicamente, la conciencia no pueda acceder al mundo sino a través de sus ideas, por lo cual el realismo resulta indirecto” (p. 62). En las *Meditaciones* se encuentra la formulación explícita de esta posición cartesiana: “Pero, en fin, he aquí que he vuelto a donde quería; porque como ahora para mí ya es conocido que, hablando con propiedad, no concebimos los cuerpos sino por la facultad de conocer que hay en nosotros” (AT, VII, 26).

independiente al conocimiento, que es causa de las representaciones de la mente, pero que no guarda una relación de identidad con las ideas. Tanto el mundo como el conocimiento son desemejantes entre sí y esa condición no puede cambiar partiendo desde la Modernidad que rompe con la ontología y la epistemología.

Ahora he de recoger la perspectiva impartida por la filósofa mexicana Ángeles Eraña en su libro *De un mundo que hila personas* (2021). La idea moderna, y predominantemente cartesiana, de la existencia de un *yo* entendido como sujeto, esto es, una totalidad autosuficiente estructurada para replicar y crear una realidad, supone la independencia de la identidad con respecto al transcurrir del mundo, sus hechos, sus partes y sus acontecimientos. El PME, la posibilidad de no distinguir el sueño de la vigilia, cobra sentido en función de la tesis del *yo* introspectivo y reflexivo, aquel que detenta el privilegio de la inmediatez de la certeza y la verdad. La conquista moderna de la transparencia del *yo* es resultado de la aniquilación de la nitidez del mundo. Es el espejo de la comisaría, lugar donde el sujeto se interroga a sí mismo sin mirar lo que se encuentra al otro lado del espejo. La existencia del mundo queda suspendida por el escepticismo porque la existencia del sujeto permanece, aunque carezca de una relación con el mundo. Sentencia Eraña (2021):

El punto que me interesa rescatar aquí es que no importa si somos o no cerebros en cubetas, tampoco importa si sabemos lo que somos o no, lo importante es que somos ese conjunto de experiencias que podemos vivir con o sin cuerpo: Podría no haber mundo y nosotros seguiríamos viendo el cielo azul, oliendo la sopa al calentarse mientras abrimos la puerta de nuestras casas, sintiendo la suavidad de una piel ajena en la yema de nuestros dedos. Somos cada una de nosotras, una sustancia pensante que se determina aun si no tiene relación con el mundo o con otras personas; somos transparentes para nosotras mismas, pero opacas para otras. El *yo*, lo que soy, está separado del objeto que lo carga y del mundo natural. (pp. 46-47)

Si se pretende resolver esta apremiante cuestión debe reconcebirse la relación entre conocimiento y mundo. Dicho de otro modo: Debe anularse la desemejanza cartesiana a partir de otros conceptos que le hagan frente. Tales conceptos serán *desdoblamiento* e *indistinguibilidad*, los cuales desarrollaré a lo largo del próximo capítulo durante mi exposición de las posturas construccionistas, convencionalistas y relativistas de Nelson Goodman. El desdoblamiento implica la aparición simultánea del conocimiento del mundo y el mundo conocido, pues conocer es un acto constructivo. De lo anterior se sigue que mundo y conocimiento se encuentran acoplados, de tal manera que ambos son indistinguibles entre sí, pues no es posible diferenciar claramente la materia empírica del proceso de selección, organización y ordenación de la experiencia. En ese sentido, el segundo paso de la disolución que he propuesto del PME ha dado como

resultado la primera pauta de respuesta: Construir un puente entre ontología y epistemología.

4. Perder el mundo es perder a los otros: Sobre el solipsismo filosófico

4.1. La contingencia y la finitud del sueño

En la opinión de Greco (2009), el PME no implica una problemática existencial. Nadie se perturba, extraña o contraria un largo periodo de tiempo ante la posibilidad de que su mundo sea una ficción producida por un sueño o una simulación por computadora: “Como los mismos escépticos han admitido en ocasiones, las dudas escépticas no cuentan con capacidad de permanencia y, por tanto, no suponen una amenaza práctica o existencial” (Greco, 2009, p. 109). No obstante, he de expresar mi profundo desacuerdo con Greco, pues juzgo que la posibilidad de perder el mundo externo puede tener serias consecuencias que pueden agravar en distintos sentidos la vida humana.

Defez (2006, p. 13) hace manifiesto el carácter existencial del PME. La problemática no estriba en la posibilidad de tener algunas cuantas vivencias que sean meramente sueños, sino la posibilidad de que nuestra vida entera fuese parte de un sueño eterno, lugar en el que nuestra existencia e identidad personal fuesen efímeras apariciones sin sustento: “Todo podría no ser otra cosa que sueño, el sueño eterno, un sueño sin otras existencias e identidades que las efímeras apariciones en el sueño. Un sueño donde soñamos y somos soñados, del sueño permanente, del sueño dentro del sueño, del sueño eterno” (Defez, 2006, p. 14). En la misma línea de interpretación encontramos a Andrés Lema-Hincapié (2005, p. 62), quien desarrolla la relación de Calderón de la Barca con las *Meditaciones* cartesianas. Si bien Descartes se limitó a las delimitaciones epistemológicas y ontológicas del PME, en *La vida es sueño* se hace un tratamiento sobre cómo los sueños tienen “efectos sobre la naturaleza de la realidad de los gestos humanos; esta realidad ahora es vivida como fugacidad absoluta. Antropológicamente el hombre se hace radicalmente frágil” (Lema-Hincapié, 2005, p. 62). El sueño para Calderón de la Barca se convierte en un obstáculo para acceder a cualquier estado duradero, como la belleza y el poder. *La vida es sueño* vislumbra una vida fugaz, contingente y que transita como pestaño:

Y cuando no sea,
el soñarlo sólo basta:
pues así llegué a saber
que toda la dicha humana
en fin pasa como sueño. (vv. 3310-14)

Por lo tanto, el conocimiento y el mundo no son términos que se aprehenden exclusivamente a través de la experiencia contemplativa y teórica, sino que son expresiones simbólicas que nos comprometen con nuestra propia existencia, la existencia del mundo y la de otros.

En efecto, el PME afecta a nuestro conocimiento de las ciencias empíricas y de los objetos de la vida cotidiana. El mundo se pierde a través del velo del escepticismo y nos limitamos a las meras representaciones sin saber si ellas corresponden con objetos reales en la naturaleza. Ese velo puede encubrir nuestra capacidad para relacionarnos con otras mentes, otros seres humanos y seres vivos con los cuales interactúan cotidianamente. Si no se cuenta con la certeza de la existencia de un mundo circundante a la mente humana, tampoco hay certeza sobre la existencia de otras mentes con las cuales se pueda corroborar, obtener y verificar las representaciones. Sentencia Stroud (1991):

Las representaciones o experiencias sensorias a las que restringiría mi conocimiento la conclusión de Descartes no podrían ser otra cosa que mis propias experiencias sensoriales; no podría haber un conocimiento comunal ni siquiera del velo de la percepción misma. Si mis propias experiencias sensoriales no me permiten saber nada acerca del mundo que me rodea, no me permiten ni siquiera saber si existen otras experiencias sensoriales u otros seres perceptores (p. 41).

Si todos estuviésemos dormidos, ¿cómo podríamos afirmar que existe una vida social, una cultura que nos rodea? ¿Cómo sería posible entablar lazos con otros, formas de relacionarnos con los demás? Así como los objetos sensibles de la percepción pueden ser totalmente distintos a nuestras representaciones, los otros seres vivos forman parte de ese mundo inasequible para la mente humana. Desde esta problemática sería imposible establecer acuerdos, críticas e intercambios dialógicos, así como comunidades epistémicas en las que sus integrantes comparten creencias, supuestos y prácticas. El componente intersubjetivo del conocimiento se desvanecería por completo en la efímera realidad del sueño. La devastadora consecuencia del PME ahora resulta clara: *Se pierde el mundo junto con los otros.*

4.2. El escenario escéptico solipsista y su relación con el mundo externo

Asentado el problema desde una perspectiva vivencial, bosquejaré de forma analítica y epistemológica el PME en relación con el problema de la existencia de otros seres en un mundo común. Por lo cual, vale la pena introducir la interrogante en cuestión con el bosquejo de un escenario escéptico arquetípico.

Existen alrededor de 8 mil millones de seres humanos en el planeta. A algunos de ellos los conozco personalmente, aunque no a muchos en mi caso particular; son mis colegas, profesores, alumnos, vecinos, amigos y familiares, aunque la mayoría de los seres humanos con los que interactúo diariamente son completos desconocidos para mí, como quienes me hacen compañía en el transporte público de la Ciudad de México. Suponemos que esos otros individuos, al igual que nosotros, son seres sintientes y pensantes, que tienen aspiraciones, sueños y metas, que desean, anhelan y guardan esperanzas, que son capaces de emitir opiniones y juicios, que sufren de satisfacciones y de ásperas decepciones, que lloran y ríen, que interpretan el mundo y construyen una forma de vida para habitarlo. En suma, suponemos que nuestros congéneres no son simples autómatas programados para ejecutar una serie de acciones que oculten su carencia de conciencia y sentimientos. Se hace necesario preguntar: “¿Sé que esos otros seres son sintientes? ¿Sé que yo no estoy solo en el universo?” (Helton, 2021, p. 229).

Del modo descrito, Grace Helton (2021, p. 229) introduce al solipsismo filosófico (PSF) dentro de la discusión y debate acerca del PME. Plantea una hipótesis escéptica que desarrolla un escenario en el que los seres humanos son en realidad autómatas que carecen de la posibilidad de sentir, pensar y actuar con libertad. Similarmente a la semejanza entre conocimiento y mundo, sucede que la mera apariencia de que otros seres sean conscientes no significa que lo sean de hecho. El PSF concluye que no somos capaces de conocer con certeza que otras mentes existen.

Para Helton (2021), el PSF es una forma concreta del PME, ya que es una cuestión que pone en entredicho una serie de factores y de saberes que son importantes para el conocimiento humano en general y para los contextos prácticos ordinarios: “Si yo no sé, en el caso de otros seres aparentemente sintientes, que esos seres son conscientes, entonces una forma de escepticismo del mundo externo es cierta para mí” (p. 231). El solipsista logra comprometer un rango muy vasto de conocimiento empírico, teórico y práctico, como es el caso de relaciones interpersonales, asuntos políticos, prácticas religiosas, movimientos artísticos, estructuras y relaciones sociales, y tradiciones culturales. Por lo cual, Helton (2021) estipula que “Ninguna solución al escepticismo del mundo externo puede ser exitosa sin antes también resolver el problema del solipsismo filosófico” (p. 230).

La postura de Helton resulta intuitiva para la psicología humana: Todos tenemos creencias sobre el mundo que dependen de otras mentes, ya sea porque fueron aprendidas por voces autorizadas o adquiridas en conjunto. Si es el caso de que no tenemos certeza de que existan otras mentes junto a la nuestra, se encuentra comprometida la totalidad de nuestro conocimiento adquirido socialmente: “La tesis

indica que si carecemos del conocimiento de otras mentes, entonces también perderemos vastas franjas de conocimiento sobre el mundo, con el resultado de que seremos presas de un tipo de escepticismo de mundo externo” (Helton, 2021, p. 231).

Con la intención de incorporar la tesis escéptica de Helton al ATE, podemos bosquejar lo que llamaré *argumento de implicación del solipsismo filosófico en el problema escéptico del mundo externo* (en adelante, AIS). Conservaré la nomenclatura previamente establecida e introduciré *om* que significa ‘otras mentes existen’:

AIS. 1 Si S está segura de que *om*, entonces S está segura de que $\neg EE$.

AIS. 2 S no está segura de que $\neg EE$.

Por lo tanto,

AIS. 3 S no está segura de que *om*.

El AIS es una modelación del PSF según el ATE. El solipsista todavía tiene que presentar su propio argumento que modele el escepticismo sobre las otras mentes. Por lo cual se debe insertar el escenario escéptico que Helton (2021, p. 232) nombra *el escenario del ser solitario*. Se nos invita a imaginar que somos un cuerpo humano biológicamente constituido por manos, piernas, bocas, ojos, oídos y cabeza. Nosotros nos encontramos sumergidos en un entorno vivo, habitado por otros seres humanos que consideramos nuestros amigos, colegas, connacionales y vecinos. Incluso algunos de nosotros tenemos parejas e hijos. El mundo parece vastamente poblado por innumerables seres conscientes que simulan contar con un cuerpo y una mente como nosotros. Los otros parecen tener pensamientos, sentimientos, estados perceptuales, opiniones, dolores y placeres, tal y como nosotros presentamos. No obstante, de hecho todos esos cuerpos no son seres biológicos ni seres conscientes. Pueden ser hologramas multimodales o autómatas que son programados por una súper inteligencia post-humana. Estos seres artificiales son simulados con un claro conocimiento de la naturaleza de la conciencia, pues emulan comportamientos, sentimientos y conductas de manera muy realista. Los hologramas o autómatas son capaces de vivir e interactuar con todos los elementos de su entorno, pero su mente es insuficiente para desear más allá de su programación, tener otros puntos de vista que los preestablecidos y tener control sobre sus propias acciones. Si esa situación es cierta, las otras mentes no son más que *personas artificiales (faux-folk)*.

En consideración al escenario del ser solitario, estamos en facultades para modelar la instanciación del *argumento del solipsismo filosófico* (en adelante, ASE), en donde se conserva *om* y *EE* significa ‘que no hay personas artificiales’:

- ASE. 1 Si Cecilia está segura de que existen otras mentes, entonces ella está segura de que no existen personas artificiales.
- ASE. 2 Cecilia no está segura de que no existen personas artificiales.
Por lo tanto,
- ASE. 3 Cecilia no está segura de que existen otras mentes.

Ahora bien, el PSF explica de mejor forma las preocupaciones existenciales detrás del PME. Cuando se me presenta la posibilidad ineludible de estar sumergido en un sueño eterno, en el que jamás he contemplado ni contemplaré el mundo de la vigilia, mi principal preocupación no es concerniente a las cuestiones netamente epistemológicas. Puedo reconocer lo relevantes que han sido las investigaciones que se han hecho acerca de la naturaleza, del cuerpo humano, de los cuerpos animales y de otras formas de vida. Sin embargo, si soy víctima de un sueño eterno o de una simulación por computadora, mi reacción sería preocuparme sobre la existencia de mi madre y de mi hermano: ¿Ellos son sueños míos o acaso yo soy un sueño de ellos? Asimismo, ¿cuál es el destino de mi mascota a la que he criado con tanto cariño y esfuerzo? Si la vida es sueño, ¿todos los momentos que he pasado con mi pareja también son fantasías? ¿Acaso todas las personas que he conocido son personas artificiales?

El sueño eterno, el escenario escéptico cartesiano, implica el reto de traer de vuelta al mundo, a nuestra realidad con la que interactuamos a diario, y con ello a todos los lazos que hemos construido. El PME también es una cuestión acerca de la ética y la filosofía política, pues implica la posibilidad fundante de conocer, interactuar y habitar el mundo circundante con otras mentes, que no meramente son sujetos epistemológicos, sino que son personas que viven dentro de un determinado entretejido de circunstancias. Perder el mundo externo no significa solamente perder la ciencia acerca del mismo; significa también perder a las otras mentes, a nuestras relaciones sociales, amistosas, sentimentales y sexoafectivas.

El planteamiento cartesiano y moderno del sujeto es esencialmente solipsista. La existencia del yo es autosuficiente, ya que no conlleva la existencia de otros seres como yo, de otras identidades que constituyan una clase de semejanza y diferencia. La uniformidad del sujeto moderno se conquistó una vez que se eliminó la necesidad de considerar a los otros como un componente básico en la construcción de la subjetividad. *Yo soy sin ser para otro*. En palabras de Ángeles Eraña (2021):

En resumen, ser una persona no es ser alguien en particular, sino ser cualquiera; un conjunto de planes y proyectos, una frontera, una yo opaca hacia fuera, las otras y mis relaciones confirman simplemente un cuerpo cuyo verdadero ser es un misterio, puedo ser aprehendido solo como una suma de partes temporales que ofrecen elementos suficientes para atribuirse

responsabilidades, para alabarme por ser como ellas o para reprobarme o criticarme cuando soy diferente. (p. 47)

Ahora hago manifiesto la segunda parte de la respuesta disolutiva al PME: Comprender, forjar y reforzar los lazos que hemos tejido o enredado con otras mentes, con otras subjetividades como nosotros. Las hipótesis escépticas del sueño y del ser solitario nos interrogan sobre *qué sería de nosotros sin los otros*, la aterradora posibilidad del solipsismo. El *horror vacui* no solo se entiende como la posibilidad de la *nada* en su sentido ontológico, como la ausencia del mundo, sino también el sentido de la soledad absoluta; la ausencia de *todo* y de *todos*.

La disolución del PME presenta la oportunidad perfecta para delinear dos conceptos renovados sobre la *subjetividad* y la *alteridad*. Para responder al PSF, tarea del tercer capítulo de la presente investigación, se debe entender a fondo las razones por las cuales el sujeto ha sido constituido como una totalidad autosuficiente y solitaria, como si se bastara a sí mismo para definir su identidad. Apoyado en autores como Luis Villoro, Emmanuel Levinas y León Olivé, presentaré una concepción de identidad en relación con la pluralidad del mundo y de los demás seres, de manera que sea factible comprender la dimensión social, cultural y ética de la persona humana. Posteriormente, recuperando los planteamientos de Ángeles Eraña, estudiaré en qué sentido el *otro es otro para mí*, cómo es que éste se *me* presenta y se enfrenta *a mí*, y cuál es la posibilidad de que *me una al otro o rompa con él* en un intercambio o interacción. El PSF tendrá que solucionarse a través del concepto de *comunidad*, la unión libre de sujetos en los cuales se reconozcan a la diferencia y a la pluralidad como las condiciones de posibilidad para la construcción de un mundo común e intersubjetivo.

CAPÍTULO 2

LOS OJOS QUE MIRAN Y SON MIRADOS.

LA IMBRICACIÓN ENTRE EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO Y EL MUNDO CONOCIDO

Hay una ventana que se abre al mundo. Entonces, fuera de la ventana, ¿qué queda? También el mundo, que en esta ocasión se ha desdoblado en mundo que mira y mundo mirado. ¿Y él, llamado también «yo», es decir, el señor Palomar? ¿No es también él un fragmento de mundo que está mirando otro fragmento de mundo? Para mirarse a sí mismo el mundo necesita los ojos (y las gafas) del señor Palomar.

Italo Calvino, *Palomar*

Resumen y recapitulación: En seguimiento de la segunda pauta de resolución resultado de la disolución del problema escéptico del conocimiento del mundo externo, el propósito del segundo capítulo de esta investigación es establecer la unión entre conocimiento y mundo, es decir, entre el plano epistemológico y el plano ontológico. Para cumplir con ello, propondré una onto-epistemología pluralista cuyo objetivo es defender que el conocimiento implica un acto creativo de construcción del mundo, el cual se lleva a cabo a través de los que llamo sistemas comprensivos, entendidos como conglomerados teórico-perceptuales de símbolos, reglas y prácticas. El resultado esperado es proponer dos conceptos capaces de hacer frente a la desemejanza entre mundo y conocimiento. Primero, la noción de desdoblamiento dará cuenta de la forma en la que el conocimiento y el mundo acontecen simultáneamente mediante sistemas comprensivos. Segundo, la concepción de indistinguibilidad examinará la imposibilidad de diferenciar entre lo que conocemos del mundo y el mundo mismo. Estos conceptos serán expuestos en función de los planteamientos que elaboró Nelson Goodman, quien fue un filósofo primordial en la reflexión sobre la relación experiencial que se establece entre la realidad y los sujetos de conocimiento.

Palabras clave: onto-epistemología pluralista, desdoblamiento, indistinguibilidad, sistemas comprensivos.

CHAPTER 2

THE EYES THAT LOOK AND ARE LOOKED AT.

THE INTERTWINING BETWEEN THE KNOWLEDGE OF THE WORLD AND THE KNOWN WORLD

Abstract and summary: Following the second pattern of resolution resulting from the dissolution of the skeptical problem of knowledge of the external world, the purpose of the second chapter of this research is to establish the link between knowledge and the world, that is, between the epistemological realm and the ontological realm. To accomplish this, I will propose a pluralistic onto-epistemology whose objective is to defend that knowledge implies a creative act of world construction, which is carried out through what I call comprehensive systems, understood as theoretical-perceptual conglomerates of symbols, rules and practices. The expected result is to propose two concepts capable of dealing with the dissimilarity between

world and knowledge. First, the notion of unfolding will account for the way in which knowledge and the world occur simultaneously through comprehensive systems. Second, the conception of indistinguishability will examine the impossibility of differentiating between what we know of the world and the world itself. These concepts will be presented in terms of the approaches elaborated by Nelson Goodman, who was a leading philosopher in the reflection on the experiential relationship established between reality and the subjects of knowledge.

Keywords: pluralistic onto-epistemology, unfolding, indistinguishability, comprehensive systems.

1. Mundo y conocimiento: El camino hacia el desdoblamiento y la indistinguibilidad

Según el método de la disolución filosófica propuesto en el primer capítulo de la presente investigación, la indagación de los supuestos e interrogantes subyacentes traerá consigo las pautas de resolución de una problemática. He implementado esta metodología disolutiva para otorgar una respuesta suficiente y satisfactoria al problema escéptico del conocimiento del mundo externo (en adelante, PME), el cual sucintamente consiste en la imposibilidad de obtener conocimiento sobre el supuesto mundo que existe circundante a la mente humana. En términos cartesianos, es imposible distinguir la realidad del mundo de las fantasías del sueño, pues no hay ningún componente dentro de nuestra experiencia empírica que nos permita establecer la existencia del mundo que percibimos y así negar la posibilidad de que todas nuestras vivencias formen parte de un sueño.

Fruto de la ejecución del método disolutivo, detecté que la primera pauta de resolución del PME radica en proponer una epistemología alternativa que haga frente al concepto de la semejanza cartesiana, el cual establece que las representaciones mentales no guardan una relación de identidad con los objetos del mundo que representan. El PME sería entendido de ese modo como una cuestión que escinde al sujeto del conocimiento y al mundo por conocer. No habría, pues, una relación directa entre el plano epistemológico, relativo al conocimiento, su adquisición y su normatividad, y el plano ontológico, referente al mundo, su estructura y propiedades. La frontera del conocimiento estaría constituida precisamente por ese mundo externo respecto al cual el sujeto de la modernidad cartesiana no goza de un acceso inmediato. Las representaciones del conocimiento serían absolutamente ajenas e independientes al mundo representado. El conocimiento representacional firma su propia condena al circunscribirse a una celda sin acceso al mundo externo. La semejanza del mundo constituye un obstáculo para rehabilitar la relación sujeto-mundo y, por lo tanto, el PME se encuentra aún vigente.

Para afrontar el reto al que la disolución hace frente, el objetivo del segundo capítulo de la presente investigación es proponer dos conceptos operatorios que anulen a la desemejanza cartesiana; de otro modo no podríamos salir de la encrucijada propuesta por el PME. Tales conceptos deben ser producto de un proyecto filosófico que plantee una clara imbricación entre ontología y epistemología, es decir, una onto-epistemología que no rompa tajantemente la relación entre el mundo conocido y el conocimiento del mundo. Los conceptos en cuestión son *desdoblamiento* e *indistinguibilidad*.

Entiendo por *desdoblamiento* al surgimiento y aparición conjunta del conocimiento y el mundo, lo cual acontece porque el conocimiento implica la *construcción cognitiva* del mundo. Este concepto lo he recuperado del libro *Palomar* de Italo Calvino (2002, p. 67), quien es el autor del epígrafe que apertura este capítulo. Lo que busco explicar es que no hay acceso a la experiencia empírica del mundo externo como aquello *dado* inestructurado e inconceptualizado a la observación y los demás sentidos. Como afirman las posturas construccionistas, lo que es supuestamente *dado* es en todo caso *retomado*, *recogido* o, en nuestra terminología, *construido* por el entendimiento. Lo anterior conlleva que la percepción de los objetos y las propiedades de la realidad es posible en función de un *sistema comprensivo* que articula términos, categorías, metodologías, puntos de vista, imágenes, sonidos, diagramas, mapas y cualquier otra clase de símbolos cuya función es organizar y ordenar la experiencia. Hago uso del término *comprensión* y no así de *comprensión*, porque no solo me refiero al proceso de adquisición de conocimiento sobre cierta disciplina o tema, sino que también lo relaciono con el origen mismo del conocimiento, que justamente es el mundo construido e introducido por el sistema. Dado que es un hecho innegable la existencia y la validez de una amplia pluralidad de desarrollos cognitivos a lo largo de la historia del conocimiento, entonces defiendo un pluralismo de sistemas comprensivos que construyen la realidad de maneras diversas.

Si no hay experiencia de *lo dado* y la percepción se encuentra mediada por sistemas comprensivos, entonces el mundo y el conocimiento son *indistinguibles* entre sí. Consecuencia del desdoblamiento, la *indistinguibilidad* determina que es imposible diferenciar entre los objetos de la percepción y su respectiva selección y ordenamientos cognitivos. No es posible contar con vivencias del *Mundo tal y como es*, sino que lo que conocemos como *mundo* cobra sentido una vez que se ha relativizado a un sistema constructivo que lo organice. La función de la indistinguibilidad es anular a la desemejanza cartesiana, pues su objetivo es acoplar a la epistemología y a la ontología

en el mismo orden del ejercicio del entendimiento. Lo anterior trae consigo la tesis que dicta que no hay experiencia empírica del material mundano con el cual el conocimiento opera, sino que ineludiblemente el entendimiento se encuentra anclado a la experiencia estructurada, conceptualizada y categorizada. Dicho en otras palabras: El componente teórico del conocimiento empírico es insoslayable.

Para cumplir con el desarrollo del desdoblamiento y la indistinguibilidad, a lo largo de este capítulo me dirigiré a estudiar los planteamientos construccionistas y convencionalistas que encontramos en *La estructura de la apariencia* (en adelante, LSA) que escribió el filósofo estadounidense Nelson Goodman, quien además durante *Los lenguajes del arte* (en adelante, LLA) planteó una reflexión en torno a los modos de simbolización de las artes, que de igual forma desarrollaré en este lugar. Tanto el desdoblamiento como la indistinguibilidad son conceptos operatorios que no encontramos explícitamente en la obra goodmaniana, pero mostraré que es posible leer los mencionados textos bajo los términos de la discusión presentada. En favor de la claridad y la no repetición de trabajos anteriores, considero necesario comentar que no haré uso de la famosa postura goodmaniana sobre el pluralismo irrealista que trabajé en investigaciones previas.¹ Como ya he mencionado en el primer capítulo de este trabajo de investigación, el método de la disolución filosófica es de la autoría de Goodman, pero es preciso manifestar que el pensador oriundo de Somerville, Massachussets no elaboró un tratamiento para la interrogante en torno al mundo externo y su posible conocimiento. Por lo cual, lo que presentaré es una propuesta de resolución a partir del estudio riguroso del proyecto goodmaniano.

Primero, me dedicaré a la examinación del desarrollo de los sistemas construccionales, el nominalismo y el relativismo encontrados en LSA. Goodman defendió que la experiencia se encuentra condicionada permanentemente por un componente teórico que hace posible la aparición de los objetos de la realidad de un modo articulado, organizado y estructurado por sistemas comprensivos. Tales sistemas se conforman nominalistamente por elementos individuales que median la

¹ Para Goodman, el realismo y el idealismo son posiciones que no pueden admitir la existencia de una pluralidad de mundos en conflicto, como es el caso de un mundo geocentrista que afirma 'La tierra no se mueve' y un mundo heliocentrista que diga 'La tierra se mueve'. El realista no tolera la idea de que pueden existir muchos mundos, en tanto que el idealista no admite que detrás de cada versión hay un mundo sustentándola. Se dice en *Maneras de hacer mundos* (en adelante, MHM) "El realista se resistirá a la conclusión de que no existe ningún mundo, mientras que el idealista se opondrá a la conclusión de que todas las versiones que son conflictivas entre sí describen mundos distintos". (p. 162). Este filósofo es un *irrealista* que admite que existen muchas versiones en conflicto entre sí y que cada una de ellas convoca a un mundo que colisiona junto con otros. La diferencia entre realismo e idealismo se difumina de ese modo. Un desarrollo más complejo y completo del irrealismo pluralista se encuentra en mi trabajo para obtener el grado de Licenciado en Filosofía (Arrieta, 2022, pp. 120-169).

percepción y no por entidades abstractas independientes del punto de vista del que parta la investigación. Con ello surge un construccionismo cuya tesis dicta que la experiencia del mundo externo es producto de la creatividad del conocimiento. Asimismo, el construccionismo se conjuga con un convencionalismo cuya tesis principal determina que el conocimiento no se fundamenta en una base observacional empírica, como afirmaban los positivistas lógicos, sino que este autor estadounidense considera que conocer es el acto de entretejer redes de términos, categorías y otros símbolos que se definen en virtud de su posición, relevancia y función dentro de un sistema. A partir de lo anterior se obtendrá el concepto de desdoblamiento, el cual sostiene que los sistemas comprensivos son la estructura bajo la cual acontecen al unísono el conocimiento y el mundo.

Posteriormente, abordaré las posturas que defendió Goodman sobre las obras de arte, centrándome en el proyecto de una filosofía del entendimiento que conjuga a la ciencia, al arte y a las prácticas cotidianas de conocimiento bajo el cuidado de una teoría de los símbolos. Además, entenderé al arte en términos de una concepción convencionalista y simbolista, según la cual las obras de arte son ejercicios creativos que organizan símbolos que a su vez comprenden mundos de objetos gobernados por las reglas impuestas por el artista, el estilo, la corriente o la época. Los modos de simbolización que caracterizan a las obras de arte son la representación, la expresión y la ejemplificación. Goodman entiende a la representación como una denotación simple de un objeto que refiere a un signo, siendo el objeto y el signo intercambiables entre sí. La expresión es un ejercicio metafórico en el cual los símbolos provocan emociones, mensajes e historias a partir de la configuración específica de una obra de arte. La ejemplificación es una propiedad que se simboliza a sí misma como una muestra arquetípica del arte de una determinada clase. Todas estas formas de simbolizar en las artes son actos creativos del entendimiento que buscan ahondar en el conocimiento de los asuntos humanos, de la naturaleza y otro tipo de saberes. En virtud de lo escrito, la indistinguibilidad será introducida como una categoría que comprende el proceso por el cual la experiencia del mundo se encuentra enclaustrada por sistemas de símbolos, de modo que no es posible distinguir un componente empírico que carezca de referencia a un sistema.

Por último, a partir de la propuesta de Goodman, propondré una ontoepistemología pluralista que afirma que no podemos considerar en dos planos distintos de la reflexión filosófica al conocimiento del mundo y al mundo conocido. Realidad y entendimiento se conjugan en la cognición creadora de mundos, pues es simultánea la aparición del mundo y el conocimiento. Es un pluralismo porque el mundo construido

es relativo al sistema comprensivo que lo trae a la existencia; hay tantos sistemas como mundos por pensar, teorizar, pintar, esculpir y erigir. En consecuencia, no es posible pensar la existencia de un mundo externo que constituye una frontera inaccesible a la mente humana. Para la onto-epistemología el mundo está anclado a la mente, ya que son dos caras de la misma moneda.

2. Estructuras y apariencias: La construcción lógica del mundo según Goodman

2.1. Teoría y experiencia: Acerca del relativismo, el nominalismo y los sistemas constructivos

“El relativismo corre por todas partes”, declara Goodman en 1977 al describir LSA, libro que constituye un intento por maximizar la construcción de una pluralidad amplia de sistemas lógicos cuyo objeto es la comprensión y el entendimiento del mundo (p. XIII). *La estructura de la apariencia*, publicada originalmente en 1951, es un juego de palabras para designar el deseo de desarrollar las condiciones bajo las cuales puedan darse *muchas estructuras de la apariencia*.² Vale ahora indicar que un *sistema constructivo*, lo que he llamado previamente como *sistema comprensivo*, es un conglomerado de elementos fenoménicos, términos, predicados, conectivas lógicas y reglas que se estructura con la finalidad de conocer una determinada serie de objetos del mundo. Son la formalización de un dominio específico de conocimiento putativo, esto es, un conjunto de oraciones presistemáticas formuladas en lenguaje natural. La razón de la existencia de los sistemas constructivos es eliminar las ambigüedades del lenguaje natural y lograr la máxima precisión de los términos comprensivos sobre el mundo. Nuestro autor entiende a los sistemas constructivos de la manera que sigue:

Descubriremos que los sistemas de la filosofía lógica, a los cuales llamo “constructivos” para distinguirlos de los sistemas formales no interpretativos y de los discursos filosóficos informales, pueden fundarse a partir de muchas bases diferentes y construirse de distintas maneras. Y varios programas bastante diferentes entre sí pueden ser igualmente correctos e igual ofrecer ventajas distintas. Intentar desarrollar un sistema no significa argumentar su superioridad sobre otros sistemas. Tal vez llegue el día en el que la filosofía pueda ser discutida en términos de investigación y no de controversia, y que los filósofos, al igual que los científicos, sean conocidos por los temas que estudian y no por las opiniones que defienden. (LSA, p. XLIX)

² Goodman confiesa que LSA, publicado originalmente en 1951, es fruto del trabajo producido desde 1930, cuando recién comenzaba sus estudios universitarios en Harvard. *A Studies of Qualities*, su tesis de doctorado defendida en noviembre de 1940, es el antecedente directo de sus reflexiones acerca de la construcción lógica del mundo. Los filósofos de la lógica y de la ciencia C. I. Lewis, W. V. O. Quine y Rudolf Carnap fueron las influencias decisivas para su formación en el posgrado y sus trabajos posteriores sobre lógica, mereología y filosofía de la ciencia (LSA, p. XVIII).

En consecuencia, lo real no se conoce bajo la óptica de un exclusivo y unilateral enfoque. Tanto sincrónica como diacrónicamente a lo largo de la historia del conocimiento, las ciencias, las artes y las actividades políticas han demostrado que existen puntos de vista incompatibles que han dado lugar a distintas conclusiones acerca de objetos comunes. La pluralidad, por tanto, es la consecuencia misma del desarrollo del conocimiento. Siguiendo a Geoffrey Hellman (1977, p. XX), Goodman estima que el progreso del conocimiento se efectúa a través del desarrollo de los sistemas construccionales. Categorías, conceptos y argumentos, así como teorías, hipótesis y preceptos, se transforman a lo largo del tiempo y lo hacen según las necesidades de las disciplinas que los emplean. Lo escrito cobrará relevancia cuando explique la propiedad de *neutralidad* en los símbolos del arte; hay términos, como es el caso de la *sustancia* en la filosofía, que son sujetos a una pluralidad de puntos de vista y por lo tanto de reconceptualización según el contexto de enunciación.

Examinando este proyecto filosófico, queda claro que Nelson Goodman pertenece a la tradición anglosajona de la filosofía analítica, dentro de la cual eminentemente destaca el positivismo lógico que ocupó los titulares de las revistas filosóficas durante la primera mitad del s. XX, cuya característica distintiva es realizar análisis conceptuales que permitan descubrir y sistematizar la estructura de nuestro lenguaje que refiere a la realidad del mundo (García, 2013, p. 7). El proyecto del formalismo positivista es evidente en el muy criticado texto *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, donde Rudolf Carnap (1965) describe el método del análisis conceptual: “Las investigaciones de la lógica aplicada o de la teoría del conocimiento, cuyo propósito es esclarecer por medio del análisis lógico el contenido cognoscitivo de las proposiciones científicas y, a través de ello, el significado de las palabras que aparecen en dichas proposiciones” (p. 66).³

No obstante, Goodman rechazó el formalismo que predominó entre los planteamientos positivistas. En efecto, la formalización le otorga al conocimiento una estructura que clarifica sus definiciones, así como modela las relaciones entre los enunciados y términos dentro del sistema: “Porque el uso ordinario es a menudo

³ Es bien conocido que la redacción de este texto responde a la intención de Carnap por eliminar el empleo de la metafísica en el conocimiento científico, pues las ciencias cuentan con el correlato empírico del que carecen las tesis metafísicas defendidas por la filosofía antigua y moderna. Comenta que “En el campo de la *metafísica* (incluyendo la filosofía de los valores y la ciencia normativa), el análisis lógico ha conducido al resultado negativo de que *las pretendidas proposiciones de dicho campo son totalmente carentes de sentido*. Con esto se ha obtenido una eliminación tan radical de la metafísica como no fue posible lograrla a partir de los antiguos puntos de vista antimetafísicos” (Carnap, 1965, p. 66). Evidentemente, este proyecto fracasó, pues el conocimiento científico no puede reducirse exclusivamente a sus elementos empíricos.

ambiguo y científicamente inepto, mientras que un lenguaje constructivo debe ser preciso y científicamente eficiente” (LSA, p. 4). Pese a lo anterior, un sistema construccionista no es una estructura que se reduce a una *mera formalización*.⁴ Como indica Hellman (1977, p. XXI y ss.), los sistemas construccionales que aparecen dentro de LSA son concebidos como *teorías*, es decir, como conglomerados de conceptos precisamente definidos que son configurados a través de un proceso creativo. Su función principal es aperturar la experiencia y hacerla comprensible. Los sistemas construccionales son simultáneamente formales y vivenciales; encuentran su lugar como rigurosas determinaciones de definiciones conceptuales al tiempo de adquirirse a lo largo de reiteradas prácticas que engendran y atrincheran usos y costumbres. Con lo anterior, Goodman logra concretar una meta que los positivistas fueron incapaces de alcanzar: Acercar a la epistemología y la lógica a las prácticas concretas de conocimiento. Menciona este autor que “Los científicos y los filósofos a menudo recortan y remiendan el uso de los términos ordinarios para que se adapten a sus necesidades especiales, desviándose del uso popular incluso cuando no es ambiguo” (LSA, p. 5).

Brevemente recordemos ahora tres estudios de caso que confirman la relatividad del conocimiento, su pluralidad y su componente vivencial. Primero, el sistema geocéntrico y su disputa con el heliocentrismo, dos configuraciones astronómicas sobre la posición y el movimiento de la Tierra con respecto al Sol que dieron lugar a ciencias físicas muy distintas entre sí. Además, en las artes se observa claramente que los distintos estilos artísticos determinan los modos de representación en el arte; los rostros

⁴ Juzgo necesario ahora apuntar que el formalismo del positivismo lógico no solo respondía a un capricho intelectual. El Círculo de Viena contaba con un proyecto político y pedagógico cuya intención era crear un lenguaje científico, matemático y filosófico que fuera universal, independientemente del idioma que se practique en cada región del mundo. Este lenguaje universal sería instruido en todas las escuelas del mundo, eliminando de ese modo las desigualdades educativas, pues su enseñanza no dependería del estatus social y económico de los jóvenes alumnos. Uno de los principales proponentes de este megaproyecto educativo fue Otto Neurath (1965), quien buscó la invención de un *dialecto universal* cuya principal función sería eliminar las imprecisiones del lenguaje común y subsanarlas por un lenguaje científico preciso y claro: “En la ciencia unificada tan solo podemos usar un *dialecto universal*” (p. 206). Este dialecto universal permitiría la reductibilidad de todo juicio científico a un juicio sobre datos sensibles. Todos los científicos del mundo serían instruidos desde niños bajo el dialecto universal. Escribe Neurath (1965) “Desde un principio enseñaremos a los niños *el dialecto universal purgado de metafísica* como *el lenguaje de la ciencia unificada históricamente transmitida*. Se preparará a cada niño de manera que empiece con un dialecto universal simplificado y avance gradualmente en el uso del dialecto universal de los adultos” (p. 207). Siempre es importante recalcar que el positivismo representado por el Círculo de Viena no es una filosofía exclusivamente lógica y epistemológica, sino que incluye una importante dimensión política y cultural. Considera Neurath que el análisis lógico del lenguaje y de la estructura del conocimiento científico no son tareas desinteresadas, sino que responden a la necesidad de inaugurar una nueva forma de hacer ciencia en el plano global, lo que a su vez no sería posible sin antes asegurar el acceso universal a la educación científica bajo un mismo esquema internacional. El dialecto universal sería un lenguaje común a todos los futuros científicos del mundo, asegurando de ese modo la comunicación y la cooperación recíprocas.

humanos impresionistas son elementalmente distintos a los rostros cubistas. Finalmente, la posición de un espectador determina el modo de apreciación del movimiento y la velocidad de un móvil, probando de esa manera la relatividad de la experiencia y que los hechos son en todo caso constituidos desde cierto punto de vista.⁵ Los ejemplos hasta ahora mencionados no han sido elegidos arbitrariamente. Los sistemas comprensivos son plurales y provienen de cualquier perspectiva y disciplina. Las artes, las ciencias y la percepción ocupan un lugar igualmente valioso para el conocimiento humano. Ninguno cuenta con mayor acceso a la realidad del mundo con respecto a otros; todos alumbran distintas parcelas de la experiencia de modos distintos e igual de legítimos. Ahondaré en la relación entre ciencia, arte y entendimiento en la próxima sección.

Para Goodman, la mente humana siempre se encuentra activa en todos los niveles; no hay tal cosa como datos sensoriales inestructurados y libres de conceptualización, sino que la percepción se encuentra ineludiblemente atravesada por teoría. El conocimiento sensorial es constituido por la selección y la organización, de tal manera que se construye a través de complejas herencias, habituaciones, preferencias, predisposiciones y prejuicios. Como antes indiqué, el conocimiento es en todo caso un desdoblamiento del entendimiento y el mundo, uno en el que ambos elementos acontecen simultáneamente. El heliocentrismo, el impresionismo y el movimiento constituyen sistemas comprensivos de la realidad, que retoman y diseccionan los componentes de la experiencia para ordenarlos, configurarlos y estructurarlos. Dicho de otro modo: La construcción de un sistema es un proceso de desdoblamiento de la realidad, misma realidad que puede ser vivificada a través del mismo desdoblamiento del sistema. La experiencia se construye, percibe e interpreta al unísono.

Los compromisos metodológicos y ontológicos de Goodman están relacionados con el reconocimiento de individuos, los cuales son considerados como partes, elementos completos, conjuntos y conjuntos de conjuntos. Como nominalista, el autor

⁵ Goodman trabajó en MHM el llamado *movimiento aparente*, que son experiencias sensoriales que captan cambios de posición, forma y color en objetos que de hecho no se mueven. Son ilusiones ópticas que prueban que no existe una correspondencia biunívoca entre la estimulación física y la experiencia psicológica. Por lo general son figuras de colores apreciadas sobre fondos que contrastan, de modo que generan movimiento cuando en realidad no lo hay. La mente humana es capaz de agregar en la experiencia del movimiento una serie de sucesos dentro de los límites temporales y espaciales con el objetivo de unirlos en un mismo proceso y duración. El movimiento aparente es un caso que prueba que la experiencia es construida, no dada de antemano. Expresa Goodman que “De la misma manera que a veces no 'está ahí' el movimiento de un punto a través de una pantalla, ya sea como estímulo o como objeto, así también tampoco 'están ahí' en la percepción los destellos estáticos a los que hemos referido. A lo que hemos estado asistiendo es a algunos sorprendentes ejemplos de cómo la percepción construye sus propios datos” (MHM, p. 125).

De la mente y otras materias (en adelante, DMM) siempre pensó como admisible que “Cualquier cosa sea tomada en cuenta como un individuo” (DMM, p. I). El nominalismo es la disposición de aprobar a los individuos como los elementos de un sistema, mismo que determinará cuáles son los individuos que serán admitidos dentro de la estructura: “El uso del cálculo de clases, una vez que ha admitido a cualquier individuo, abre la puerta a todas las clases, las clases de clases, etc., de esos individuos, y así puede admitir, (...), una multitud infinita de otras entidades que no son individuos”, (LSA, p. 25).

Puesto en términos de cálculo lógico, los individuos constituyen los valores de las variables, no así las clases naturales; un individuo puede ser un conjunto de individuos, así como la sumatoria de todos los elementos del sistema. En LSA se encuentra este pasaje que ahonda en lo escrito:

En otras palabras, el nominalista solo admite individuos, aunque puede considerar a cualquier cosa como individuo. Que un sistema sea nominalista no depende de que las entidades admitidas sean de hecho individuos (sea lo que sea que eso pueda significar), sino que depende de que se construyan en el sistema como individuos, es decir, de que el sistema siempre identifique entre sí a las entidades que genera a partir de exactamente la misma selección de las entidades admitidas. (p. 28)

La cita anterior indica que cualquier término, independientemente de cuantos individuos comprenda, es interpretado en el sistema como un individuo. Por lo tanto, una clase ineludiblemente es un individuo. Es preciso aclarar que la negación de las clases naturales no se encuentra relacionada con la extensión que comprenden, sino por su condición de entidades abstractas. Confiesa Goodman que “El filósofo de mentalidad nominalista, como yo, no estará dispuesto a emplear aparatos que pueblen su mundo con un montón de entidades etéreas y platónicas, así como de pseudoentidades. En consecuencia, evitará, en la medida de lo posible, todo uso del cálculo de clases, y cualquier otra referencia a los no-individuos, en la construcción de un sistema” (LSA, pp. 25-26).

Consideremos el caso de los conjuntos de individuos ‘mamíferos’ y ‘reptiles’. Evidentemente su empleo en un sistema puede ser admisible porque son categorías comprensivas de la realidad, unas que agrupan un conjunto de seres vivos que cumplen con determinadas características. Por ello el nominalista niega que su estatus sea el de entidades abstractas: Las categorías ‘mamífero’ y ‘reptil’ no existen aisladamente como formas que constituyen la realidad y que son verdaderas con independencia del punto de vista que comienza a estructurar la investigación. Si existen sistemas que permean teóricamente la experiencia, entonces no existen abstracciones que sean independientes del punto de partida de la investigación. De hecho, todo

término que pueda ser comprendido dentro de un sistema, desde el punto de vista de Goodman, está definido en relación con su función dentro de la estructura y conforme a su codependencia con otras categorías dentro de la red de conceptos, sin importar la extensión de su dominio. ‘Mamífero’ y ‘reptil’ son dos categorías que cumplen con funciones en un sistema, pero que pueden ser reemplazadas por otro enfoque taxonómico de los seres vivos, como puede ser la categoría ‘animalia’.

La ontología propuesta por Goodman solo considera la existencia de individuos que puedan conformar un sistema comprensivo del mundo. Por lo tanto, el nominalismo puede ser descrito como un esfuerzo por relativizar el conocimiento, lo que significa que no hay contenido cognitivo que pueda ser comprendido fuera de un sistema construccional. El desdoblamiento es necesariamente relativista y nominalista, ya que el surgimiento simultáneo del conocimiento y el mundo depende de la construcción de un sistema de individuos que relativice todo el contenido de la experiencia. Las entidades abstractas, como conceptos cuya existencia es independiente a cualquier sistema, son en sí mismas incognoscibles, pues el desdoblamiento se entiende ahora como la construcción de relaciones entre conceptos y categorías.

2.2. Verificacionismo contra convencionalismo: Goodman y su disputa con el positivismo lógico

Los sistemas construccionales de Goodman pueden emparentarse y entenderse en términos del convencionalismo geométrico defendido por los filósofos positivistas de la ciencia Henri Poincaré y Moritz Schlick.⁶ Como apunta Michael Friedman (1999) en su famoso libro *Reconsidering Logical Positivism*, tanto Poincaré como Schlick consideraban que “Para los propósitos de la geometría pura, todo lo que necesitamos conocer sobre esos conceptos primitivos son sus relaciones lógicas mutuas configuradas explícitamente en sus axiomas” (p. 26). Los convencionalistas estiman conveniente trasladar esta propiedad de la geometría hacia todos los conceptos y teorías de la ciencia.

⁶ Schlick (1965) en su artículo *Sobre el fundamento del conocimiento* explica que la ciencia no tiene un origen único, sino que hay ciencias analíticas que operan a través de hipótesis y que se rigen por la coherencia de su sistema de enunciados: “Si se considera a la ciencia como un sistema de enunciado en que el interés lógico se limite exclusivamente a la coherencia lógica entre proposiciones, la cuestión de su fundamento no es más que una cuestión lógica, que puede resolverse de un modo totalmente arbitrario, ya que uno está facultado para definir el fundamento como quiera” (p. 232). Poincaré (1905) también señala que el conocimiento de carácter hipotético tiene un componente convencional importante y su estatus provisional y no confirmado no es razón para menospreciarlo: “En lugar de una condena total, deberíamos examinar con sumo cuidado el papel de las hipótesis; entonces reconoceremos no solo que es necesario sino que en la mayoría de los casos también es legítimo. También veremos que hay varios tipos de hipótesis; que algunas son verificables, y una vez confirmadas por las experiencias se convierten en verdades de gran fertilidad; otras son útiles para fijar nuestras ideas, y finalmente hay otras hipótesis aparentes y que se reducen a definiciones o convenciones disfrazadas” (p. XXII).

El empleo de los conceptos dentro del sistema responde a la configuración de las relaciones entre predicados y su función en la estructura global de una determinada área del conocimiento: “El significado de todos los conceptos fundamentalmente es fijado por sus relaciones lógicas mutuas dentro de un sistema de juicios científicos, y no por el contenido intuitivo que podemos encontrar asociado con ellos” (Friedman, 1999, p. 26).

Si bien el convencionalismo resultaba de utilidad para explicar el desarrollo de la geometría a principios del s. XX, no gozó de una aceptación generalizada por parte de los integrantes del Círculo de Viena, grupo que prefirió propugnar fervientemente por un *verificacionismo* fenoménico, o *fenomenalismo* en otra terminología.⁷ Explica Catherine Z. Elgin (2009, p. 135) que la idea del fenomenalismo defiende que todo el conocimiento sobre el mundo externo depende de la observación y que toda verdad proposicional sobre la naturaleza de la realidad debe ser reducible a una observación verdadera. Complementa la autora que “Las verdades sobre los objetos físicos cotidianos deben deducirse de verdades expresadas en términos puramente fenoménicos” (Elgin, 2009, p. 136). El acuerdo entre los positivistas en torno al verificacionismo o al fenomenalismo y su relación con el formalismo se aprecia explícitamente en el manifiesto redactado por Otto Neurath, Hans Hahn y Rudolf Carnap titulado *La concepción científica del mundo* (2002), lugar en el que se exponen las tesis, los conceptos y las intenciones que compartieron los integrantes del Círculo de Viena:

Hemos caracterizado la *concepción científica del mundo* en lo fundamental mediante *dos rasgos*. *Primero*, es *empirista y positivista*: hay sólo conocimiento de la experiencia que se basa en lo dado inmediatamente. Con esto se establece la demarcación del contenido científico legítimo. *Segundo*, la concepción científica del mundo se distingue por la aplicación de un método

⁷ Es evidente que la doctrina del verificacionismo fue adoptada por la mayoría de los integrantes del positivismo lógico, corriente filosófica con la cual dialoga Goodman durante LSA, pues en conjunto el Círculo de Viena buscó que el significado cognitivo de todos los enunciados científicos consistiera en el material proporcionado por la experiencia sensible actual y posible. El convencionalismo y el construccionismo fueron posiciones que surgieron en paralelo al movimiento filosófico y no gozaron del impacto que sí tuvieron los manifiestos teóricos más importantes, pero no por ello estamos autorizados a reducir al positivismo lógico a un hombre de paja. Friedman (1999, p. XV) considera necesario elaborar exégesis del positivismo lógico teniendo en consideración el contexto en el que se desarrollaron estas tesis. En efecto, el positivismo lógico defendía tesis convencionalistas y construccionistas que intentaban ser reconciliadas con el principio de verificación, de modo que reducir a esta corriente de la filosofía de la ciencia a un mero empirismo ingenuo sería bastante inadecuado en términos históricos y exegéticos: “El intento de los positivistas lógicos de articular una nueva concepción de lo que podríamos llamar principios relativizados *a priori* y describir, a detalle, cómo tales principios hacen posible la experiencia científica objetiva es, desde mi punto de vista, el legado filosófico perdurable de este movimiento” (Friedman, 1999, p. XV). Preliminarmente puedo indicar que la recuperación del positivismo lógico que realizó Goodman se encuentra sumamente apegada a la lectura convencionalista y construccionista de la corriente.

determinado, a saber, el del *análisis lógico*. La aspiración del trabajo científico radica en alcanzar el objetivo de la ciencia unificada por medio de la aplicación de ese análisis lógico al material empírico. Debido a que el significado de todo enunciado científico debe ser establecido por la reducción a un enunciado sobre lo dado, de igual modo, el significado de todo concepto, sin importar a qué rama de la ciencia pertenezca, debe ser determinado por una reducción paso a paso a otros conceptos, hasta llegar a los conceptos de nivel más bajo que se refieren a lo dado. (p. 115)

La lógica de los sistemas formales era insuficiente para la constitución de conocimiento, ya que se requería construir puentes apropiados, como son los principios de correspondencia, que vinculen a la experiencia empírica con las teorías. Por ello, estima Elgin (2009, pp. 136-137) que el fenomenalismo solo podría legitimarse mediante una labor de *reducción fenomenológica*, una que concibiera a los enunciados científicos como unidades de significado reducibles a un lenguaje de datos sensibles inmediatamente corroborables en objetos de la naturaleza; si todo el conocimiento sensible pudiera ser derivado de verdades fenoménicas, entonces el fenomenalismo o verificacionismo debería ser cierto. El objetivo final de los positivistas lógicos era demostrar que todo el conocimiento del mundo externo es fundamentado por evidencia empírica corroborable.

El reduccionismo se encuentra presente en el clásico texto *Testabilidad y significado* de Carnap (1936), quien considera que hay una relación entre el significado de un enunciado y su posible confirmación, pues la determinación del significado conlleva la determinación de su verdad o falsedad: “Así, el significado de un enunciado es en cierto sentido idéntico con el modo de determinar su verdad o falsedad; y un enunciado tiene sentido solo si tal determinación es posible” (p. 420). Habría ahora que establecer las reglas mediante las cuales un enunciado y los conceptos que lo componen pueden confirmarse, reglas que determinarían el proceso de testabilidad. Ello conllevó la postulación de la propiedad de reductibilidad, cuya función principal es asegurar que todos los elementos que componen una teoría científica puedan traducirse a un lenguaje de datos sensibles. Comenta el autor al respecto: “Un objeto-categoría físico (por ejemplo, la palabra ‘luna’) es reducible a predicados de datos sensibles (o predicados de percepción)” (Carnap, 1936, p. 429).

Aun mostrando que el conocimiento tiene un correlato empírico, eso no explica otros procesos creativos del entendimiento por los cuales de hecho organizamos los datos sensibles de la experiencia. Declara Elgin (2009, p. 137) que los reduccionistas asumen que el orden del conocimiento replica y reproduce el orden natural, de tal modo que su organización en un sistema formal debía ser resultado de la derivación de las verdades empíricas a las verdades proposicionales. Hay una clara relación de simetría

entre el conocimiento y el mundo externo, donde p es idéntica a q y q es idéntico a p . A esa posición se le otorga el nombre de *isomorfismo*, el cual afirma que los sistemas formales de conocimiento corresponden con la parcela de la realidad que comprenden. Por ejemplo, el término ‘árbol’ debe comprender todos los datos sensibles obtenidos de la percepción del objeto ‘árbol’ para que sea apreciado como idéntico.

El isomorfismo positivista de cierto modo anula a la desemejanza cartesiana, pues establece una relación de identidad entre la representación y el objeto, misma relación que había quedado en entredicho con la ruptura entre el conocimiento y el mundo. A pesar de ello, el fenomenalismo fue un proyecto que falló estrepitosamente, pues como es evidente todo el conocimiento de la ciencia no puede reducirse a unidades de observación básicas; los conocimientos científicos operan a través de hipótesis no-verificables o mediante teorías con mayor capacidad explicativa que adecuación empírica (Friedman, 1999, pp. 89-90). La adherencia a la experiencia empírica por parte de los positivistas ocasionó un abandono total de las preocupaciones por explicar detalladamente las construcciones sistemáticas que nos muestran cuáles son las vías por las cuales los datos sensibles se constituyen efectivamente como conocimiento del mundo (Elgin, 2009, p. 135). Precisamente, el desdoblamiento que he defendido responde a la finalidad de establecer modos alternativos de organización conceptual que respondan a la creatividad humana y no al dictamen de lo que supuestamente es la naturaleza. El conocimiento es construcción de mundo y organización de objetos y categorías, no una reproducción de la realidad.

Si bien sostuvo un verificacionismo y tenía en mente una empresa de reducción fenomenológica, Rudolf Carnap también propugnó por el convencionalismo y el construccionismo a lo largo de su famoso *Der logische Aufbau der Welt* (*La construcción lógica del mundo*, en adelante, *Aufbau*), libro en el que Goodman encontró una fuente de inspiración para retomar y criticar planteamientos (LSA, pp. 110-124). En esta obra se ilustra un dominio interesante del conocimiento humano llamado *autopsicológico*, a partir del cual se lleva a cabo el proceso de construcción de la experiencia sensorial de los individuos. Los fenómenos físicos del mundo externo estarían siendo construidos por una base *autopsicológica* de conceptos que determinan la ordenación epistémica de los objetos. Tales conceptos se encontrarían conectados a un sistema y serían definidos por su participación en la estructura interconectada de conocimiento (Friedman, 1999, p. 98). Es necesario reproducir el siguiente fragmento escrito por Carnap:

Las presentes investigaciones pretenden establecer un ‘sistema construccional’, esto es, un sistema lógico-epistémico de objetos o conceptos. (...) A diferencia de otros sistemas conceptuales, un sistema construccional va más allá de la división de los conceptos en varias

clases y de la investigación de las diferencias y relaciones mutuas entre esas clases. Además, intenta paso a paso una derivación o una ‘construcción’ de todos los conceptos a partir de ciertos conceptos fundamentales, de modo que resulta en una genealogía de conceptos en la que cada uno tiene su lugar definido. (*Aufbau*, §1)

Aclara Carnap que el dominio autopsicológico es epistémicamente primario respecto a los objetos físicos, pues en el primero reposan todas las categorías bajo las cuales se estructuran los segundos. La experiencia se constituye por estructuras individuales que a su vez se generalizan por medios metodológicos e instrumentales. La construcción del conocimiento conlleva un tránsito de lo individual hacia la constitución de la cultura. Carnap comenta sobre la construcción autopsicológica de la experiencia lo que a continuación se reproduce:

Una forma de sistema con una base autopsicológica es aceptable solo porque se reconoce que esa ciencia es esencialmente concerniente a la estructura y que, por lo tanto, hay una forma de construir el objeto a partir de la corriente individual de la experiencia. Gran parte de la resistencia a una base autopsicológica (o “solipsismo metodológico”) probablemente se remonta a la ignorancia de este hecho, y muchas de las otras expresiones para el sujeto original (por ejemplo, “sujeto trascendental”, “sujeto epistemológico”, “consciencia super individual”, “consciencia general”) tal vez puedan pensarse como antecedentes, ya que desde el punto de vista natural en el orden epistémico de los objetos, a saber, el autopsicológico, no parecía posible ninguna transición al ámbito intersubjetivo. (*Aufbau*, §1)

A partir de lo anterior podemos establecer que la relevancia del contenido empírico de los conceptos es relegada a un segundo plano. Para este convencionalismo lógico, los datos recolectados de una serie de observaciones no participan activamente en la determinación del significado de un término. De hecho, los predicados y los conceptos son definidos en función de su posición, dependencia y relevancia con respecto al resto del sistema. El conocimiento, para los convencionalistas, es estructurado por la configuración del sistema, mientras que el componente empírico tan solo forma parte de la experiencia cotidiana.

Goodman, por supuesto, se distanció de las tesis verificacionistas y reduccionistas que defendió Carnap y el resto de los positivistas lógicos debido a que prefirió defender exclusivamente una postura convencionalista y construccionista, las cuales serán explicadas en las siguientes líneas. Nuestro autor dejó de considerar, como lo hacían los positivistas, que los seres humanos somos recipientes vacíos que reciben constantemente datos sensibles. Somos capaces de ordenar la experiencia de diversos modos y considerando diversos aspectos concretos de ella, según distintos enfoques, disciplinas y metodologías. El desarrollo del conocimiento, el trabajo del desdoblamiento de sistemas y mundos, se caracteriza por implementar procedimientos

de interpretación permanentes e inevitables, los cuales tiene por función crear estructuras teóricas que organicen, seleccionen y den sentido a las formas ordinarias, complejas y diversas de experimentar las cosas. En suma, la experiencia es imposible de vivir sin una estructura que la haga posible de comprender. Por tanto, el desdoblamiento es la condición de posibilidad del conocimiento, pues el mundo acontece una vez que se trabaja un sistema que crea e impone un orden cognoscible a la experiencia.

Bajo estos rubros es posible entender la propuesta goodmaniana de los sistemas construccionales como un *convencionalismo holístico o formalístico*, el cual defiende que el significado de los términos y predicados del conocimiento se decide según su función en un determinado sistema. Goodman da comienzo a LSA aclarando que la definición de los términos de un sistema construccional se decide convencionalmente, ya que depende de su uso dentro de la estructura. En tanto cuente con capacidad explicativa para comprender una parcela del conocimiento, un término será convencionalmente empleable. Dice Goodman: “En un sistema construccional la mayoría de las definiciones se introducen con fines explicativos. Pueden ser arbitrarias en el sentido de que representan una elección entre ciertos significantes alternativos; pero sea cual sea la elección, el significado es un complejo de términos interpretados y el significante un término familiar, y la precisión de la definición depende de la relación entre ambos” (LSA, p. 3).

Hellman (1977) comparte la interpretación convencionalista en torno a LSA, pues piensa que un sistema constituye una red de relaciones de dependencia que se aplican a determinados dominios del conocimiento: “Un sistema constructivo exhibe una serie de relaciones lógicas y de dependencia definicional, muchas de las cuales no están dadas de antemano, pero que pueden dar lugar a una genuina perspectiva, así como otras aplicaciones interesantes” (p. XXI). De lo anterior se sigue que a lo largo de LSA se encuentra patente una posición *construccionalista*, ya que el conocimiento no sería otra cosa que la constitución de estructuras lógicas que establezcan relaciones de dependencia y relevancia entre términos, predicados y conectivas lógicas. Se habla ahora de *construcción* y no así de *reducción* porque la experiencia humana no se somete a una verdad única, sustancial y fundamental, sino que queda en nuestras manos configurar una gran cantidad de articulaciones teóricas que bifurquen los caminos del conocimiento. Elgin (2009) resume del siguiente modo las convicciones goodmanianas en contra del verificacionismo o fenomenalismo, así como sus consideraciones en contra de la reducción fenomenológica:

Goodman también repudia las grandes aspiraciones epistemológicas del fenomenalismo. Él niega que exista una base fenoménica única y mejor que otras, una única estructura de la apariencia. Cree que es un sinsentido decir que algunos elementos básicos son intrínsecamente mejor que otros. Sostiene que el éxito de un sistema en un dominio determinado no excluye el éxito de otros. Diferentes sistemas pueden ser contruidos para el mismo dominio, exhibiendo características distintas, pero igualmente valiosas. (...) Niega que haya una sola forma de ser del mundo, y en consecuencia niega incluso, en caso de realizarse las aspiraciones más ambiciosas de los reduccionistas, que el resultado es el final de la investigación. La pregunta “¿De qué otra manera el mundo puede fructíferamente caracterizarse?” siempre surge. (p, 140)

El relativismo de Goodman se hace presente en este punto como una posición que defiende la existencia de sistemas construccionales que ordenan e interrelacionan los elementos del sistema para hacer comprensiva una parcela del conocimiento humano. Se niega, por tanto, la tesis verificacionista de raigambre positivista sobre la existencia de un sustrato empírico que fundamentaría a la estructura global del conocimiento. Se deshecha, de un modo antifundacionalista, la idea de reducir una teoría de la ciencia a unidades de observación inmediatamente corroborables a través de la observación empírica. En cambio, este filósofo estadounidense propone que el conocimiento es posible a través de una estructura *a priori* que lo esquematiza por medio de relaciones de interdependencia conceptual que son previas a la experiencia empírica:

Obviamente hay muchas formas alternativas de definir un término, todas ellas igualmente legítimas, y cualquier criterio que excluya alguna de ellas se demuestra como demasiado estrecho. Podemos permitir este tipo de flexibilidad, ya sea dictaminando que las frases, (...), no tienen valor de verdad aparte de un sistema dado, o que su valor de verdad no es en sí mismo una condición suficiente o necesaria para la exactitud de una definición constructiva. (LSA, p. 7)

El reduccionismo fenomenológico no es admisible porque el conocimiento sensorial se produce en virtud de una diversidad amplia de sistemas construccionales; son los conceptos los que dan lugar a la experiencia, no la experiencia a los conceptos. Goodman introduce su posición relativista con la forma de un convencionalismo y un construccionismo que hace posible la organización y la ordenación epistémica de la experiencia desde diferentes sistemas. El relativismo también implicó para nuestro autor una apuesta por la pluralidad, esto es, por la posibilidad de construir una cantidad indefinida de sistemas que simultáneamente comprendan desde enfoques distintos al conocimiento humano. A partir de estos planteamientos goodmanianos, podemos detectar la presencia del desdoblamiento como un mecanismo plural de construcción onto-epistemológica, ya que al tiempo de seleccionar los elementos del sistema se constituye el mundo.

Lo anterior implicó un abandono del isomorfismo simétrico propuesto por los positivistas lógicos. La evaluación, o testabilidad, de la definición de un término dentro de un sistema construccional no se hace a través de una comparación entre un objeto real y el lenguaje sistematizado, sino que se efectúa por la función e interdependencia dentro de un sistema. Por lo cual, el significante y el significado serán isomórficos cuando cumplan la condición de compatibilidad en el sistema: “El conjunto de todas las definiciones de un sistema debe ser extensamente isomorfo al conjunto de todas aquello que lo define” (LSA, p. 10). Este *isomorfismo extensional* ya no requiere de la simetría del isomorfismo tradicional; p es isomórfica a q aunque ambas no sean idénticas, pues el sistema puede sustituir o agregar valores según las necesidades de que un término sea empleado. Aclara Goodman que “Si R puede obtenerse sustituyendo sistemáticamente los últimos factores de S por ciertos elementos de R , también será cierto que S puede obtenerse sustituyendo esos elementos de R por los últimos factores correlativos de S ” (LSA, p. 11). En ese sentido, el término ‘árbol’ no es idéntico a su correlato empírico, sino que responde a las necesidades del sistema, siendo el caso la botánica cuando se le define como ‘Planta de tronco leñoso’, o en su caso como ‘Pasividad, quietud y naturaleza’ según el sistema de las figuras retóricas. Como indica Elgin (2009, p. 143), el isomorfismo extensional preserva la estructura, no la identidad.

Finalmente, los sistemas construccionales deben ser considerados como *herramientas* de investigación. Una herramienta se evalúa en vistas a su utilidad para los fines y los objetivos propuestos en la práctica. De la misma forma, la utilidad de un sistema se dirime teniendo en cuenta las facilidades y complicaciones, ventajas y desventajas, que presenta sobre otras opciones similares. Los sistemas, al igual que las herramientas, pueden variar a lo largo de distintas investigaciones y la selección de los mismos depende en gran medida de los recursos con los cuales contamos y las conclusiones lícitas por lograr. Asimismo, las herramientas se desgastan en el transcurrir del tiempo y se hace necesario acudir a recursos preestablecidos o en todo caso crear nuevas variantes.⁸ Encontramos este pasaje donde Elgin (2009) describe extensamente la función de los sistemas construccionales como herramientas de investigación y la necesidad de su pluralidad:

⁸ En el texto *Reconcepciones de la filosofía y otras artes y ciencias* (en adelante, RFAC), Elgin y Goodman describen los sistemas comprensivos como *artefactos*, pues precisamente son instrumentos o herramientas que ordenan, organizan y construyen el mundo vivificado. Comentan ambos autores que “Los sistemas de símbolos son artefactos. Sus características sintácticas y semánticas no vienen dictadas por un dominio, sino que son resultado de las decisiones que tomamos acerca de cómo ese dominio debe ser organizado. Y los sistemas que construyamos determinan las similitudes y diferencias que podemos reconocer, los niveles de precisión que podemos producir y los niveles de determinabilidad que podemos lograr” (RFAC, p. 11).

Cuanto más completa sea nuestra caja de herramientas, más posibilidades tendremos de contar con herramientas adecuadas para nuestras tareas. Así que el desarrollo de una variedad de sistemas constructivos con diferentes bases y diferentes métodos constructivos es un modo potencialmente poderoso de promover la comprensión. Requerimos herramientas cuando estamos trabajando, no cuando el trabajo ya está hecho. Así que la reducción mediante sistemas constructivos no es el último paso previo al final de la ciencia. Es un método para que la ciencia, de forma falible y corregible, articule e investigue sus compromisos en orden de perseguir sus diversos fines. (p. 145)

Es legítimo emplear herramientas cognitivas simultáneamente cuando se investiga un dominio común; por ejemplo, la pandemia de la COVID-19 puede analizarse tanto epidemiológicamente como sociológicamente, y ambas posturas pueden ser igualmente correctas e incluso complementarias. Transitamos de sistema en sistema en la medida en que la investigación cambia y obtenemos nuevas conclusiones, ya sean las deseables o que requieran nuevas revisiones. La apuesta por nuevas herramientas, el emprendimiento por construir nuevos y renovados sistemas comprensivos, es la actividad de concretar la pluralidad en la experiencia.

3. Consumación. Los infinitos mundos del arte en la filosofía de Goodman

Es particularmente sugestivo el giro radical que Nelson Goodman emprendió en el desarrollo de su pensamiento filosófico. Reflexionar sobre la construcción del mundo a partir de sistemas lógicos formales a dirigir su obra hacia el estudio de la interpretación del arte y sus modos de simbolización conlleva una transformación temática y de conceptos que no todos los filósofos están dispuestos a llevar a cabo.⁹ El trabajo de LLA, cuya primera edición salió a la venta en 1968, es fruto del interés de Goodman por las artes y las posibilidades epistemológicas que ellas traen consigo. A juicio de su autor, no es una obra por completo circunscrita a los dominios de la estética. De hecho, puede entenderse como un estudio que se extiende a los dominios de las artes, las ciencias, las

⁹ Si bien Goodman redactó tanto LSA como HFP bajo la influencia de la tradición analítica norteamericana que predominaba en los espacios universitarios de Harvard, lugar donde estudió el pregrado y posteriormente obtuvo su doctorado, siempre contó con un remarcado interés en el estudio, interpretación y preservación de las obras de arte fuera de las aulas escolares. Según Oliver R. Schulz (2009, p. 5), a partir de 1920, Goodman alternó sus actividades académicas con el mundo del coleccionismo de arte. Paul Joseph Sachs, célebre director de museos de arte, influyó decisivamente en el interés del autor por la historia y la interpretación del arte, e incluso lo indujo en las labores de reconocimiento de obras de arte auténticas de las falsificaciones. Desde 1929 hasta 1941, junto con su amigo y colega John Walker, dirigió la Walker-Goodman Art Gallery ubicada en el Copley Square en Boston, Massachusetts. Estas actividades se vieron interrumpidas debido a que, durante la Segunda Guerra Mundial, Goodman fue reclutado por el ejército estadounidense como elemento de apoyo psicológico. Asimismo, la pasión por el coleccionismo lo llevó a conocer a su esposa Katherine Sturgis, con quien compartió su afición a lo largo de su vida. Su economía nunca se vio beneficiada por su interés en el arte, ya que lo llevó a la bancarrota en algunas ocasiones.

tecnologías y las prácticas concretas de conocimiento. Este filósofo norteamericano describe a LLA como una *convergencia* disciplinar, un esfuerzo plural del pensamiento para navegar simultáneamente en distintas temáticas:

Aunque este libro trata de algunos problemas relativos a las artes, su enfoque no encaja con lo que normalmente se considera el campo de la estética. Por un lado, sólo afronto las cuestiones de valor tangencialmente y no ofrezco ningún canon de crítica. Tampoco trato de imponer ningún juicio sobre las obras que cito como ejemplos, e invito al lector a que las sustituya con sus propias ilustraciones. Por otro lado, mi estudio se extiende más allá de las artes, hacia cuestiones que tienen que ver con las ciencias, la tecnología, la percepción y la práctica. Los problemas relativos al arte son el punto de partida y no el de *convergencia*. (LLA, p. 13, el resaltado es propio)

El objeto de las consideraciones de Goodman es bosquejar una teoría general de los símbolos. Un *símbolo* es entendido “como un término muy general y neutro” que a su vez comprende “las letras, las palabras, los textos, las imágenes, los diagramas, los mapas, los modelos y más cosas” (LLA, p. 13). La mencionada *generalidad* refiere fundamentalmente a que cualquier producto del conocimiento, sin importar su complejidad o relevancia, puede ser evaluado como un símbolo. Los símbolos son algo accesible, no oculto, para todo agente de conocimiento; su comprensión requiere exclusivamente de su percepción e interpretación, elementos que, como se ha revisado, son los componentes de la comprensión en el mundo y que acontecen simultáneamente en el devenir del conocimiento. Asimismo, la *neutralidad* del símbolo parece ser contradictoria con la postura relativista y convencionalista que se analizó en la sección previa, pues parece que Goodman indica que el símbolo es neutral, o en otros términos *independiente*, respecto al sistema de referencia con el cual se estudia. No obstante, sucede todo lo contrario: Todos los elementos del conocimiento pueden ser pluralmente empleados en distintas circunstancias y serán entendidos de acuerdo con su contexto de enunciación. Que sea neutral un símbolo significa que cumple con la propiedad del *pluriempleo*, esto es, la posibilidad de ser utilizado en distintos sistemas comprensivos y contar con una definición distintiva en función de su participación en tales sistemas.

La pluralidad y la relatividad se encuentran engarzadas dentro de la concepción goodmaniana de símbolo. *Grosso modo*, la neutralidad y la generalidad son las condiciones de posibilidad de construir sistemas de símbolos cuya actividad sea el conocimiento de la experiencia en diversos temas, aspectos, enfoques, perspectivas y disciplinas. Resume Goodman que “El más literal de los retratos y el más prosaico de

los paisajes constituyen un símbolo, y son tan «altamente simbólicos» como los más elaborados y figurativos” (LLA, p. 13).

Debido a lo anterior, de igual forma que lo sucedido en LSA, *Los lenguajes del arte* es un título que obedece a otro juego de palabras que el autor nos invita a descifrar: Se habla de una pluralidad de *sistemas de símbolos* cuyo uso se encuentra emparentado con la construcción comprensivas de muchos mundos. Goodman declara lo siguiente:

Estrictamente hablando, «Los lenguajes» de mi título deberían ser sustituidos por «sistemas de símbolos». Pero dado que el título siempre se lee antes que el libro, lo he mantenido en la lengua vernácula. Esto no le importará a quien no lea el libro, y quienes lo lean podrían entenderlo, del mismo modo que los lectores de mi primer libro entienden que un título más correcto sería «Estructuras de las apariencias». (LLA, p. 14)

No solo deben comprenderse los sistemas simbólicos de carácter verbal, aquellos que están circunscritos al uso de proposiciones y reglas lógicas. Como ya se anunciaba en el apartado anterior, Goodman busca que la reflexión filosófica se acerque a las prácticas concretas de conocimiento. Que cualquier producto de la mente humana sea considerado como un símbolo, ya sean conceptos, pinturas, música, grabados, esculturas u obras arquitectónicas, conlleva justipreciar al conocimiento de carácter no-verbal en la misma medida en que se valora el conocimiento verbal. Al respecto, en RFAC, Goodman y Elgin en conjunto consideran lo siguiente:

Los sistemas no deben identificarse con los lenguajes. Hemos visto que los términos de una sola lengua pueden incorporarse a varios sistemas. Y así participar en la clasificación de diferentes dominios o en diferentes clasificaciones del mismo dominio. Además, no todos los sistemas son lingüísticos. Entre los sistemas no lingüísticos familiares se encuentran los sistemas de notación y los sistemas de representación (o pictóricos). (RFAC, p. 9)

El conocimiento ya no se encuentra exclusivamente en lo escrito en libros o grandes tratados, sino que diversas disciplinas artísticas se incorporan a la epistemología como objetos de análisis. El mundo también puede construirse a partir de estos sistemas comprensivos de carácter simbólico que constituyen a las artes. El reconocimiento de las obras de arte como parte del conocimiento humano es un reconocimiento hacia formas distintas de comprender y habitar el mundo.¹⁰ En ese sentido, las ciencias ya no

¹⁰ La carrera académica de Goodman se vio enmarcada por el desarrollo de uno de los proyectos de investigación más importantes sobre la educación de las artes y las ciencias que se realizaron en la Harvard Graduate School of Education. Fundado por Goodman en 1967, *Project Zero* fue un proyecto multidisciplinario que contaba con las aportaciones de psicólogos, filósofos y otros investigadores, pagados y no pagados, que publicaron numerosos libros y artículos (DMM, p. 1947). Fue dirigido por Goodman desde su fundación hasta 1971, luego le sucedieron David Perkins y Howard Gardner. El *Project Zero* se oponía tajantemente a concebir a las ciencias y a las artes en mutua oposición, así como a los contrastes remarcados entre la emoción y el pensamiento, y la teoría y la

deben distinguirse por ser el único componente valioso del conocimiento humano, su baluarte por excelencia. Como se adelantó en páginas previas, las ciencias, las artes y las prácticas epistémicas cotidianas constituyen sistemas comprensivos de la realidad. Ninguno de los componentes del conocimiento puede pensarse en oposición al otro. El entendimiento humano se ejerce de muchos modos distintos y bien diferenciados. El conocimiento y su desarrollo devienen en pluralidad de enfoques, disciplinas y perspectivas. Para Goodman, la estética y la filosofía de la ciencia deberían conjugarse en una misma reflexión: *Una filosofía del entendimiento*. Del modo descrito podremos comprender cómo se componen los mundos de las ciencias y las artes que conocemos y habitamos:

Finalmente, el cognitivista rechaza todos los clichés que ponen a las artes (como contemplación evaluativa, subjetiva, emotiva y pasiva que solo produce placer) en oposición a las ciencias (como hechos objetivos, racionales y activos que producen nuevos conocimientos). Calificar obras de arte o descubrimientos científicos según su grandeza importa mucho menos que comprenderlos y proyectarlos. El placer es un producto que acompaña al logro de un nuevo conocimiento por medio de la ciencia o el arte. Nuevas formas efectivas de ver, oír o sentir, así como nuevas concepciones y teorías científicas, son aspectos del crecimiento en la creación y la comprensión de nuestros mundos. Las diferencias genuinas y significativas entre el arte y la ciencia son compatibles con su función cognitiva común; y la filosofía de la ciencia y la filosofía del arte del arte se engloban dentro de la epistemología concebida como la *filosofía del entendimiento*. (DMM, p. 148, el resaltado es propio)

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre los símbolos y las artes? Evidentemente Goodman asume la siguiente tesis rectora: El arte es una actividad simbólica. Eso significa que la concepción del arte encuentra su raíz en la simbolización de imágenes, sonidos, letras, diagramas y mapas. Confirma Goodman que “Mucho de conocer, actuar y comprender en las artes, las ciencias y en la vida en general involucra el uso, la interpretación, aplicación, invención y revisión de sistemas de símbolos” (DMM, p. 152). Sin embargo, estos apuntes preliminares aun no nos dicen nada sobre el arte y mucho menos nos ilustran algo relevante sobre la simbolización. Primero habría que explicar la concepción simbólica del arte y luego analizar los distintos modos a través de los cuales el arte efectivamente simboliza. Todo lo anterior nos permitirá indagar en el concepto de indistinguibilidad que permite comprender cómo la experiencia de la realidad

percepción. La educación no solo debía consistir en un ejercicio de lectura de textos y de elaboración de problemas numéricos. Ella debía remarcar el entendimiento, la creación y el descubrimiento. Dice Goodman en DMM: “La educación para las artes, al igual que la educación para las ciencias, no se centra en la "creatividad" ni en la producción de genios, sino en el desarrollo de las capacidades de comprensión y descubrimiento, y en proporcionar la motivación y las condiciones para el ejercicio de estas capacidades” (p. 148).

siempre se haya mediada por un componente creativo. Estos asuntos se encuentran emparentados, como se revisará a continuación.

3.1. De la sustancia a la convencionalidad: Sobre la concepción simbólica del arte

En MHM, Goodman elabora un tratamiento sobre la concepción del arte fiel a su estilo disolutivo, del cual hablamos en el capítulo pasado: Transforma la pregunta ‘¿Qué es el arte?’ y la reformula cuestionando ahora ‘¿Cuándo hay arte?’. Todas las preguntas por la sustancialidad del arte, aquello que hace al arte ser tal cosa, no están planteadas adecuadamente, ya que el llamado *arte conceptual* pone en entredicho a los estilos artísticos predominantes.



Fig. 1: *Latas de Sopa Campbell*, Warhol, acrílico (1962).



Fig. 2: *La Fuente*, Duchamp, escultura (1917).

Las formas, las figuraciones y los signos que encontramos en las obras contemporáneas, como las *Latas de Sopa Campbell* de Andy Warhol (Fig. 1) y *La fuente* de Marcel Duchamp (Fig. 2), transforman el paradigma tradicional y nos obliga a reconceptualizar nuestras categorías comprensivas del arte. ¿Por qué razón la lata y el urinario son arte *cuando* están en una galería y en otros contextos son simples objetos comunes? Es necesario reproducir los siguientes cuestionamientos de Goodman:

Las bibliografías de estética están embarradas de intentos desesperados de contestar a la pregunta «¿qué es el arte?». Esta pregunta, a veces confundida más allá de toda salvación posible con la que interroga «¿qué es buen arte?», se hace más aguda en el caso del arte encontrado –la piedra recogida en una carretera y expuesta en un museo– y se agrava aún más con el desarrollo de las formas de arte llamadas ambiental y conceptual. ¿Es obra de arte un parachoques de un coche, todo retorcido, que se expone en una galería de arte? ¿Qué cabe decir de algo que ni siquiera es un objeto, y que no se expone tampoco en una galería o en un museo, cómo podría ser, por ejemplo, el cavar un hoyo en Central Park y luego tapanlo, como prescribe Oldenburg? Si tales cosas son obras de arte, ¿lo serán también todas las piedras de la carretera, todos los

objetos y todos los acontecimientos? Y si no es el caso ¿qué es lo que diferencia lo que es arte y lo que no lo es? ¿Será arte porque así lo denomina un artista o porque está expuesto en una galería o en un museo? Ninguna de estas respuestas es muy convincente. (MHM, pp. 97-98)

El arte encarna un componente convencional, emparentado con lo visto en LSA, por medio del cual se deja de considerar una concepción abstracta de lo que *debería* ser una obra de arte. Lo que es el arte siempre *dependerá* de la configuración simbólica y de los espacios en los que se presenta: “Las cosas operan como obras de arte solo cuando su funcionamiento simbólico tiene determinadas características” (MHM, p. 99). Evidentemente, una lata de sopa y un urinario simbolizan cosas distintas cuando los encontramos en espacios cotidianos con respecto a su simbolización dentro de un museo o galería. Por lo tanto, abandonamos la pregunta por el *qué* y preferimos interrogar por el *cuándo*. Es pertinente reproducir ahora el siguiente pasaje de MHM:

Propondría contestar que de igual forma que un objeto puede considerarse un símbolo en un momento y circunstancias determinados y no en otros, como sucede, por ejemplo, con una muestra, así también un objeto puede ser una obra de arte en algunos momentos y no en otros. De hecho, un objeto se convierte en obra de arte solo cuando funciona como un símbolo de una manera determinada. (p. 98)

Dado que el problema no es definir el arte, sino reconocer los momentos en el que el arte deviene en cuanto tal, entonces las obras están íntimamente relacionadas con los modos de simbolización y la referencia que emplean. Por lo cual, hay arte cuando una obra cumple una función simbolizadora. Y para Goodman son tres los modos de simbolización propios de las prácticas artísticas, a saber, representación, ejemplificación y expresión. Así queda asentado textualmente: “Quienquiera que busque un arte sin símbolos no lo hallará, si es que han de tomarse en consideración todas las formas posibles en que una obra simboliza. ¿Arte sin representación, sin expresión o sin ejemplificación? *Sí*. ¿Arte sin ninguna de esas tres cosas? *No*” (MHM, p. 97). Es momento de analizar cada uno de esos modos de simbolización que nuestro autor ha señalado para averiguar sus pormenores y detalles.

3.2. Un murciélago enmascarado: Creatividad y representación

Es preciso comenzar el estudio sobre la simbolización con el análisis de su modo más extendido en las artes y en cualquier clase de conocimiento en general: la representación. Este tipo de investigación sobre el conocimiento representacional resulta conveniente debido a que, como se desarrolló en el capítulo anterior, encarna la propiedad de la desemejanza de raigambre cartesiana cuya determinación radica en

que ningún contenido mental es idéntico a su respectivo correlato empírico. Lo anterior sucede porque, recordemos, existe una diferencia esencial entre el conocimiento del mundo y el mundo en sí mismo, pues la filosofía moderna se caracterizó por imponer la dicotomía sujeto-mundo y destruir la pertenencia de los seres humanos dentro de la realidad que conocen. Vale aclarar una vez más que el propósito del segundo capítulo de este trabajo es reestablecer el lazo entre el plano epistemológico relativo al conocimiento y el plano ontológico perteneciente al mundo. El examen en torno a la representación debe resultar esclarecedor para estos propósitos, pues aquí surgirá la indistinguibilidad como una posición respecto a la cual no es posible determinar una diferencia entre la representación y el objeto representado, pues tanto el objeto como la representación se conjugan en el acto mismo de construir el conocimiento.

La representación se encuentra ampliamente extendida en disciplinas artísticas como la pintura y la escultura, mientras que en la arquitectura y en la música se carece muchas veces de ella. Goodman analiza tres concepciones distintas de representación, las cuales han imperado dentro de la tradición filosófica: *semejanza*, *fidelidad* y *copia*. Preliminarmente, a juicio de nuestro autor, ninguno de los tres mencionados conceptos logra comprender a cabalidad las características primordiales del conocimiento representacional.

Para continuar con el análisis, propongo emplear como ejemplo al reconocido Batman, el personaje de DC Comics, así como el símbolo por medio del cual la gran mayoría de las personas lo reconocen, el cual consiste en la representación de un murciélago. ¿En qué sentido el murciélago (Fig. 3) representa a Batman (Fig. 4)?



Fig. 3: Símbolo de Batman (Reeves, *The Batman*, 2022).



Fig. 4: Batman interpretado por Robert Pattinson (Reeves, *The Batman*, 2022).

En primer lugar, la representación no implica *semejanza* con el mundo representado. Según el principio de semejanza, p representa a q si solo si p se asemeja a q . No obstante, siguiendo la desemejanza cartesiana que se ha explicado previamente, sucede que la semejanza es reflexiva mientras que la representación no lo es: Un objeto es semejante a sí mismo, pero no se representa a sí mismo. El murciélago (Fig. 3) no se asemeja en ningún sentido a Batman (Fig. 4), pero no es posible afirmar con acierto que ese

símbolo no representa la figura del justiciero encapuchado. Queda claro que las representaciones no son semejantes a lo representado, ya sea porque pertenecen a ordenes distintos del ser según Descartes, pues la representación es epistemológica y el objeto es ontológico, o porque la semejanza simplemente no ejerce una función en las representaciones artísticas, ya que una fotografía de un murciélago no representa a todos los murciélagos, pese a ser semejante a ellos. Goodman aclara lo dicho:

Hay muchos casos en los que, dados un par de objetos que se asemejan mucho entre sí, ninguno de los dos representa al otro; (...); un hombre, por lo general, no es la representación de otro hombre, incluso cuando se trata de su hermano gemelo. Dicho con mayor claridad: Con independencia de su grado, la semejanza no es condición suficiente para la representación. (LLA, p. 20)

Segundo, la representación no es un proceso cuyo objeto sea *copiar* la realidad. En principio, como se ha examinado en reiteradas ocasiones durante la investigación, la percepción carece de un acceso privilegiado al contenido empírico del mundo. Toda observación de la realidad, aunque se ejecute en las mejores condiciones, se haya mediada por condicionantes teóricos que se encuentran estructurados en sistemas comprensivos. Es imposible establecer que los seres humanos tenemos un acceso neutral y objetivo a la realidad, pues la misma experiencia del mundo es posible en virtud del ordenamiento teórico del mismo. Dicho en otras palabras, *el ojo humano no puede acceder a la cosa tal y como es*. Reitera Goodman que “El ojo inocente no existe” (LLA, p. 22). Los sentidos se encuentran ineludiblemente atravesados por el pasado, los intereses y las insinuaciones particulares, así como por aquello que afecta y conmueve al corazón y sorprende e irrita a la mente. El ojo humano no es capaz de distinguir entre los objetos y su actividad de ordenación. Justamente, la indistinguibilidad defiende que es imposible disociar la experiencia del mundo de los elementos que nosotros impregnamos en ella. Por ello, desde este punto de vista, la representación no es un proceso de reproducción de la realidad, sino que es un modo de construir el mundo. Recapitulando lo establecido previamente, *el conocimiento es construcción y no reducción*, pues el fenómeno no es distinguible de su concepto. Evidentemente, el murciélago (Fig. 3) no es una copia de Batman (Fig. 4), sino que es un símbolo que configura en su seno todo aquello que es distintivo del superhéroe: La justicia, la templanza, la valentía, la inteligencia y el poder. Nuestro autor hace hincapié en los mencionados aspectos:

No funciona como un instrumento autónomo y solitario, sino como un miembro sumiso de un organismo complejo y caprichoso. No sólo cómo ve, sino lo que ve, está regulado por la necesidad y el prejuicio. El ojo selecciona, rechaza, organiza, discrimina, asocia, clasifica, analiza y construye. No se trata de reflejar tanto como de recibir y construir. Lo que recibe y construye

no lo ve al desnudo, como elementos sin atributos, sino como cosas, como comida, como gente, como enemigos, como estrellas, como arma. Nada se ve desnudo ni desnudamente. (LLA, p. 23)

En tercer y último puesto, la representación no requiere de cumplir con el requisito de *fidelidad* con lo representado. La fidelidad se logra a través de elementos como la luz, el movimiento, la atmósfera, el color y el espacio. La representación no es reproducción de realidad. Por tanto, la fidelidad es un aspecto relacionado al estilo artístico y no es condición suficiente para la representación.¹¹ Para las manos creadoras del artista es legítimo seleccionar a voluntad los rasgos que empleará en su representación, así como la técnica que empleará para hacerlo. Un artista como Bartolomé Montalvo (Fig. 5) puede tener entre manos la creación de una pintura que represente a un pez reproduciendo fielmente la luz, la anatomía y la precisión de escala, pero es legítimo para un artista del carácter de Germán Cueto (Fig. 6) representar al pez de un modo abstracto, resaltando su movimiento y sus colores, sin que se asemeje al ejemplar observado.



Fig. 5: *Besugo*, Montalvo, óleo sobre tabla (1800).



Fig. 6: *Pez*, Cueto, gouache (1958).

En ese sentido, Goodman sostiene que la representación es un proceso creativo y no una reproducción del mundo. El murciélago (Fig. 3) obviamente no es una reproducción fidedigna de Batman (Fig. 4), aunque de hecho lo represente. Este filósofo estadounidense comenta extensamente lo siguiente:

La tarea del artista al representar el objeto que tiene delante es la de decidir qué rayos de luz, en las condiciones de la galería, conseguirán representar lo que ve. No se trata de copiar, sino

¹¹ Goodman trabajó el concepto de *estilo* durante sus reflexiones en *MHM*, en donde se menciona que “La estilística, por el contrario, se reduce al análisis de los rasgos que la obra simboliza y a cómo los simboliza, y se centra, en concreto, sobre las características que le son propias a un autor, a un periodo, a una región, a una escuela, etc.” (p. 63). El estilo se constituiría por una serie de rasgos técnicos, biográficos, contextuales y temáticos que permiten enmarcar a una determinada obra dentro de una corriente artística. Su utilidad radica en atribuir e identificar cualidades y características de la obra, así como rasgos distintivos de un autor o periodo.

de comunicar. Se trata más de «captar el parecido» que de duplicar –del mismo modo que un parecido que puede perderse en una fotografía puede lograrse con una caricatura—. Esto implica una suerte de traducción que compensa las diferencias en las condiciones de observación. (LLA, pp. 28-29).

Finalmente estamos en condiciones de definir la representación. Goodman establece que el conocimiento representacional requiere necesariamente de un símbolo. Los símbolos ocupan el lugar de un objeto y se refieren a él. La condición necesaria y suficiente de la representación es el intercambio entre el símbolo y el objeto, lo que recibe el nombre de *denotación*. Reiterando la pregunta: ¿En qué sentido el murciélago (Fig. 3) denota a Batman (Fig. 4)? Respondo: El murciélago representa a Batman porque es un símbolo que refiere directamente a su objeto.¹² Es necesario leer este pasaje de LLA:

Lo cierto es que para representar a un objeto, un cuadro tiene que ser un símbolo de él, tiene que ocupar su lugar, referirse a él; ningún grado de semejanza será suficiente para establecer la necesaria relación de referencia. La semejanza tampoco es *necesaria* para la referencia; prácticamente cualquier cosa puede representar a cualquier otra. Un cuadro que representa a un objeto –como un pasaje que lo describe–, se refiere a él y, más específicamente, lo *denota*. La denotación es el núcleo de la representación y no depende de la semejanza. (p. 21)

En vistas a lo escrito, la fidelidad, la copia y la semejanza son nociones perjudiciales para la representación. Todas ellas parten del supuesto de que el arte y el conocimiento en general procesa las materias primas que provienen de la percepción. Según lo anterior, aparentemente a través de un proceso de purificación metódica es posible la replicación mental y material de la realidad. Claramente tras estas concepciones existe una asunción verificacionista y reduccionista bastante ingenua. ¿En dónde encontramos entonces el componente creativo que por antonomasia caracteriza al arte y al conocimiento en general? Arguye Goodman que “La recepción y la interpretación no constituyen operaciones separables, sino que son totalmente interdependientes. Conviene recordar el aforismo kantiano: El ojo inocente es ciego y la mente virgen está vacía” (LLA, p. 23). La creatividad del arte y del conocimiento se reafirma por nuestra

¹² De acuerdo con Douglas Arrell (1897), el planteamiento sobre la representación por parte de Goodman es uno de los más conocidos y rechazados dentro de la estética. Para muchos comentaristas, la denotación es simple referencia convencional y arbitraria. La posición goodmaniana es criticada porque la determinación de la referencia solo responde a un sistema convencional de símbolos. Los críticos argumentan que la semejanza, la copia y la fidelidad pueden ser partícipes de un sistema convencional, de modo que seguirían siendo parte de la representación denotativa. Al respecto, en defensa de Goodman, los sistemas de símbolos pueden contar con los criterios de semejanza, copia o fidelidad, pero eso no implica que la representación sea entendida como tal. Que la representación no sea en sí misma semejanza, copia o fidelidad no implica de suyo que no pueda cumplir con algunos de estos criterios. El punto que distingue a Goodman es que cambia los términos en los que es posible entender a la representación, asintiendo en sus aspectos creativos y constructivos.

facultad de procesar los objetos del mundo a través de sistemas de símbolos comprensivos, de modo que conocer el mundo implica construir el mundo conocido. La representación artística es indistinguible de su correlato empírico, ya que ese mismo componente conceptual se hace posible en virtud de la simbolización que lo trae a la existencia. Batman y su murciélago son indistinguibles, pues el uno comprende al otro. El pez bosquejado por Germán Cueto (Fig. 6) no se distingue del pez que observamos comúnmente porque la obra de Cueto comprende los colores, la vida y el movimiento de los peces, categorías bajo las cuales de hecho los concebimos.

En tanto representación, el arte es *consumación*; la pintura y la escultura son interpretaciones que conjugan y resuelven lo que vemos y concebimos. En otras palabras, la consumación es el desdoblamiento del conocimiento y el mundo en el arte. Sentencia nuestro autor: “Al representar un objeto, no copiamos dicha interpretación: La consumamos” (LLA, p. 24). La representación no es un acto pasivo del entendimiento. Implica caracterización y ordenación de objetos. Los objetos de conocimiento tampoco son dóciles: Exigen organización. En el mundo en todo caso acontece una lucha entre el entendimiento y la realidad, una en la que los objetos y las categorías se desdoblán juntas.

Una obra de arte no es valiosa cuando se asemeja al mundo. ¿Cómo podríamos apreciar una obra como *Don Quijote* o *El señor de los anillos* cuando son mundos totalmente distintos al nuestro? Ni existencia de los objetos, ni su reproducción, se encuentran implicadas en el arte. Su valor cognitivo radica en ordenar la comprensión del mundo o en obtener nuevos objetos o conexiones. Los mundos creados por Miguel de Cervantes y J. R. R. Tolkien son valiosos precisamente porque son construcciones del intelecto que narran historias bajo sus propias reglas y cánones. Goodman juzga que las artes, la representación y la invención van de la mano, son indistinguibles entre sí: “Si el sentido del cuadro, además de estar bien elaborado, se entiende bien, si las realineaciones que efectúa directa e indirectamente son interesantes e importantes, el cuadro –como cualquier experimento crucial– comporta una verdadera contribución al conocimiento” (LLA, p. 44).¹³

¹³ ¿Cómo es posible la distinción entre arte ficticio y arte realista cuando se trata con una concepción creativa del arte? Goodman establece que la representación no requiere de una existencia formal y objetiva de un objeto. De hecho, la existencia del objeto representado no está implicada en la representación. Hay representaciones de hombres inexistentes, animales fantásticos y lugares imaginarios. La ficción es posible precisamente porque los seres humanos son capaces de entender un término, imagen, sonido o cualquier otro símbolo cuando aprenden a utilizarlo en contextos apropiados. El convencionalismo se introduce en este punto y su función es hacer posible la ficción, entendida como la creación, apropiación y empleo de categorías, imágenes y nuevas reglas. Resumiendo, la ficción constituye un proceso de adquisición de habilidades en donde se aprenden y se adquieren reglas y contextos de aplicación: “Podemos comenzar a entender un término aprendiendo a utilizar el término en sí

3.3. *¿Mirar a simple vista?* Breves apuntes de la expresión y la ejemplificación

La expresión es el segundo modo de simbolización que encontramos en las obras de arte. Ella es atribuida a sentimientos, emociones, historias y motivaciones que *poseen* tanto el autor como la obra. Pese a lo anterior, vale preguntar, ¿toda emoción, mensaje o historia convocada en el arte constituye una expresión? Por ejemplo, en la composición musical *All I Ask* de la cantautora británica Adele (2016) encontramos como tema predominante la nostalgia por un amor perdido, un momento álgido en el que dos amantes se ven obligados a separarse y por ello añoran el último momento de felicidad y amor que vivieron juntos: “Tómame de la mano mientras hacemos lo que los amantes hacen / Importa cómo termina esto / Porque... ¿Y si no vuelvo a amar?” (Adele, 2016). Si bien provoca emociones en el espectador, la canción no es otra cosa que un acto de representación, ya que evoca los sentimientos que retrata, estos son, la tristeza, la nostalgia y el dolor del recuerdo. En cambio, levantando otra interrogante, ¿qué sucede en aquellas obras de arte que convocan emociones, historias y sentimientos en el artista, en el crítico y en el espectador que no están escritos, descritos ni representados literalmente?

Las obras de arte tienen una facultad abigarrada dentro de su ser, la capacidad de provocar emociones contradictorias con respecto a la misma representación de la cual tienen origen. El dolor puede convocar a la compasión, la alegría trae consigo a la añoranza y la miseria podría evocar la ira. Una de las obras más representativas al respecto es la aclamada *Lucrecia* de Rembrandt Harmenszoon van Rijn (Fig. 7). Rembrandt nos invita a apreciar el sufrimiento de una mujer en el momento justo en el que la luz se escapa de sus ojos tras atentar contra su propia vida. *Lucrecia* también nos narra una historia y convoca en nosotros una serie de emociones como la piedad, el duelo y la desesperanza, todas ellas presentes sin estar representadas dentro de la obra. Bajo estas consideraciones, ¿en qué sentido el arte expresa un sentimiento, una emoción o un mensaje? Goodman declara que "Las obras de arte no sienten lo que expresan, ni siquiera cuando lo que expresan es un sentimiento" (LLA, p. 55). Los artistas

mismo, O un término mayor que lo contiene. Adquirir cualquiera de estas habilidades nos puede ayudar a adquirir las demás, pero no implica que poseamos ninguna de las demás. Entender un término no sólo no es una condición previa para aprender a utilizar dicho término y sus compuestos, sino que a menudo dicho entendimiento es el resultado de este aprendizaje" (LLA, p. 37). Entretanto, una representación es realista debido a la acentuación y organización específica de sus elementos constituyentes. Precisamente, el realismo radica en un *hábito*: Decimos que una pintura es "real" cuando se adecua sin dificultades a nuestros sistemas de interpretación. Explica nuestro autor "Creo que es en este punto donde se encuentra la piedra de toque del realismo: no en la cantidad de información, sino en la facilidad con la que se transmite. Esto depende de lo estereotipado que esté el modo de representación, de hasta qué punto las etiquetas y sus usos se hayan vuelto cotidianas" (LLA, p. 47).

no necesariamente sienten lo que expresan al momento de ejecutar su creación artística. Tampoco hay coincidencias entre los sentimientos expresados en un cuadro con la experiencia del espectador. Comúnmente la tristeza y el dolor provocan compasión, mientras que la rabia y la ira evocan miedo.



Fig. 7: *Lucrecia*, Rembrandt, óleo sobre tela (1666).

Lucrecia (Fig. 7) representa el suicidio de una mujer y expresa la historia de una noble deshonorada.¹⁴ En este caso, como en muchos otros, lo representado y lo expresado son fundamentalmente distintos. Argumenta nuestro autor:

Poco importa si el actor está triste; lo que importa es que expresa tristeza en la medida en que lo que hace es provocar tristeza. (...). De entrada, la emoción provocada es raramente la expresada. Una cara que expresa sufrimiento provoca compasión en lugar de dolor; un cuerpo que expresa odio y rabia tiende a provocar aversión o miedo. Además, lo expresado puede no ser un sentimiento o una emoción. Un cuadro en blanco y negro que exprese color no hace que me sienta colorido; un retrato que exprese coraje y astucia difícilmente provoca estas cualidades en el espectador. (LLA, p. 55)

¿Qué significa que una obra *posea* un mensaje, un sentimiento o una historia? Un objeto posee una determinada propiedad si y solo si esa propiedad es aplicable al objeto: p posee q si y solo si q es aplicable a p . Por ejemplo, 'Rojo' aplica a objetos rojos, de modo que los objetos rojos poseen a lo 'rojo'. La posesión implica cumplir con el requisito de

¹⁴ La tragedia de Lucrecia fue una historia narrada por Tito Livio y formó parte de una corriente literaria cuyo objetivo era que las mujeres tomaran consciencia del valor de sus nobles virtudes como la fidelidad y el deber a su familia. Lucrecia fue una noble romana que, siendo esposa de Colatino, rechazó los ofrecimientos amorosos de Sexto Tarquino, hijo del Rey Tarquino el Soberbio. Luego de ser rechazado, Sexto amenazó a Lucrecia con matarla junto con su sirviente y dejar sus cuerpos juntos aparentando un acto de adulterio. Ello provocó que Lucrecia cediera ante los deseos de Sexto y fuese abusada sexualmente. Lucrecia contó lo sucedido a su padre y a su esposo e imploró venganza en contra de su violador. Poco después, temiendo afrontar el deshonor, Lucrecia prefirió el suicidio (Olmos, s.f.).

aplicabilidad de determinada propiedad: “Un objeto es gris, o es un ejemplo de gris o posee la calidad de gris, si solo si «gris» es aplicable al objeto” (LLA, p. 58). En el caso de la representación, la posesión es *literal*; *Lucrecia* (Fig. 7) posee literalmente a una mujer suicidándose con un cuchillo. Entretanto, la expresión es *figurativa*; no es completamente cierta ni completamente falsa. Es, en efecto, una metáfora aplicable a cierto objeto; *Lucrecia* (Fig. 7) posee figuradamente un sentimiento de tristeza y una historia trágica. Declara Goodman que “Por tanto, de forma tentativa y parcial, digamos que la expresión se caracteriza porque implica una posesión figurativa. Esto puede explicar nuestro sentimiento de que la expresión, de algún modo, es más directa y menos literal que la representación” (LLA, p. 58).

Asentada la diferencia entre ambos modos de simbolización, es preciso aclarar que la expresión se encuentra conformada por un proceso metafórico. La metáfora es entendida por nuestro autor como una reasignación de predicados que se efectúa según el objeto y las necesidades de lo que se busca expresar. Entraña una contradicción interna entre categorías; un paisaje en la región de Toscana, Italia expresa tranquilidad y quietud, y los animales son en muchas ocasiones la expresión de comportamientos humanos. Por ejemplo, la película animada *El Rey León* (Minkoff y Allers, 1994) es una metáfora sobre los conflictos humanos en torno al poder; cada uno de los personajes animales de esta fábula expresa una virtud y un defecto humano en la disputa por la corona del reino.

Goodman explica la metáfora en estos términos: “De manera que la metáfora parecería consistir en enseñar trucos nuevos a una palabra vieja –en aplicar una etiqueta antigua de forma novedosa—. Pero ¿cuál es la diferencia entre limitarse a aplicar una etiqueta conocida a cosas nuevas y aplicarla de forma novedosa? En síntesis: una metáfora es un *affaire* entre un predicado que acarrea un pasado y un objeto que se somete a él a regañadientes” (LLA, p. 73). Si la metáfora es un romance prohibido [*affaire*] entre dos términos, entonces entre ambos encontramos una atracción irresistible que no está permitida por los usos estandarizados de los símbolos empleados. El azul no solo puede significar un color, sino que tenemos la tentación irresistible de expresar a través de él un sinfín de emociones desesperanzadoras, tristes, trágicas y depresivas. Sabemos que la mirada que nos dirige nuestra pareja no solo representa su atención, sino que expresa amor, dolor, enojo, deseo y satisfacción. El rojo no solo describe a la sangre de nuestras venas, es como si el color nos obligara a compararlo con la sensualidad de unos labios o de un cuerpo que se esculpe en una bella silueta. En resumen, *la metáfora es conflicto*: “La aplicación metafórica de una etiqueta a un objeto se enfrenta a una negación previa, tácita o explícita, de esa etiqueta a ese objeto. *Donde*

existe una metáfora existe el conflicto: el cuadro es triste en lugar de alegre, pero es insensible y, por tanto, ni es triste ni es alegre. La aplicación de un término es metafórica sólo si, hasta cierto punto, está contraindicada” (LLA, pp. 73-74, el resaltado es propio). Las metáforas entrañan conflicto porque hay una contraindicación entre el objeto y la asignación; una flor no significa ‘objeto que simboliza amor y que funciona como un detalle hacia una persona importante’, pero así ha sido determinado metafóricamente. La determinación metafórica se resuelve en la medida en que dos términos son compatibles pese a sus diferencias, como dos amantes apasionados en una aventura.

Bajo estos términos, *la expresión es una posesión metafórica*. Es una posesión que refiere a objetos, sentimientos, propiedades y pensamientos que no dependen del receptor ni del emisor. "Un símbolo expresa sus propias propiedades" concluye Goodman (LLA, p. 87). Las propiedades adquiridas por la expresión son fruto de una transferencia metafórica entre términos que son contradictorios entre sí. *Lucrecia* (Fig. 7) expresa dolor, muerte y una historia trágica a través de sus colores, el cuchillo que ella sostiene y la sangre derramando por su vientre; todos sus elementos se conjugan en una metáfora narrada a través de las figuras y los matices.

Por supuesto, la relación metafórica que entraña la expresión es contingente y variable, pues depende de las necesidades de aquello que se busca comunicar, del contexto y la compatibilidad del intercambio. De este modo, la metáfora adquiere un componente convencional. Nuestro autor escribe el siguiente pasaje de LLA:

Un símbolo tiene que poseer todas las propiedades que expresa, pues lo decisivo no es si hay alguien que diga que la pintura es triste, sino que la pintura sea triste, que la etiqueta “triste” le sea aplicable en efecto. Se le puede aplicar “triste” a un cuadro aunque nadie haya utilizado ese término nunca para describirlo, pero al mismo tiempo llamar “triste” a un cuadro no lo conviene de ninguna manera en un cuadro triste, Ello no quiere decir que cuando un cuadro sea triste no tenga nada que ver con cómo se use “triste”, sino que dado el uso de “triste”, ya sea por práctica o por precepto, la aplicabilidad de “triste” a ese cuadro no es arbitraria. Puesto que la práctica y el precepto varían, la posesión y la ejemplificación no serán absolutas; y lo que de hecho se dice de un cuadro no será siempre irrelevante para lo que el cuadro expresa. (p. 89)

La indistinguibilidad se aplica a las metáforas, ya que convencionalmente no podemos disociar la propiedad metafórica del objeto que la posee. La flor, si bien tiene una definición biológica, significa ineludiblemente al amor. La *Lucrecia* (Fig. 7) siempre referirá a su historia, la interpretación misma de la pintura nos recordará a su tragedia. La expresión metafórica es indistinguible del símbolo y la configuración específica que la hace posible.

Por último, se hace necesario finalizar el desarrollo teórico de los modos de simbolización del arte con la ejemplificación. Goodman la entiende como una “posesión más referencia” (LLA, p. 60). Se ejemplifican propiedades que se poseen y se refieren. No es un mero intercambio entre signo y referencia como es el caso de la representación o denotación. Justamente, la ejemplificación es lo inverso a la denotación: La referencia denota al signo y el signo a lo denotado. Una ejemplificación puede ser una aplicación de lo ‘Rojo’ para denotar una pared roja, siendo que la pared roja es un ejemplar de lo ‘Rojo’. Un caso distintivo puede ser la oficina de Walter Gropius en el edificio principal de la Universidad de Bauhaus ubicada en Weimar (Fig. 8).



Fig. 8: Oficina de Gropius, fotografía (2018).

La ejemplificación es la posesión de una propiedad que apunta hacia sí misma. La oficina de Gropius (Fig. 8) ejemplifica un diseño propio de la escuela de Bauhaus, en donde imperan las formas simples y geométricas. Como Goodman y Elgin apuntan en RFAC (p. 36), la arquitectura se distingue por emplear predominantemente la ejemplificación. El diseño arquitectónico refiere efectivamente a ciertas características de la estructura: columnas, marcos y paredes. Como se observa en la oficina de Gropius (Fig. 8), a través del color se ilumina la habitación y enfoca la atención del espectador en los muebles donde se trabaja. Cada parte del mobiliario tiene una función específica para la productividad; no sobra ni falta ni un solo cajón. Declara Goodman:

Lo que un símbolo ejemplifica debe ser aplicable al mismo. Un hombre, pero no una inscripción de un hombre, puede ejemplificar (cada inscripción de) hombre; una inscripción, pero no un hombre, puede ejemplificar (cada inscripción de) hombre. Sin embargo, insistir en que «ejemplifica rojez» debe entenderse siempre como un equivalente inexacto de «ejemplifica rojo» implicaría ser demasiado estricto. (LLA, p. 61)

Como consecuencia de los planteamientos aquí presentados sobre la simbolización, Goodman concluye que no se puede apreciar ni mirar el arte *a simple vista*, como si

fuese un acto de simple observación pasiva, una contemplación absolutamente desinteresada. Por el contrario, las obras de arte son un esfuerzo por entender, organizar y crear mundos complejos a través de los símbolos. La percepción de las obras de arte, que son en todo caso vivencias de mundos creados artísticamente, siempre e inevitablemente se haya atravesada y dirigida por *procesos de adiestramiento* que determinan la mirada, la escucha y las maneras de sentir el arte en carne y hueso. Aquello que contemplamos *a simple vista* depende directamente de la práctica y el entrenamiento. El adiestramiento es un proceso en el que se adquieren habilidades que discriminan determinadas características de una obra de arte: “No hay ningún rasgo de nada, por muy central o por muy destacado potencialmente que sea, que no pueda pasarse por alto, incluso en una indagación detallada y repetida. Aquello que nos encontramos o aquello que alcanzamos a hacer depende en gran medida de lo que buscamos y cómo lo hacemos” (MHM, p. 65). Se aprenden conceptos, patrones y aspectos invisibles para los no iniciados que sirven para aprender a contemplar la práctica artística. Dice Goodman: “Dos cuadros que le parezcan idénticos a un chaval que vende periódicos le llegarán a parecer muy diferentes el día que se convierta en director de museo” (LLA, p. 103).

La contemplación es un esfuerzo cognitivo porque el conocimiento se construye por medio del arte. Se requiere de un sistema comprensivo que nos permita entender una obra en un determinado sentido. La interpretación del arte no es un esfuerzo desinteresado que no requiere de estructuras de pensamiento previas; el arte y su interpretación depende directamente de puntos de atención sobre los cuales se concentran los símbolos y su sistematización: “Esta sumisión de lo estético a la excelencia cognitiva exige que recordemos una vez más que lo cognitivo, aunque se diferencia tanto de lo práctico como de lo pasivo, no excluye lo sensorial o lo emotivo; que lo que conocemos a través del arte lo sentimos en nuestros huesos y músculos, además de entenderlo con nuestra mente” (LLA, p. 233).

Las obras de arte, para nuestro autor, son sistemas que dan pautas para teorizar sobre un mundo, su significado y su organización: “La manera en que funciona una obra o un suceso puede explicar cómo por medio de ciertos modos de referencia, lo que así funciona puede contribuir a la concepción, y a la construcción de un mundo” (MHM, p. 102). Los sentimientos y pensamientos que emanan de una actividad artística variarán según la perspectiva base de la que se comience la investigación. El artista, el crítico y el espectador contarán con distintos sistemas, significados e intereses. El arte y su contemplación es un esfuerzo heurístico incansable.

El entendimiento humano se encuentra adiestrado para aperturar la experiencia de muchas maneras distintas. Precisamente, la indistinguibilidad es fruto del adiestramiento, ya que los objetos pueden ser representados, expresados y ejemplificados en función de esa preparación teórica de la percepción. Sin tal entrenamiento, la apreciación de las obras de arte y de otras parcelas del mundo sería simplemente imposible, ya que no habría modo de entender la referencia de los símbolos, su respectiva distribución y la configuración de un significado estético o su utilidad para la vida cotidiana. Somos incapaces de desligarnos de nuestra formación, de nuestras vivencias y del bagaje de nuestro conocimiento, pues tales elementos hacen posible que comprendamos nuestras vivencias en el mundo. Dice Goodman: "El entrenamiento y el desarrollo de nuestra capacidad de discriminar entre obras de arte son sin duda actividades estéticas, las propiedades estéticas de un cuadro incluyen no solo aquellos que encontramos a simple vista, sino aquellas que determinan cómo las miramos" (LLA, p. 109).

Establecido que el arte crea mundo, ¿en qué sentido los mundos del arte existen? Hay representaciones, expresiones y ejemplificaciones que no denotan literalmente nada. Por ejemplo, el personaje de Don Quijote no es una persona que *esté ahí* en un sentido propio. ¿Por qué el Quijote sería indistinguible cuando podemos distinguir a un personaje ficticio de una persona con la que convivimos a diario? El arte juega un rol fundamental para explicar la construcción de mundos regidos por sus propias reglas. Comenta nuestro autor que "Los mundos que habitamos no son en menor medida herencia del trabajo de novelistas, autores de teatro o pintores que el resultado de las ciencias, las biografías o la historia" (MHM, p. 142). Don Quijote y la novela de Cervantes producen una reorganización de nuestros mundos. El arte ejerce una función metafórica, un proceso de intercambio de categorías en el que se conectan sistemas comprensivos. Las obras de arte literarias, pictóricas y arquitectónicas nos introducen a sus sistemas comprensivos y es imposible entenderlas sin un proceso de adiestramiento en ellas. Don Quijote es indistinguible porque su creación responde a las reglas de su propio mundo; detrás suyo hay una configuración simbólica que crea categorías y objetos, imágenes y correlatos, materias y estructuras:

Tales obras se convierten en una muestra determinada de formas, colores y sentimientos que compartimos o que podemos compartir y atraen nuestra atención sobre esas cualidades e inducen, al hacerlo, una reorganización del mundo al que estamos acostumbrados. Esa reorganización se realiza de acuerdo con las características que se comportan en esas obras y en base a las cuales procedemos a dividir o a combinar géneros otrora significativos, o bien procedemos a sumar y sustraer, a realizar nuevas discriminaciones e integraciones y nuevas reordenaciones de prioridades. Los símbolos pueden operar, de hecho, solo solo por medio de

la denotación, sino también a través de esos procesos de ejemplificación y de expresión, en una o en todas las maneras de construir mundos. (MHM, p. 145)

La simbolización del arte es una forma de hacer mundos. Las artes son procesos combinatorios de reorganización de categorías, términos, imágenes, sonidos, diagramas y cualesquiera elementos que constituyen un modo determinado de percibir y conocer la realidad. Asimismo, la pluralidad del arte demuestra en efecto la pluralidad de mundos creados por el entendimiento humano, desde esa capacidad de erigir sistemas comprensivos de realidad a partir de símbolos tanto verbales como no-verbales. Junto con la ciencia, el arte se acerca a la epistemología y trae consigo una reflexión fructífera en torno a las prácticas de conocimiento concretas que habitan y transforman los mundos. Nos introducimos a esos mundos científicos y artísticos a partir de procesos de adiestramiento que provocan que no podamos percibir las cosas sin un ojo entrenado que los seleccione y organice. En ese sentido, el arte es la muestra perfecta de la indistinguibilidad del conocimiento: Símbolo y objeto son análogos y ninguno se presenta de forma independiente, sino que la existencia deviene al tiempo de la existencia del otro.

4. El mundo está necesitado de esencia: Apuntes sobre la imbricación entre epistemología y ontología

Hellman (1977, p. XL) juzga que uno de los núcleos que le otorgan continuidad temática a la filosofía de Nelson Goodman es la tesis que dictamina que no hay modo de separar el componente convencional del componente fáctico en los procesos de adquisición de conocimiento. Mundo y entendimiento se desdobl原因 simultáneamente y son indistinguibles entre sí. El conocimiento es así entendido como un movimiento constructivo y eminentemente creativo. Ya sea a través del arte, la ciencia u otros tipos de saber, la pluralidad surge como un reconocimiento del desarrollo de sistemas comprensivos en los cuales nos adiestramos y sumergimos a lo largo de nuestras prácticas concretas de conocimiento. Todos los conceptos que he presentado durante este capítulo, en particular resalto al desdoblamiento y a la indistinguibilidad, buscan respetar y replicar la firme intención goodmaniana de continuar trabajando para ahondar en la comprensión de los mundos creados por la mente humana. En virtud de lo expuesto hasta el momento, ahora me dispongo a poner en marcha la ontoepistemología que otorgará una resolución a la primera cuestión subyacente al PME: ¿Cómo reconcebir la relación mundo-sujeto? ¿Cómo es posible acoplar la realidad y al conocimiento?

Abonando a lo expuesto en este proyecto, he de recuperar de nueva cuenta lo escrito por Italo Calvino en *Palomar*, donde da cuenta de la necesidad del mundo de referenciarse a sí mismo, lo necesarios que son los ojos y los espejos que se miran recíprocamente. El acto mundano y reflexivo de *reconocerse* a través de la propia mirada requiere indefectiblemente de dos partes interactuando entre sí: Lo que *mira* y lo que es *mirado*. El significado y el sentido siempre son atribuidos, pues la referencia es establecida porque los objetos mismos reclaman ordenamiento, selección y distinción. La esencialidad del mundo precisamente constituye un despliegue de la necesidad de significar y ser significado; *la mirada es parte de lo mirado y lo mirado exige de la mirada*. Conocimiento y mundo conforman una diada inseparable y entrelazada, lo que trae consigo un desdoblamiento simultáneo en el que no se distinguen entre sí:

De la muda extensión de las cosas debe partir de una señal, un reclamo, un guiño: Una cosa se separa de la otra con la intención de significar algo... ¿Qué? Ella misma, una cosa está contenta de ser mirada por las otras cosas solo cuando se convence de significarse a sí misma y nada más, en medio de las cosas que se significan a sí mismas y nada más. (...) El mundo quiere mirar y ser mirado en el mismo instante y que el señor Palomar pase justamente por allí. (Calvino, 2002, pp. 68-69)

La cita reproducida recuerda a uno de los planteamientos fundamentales de la filosofía de Nelson Goodman: Los mundos son sincategoremáticos. No hay estructuras, propiedades, hechos y fenómenos cuya definición sea estipulativa, independiente del punto de vista, absolutamente objetiva y verdadera con toda certeza, sino que depende directamente de un entramado de simbolización específico, supeditado a los intereses, los puntos de partida de las investigaciones y los novedosos desarrollos del conocimiento. "Hecho, al igual que significado, es un término sincategoremático, pues obviamente, y después de todo, los hechos son ficticios o artificiales", declara Goodman (MHM, p. 129). La percepción, el arte y la ciencia no son actos de reproducir los objetos de un supuesto mundo externo a través de imágenes mentales. El conocimiento humano es una *fabricación* de hechos que son ordenados según las exigencias de un sistema comprensivo. Si existe un mundo, no sería externo a la mente: Creación del mundo es fabricación de individuos, estructuras, sistemas y símbolos. Asentado lo escrito, he de tomar distancia de los planteamientos de Goodman y articular una reflexión propia sobre la imbricación entre ontología y epistemología.

La onto-epistemología defiende que el conocimiento *trae a la existencia* al mundo objeto de la percepción y el pensamiento, lo que a su vez significa que el conocimiento construye y crea al mundo. La experiencia de la realidad empírica se encuentra ineludible, inevitable y completamente atravesada por un componente teórico-

vivencial que la hace posible. Somos incapaces de percibir objetos sin una conceptualización previa, que puede comprender formas, tamaños, colores, sabores y texturas, así como generalizaciones y proyecciones bajo las cuales podemos subsumir los objetos experimentados. La experiencia del mundo se encuentra compuesta por hábitos, conveniencias y supuestos que se atrincheran en nuestras prácticas epistémicas diarias. La convencionalidad del conocimiento se aprende mediante procesos de adiestramiento que colaboran activamente en la comprensión del mundo. No sucede que vemos objetos inertes y sin vida entrando en una habitación para luego ordenarlos como un salón de clase que surge tras la reflexión; lo que vemos de hecho son mesas, sillas y pizarrones al momento mismo de percibirlos.

La perspectiva onto-epistemológica propone que el conocimiento es un desdoblamiento simultáneo de la realidad y lo cognitivo. En otras palabras, el desdoblamiento implica que el surgimiento del mundo acontece a través del conocimiento del mundo. La construcción del conocimiento es en todo caso la creación del mundo. El desdoblamiento sucede a través de sistemas comprensivos, que son entramados teóricos, perceptuales y prácticos por medio de los cuales se hace posible la experiencia. El origen del conocimiento y su proceso de adquisición se desdoblán al unísono y de ese modo se anula la frontera entre el sujeto y el mundo externo: Lo que se ha nombrado *mundo externo*, que constituiría la fuente del conocimiento sensorial, tiene el origen unívoco en la creación cognitiva de los sistemas comprensivos.

En efecto, he hablado sobre los sistemas de comprensión en plural. Como la historia del conocimiento en sus múltiples facetas y su desarrollo sincrónico lo confirman, la pluralidad es una propiedad que caracteriza a la creación de los sistemas comprensivos de la realidad; desde distintos enfoques, metodologías y perspectivas se arrojan distintas conclusiones sobre dominios de objetos comunes. La posibilidad de crear nuevas alternativas a las ya existentes conlleva la posibilidad de la proliferación del conocimiento en diversas disciplinas. Mientras que las investigaciones sobre el color según la física pasan por el estudio de la refracción de luz, en las artes pictóricas los colores se analizan conforme a sus posibilidades de representación, de expresión o de ejemplificación. El sistema geocéntrico ptolemaico compitió en los albores de la Modernidad con el nuevo sistema heliocéntrico copernicano, mientras que el impresionismo y el modernismo competían como vanguardias artísticas a principios del s. XX. Ninguno de esos sistemas de comprensión es necesariamente traducible a los términos del otro. Los sistemas comprensivos son inconmensurables entre sí, en el sentido de que ellos mismos definen a sus símbolos, términos y conectivas en vistas de

su función dentro del sistema, de modo que la definición de los elementos cognitivos variará de sistema en sistema.¹⁵

La convencionalidad del conocimiento tiene como consecuencia su relatividad y pluralidad, pues no tiene sentido preguntarse sobre un mundo externo allende a todos los puntos de vista, que subsista por sí mismo y que cuenten con estructuras y propiedades intrínsecas. En cambio, este *pluralismo onto-epistemológico* sostiene que no tiene sentido hablar del mundo, o de los mundos, sin antes relativizar toda percepción o pensamiento dentro del mismo. Realidad y conocimiento se encuentran unidos, son indistinguibles entre sí y no pueden desligarse.

Este pluralismo onto-epistemológico argumenta que desde sistemas comprensivos diferentes se constituyen mundos distintos (Gómez Salazar, 2019, p. 16). Si contamos con una infinita cantidad de sistemas de comprensión, entonces contamos con una infinita cantidad de mundos creados por la mente humana, mismos mundos que surgen en la medida en que se crean. El sistema es la condición de posibilidad de las creencias sobre el mundo; el componente *a priori* del conocimiento que hace posible lo *a posteriori*. Los hechos del mundo, sus objetos, sus propiedades y su estructura existen en la medida en que se articula teóricamente los conceptos, las categorías y los símbolos que los refieren. La cantidad de hechos es proporcional a la cantidad de sistemas, estableciendo que no hay una realidad única con la cual nuestros pensamientos tengan que corresponder para ser verdaderos. En ese sentido, no existe una realidad trascendente a la mente, un mundo externo que sea origen del

¹⁵ El término *inconmensurabilidad* no es posible encontrarlo en la obra goodmaniana, de modo que su empleo en este contexto responde al famoso planteamiento bosquejado por Thomas S. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*, lugar en el que se aboga por la relatividad de las ciencias a un contexto de enunciación que toma el nombre de *paradigma*, que constituye un núcleo de teorías, entidades, valores y metodologías bajo los cuales se practica el conocimiento científico. Los paradigmas son inconmensurables porque no se puede trasladar completamente las diferentes formas de hacer ciencia. Justamente, cada paradigma, o sistema comprensivo en nuestra terminología, constituiría una forma distinta de ver el mundo que no puede reducirse a los términos de otra. Los mundos son inconmensurables, cada científico debe sumergirse en una forma determinada de entender la realidad cuando hace ciencia. Comenta este historiador de la ciencia estadounidense que “Con todo, los cambios de paradigma hacen que los científicos vean de un modo distinto al mundo al que aplica su investigación. En la medida en que su único acceso a dicho mundo es a través de lo que ven y hacen, podemos estar dispuestos a afirmar que tras una revolución los científicos responden a un mundo distinto” (Kuhn, 2013, p. 256). Son evidentes las similitudes entre los posicionamientos de Goodman y Kuhn. Incluso este último hace referencia a LSA durante el décimo capítulo de *La estructura de las revoluciones científicas* (Kuhn, 2013, p. 279). Sin embargo, en trabajos posteriores, Kuhn se retracta de sus tesis pluralistas y relativistas porque su intención no era desvirtuar la realidad con la cual trabaja la ciencia y de la que proviene su verdad y con ello legitimidad. Se escribe en *El camino desde la Estructura* que “El mundo no se inventa ni se construye. Las criaturas a las que se les imputa esa responsabilidad, de hecho, se encuentran en un mundo ya existente, los rudimentos cuando nacen y una actualidad cada vez más plena durante su socialización educativa, una socialización en la que los modelos sobre la manera en la que es el mundo desempeñan un papel esencial” (Kuhn, 2000, p. 101).

conocimiento perceptual o sensorial, sino que la experiencia articulada teóricamente constituye la realidad conocida.

La categoría de desdoblamiento aplicada al pluralismo onto-epistemológico tiene como consecuencia la desaparición de la dicotomía sujeto-mundo en favor de una articulación teórica-perceptual de la experiencia en la que el mundo conocido es creado cognitivamente por sistemas comprensivos. Tales sistemas de comprensión se conforman por una serie de símbolos, términos, reglas, conectivas lógicas y otros elementos que dan lugar a un universo complejo de objetos, universo que deviene a la existencia una vez que ese sistema lo representa, expresa o ejemplifica. El conocimiento es posible una vez que hay mundos y los mundos son posibles una vez que hay conocimiento. El mundo externo no es condición de posibilidad del conocimiento, sino que el mismo ejercicio del entendimiento es la condición de posibilidad de la aparición del mundo en cuanto tal. Siguiendo la argumentación, no habría un único mundo circundante a la mente humana, sino que hay muchos mundos que son creados cognitivamente por el conocimiento.

El desdoblamiento simultáneo del mundo y el conocimiento implica el surgimiento de la indistinguibilidad que hace frente a la categoría cartesiana de semejanza. Según esta indistinguibilidad, el conocimiento del mundo no puede diferenciarse del mundo conocido, pues, en consecuencia a los planteamientos del pluralismo onto-epistemológico, la percepción permanentemente se haya atravesada por los componentes teóricos que la hacen posible. Es imposible percibir un sustrato inestructurado e inconceptualizado debido a que la experiencia del mundo es absolutamente dependiente de la posibilidad misma de estructuración y conceptualización, es decir, de sistematizar el conocimiento. Los procesos de adiestramiento en los que nos encontramos inmersos están conformados por convenciones, costumbres y hábitos. La constitución de ese bagaje hace posible la ordenación, selección y construcción de la experiencia, de manera que no es posible desligar al conocimiento de la articulación del sistema. El conocimiento y el mundo son indistinguibles entre sí, lo que significa que no hay nada externo a la mente humana. El entendimiento constituye su propia externalidad, pues no hay nada dentro del mundo que no sea comprendido por un sistema.

La semejanza cartesiana supone la existencia de una realidad con la cual nuestras representaciones no pueden corresponder directamente debido a que no hay una relación de identidad entre el conocimiento y el objeto conocido. La indistinguibilidad comparte el supuesto de que no es posible defender una correspondencia unívoca entre la representación y el objeto, pero su perspectiva para

defender tal tesis es sustancialmente distinta a la cartesiana. La carencia de correspondencia de la representación con su objeto no se debe a que ambos pertenezcan a dos órdenes del pensamiento distintos, a saber, el ontológico y el epistemológico, sino que precisamente la indistinguibilidad plantea que existe una imbricación íntima entre ontología y epistemología, de tal forma que la representación del objeto crea al objeto en sí mismo. Las obras de arte son testimonios de que los mundos se crean mediante articulaciones simbólicas y no en sentido opuesto; no hay nada en el mundo que nos diga qué hacer con él, sino que todos los cambios de los mundos vienen dictados convencionalmente por nosotros mismos. Las estrellas en el firmamento no cambian, nosotros somos los que nos transformamos.

La tesis que defiende en este punto dicta que los sistemas comprensivos son indistinguibles de los mundos objeto de su conocimiento, pues ellos construyen los mundos que conocen. No hay ninguna independencia entre el plano epistemológico y el plano ontológico, pues solo tiene sentido hablar de la realidad una vez que la hemos organizado y estructurado a partir de sistemas. Tales sistemas se desdobl原因 simultáneamente con el mundo, pues el conocimiento es en todo caso la creación de realidad. La onto-epistemología pluralista niega en principio la posibilidad de la existencia de un mundo circundante a la mente humana porque lo que conocemos como *mundos* solo tienen sentido una vez que se han relativizado a los sistemas que los hacen comprensibles.

Con este planteamiento se satisface la primera pauta de respuesta del PME: Modelar una onto-epistemología que anule el concepto de la semejanza cartesiana. En lo que sigue me dispondré a encontrar un modo de entender el surgimiento de la *alteridad* desde la perspectiva pluralista y onto-epistemológica, lo que he entendido como la segunda parte de respuesta al problema en cuestión. El mundo externo que se pierde gracias al PME también anula la existencia de otras subjetividades y así nos sumerge en un solipsismo filosófico (en adelante, PSF): ¿Cómo concebir a otros seres cuando no estoy seguro de su existencia? Contando con el pluralismo onto-epistemológico como emblema de esta empresa, los *otros* acontecen como mundos, conglomerados, sistemas y símbolos con los que interactuamos, ya sea pacífica o violentamente, desde una determinada visión. Citando de nueva cuenta a Calvino (2002), se dice en *Palomar*:

Abre los ojos: Lo que se presenta a su mirada le parece haberlo visto ya todos los días: Calles llenas de gentes que tienen prisa y se abren paso a codazos, sin mirarse la cara, entre paredes hostiles y descaradas. En el fondo, en el cielo estrellado brillan fulgores intermitentes como un

mecanismo trabado que se sacude y chirría en todos sus goznes no aceitados, vanguardia de un universo tambaleante, retorcido, sin quietud, como él. (p. 71)

Al igual que el mundo, aquello que es otro no es un objeto inerte, sino que es algo con lo que interactuamos diariamente y el resultado de tal interacción es el reconocimiento de nosotros mismos a través del otro y al otro como algo que no somos nosotros mismos. Subjetividad, identidad, alteridad y diferencia son los conceptos que serán de mi interés para completar la respuesta disolutiva al PME. El propósito del siguiente capítulo de esta investigación es delinear una respuesta satisfactoria al PSF y con ello completar la disolución del PME.

CAPÍTULO 3

MUNDOS, PLENITUD DE PRESENCIAS Y DE NOMBRES.

SOBRE LA PLURALIDAD DE SUJETOS Y LA CONSTITUCIÓN DE COMUNIDAD

*¿La vida, cuándo fue de veras nuestra?,
 ¿cuándo somos de veras lo que somos?,
 bien mirado no somos, nunca somos
 a solas, sino vértigo y vacío,
 muecas en el espejo, horror y vómito,
 nunca la vida es nuestra, es de los otros,
 la vida no es de nadie, todos somos
 la vida –pan de sol para los otros,
 los otros todos que somos nosotros–.*

Octavio Paz, *Piedra del sol*

Resumen y recapitulación: La tarea por realizar en el tercer capítulo de la presente investigación consiste en presentar una articulación de la onto-epistemología pluralista en relación con la subjetividad y la alteridad. El problema por tratar, como lo dictamina la tercera parte de la disolución del problema escéptico del conocimiento del mundo externo, será el solipsismo filosófico, la cuestión acerca de la inexistencia de otros seres con los cuales compartir un mundo intersubjetivo. Desarrollaré las perspectivas críticas de Emmanuel Levinas y Luis Villoro sobre la concepción moderna del sujeto, el cual es entendido como una totalidad autosuficiente que no depende del mundo y de otros. Se hace necesario explorar un concepto de subjetividad plural capaz de codificar la diferencia, la otredad y la relación experiencial con el mundo. Haré un breve abordaje del problema de la identidad personal con la intención de recuperar la postura de León Olivé sobre un sujeto que se constituye en referencia a los mundos que permean toda su existencia. Finalmente, abordando el proyecto de Ángeles Eraña, estudiaré las nociones de alteridad y comunidad en función de divisar cómo el desarrollo de la persona depende de una cultura que lo empuja y coacciona. Concluiré este tratamiento con la existencia de mundos entre mundos capaces de eliminar el solipsismo, así como aceptar la pluralidad y la diferencia.

Palabras clave: ensimismamiento, subjetividad, alteridad, comunidad, mundos entre mundos.

CHAPTER 3

WORLDS, FULLNESS OF PRESENCES AND NAMES.

ON THE PLURALITY OF SUBJECTS AND CONSTITUTION OF COMMUNITY

Abstract and summary: The task to be carried out in the third chapter of the present research consists in presenting an articulation of pluralist onto-epistemology in relation to subjectivity and alterity. The problem to be addressed, as dictated by the third part of the dissolution of the skeptical problem of knowledge of the external world, will be epistemological solipsism, the question about the non-existence of other beings with whom to share an intersubjective world.

I will develop the critical perspectives of Emmanuel Levinas and Luis Villoro on the modern conception of the subject, which is understood as a self-sufficient totality that does not depend on the world and on others. It is necessary to explore a concept of plural subjectivity capable of codifying difference, otherness and the experiential relationship with the world. I will make a brief approach to the problem of personal identity with the intention of recovering León Olive's position on a subject that is constituted in reference to the worlds that permeate his entire existence. Finally, approaching to Ángeles Eraña's project, I will study the notions of otherness and community to see how the development of the person depends on a culture that pushes and coerces him. I will conclude this treatment with the existence of worlds between worlds capable of eliminating solipsism, as well as accepting plurality and difference.

Keywords: self-absorption, subjectivity, alterity, community, worlds between worlds.

1. La subjetividad ensimismada. El solitario sujeto de la Modernidad

Como he explicado en el primer capítulo de esta investigación, la ruptura entre el conocimiento del mundo y el mundo conocido, que fue propia de la Modernidad filosófica encabezada por René Descartes, trajo consigo al problema escéptico del conocimiento del mundo externo (en adelante, PME) como un enigma por el cual es imposible distinguir entre las fantasías del sueño, o el caso análogo de encontrarse en una simulación por computadora, y la experiencia empírica o sensorial de la realidad. En función de esta tesis, se ha creado una dicotomía que ha permanecido arraigada en el desarrollo de la historia de la filosofía y del conocimiento en general: El sujeto del conocimiento y el mundo externo son dos realidades contrapuestas, disimiles y paralelas respecto de la otra, sin un puente o medio de contacto evidente de suyo. El mundo es independiente al yo, quien es una sustancia autosuficiente, reflexiva e inmediata respecto de sí misma. Esta problemática situación no solo se circunscribe a los terrenos de la epistemología y la ontología, los cuales he buscado reconectar en el segundo capítulo de este trabajo, sino que también es una cuestión sumamente relevante para la reflexión ética y política. Si el sujeto se encuentra aislado del mundo, también le son indiferentes los otros seres humanos y seres vivos que habitan la realidad junto con él. A la constitución de la subjetividad le es indiferente la interacción e intercambio con otras subjetividades. Hay yo sin necesidad de *otros*.

Recordando el segundo paso de la disolución filosófica propuesta, el proceso de análisis exhaustivo de aquello que se pone en entredicho dentro de un problema filosófico, una las interrogantes que gravitan al PME consiste justamente en el surgimiento del problema del solipsismo filosófico (en adelante, PSF). Esta cuestión fue entendida por Grace Helton como la aterradora posibilidad de que todos los individuos con los cuales compartimos el mundo sorpresivamente sean personas artificiales, o

autómatas programados por una computadora, creadas por un sueño muy complejo. Si el mundo ha desaparecido gracias al velo del escepticismo, no hay razones para no creer que las personas que consideramos reales también son parte del enorme engaño sistemático bosquejado en el PME. La terrible consecuencia del PSF se resume en la angustiante soledad del sujeto del conocimiento, el *yo* singular e individual que carece de un mundo común en el cual pueda encontrarse con otras subjetividades de diferente naturaleza.

El PSF pone en entredicho a todo el conocimiento colectivo. Dado que no hay un mundo común por compartir, las tradiciones, las costumbres y la historia no se encuentran fundamentadas en una interacción intersubjetiva que las haga posibles. Este problema debe resolverse demostrando que es posible concebir a un sujeto que sea capaz de admitir la existencia de la alteridad dentro de un mundo común, lugar en el que toda persona pueda desenvolverse. Reconcebida nuestra relación con el mundo, es momento de reconcebir nuestra relación con los mundos constituidos por las comunidades humanas, una serie de *mundos entre mundos*. Es preciso mostrar que la constitución del sujeto se encuentra engarzada por la construcción del mundo y el conocimiento de los otros.

Para cumplir este cometido se requieren tres pasos sucesivos. En primer lugar, hemos de presentar las consideraciones críticas de Luis Villoro y Emmanuel Levinas sobre la concepción de la subjetividad moderna, como una entidad ensimismada y solitaria incapaz de asimilar la diferencia que haría posible la pluralidad de clases de sujetos humanos. Una vez concluida esta sección, me encomendaré al estudio de los planteamientos de León Olivé sobre la identidad personal en relación con la diversidad de mundos construidos por la inteligencia humana, de tal modo que me será lícito concluir que hay tantas subjetividades como realidades posibles. Por último, con la pluralidad de sujetos humanos, dirigiré mi atención a la propuesta que presenta Ángeles Eraña sobre la construcción de comunidades, entramados de experiencias plurales y diversas cohesionados en un cuerpo colectivo que permea a todos sus miembros.

La alteridad es eliminada por el PSF; la subjetividad, inconexa de la realidad, fue apartada de la otredad, de aquello que es diferente de ella. El foco de la reflexión filosófica en la Modernidad exclusivamente tomó en consideración al *yo* como el fundamento de todo el conocimiento y la realidad. Y en su apuesta por la sustancialidad de la subjetividad, se edificó una única estructura por la cual entender y habitar el mundo. Toda la realidad y sus elementos que la componen debían asimilarse bajo las capacidades cognitivas de los seres humanos; la naturaleza es comprendida desde un solo y privilegiado punto de vista. La estructura de la subjetividad moderna, ese *yo*

cartesiano fundamento de toda verdad, es incapaz de encarar y asimilar la existencia de sujetos diferentes a la norma.

Retomando a Luis Villoro (2016d) en su texto *Soledad y comunión*, hemos de llamar a esta situación como el *ensimismamiento* del sujeto, un aislamiento total y radical en consideración al mundo externo y otras subjetividades: “El hombre se sabe un ser aparte del mundo; su naturaleza es el triste vestigio de un mundo caído, recuerdo de su inicial pecado. Mal haría en anudar estrechos lazos con ella; pues sería olvidar que no es ciudadano de este mundo y que su patria prometida es otra” (p. 27). El legado moderno es descrito como un proceso solitario, en el que no hay plena conciencia del porvenir y en donde las posibilidades de cambiar el estado actual de las cosas son escasas.¹ El abandono permea las vivencias del sujeto moderno, una soledad provocada por el abismo de la subjetividad moderna que rompe con el mundo y otras mentes: “Debemos pasar sobre la tierra con desapego de ella, la mirada puesta en otro rumbo” (Villoro, 2016d, p. 27). El sujeto ensimismado exclusivamente goza del acceso a la claridad de su conciencia, prístina a su propia mirada y simultáneamente opaca cuando apunta a lo que no es ella misma:

Pocas veces se había hablado tanto como ahora de la necesidad de un nuevo sentido de comunidad. Y es que pocas veces habíamos experimentado una conciencia más punzante de nuestra soledad. El hombre de nuestro tiempo es, ante todo, un solitario, y él no hace más que reflejar el sentimiento de soledad de nuestra época. Vacilante civilización la nuestra; pendiente entre la agonía de su propio mundo, el de la burguesía, y el anuncio de otro que quizá ya no será el suyo; civilización insegura que hará germinar en sus hijos la conciencia más plena de su original abandono. Pero esta conciencia no pudo presentarse de golpe. No es más que el resultado final de un lento y continuado proceso. (Villoro, 2016d, p. 27)

Las consecuencias de la desemejanza cartesiana se rastrean dentro de la relación que el ser humano entabla con la naturaleza que le rodea. Dado que el conocimiento y el mundo carecen de una idéntica correspondencia, entonces la comunicación entre ambas sustancias tiene que adoptar un lenguaje específico para hacerse comprensible. Los seres humanos no buscan valorar a la realidad por lo que es ella misma, sino que se le valora en la medida en que *tenga algo que decirnos*, siempre y cuando sirva al propósito humano. Todo el conocimiento sería un apuntar hacia nosotros mismos, observar exclusivamente lo que reflejamos sobre el espejo: “Así, encuéntrome encerrado

¹ De acuerdo con Mario Teodoro Ramírez (2007, pp. 144-145), se puede considerar a la filosofía de Luis Villoro como un proceso de *desegologización*, en el cual es cuestionada la primacía y la centralidad del *yo* en varios momentos del pensamiento filosófico. Simultáneamente, Villoro también emprendió un proyecto por la comprensión de la otredad en el plano existencial y experiencial, mismo que se abordará en las siguientes páginas. Entretanto, vale acotar que los cuestionamientos hacia la subjetividad tradicional le permitieron llevar a cabo vastos planteamientos en torno a la filosofía de la Modernidad, al etnocentrismo occidental y al antropocentrismo.

en un cinturón de objetos silenciosos que apuntan hacia mí incesantemente” (Villoro, 2016d, p. 32). El sujeto proclama la suprema potestad de sí mismo y sobre el mundo al adjudicarse toda fuente de sentido y significación: “Ellas mismas solo son masas frías, vacías. Inexpresivas de por sí, siempre que quieren decir algo me envían a mí mismo, como espejos en que contemplo mi propia imagen” (Villoro, 2016d, p. 32). A la naturaleza se le interroga en nuestros términos, no en los suyos:

La naturaleza nada nos dice ya por sí sola; únicamente tendrá valor si puede responder a nuestras previas hipótesis científicas. Su sentido se agota al ser determinada por nuestras leyes universalizadoras; lo que a ellas escape, nada nos interesa. Sólo hablará la naturaleza si adopta nuestro propio lenguaje; por sí misma es un inmenso témpano mudo (...). Ahí está el mundo natural, inerte, pasivo; es una ciudad abierta al saqueo, una masa informe que espera del hombre el don de la inteligibilidad. (Villoro, 2016d, p. 29)

El proceso del ensimismamiento descrito por Villoro adquiere un nombre distinto en la propuesta crítica de la Modernidad que planteó Emmanuel Levinas. La subjetividad moderna no designa una identidad persistente en el tiempo ni una característica distintiva de un sujeto. Levinas (2000) en *La huella del otro* entiende al yo a través del término *ipseidad*, que designa el proceso de asimilación de la subjetividad hacia todo objeto del mundo. Según señala Félix Duque (1993, p. 4), la ipseidad supone el cierre sustancial del sujeto, convirtiéndose en una roca firme que es completamente autosuficiente. De acuerdo con el filósofo franco-lituano,

El Yo es la identificación por excelencia, el origen del fenómeno mismo de la identidad. En efecto, la identidad del Yo no es la permanencia de una cualidad inalterable. Yo soy yo mismo no porque identifique previamente esta o aquella características para después reencontrarme siendo el mismo. En cambio, es justo porque soy el mismo desde el inicio *-me ipse-*, una ipseidad, por lo que puedo identificar cada objeto, cada característica y cada ser. (p. 47).

La subjetividad moderna es fundamentalmente egoísta, ya que en su búsqueda por el conocimiento y la verdad se proyecta al mundo para absorber la existencia singular de la naturaleza y otros seres humanos. En la empresa del conocimiento, la realidad del yo es constituida a merced de la diferencia, de aquello que es desemejante al sujeto, que sería en todo caso el mundo constituido por sus elementos y sus personas. La relación moderna entre el sujeto y el mundo supone la eliminación de todo aquello que no sea idéntico a la estructura de la subjetividad. Indica Duque (1993, p. 4) que el sujeto egoísta se entiende a sí mismo como un agujero negro que absorbe toda alteridad.

Cuando se habla de la soledad del ser humano, el ensimismamiento moderno del sujeto, no se le puede caracterizar de un modo trivial. Existimos junto con otros en

un mundo común. Queda claro que las personas mantenemos relaciones con otros sujetos, con los cuales interactuamos a diario en la escuela, en el trabajo y en nuestros hogares. Es evidente que la comunicación con los demás es a todas luces inevitable. Pese a ello, la soledad humana debe describirse a nivel existencial: Estoy al frente del *otro*, pero *no soy el otro* y *el otro no puede ser yo*. Todo lo que refiere a la constitución de la subjetividad ineludiblemente se expresa en primera persona, en un *yo* individual y singular. La suspensión del mundo y de los demás, encarada en el PME, ocasiona que el sujeto se contraiga en dirección a sí mismo. Ensimismado configura todo lo que tiene que ver con su identidad, cómo se entiende a sí mismo y la forma en la que habita la realidad. Desde la perspectiva moderna, no es posible plantear una dialéctica por la cual se defienda la construcción colectiva de la identidad. Subjetividad, existencia y soledad son términos imbricados de forma compleja. Levinas escribe lo que sigue en *El tiempo y el otro*:

Estamos rodeados de seres y de cosas con las que mantenemos relaciones. Mediante la vista, el tacto, mediante la empatía o el trabajo en común, estamos con otros. Todas estas relaciones son transitivas: toco un objeto, veo a Otro. Pero yo no soy el Otro. Soy en soledad. Por ello, el ser en mí, el hecho de que yo exista, mi *existir*, constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relación. Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. Ser es, en este sentido, aislarse mediante el existir. (Levinas, 1993, p. 54)

Que existamos en un mundo y que mantengamos relaciones junto con otros no nos exime de la soledad. Mundo y subjetividades fueron divididos por la semejanza cartesiana, pues era imposible una integración de ambas sustancias porque eran fundamentalmente diferentes. El miedo a la diferencia, la aterradora posibilidad de que la realidad y otras subjetividades sean distintas al arquetipo del solitario sujeto moderno, llevó a identificar al mundo con el sujeto, negándole con ello su existencia y originalidad. La independencia del *yo* cobró su única y fatal víctima: La sumisión de todo lo demás. Toda actividad de la conciencia del *yo* es autorreferencial, pues cada una de sus actitudes refleja un retorno a sí misma:

Descartes pensó que yo, por mí mismo, habría podido dar cuenta del cielo y del sol, a pesar de toda magnificencia. No obstante lo pasiva o receptiva que sea, toda experiencia se convierte de inmediato en 'constitución de ser' que ella recibe, como si el dato fuese extraído de sí, como si el sentido que él enuncia estuviera dado por mí, como si fuera yo el que le atribuye el sentido que le pertenece. (Levinas, 2000, p. 49)

Se me podría objetar que mi postura construccionista y pluralista, expuesta en el capítulo anterior, es una fachada que encubre una epistemología moderna. Mi

propuesta podría malentenderse como un idealismo cuyo objetivo sería sostener que el objeto es creado por el sujeto y que todo el conocimiento no sería otra cosa que la determinación del designio humano. Esa clase de crítica hacia mis planteamientos, a mi juicio, no sería del todo precisa. Me explico: La onto-epistemología que he trabajado en este lugar defiende que la experiencia se encuentra configurada por sistemas comprensivos que aparecen simultáneamente durante la experiencia del mundo, de tal modo que los unos no pueden diferenciarse de los otros. A diferencia de la epistemología y la ontología fundamentadas en la subjetividad moderna, el construccionismo y el pluralismo reconocen que hay muchas posibles formas de construir el mundo y ninguna de ellas se antepone a las demás. *No hay mundo externo que someter porque el mundo aparece junto con nuestro conocimiento de la realidad.* En ambos casos, la relación sujeto-mundo se bosqueja de modos distintos: Mientras que en la Modernidad el sujeto se antepone al mundo, la simultaneidad de la onto-epistemología provoca que el sujeto se conecte al mundo, de manera que todas sus actividades dependan de una relación de complementariedad. No habría mundo sin sujeto y sujeto sin mundo.

Siendo que interactúa con un mundo del cual no forma parte, el sujeto moderno se encuentra abandonado, navegando solitario en una realidad que le es totalmente ajena. El abismo entre el sujeto y el mundo supuso una condena para los seres humanos: Nuestros ojos siempre se reconocen a sí mismos en su reflejo sobre el mundo y en las pupilas de los demás, sin darle existencia propia a aquello que es diferente y distante. En la soledad de una fogata dentro de su habitación, sentado desnudo frente a una hoja de papel, Descartes experimentó la originalidad de su *yo*, de su existencia absoluta e independiente. A cambio del fugaz surgimiento de la subjetividad, somos indiferentes a la otredad. Escribe Villoro (2016d):

Que únicamente cuando me conozco en soledad experimento mi originalidad, mi singularidad irreductible, la infinita distancia que separa mi existencia del modo de ser de cualquier otra realidad. Cuando el sentimiento de mi soledad llega a su extrema agudeza todo parece evadirse, todo se me torna ajeno, postizo, indiferente. Arrojado en un mundo extraño, me conozco como lo único, la excepción, lo innombrable. (p. 33)

¿Cómo destruir el cerco que el sujeto se ha impuesto a sí mismo? ¿De qué forma hemos de resolver este solipsismo en el que estamos envueltos desde la época moderna del mundo? ¿Hay algún modo de escapar del ensimismamiento y la soledad impuestas por la constitución de la subjetividad? Como apunta Ramírez (2007, p. 156), el foco de la reflexión filosófica moderna recayó en el *yo*. Dentro de este entramado contextual, la

otredad inevitablemente se nos aparece como un objeto entre otros, algo que puede definirse, captarse e interpretarse en función de las necesidades del sujeto. La aprehensión del otro, el proceso de conocimiento e interacción, supone para los modernos un proceso de falsificación, en donde al otro se le niega su originalidad y su autenticidad. El pensamiento moderno es incapaz de abrirse a la experiencia humana concreta y real, ya que intenta a toda costa reducir su complejidad y problematicidad.

Conforme a las declaraciones de Villoro, es indispensable localizar un tercer término que nos ayude a disolver la dicotomía sujeto-objeto, de tal forma que la relación del mundo con la subjetividad pueda transitar hacia una estructura que no perpetúe el ensimismamiento y la soledad de existir. Del *objeto* hacia el *yo* se encuentra *él* y *ella*, ya sea que se presente a la manera de persona, animal u objeto. Desde la primera persona entablamos una relación con la tercera persona, interacción que en muchas ocasiones tiene fines y objetivos dialógicos, formas de sacar provecho de la situación por la cual ambas entidades se enfrenta. El *yo* se enfrenta a *él* para informarse, obtener algo a cambio o comunicar un mensaje:

La relación de conocimiento sujeto-objeto parecería constar de dos términos. En realidad, estamos frente a tres términos en juego. El *objeto* es aquello acerca de lo que puedo conversar con un interlocutor real o ideal. (...) El tercer término del que hablo con éste será un *objeto* si se trata de una cosa, o un *él* si es un semejante. El tercer término —ya sea cosa o él— se presenta siempre como una simple fuente de informes o medio de comunicación para los dialogantes. (Villoro, 2016d, pp. 37-38)

El conocimiento desarrollado por la ciencia es un diálogo de un *yo* hacia *ellos*, una serie de objetos en la naturaleza que responden a las interrogantes de un investigador, cuyo interés en la realidad se supedita a una serie de objetivos por cumplir. Al objeto se le otorga realidad en la medida en que sirva a los propósitos científicos: “El objeto en cuanto tal es mudo. En realidad el investigador se plantea a sí mismo una pregunta, una hipótesis; no pregunta al objeto, sino que se pregunta a sí mismo *acerca del objeto*” (Villoro, 2016d, p. 38). Lo mismo se aplica en la reflexión en torno a la interacción entre personas. Cuando abordamos a un vendedor de mercancías, no nos interesamos en saber cómo va su día o si ya cumplió su meta de ventas del día o del mes, sino que preguntamos directamente por el producto que nos interesa comprar. Las otras subjetividades son minimizadas a objetos a nuestro servicio: “Con su informe, su papel queda agotado para nosotros; nada nos interesa ya; *él* es un informe y nada más. En realidad, igual hubiéramos podido preguntar a un objeto cualquiera...” (Villoro, 2016d, p. 38).

La introducción de *él* o *ella*, esa tercera persona de la que nos habla Villoro, parece perpetuar la sumisión que todos los elementos de la realidad sufren frente al sujeto del conocimiento. Después de todo, *él/ella* siempre es interrogado/a, manipulado/a y controlado/a con la finalidad de obtener alguna clase de beneficio. Sin embargo, hablar ya de una tercera persona implica una posible transformación de su estatus ontológico, ético y político. Para Villoro, la interacción entre subjetividades cambia una vez que el otro deja de ser un objeto conceptualizable, maleable y clasificable para el sujeto. Esa persona, la alteridad en todo su esplendor, resulta ser un completo acontecimiento para nuestra vida, su significación es atribuida por su irreducible misterio.

El significado de la existencia de lo otro es absolutamente desconocido y conlleva muchas complicaciones someterlo a un único concepto, situación o utilidad. Ese misterioso enigma encarnado en la personalidad ajena ejerce un poder inexplicable en el *yo*, quien se mueve y se impulsa por el cautivo encanto de una existencia que no logra comprender. La otredad abandona la propiedad de la semejanza siempre y cuando permanezca inalterable frente a una subjetividad que intente identificarla consigo misma, tratando de absorber su original existencia. Así, la diferencia de lo otro no es suplantada, sino que se le *deja ser en libertad*. La estructura totalitaria del *yo* finalmente podría abandonar su inevitable y solitaria existencia. Ese objeto, *él* y *ella*, se convierte en un indeleble *tú*, una segunda persona que puede co-existir con la primera persona singular. La soledad del sujeto podría ser reemplazada por la *comunidad* entre otredades, cuya diferencia se preserva porque la carencia de asimilación entre pares es su condición de posibilidad. Expresa Villoro (2016d):

Sobre el *tú* me siento incapaz de formular juicios. No puedo clasificarlo, pues siempre escapa a mis acotaciones. No se identifica nunca con los informes que me proporciona, ni siquiera con sus cualidades o sus defectos. De él ya no me interesa que pueda responder a mis preguntas, o arrojar luz sobre mis propias preocupaciones, sino que me atrae su propio e irreducible sentido. *Yo* y *tú* forman la estructura permanente de la *comunidad*. Y ésta es el núcleo originario de toda auténtica comunidad. (p. 40)

Dentro de los procesos de obtención de conocimiento, los objetos y las personas surgen frente al sujeto a través de categorías, conceptos, teorías y prejuicios que los hacen asequibles al entendimiento. La finalidad de estos procedimientos no es otra que *apropiarse de lo ajeno*, de tal modo que las subjetividades no tengan que lidiar con las diferencias de identidades. A la naturaleza y a quienes habitan en ella les es impuesto un sistema comprensivo mediante el cual deben ser capaces de conocer todas sus características y su composición propia, de tal modo que la identificación del sujeto con

el mundo se expresa en términos de universalidad. Todo lo que hay por conocer de hecho ya se encuentra contenido en el sujeto del conocimiento. Todas las personas por el simple hecho de existir deben encajar en un mismo modelo de persona. La universalidad del mundo y del ser humano es la universalidad de la subjetividad, cuya estructura supone la capacidad de conocer y de apropiarse de todo lo real.

De nueva cuenta es válido preguntar: ¿En qué se diferencia la epistemología moderna de mi propuesta onto-epistemológica? *Grosso modo*, es evidente que ambos planteamientos asumen que el conocimiento debe constituirse a través de una serie de marcos conceptuales o sistemas comprensivos que sean capaces de conformar un cuerpo coherente de creencias que permitan las prácticas sociales de carácter científico, artístico y cotidiano. Debo de admitir que tanto la postura moderna como mi desarrollo teórico responden a una tesis en común, a saber, que somos incapaces de acceder a la realidad *tal y como es*, a la esencialidad del mundo, sus propiedades y sus estructuras.

Ahora, cada postura es diferente en función de los planteamientos efectuados con los elementos a su disposición. Mientras que la Modernidad cartesiana busca imponer una única sustancia pensante, una sola subjetividad, que conozca la naturaleza de lo real, la onto-epistemología intenta bosquejar las condiciones de posibilidad por las cuales podamos comprender el mundo desde una pluralidad amplia de puntos de vista, de sistemas de comprensión que construyen mundos reales y vivos. La epistemología moderna impone sus leyes sobre el mundo y la onto-epistemología reintegra a los seres humanos en diversos mundos cuyas leyes varían de contexto en contexto.

Lo anterior dicho es particularmente visible en los diversos modos de interacción con otras subjetividades. El misterio y la ininteligibilidad de la otredad constituye justamente lo que hemos de conocer como *diferencia*, aquello que permanece inalterado y desconocido para la subjetividad. Con el acoplamiento de la segunda persona al sujeto singular, del *tú* que es un otro radicalmente distinto *a mí*, surge la posibilidad de defender la existencia de una pluralidad de personas, es decir, de muchas formas distintas y bien diferenciadas de estar vivos, de comprender y de habitar los mundos posibles. Nuestra incapacidad de comprender a la otredad precisamente también constituye nuestra facultad de entender la pluralidad de formas de vida que de hecho existen y muchas veces resisten cualquier intento de minimizar y reducir su auténtica originalidad.

Desde la filosofía moderna es particularmente difícil dar cuenta de la diferencia y la otredad. A juicio de Levinas, el otro de la Modernidad carece de alteridad, pues la razón se ha encargado de reducir el enigma de la identidad ajena a una estructura en la

que todo ser humano debe de encajar.² Ricardo Salas (2011, p. 27) comenta que la tesis levinasiana en contra de la Modernidad filosófica se resume en el cuestionamiento de esa unidad filosófica de lo real en la estructura de la subjetividad humana, pues los movimientos de la conciencia por apropiarse del mundo hacen que toda exterioridad se transforme en interioridad. Así se anula el vínculo con un mundo infranqueable, totalmente externo a la realidad humana, lo que permite a su vez, como se ha explicado, las paradojas escépticas en torno a la realidad circundante. Se declara en *La huella del otro*:

La filosofía occidental coincide con el develamiento del Otro en el que, al manifestarse como ser, el otro pierde su alteridad. Desde su infancia, la filosofía ha estado aterrorizada por el Otro que permanece siendo Otro, ha sido afectada por una alergia insuperable. Por ello, se trata esencialmente de una filosofía del ser: La comprensión del ser es su última palabra y la estructura fundamental del hombre. (Levinas, 2000, p. 49)

Siguiendo a Villoro, *tú* es lo que *yo* desconoce, es una fuente de auténtica significación, sentido y valor. La pluralidad de subjetividades surge una vez que aceptamos que no hay una sola estructura por la cual sea obligatorio entender el mundo y a las personas. Es lícito no conocer cabalmente a los mundos que habitamos y a las personas con las que interactuamos. La soledad existencial y el ensimismamiento del sujeto son reemplazados por la comunidad una vez que la alteridad permanece diferente e inalterable, cuando no es asimilable a la universalidad del *yo* que excluye a otros.³ Este filósofo mexicano lo explica en este pasaje:

Entre objetos me encuentro en un mundo extranjero y hostil, que sólo hago habitable sustentándolo con mi propio sentido; por eso me hallo solitario. En el *tú* percibo en cambio el aire de mi propia patria, por eso puedo interiorizarme en él. Pero –notémoslo bien– si tal

² De acuerdo con Adrián Vázquez (2014, pp. 76-77), el interés de Levinas hacia el concepto de alteridad fue impulsado por sus filiaciones intelectuales, así como por una necesidad vital. Primero, su pertenencia al pensamiento franco-alemán, notoriamente permeado por la fenomenología y el existencialismo, lo orilló a interesarse por la filosofía de la subjetividad, la conciencia intencional y la realidad humana. Segundo, la filosofía de la alteridad respondió a los horrores acaecidos sobre el propio Levinas en los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial. En conjunto, Levinas quiso teorizar sobre el sufrimiento moral, físico, e intelectual en los años en los que no parecía importar lo que padece el otro gracias a mis acciones.

³ Villoro dedicó una gran cantidad de consideraciones hacia la cuestión de la alteridad. Considera Ramírez (2007, p. 144) que este tópico cobra radical importancia en cuatro distintos niveles, que al mismo tiempo se interpelan entre sí. Primero, notoriamente influenciado por el existencialismo francés, el estadio interpersonal e intersubjetivo entre dos personas que se encuentran. Luego, el estadio intercultural, en el que la alteridad se presenta como una cultura situada social e históricamente. Tercero, el estadio metafísico, donde lo Otro se presenta como lo sagrado, una experiencia que rompe cualquier significado tradicionalmente racional y se acerca a los terrenos de la religión. Por último, el estadio práctico en el que se reflexiona interrogantes sobre la comunidad humana y su inherente pluralidad.

sucede, es precisamente porque el *tú* es la única *realidad* irreductible a mí, es lo único que no puedo sujetar a mi propio yo, que no puedo conformar a mi capricho. (Villoro, 2016d, p. 43)

La segunda persona singular, ese *tú* irreconocible para el *yo*, representó para este filósofo mexicano la posibilidad de liberarse de la “cárcel egocéntrica” (Villoro, 2016d, p. 43). La otredad entendida como diferencia debe ser considerada como una entidad *trascendente*, lo que significa que el acontecimiento de lo otro es una experiencia única, auténtica y original que no es capaz de encuadrarse en ninguna categoría, concepto o noción, ni siquiera en el espacio y en el tiempo conocidos. En *La mezquita azul*, Villoro (2016b) explica detalladamente que la trascendencia de la otredad “no se identifica con ninguno de los objetos de percepción circunscritos en un espacio y tiempo determinados ni tampoco con la totalidad de ellos” (p. 66).⁴

La otredad es trascendente, de modo que es imposible pensar espaciotemporalmente a esa persona, el *tú* que no habita ningún lugar determinado ni se ubica en una secuencia precisa de sucesos. Según Villoro, la otredad significa *presencia*, un acontecimiento que afecta a la sensibilidad, aunque no tenga un correlato objetivo con el cual corresponder. Es un *sentirse cerca y acompañado* de otro, aunque ese *tú* no se encuentre en el mismo lugar o en el mismo momento. Cuando sabemos que contamos con un amigo, sabemos que se encuentra presente siempre con nosotros para apoyarnos y ayudarnos a crecer. Dos amantes separados por la distancia de alguna forma preservan su cariño y lealtad a través de los kilómetros, como si la suavidad, la luz, el color y el perfume del otro fuesen cercanos en cartas, llamadas o mensajes. El recuerdo de un ser querido que ha fallecido es tan poderoso que a través de los años el afecto, el

⁴ Sus planteamientos en torno a la alteridad condujeron a Villoro a pensar sobre la experiencia religiosa, que en los terrenos de la filosofía de la religión podemos conocer como la *experiencia de lo sagrado*, un fenómeno de vital importancia para la existencia humana. En su texto *Sobre el concepto de Dios y la pregunta por el sentido* aborda el misticismo en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. En ese lugar expresa que el misterio de la religión se caracteriza por ser incomprensible y que por ello es considerado como profano en el ámbito de la racionalidad filosófica y científica. Lo Otro sagrado es “cualidad singular” que nos “remite al todo” (Villoro, 2016a, p. 136). Lo sagrado, aquello Otro inexplorado e incomprensido, sería precisamente el sentido de la vida: “El sentido de un hecho o de un ente es, pues, aquello por lo cual pertenece a un todo-uno” (Villoro, 2016a, p. 137). La religión y la mística no operan en el ámbito de lo fenoménico y lo objetivo. Dios y lo sagrado no son aprehensibles en la experiencia empírica y teórica. Para comprender lo religioso, es necesario remitirnos a la totalidad de nuestra vida y a toda la existencia en su conjunto. Sentencia Villoro (2016a) “No obstante, en todas las religiones ha habido también otro tipo de pensamiento que ha evitado profanar lo Sagrado. Para él la Divinidad no puede nunca concebirse como un ente singular entre otros. Al comprender que no es un elemento del todo, dejamos de buscarla en alguna entidad natural o sobrenatural. Por más alta que sea, renunciamos, al mismo tiempo, a describirla con palabras como si fuera un objeto. Sólo entonces estamos en franquía para que se nos muestre lo Sagrado en el estupor que produce el milagro incomprensible de la existencia del universo. Sólo entonces podemos captar que la Divinidad no es algo distinto del mundo o de la vida sino el sentido mismo de ambos” (pp. 139-140).

apego y la ternura todavía persisten en nosotros, abigarrados muy dentro en la intimidad del recuerdo, la nostalgia y la añoranza. La presencia no necesita de un cuerpo para desplegarse, pero sí requiere de la diferencia, ese enigma cautivador, el otro siendo en libertad:

El *tú* no conoce las distancias. Puedo estar infinitamente alejado de una persona, aunque se encuentre a mi lado, y la inversa es igualmente posible. El término de nuestra simpatía, en cuanto tal, no está aquí ni allí, está simplemente *presente*. La *presencia* es su modo de relación conmigo, y en ella se manifiesta la trascendencia al espacio-tiempo. Cuando digo que mi amigo está *presente* en mi adversidad, no digo que se encuentre allí frente a mí, como un cuerpo más entre otros: quiero expresar más bien que siento que está conmigo. Su presencia se me revela en un ademán, una mirada, un inteligente silencio quizá. Este *conmigo* no está lejos ni cerca; no puedo reducirlo a un lugar; simplemente me *acompaña*. (Villoro, 2016d, pp. 43-44)

Villoro, a través de su propuesta del *tú* singular, original y auténtico, logra escapar de esa cárcel egológica que otorga un estatus privilegiado al pensamiento meramente teórico, conceptual e intelectual. La reflexión de la otredad y de la subjetividad deben articularse simultáneamente en una *conciencia existencial* que busque adentrarse en la complejidad, ambigüedad y vitalidad de las relaciones humanas y su experiencia compartida del mundo. El reconocimiento del mundo de los otros permite pasar de una investigación ontológica acerca de la subjetividad humana hacia una visión ética y política sobre las diversas formas de vida que constituyen la organización de los mundos que habitamos. Ello implica la indagación de los modos de formar comunidad, es decir, los modos por los cuales con-vivimos, acordamos, actuamos y formamos mundos comunes (Ramírez, 2007, p. 164).

En función de lo expuesto, la investigación que se desarrolla en el presente capítulo debe conducirse hacia la reflexión de un modelo de subjetividad que admita la pluralidad de sujetos, una a partir de la cual sea posible reflexionar los diversos modos de existir en los mundos que creamos y conocemos. Se debe abandonar la estructura solitaria y solipsista del sujeto moderno en favor de una subjetividad plural compatible con la onto-epistemología aquí defendida. Por lo cual, el proyecto a emprender a continuación es presentar una reflexión en torno al *yo* que beneficie a una identidad fundamentalmente diversa, a partir de la cual se visualicen y comprendan distintas prácticas sociales que construyan mundos diferentes. Para cumplir con este propósito, retomaré los apuntes de León Olivé sobre la constitución de la identidad personal en relación con la construcción y el conocimiento de la realidad en la que vivimos y habitamos junto con otros.

2. La constitución de la identidad en relación con la construcción de la realidad

2.1. El sujeto desvanecido: La relevancia de un concepto plural de subjetividad

Retomando de nueva cuenta mis planteamientos elaborados en el capítulo previo, la tesis principal de la onto-epistemología dictamina que el conocimiento es un proceso de construcción y creación del mundo; toda percepción empírica supone de antemano un desarrollo conceptual que es posible de efectuar a través de complejos sistemas de comprensión, los cuales se conforman por hábitos, conceptos, normas y convenciones que permean toda clase de prácticas epistémicas. Mediante los conceptos de desdoblamiento e indistinguibilidad, defiendo que no existe un mundo externo a la mente humana, sino que mundo y conocimiento son dependientes entre sí; no hay forma posible de diferenciar lo que el mundo es en sí mismo y lo que nosotros impregnamos en él.

Una vez disueltas las fronteras entre el conocimiento y el mundo, concluí que hay muchos sistemas de comprensión inconmensurables entre sí, bajo los cuales existen distintas visiones de lo que es la realidad, que no son reducibles las unas con las otras, y que dan lugar a diversas formas de habitarla, entenderla y comprenderla. A partir del pluralismo onto-epistemológico se debe sentenciar que hay muchos mundos diferentes por construir y conocer, una cantidad descomunal de hechos por categorizar, conceptualizar, representar, ejemplificar y expresar. La articulación teórica-perceptual, que en resumidas cuentas es la articulación de la experiencia humana, elimina la dicotomía sujeto-mundo; la aparición del mundo acontece junto con la inteligencia humana, pues no se establece una relación de prioridad ontológica ni epistemológica.

A propósito de este aparato conceptual, considero que el siguiente paso a seguir por parte de la onto-epistemología es bosquejar un modelo de subjetividad que haga frente a la concepción moderna del sujeto, cuya característica distintiva, como hemos revisado en páginas previas, radica en identificar a la persona con el mundo, eliminando la posibilidad de la diferencia. La asimilación moderna de la diferencia provoca la eliminación de toda posibilidad de alteridad, es decir, de existencias que fuesen distintas a concepciones preestablecidas del ser humano. Este pluralismo onto-epistemológico debe resolver una noción de identidad que sea adecuada respecto a una perspectiva amplia y abierta a muchas formas de entender lo que es una persona, sus formas de vida y sus maneras de habitar y comprender el mundo.

Con el concepto de mundo delineado en el capítulo anterior, es momento de esbozar una concepción de identidad personal apropiada para continuar respondiendo al PSF. Los mundos no son entidades inertes, sino que precisamente son procesos

vivenciales que se encuentran permeados por las experiencias concretas de las personas.⁵ Una reflexión plural sobre la subjetividad otorgará las herramientas pertinentes para evitar la trampa moderna del sujeto solipsista, ensimismado y solitario, que hace del mundo idéntico a sí mismo.

Preliminarmente, siguiendo a Fernando Salmerón (1994, p. 6), el problema de la identidad personal (en adelante, PIP) ha sido una de las cuestiones más apremiantes para la filosofía, así como para otras disciplinas humanísticas y de las ciencias sociales.⁶ El PIP se entiende como la cuestión sobre las notas distintivas de una persona, lo que la constituye y le afecta, cómo permanece siendo sí misma a través de distintos momentos en el tiempo y los modos por los cuales se desarrolla en un medio social y cultural. Justamente los mencionados estudios han permitido mostrar que teorizar sobre la subjetividad conlleva figurarse categorías y planteamientos que comprendan fenómenos tales como el reconocimiento y la naturaleza relacional entre sujetos, la conciencia intencional del ser humano y su afectividad que constituye la experiencia en el mundo a través del cuerpo. La internalidad y la externalidad de las personas se conjugan en la construcción de la identidad personal; el sujeto se constituye a través de la interacción con otros y sus circunstancias. Lo anterior conduce a la concepción de una subjetividad volátil, contingente, que transita como un pestañeo. La unificación de la identidad, el proceso de reconocimiento de una persona con respecto a sí misma, requiere de una

⁵ Olivé (2004, p. 88) establece una distinción entre los conceptos de *personalidad* y *persona* que es clarificadora y conceptualmente apropiada para los estudios filosóficos sobre la identidad personal. La personalidad yace en los terrenos de la psicología y la persona es un concepto propiamente filosófico. La personalidad se entiende en términos del temperamento de una persona, ya sea que fuese alegre, amable, enojadizo, impaciente, relajado, quisquilloso, el cual varía según las circunstancias de la vida y la terapia psicológica. La persona es un concepto filosófico que apertura la reflexión en torno a la constitución, la permanencia y la transformación de la identidad de un ser humano a lo largo de su vida. En este trabajo haremos uso del concepto filosófico y no nos referiremos en ningún momento a la personalidad de los individuos.

⁶ Para Ángeles Eraña (2021, pp. 43-44), las soluciones al PIP pueden clasificarse en dos conjuntos, aunque tienen en común que ambos tipos de respuesta tienen por objetivo demostrar que la persona es idéntica a sí misma. Primero, las respuestas de corte metafísico que buscan demostrar la persistencia de un *yo* a través del tiempo, es decir, que una persona en el pasado continúa siendo la misma que es el día de hoy. Segundo, las soluciones del tipo psicológico que ofrecen principios de individuación enfocados en conciliar un *yo* pasado con un *yo* presente, de tal modo que pueda decirse que son la misma persona. Pese a todos sus esfuerzos, ninguno de los intentos de respuesta ha sido totalmente satisfactorio para los filósofos, psicólogos y otros estudiosos de la identidad personal, pues sigue siendo un problema abierto. Menciona Eraña (2021) que “Las teorías basadas en uno u otro conjunto han resultado insuficientes hasta ahora, por distintas razones, hoy para responder de manera cabal a la pregunta acerca de quién soy. El conjunto metafísico adopta como punto de partida la tesis más general acerca de la persistencia de un objeto cualquiera y se pregunta cuántos cambios puede soportar una sustancia sin dejar de ser *esa* sustancia. El otro conjunto de principios de individuación, por su parte, traslada el foco de atención de la continuidad corporal (o física) hacia la psicológica. Su preocupación tiene que ver con la relación que debe existir entre una sustancia y ciertas acciones o experiencias para que aquella pueda llamar a estas últimas suyas” (p. 44).

labor de reflexión constante, de miradas de reojo consecutivas para percatarse de lo que uno ha sido, es y podría ser. Menciona Salmerón (1994):

Una persona es algo más todavía que esas distintas capas de *yoidad*: Es un campo real de actividades prácticas y de valoración de situaciones concretas, sobre las que proyecta decisiones y nuevas posibilidades de ser. Su identidad, por tanto, no puede estar prefijada –es una identidad siempre en cuestión. Cada persona, por decirlo así, tiene constantemente que recogerse a sí misma; tiene que unificar sus creencias y sus deseos, sus motivos y sus acciones, para identificarlos consigo misma, no meramente para recordarlos. (p. 8)

Siguiendo a João Biehl, Byron Good y Arthur Kleinman (2007, p. 1) en su introducción al volumen colectivo titulado *Subjectivity. Ethnographic Investigations*, los planteamientos sobre la constitución del sujeto cuentan en el presente siglo con múltiples enfoques que estudian sus procesos y modificaciones.⁷ Históricamente se ha perpetuado mediante el concepto de subjetividad una “dominación de los afectos” (Biehl, Good y Kleinman, 2007, p. 5), según la cual la identidad se circunscribía exclusivamente a los dominios de la mente humana y la experiencia individual. Con ello, fueron excluidas las consideraciones en torno a los sentimientos, pensamientos, preocupaciones y percepciones propios del cuerpo, de la sociedad y otros elementos con los que la subjetividad es capaz de interactuar. El concepto de subjetividad entendido como “procesos vitales internos y estados afectivos” (Biehl, Good y Kleinman, 2007, p. 6) es una respuesta crítica a las posturas tradicionales que buscaban ignorar los planteamientos sobre el cuerpo humano y el medio social.

Como puede constatarse hasta el momento, la subjetividad, la identidad y la persona son nociones excesivamente complicadas de abordar debido a sus múltiples transformaciones a lo largo de la historia humana, del conocimiento y de las ideas.⁸

⁷ Según indica Amélie Oksenberg Rorty (2007, pp. 36 y ss.), la raíz etimológica del concepto de subjetividad se rastrea hasta la antiquísima época de la Grecia clásica, donde el término *hypokeimenon* refería al sujeto de los atributos y los predicados, siendo que tal sujeto también es sinónimo del término *sustancia*, entendida como *aquello que hace que las cosas sean*. Podemos encontrar esta postura en la *Metafísica* de Aristóteles, en donde el estagirita menciona que “El sujeto, por su parte, es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo se diga, a su vez, de ninguna otra” (Libro Z, 1028b35). Otro antecedente relevante para la constitución histórica del concepto de subjetividad fueron las *Confesiones* de San Agustín, quien teoriza sobre la vida interior de la conciencia, en contraposición del cuerpo. Conforme a lo que escribe el santo, el alma estaría en relación íntima con todo lo que es el ser humano: “El hombre interior es quien conoce estas cosas por ministerio del exterior; yo interior conozco estas cosas; yo, *Yo-Alma*, por medio del sentido de mi cuerpo” (*Confesiones*, X, VI, 11). Finalmente, el gran acontecimiento para la conciencia y la identidad advino con las *Meditaciones* cartesianas, de las cuales ya hemos hablado extensamente en este trabajo de grado.

⁸ Villoro (2016c, pp. 124 y ss.) ofrece un concepto de identidad que es relevante en las discusiones en torno a la identidad individual y colectiva, sobre todo en lo que respecta a las reflexiones sobre la autonomía y la singularidad de los pueblos indígenas. Este pensador mexicano determina dos acepciones de identidad; primero, son aquellas notas que distinguen una cosa de los demás objetos; segundo, son aquellas notas que permiten reconocer una

Amélie Oksenberg Rorty (2007) describe a la subjetividad como un “*sujeto desvanecido*” (p. 34), pues ofrece una clara resistencia a cualquier intento de definición que estipule de una vez por todas lo que es un sujeto y aquello que hace a las personas ser lo que efectivamente son. Al respecto, Oksenberg Rorty (2007) deja en claro lo que sigue a continuación:

Tiempo y subjetividad se encuentran conectados: Si nadie lo pone en cuestión, estamos bastante seguros de que nuestra experiencia es nuestra. Pero en el momento de intentar definir a la subjetividad, esa sensación de certeza se desvanece. Si subjetividad es conciencia de uno mismo, parece no contar con un contenido estable: En cada momento salta un diferente ‘yo’ a la luz. (...) Reflexionando sobre San Agustín, Montaigne y Descartes, nos percatamos que el concepto –y quizá la experiencia– de subjetividad está históricamente cargado de presupuestos filosóficos y controversias. En la gramática y de hecho en las concepciones contemporáneas de subjetividad –y en la experiencia de nosotros mismos– cumplen múltiples funciones y fusionan capas arqueológicas distintivas de significado. (p. 34)

Comentan Biehl, Good y Kleinman (2007, pp. 6 y 7) que las exámenes actuales sobre el PIP se han visto en la necesidad de repensar a las mencionadas categorías en relación con formulaciones sobre la naturaleza humana, el control social, la agencia y la cultura. Los sujetos encarnan un medio social determinado y en esa medida se diversifican y se desenvuelven pluralmente: “Las personas viven en un mundo fenoménico distinto –espíritus aquí, poderes místicos allá, categorías particulares en cada una– y tienen acceso a ese mundo a través de un conjunto de prácticas encarnadas” (Biehl, Good y Kleinman, 2007, p. 7).

Justamente, como se argumentará en la sección posterior, Olivé nota que las prácticas son acciones que se ejecutan en conformidad a una determinada visión del mundo y son el componente en virtud del cual la identidad se hace presente en un plano concreto. Las conductas, las acciones y las normas varían de contexto en contexto. Los sistemas comprensivos surgen en lugares y momentos determinados; las personas hacen uso de los sistemas con la intención de desplegar una serie de prácticas válidas que forman parte de una cultura en específico. Las culturas y las personas se construyen y se constituyen recíprocamente a través de prácticas sociales que reflejan la identidad de los individuos y los colectivos.

cosa en distintos momentos del tiempo. Tanto la primera como la segunda acepción de identidad se encuentran ligadas: “Solo podemos distinguir un objeto de los demás si dura en el tiempo, y solo tiene sentido decir que un objeto permanece si podemos singularizarlo frente a los demás” (Villoro, 2016c, p. 124). Tanto las personas individuales como las colectivas son capaces de singularizar su existencia para distinguirse de las demás, ya sea por rasgos de la personalidad o por el lenguaje que hablan. Todas las notas distintivas de una persona o un pueblo hacen uso de la memoria individual, histórica y de los mitos fundadores para preservarse y mantenerse a través del tiempo.

La pauta de resolución para el PIP es dictada por esta sentencia: Lo que somos nosotros está en relación con la forma en la que entendemos los mundos; los mundos se construyen por las acciones que nosotros emprendemos. Antes de dirigir la atención hacia la relación de identidad, prácticas sociales y sistemas comprensivos, vale la pena reproducir las siguientes estimaciones de Biehl, Good y Kleinman (2007):

El sujeto es a la vez un producto y un agente de la historia; el lugar de la experiencia, la memoria, la narración y el juicio estético; un agente tanto del conocimiento como de la acción; y el lugar conflictivo de los actos y gestos morales en medio de sociedades e instituciones posiblemente inmorales. De hecho, los modos de subjetivación están determinados por los caprichos del Estado, las jerarquías familiares y comunitarias, los recuerdos de intervenciones coloniales y de traumas irresolubles, y los experimentos y los mercados médicos y científicos. (p. 14)

A partir del desarrollo teórico propuesto, juzgo que la comprensión del PIP nos hace capaces de proveer un fundamento sólido que auxilie a la onto-epistemología en la reflexión exhaustiva de las circunstancias, condiciones y contradicciones que envuelven a la constitución de la persona. La resolución de este problema debe abandonar la idea de una naturaleza humana universal en favor de una concepción de la identidad en cuya potestad quede admitir modos de vida diversos, distintos modos de desenvolverse en el mundo.

He de expresar mi conformidad con las tesis de Biehl, Good, Kleinman y Rorty sobre la subjetividad, así como con las precisas consideraciones en torno a una identidad plural y diversa en la actualidad. Sin embargo, los mencionados autores no visualizan la necesidad de evaluar a la persona humana en función del contexto en el que se desenvuelve. Justamente es de mi interés lograr una articulación entre la construcción de la subjetividad y la constitución del mundo. Como apunta Eraña (2021), los desarrollos teóricos sobre el PIP "(...) nos dicen qué es lo que continúa o debe continuar (un cuerpo o una mente, o algún tipo de sustancia psicológica), pero no nos dicen qué es esa sustancia, que le es constitutivo, por qué una o la otra es la unidad indicada para predicar de ella continuidad. No nos dicen qué es ser una persona, que nos hace -a cada una de nosotras- personas, mucho menos responden la pregunta: ¿Qué me hace esta persona que soy?" (p. 245).

Una respuesta satisfactoria al PIP debe figurar una noción de persona y de identidad en relación con la experiencia en el mundo, es decir, estudiar los modos por los cuales se entrelazan la realidad y los seres humanos. Mundos y subjetividades se configuran recíprocamente entre sí, su dicotomía debe resolverse en favor de la pluralidad de las formas de vida y maneras de habitar la tierra. Mi contribución a este campo es traer a esta discusión el enfoque ofrecido por León Olivé, quien defendió que

la identidad personal es directamente dependiente de la forma de entender, comprender y habitar el mundo. Las prácticas sociales son producto de creencias, asunciones y reglas que constituyen a los actores humanos. Comenta Olivé (2004) que “La idea central, entonces, es que las culturas, el contexto social, la mirada y el trato de los otros, son constitutivos de la *identidad personal* de sus miembros, al grado de que es razonable pensar que en ciertos casos un cambio radical de cultura en la que vive una persona lo lleve a un cambio de su identidad” (p. 89).

Mi objetivo en la siguiente sección es mostrar que las personas, y por consiguiente sus mundos, son producto de prácticas sociales enmarcadas por sistemas comprensivos. Recuperando los planteamientos de Olivé, las prácticas son acciones concretas dirigidas por una determinada concepción del mundo. A través de las prácticas es cómo la identidad se revela al sujeto y a los otros, como elementos que se hacen presentes en una determinada realidad, con configuraciones específicas según las creencias del sujeto y la normativa que acata. En efecto, mi enfoque busca partir del hecho de que la subjetividad se encuentra arraigada, anidada y abigarrada al mundo. No obstante, quiero mostrar que, a diferencia de la Modernidad, es posible diseñar un modelo de subjetividad capaz de codificar la diferencia entre personas y de mundos, sin necesidad de reducirlas a una exclusiva sustancia. Hablar de la pluralidad de mundos implica plantear la pluralidad de personas.

2.2. Personas que construyen mundos y mundos que constituyen personas: León Olivé en torno a la identidad, los marcos conceptuales y las prácticas sociales

Para León Olivé, la determinación de la identidad es un proceso de interpretación que se encuadra en una serie de *marcos conceptuales*, término acuñado por este filósofo mexicano a los entramados prácticos-normativos que hacen posible a la experiencia humana, ya sea en el plano individual o en el plano colectivo. Antes de ahondar en su concepción de identidad, que es el propósito de este apartado, requiero examinar la acepción de marco conceptual con el objeto de indagar sus afinidades con mi concepto de sistema comprensivo, entendido como la articulación teórica-perceptual que construye el mundo que las personas perciben, entienden y habitan.

En su texto *Identidad colectiva* escrito en 1994, Olivé entendió “(...) la noción de marco conceptual como el conjunto de recursos teóricos y conceptuales que las personas tienen a su disposición para interpretar y comprender el mundo, y también actuar en él, incluyendo en esto último la manipulación de objetos y de procesos en el mundo” (p. 65). En ese mismo lugar también se aclara que los marcos conceptuales cumplen una función normativa, pues dirimen la aceptabilidad de enunciados acerca

del mundo o de otros individuos en distintos ámbitos, como la moral, el conocimiento y la estética: “Los marcos conceptuales incluyen también las normas y los valores que se requieren para hacer evaluaciones (epistémicas –aceptar o rechazar creencias–, morales –juzgar acciones o personas como buenas o malas–, estéticas –juzgar situaciones o formas de expresión humanas como bellas o no–, etc.)” (Olivé, 1994, pp. 65-66). El cuerpo social y la cultura que atraviesa a la realidad humana hace posible la construcción y la permanencia de tales marcos conceptuales. Según Olivé (1994), la experiencia del mundo es creada en conjunto por las personas en sociedad: “A su vez, los marcos conceptuales son construcciones sociales: Son construidos, sostenidos, y en su caso transformados, como resultado de las acciones e interacciones de mucha gente dentro de los grupos sociales” (p. 66).

Posteriormente, durante *Interculturalismo y justicia social*, publicado 10 años después el artículo expuesto en líneas anteriores, este filósofo mexicano define al marco conceptual como “(...) un conjunto de conceptos, reglas, normas, valores y fines, que se usa y se requiere para aprehender objetos o situaciones en el mundo, y para hacer juicios acerca de ellos” (Olivé, 2004, p. 203). Hay que notar el uso del término aprehensión, tal y como lo he empleado a lo largo de esta investigación: Un proceso de construcción de mundo y adquisición de conocimiento que se realiza de forma simultánea. Además, los marcos conceptuales están constituidos históricamente y son perpetuados a través de prácticas concretas sobre un mundo común: “Pero los marcos conceptuales no surgen de manera espontánea. Los marcos conceptuales son entidades históricas, creadas y transformadas por los seres humanos a través de sus prácticas” (Olivé, 2004, p. 205).⁹

⁹ Vale aclarar que el pensamiento de Olivé atravesó varias etapas diferentes a lo largo de su carrera filosófica. Como apunta Ana Rosa Pérez Ransanz (2019, pp. 1 y ss.), la primera etapa, encuadrada en *Conocimiento, sociedad y realidad* publicado en 1988, estuvo engarzada por un realismo fuerte de corte metafísico, por el cual Olivé defendía que los procesos de racionalidad y construcción de creencias son capaces de concluir un conocimiento *puro* de una realidad independiente a los seres humanos. Posteriormente, a partir de *Razón y sociedad*, que apareció en 1996, Olivé defiende una postura similar a la planteada por Hilary Putnam y su *realismo interno*; ambos filósofos postulaban la existencia de una realidad independiente al conocimiento, pero simultáneamente sostenían que existen diversas formas racionales de entender el mundo y que todas contaban con estándares de evaluación diferentes, aunque igualmente legítimos. Finalmente, la tercera etapa del pensamiento advino en 1999 con la publicación de *Multiculturalismo y pluralismo*, libro en el cual Olivé da un giro pragmático en su trabajo de investigación, pues se comprometió con una epistemología congruente con la diversidad cultural. Para los fines de los planteamientos presentados en este trabajo de investigación, la acepción de marco conceptual presente en *Identidad colectiva* corresponde a la primera etapa del pensamiento de Olivé, de modo que podemos entenderla en clave realista. Por su parte, la concepción de marco conceptual correspondiente a *Interculturalismo y justicia social* pertenecería a la última etapa del pensamiento de Olivé, por lo que debemos comprenderla desde un pluralismo radical que afirma la existencia de muchas realidades diferentes e inconmensurables entre sí. Sin embargo, dado que no hay una diferencia entre los dos conceptos de marco conceptual, las diferencias del contexto argumentativo no son relevantes para mi argumentación.

Olivé (2004) llama *situación objetiva* a todo hecho, suceso, fenómeno u objeto aconteciendo en un mundo accesible a una determinada comunidad; la situación objetiva requiere indispensablemente de un marco conceptual que haga posible el juicio acerca de la misma: “Cuando se aprehende una situación objetiva, y se hace un juicio (aunque sea de manera implícita e inconsciente) debe haber algún marco conceptual en operación” (p. 203). En este sentido, la concepción de *hecho* de Olivé se haya comprometida con un pluralismo, el cual niega la existencia de objetos independientes a marcos conceptuales y afirma que los juicios son productos de distintos marcos conceptuales que los hacen posibles. La tesis pluralista de este filósofo mexicano es evidente en las siguientes líneas:

Esto significa que el pluralista reconoce la existencia de *hechos* que constriñen lo que es posible creer acerca del mundo y lo que es posible concebir como moralmente correcto. Pero la idea de hecho que acepta el pluralista no es la idea de hechos absolutos e independientes de todo marco conceptual y sistemas de prácticas humanas. Los hechos son reales, pero son aspectos de la realidad “recortados” desde cada punto de vista, y reconocibles sólo desde algún punto de vista particular. Pero esto no significa que un cierto hecho pueda ser reconocido sólo desde un único punto de vista. Hay hechos que pueden ser reconocidos desde puntos de vista culturales diferentes, y así es posible la comunicación entre miembros de diferentes culturas. (Olivé, 2004, p. 71)

Recordando las primeras páginas del segundo capítulo de esta investigación, el sistema comprensivo designa al conglomerado de conceptos, teorías, prácticas, normas y símbolos que en conjunto constituyen un enfoque o perspectiva única e inconmensurable. La función del concepto propuesto es expresar la inexistencia de la experiencia inestructurada del mundo y con ello concluir que el conocimiento es la construcción de un mundo organizado teóricamente y perceptualmente. La tesis de los sistemas comprensivos es de carácter plural; sincrónica y diacrónicamente, en el desarrollo histórico del conocimiento, encontramos visiones del mundo que coexisten y se enfrentan para determinar modos distintos de ordenar la experiencia humana.

En consecuencia, la forma en la que Olivé define al marco conceptual es afín a mi entendimiento de los sistemas comprensivos. Ambas nociones se enfrentan al absolutismo de la experiencia, aquella postura que dictamina que el conocimiento se reduce a una exclusiva verdad certera e indubitable. Los marcos conceptuales y los sistemas comprensivos son plurales, pues defienden la existencia de muchos modos de apreciar la realidad. Sobre todo, Olivé (2004) comparte la tesis referente a la pluralidad de mundos: “Hay hechos que se reconocen y se pueden percibir desde una perspectiva, que son imposibles de reconocer y de percibir desde la otra. Esto es lo que muchos filósofos han tratado de expresar con la idea de que comunidades diferentes

pueden vivir, literalmente en mundos distintos” (p. 72). Por motivos estrictos de claridad, he de preferir el empleo de sistema comprensivo para mantener la línea conceptual y argumentativa de esta investigación, pero siempre recordándole al lector que León Olivé habla de marcos conceptuales distintos que construyen mundos diferentes.

Acabado este paréntesis y retomando la discusión en torno al PIP, Olivé (2004) considera que el carácter constructivo de la experiencia humana guarda una relación muy estrecha con la constitución de la subjetividad. Este pensador mexicano considera que la forma de entender y habitar el mundo determina lo que somos en un sentido vivencial. Explica que “La tesis es que los marcos conceptuales no solo posibilitan la aprehensión de los individuos y colectividades como entidades con ciertas identidades específicas. La tesis es aún más fuerte: Los marcos conceptuales son necesarios para la construcción de esas identidades” (Olivé, 2004, p. 203).

La identidad sería entendida en estos términos como una *construcción social*, es decir, una situación objetiva atravesada por un sistema comprensivo que posibilita su entendimiento. Olivé (2004) juzga que la determinación de la subjetividad supone una serie de complejos procesos de interpretación cuyos elementos son recuperados de sistemas de conceptos, símbolos, reglas y convenciones que configuran pluralmente la experiencia del individuo y del colectivo:

La razón fundamental, (...), es que el individuo cambia radicalmente de medio social; pues bajo ciertas condiciones, el contexto social, las relaciones del individuo, las maneras en que los otros lo ven, lo conciben y lo tratan, así como las formas en las que el propio individuo se representa a sí mismo, son factores determinantes de lo que una persona es, o sea de su *identidad*. (p. 89)

Como señala Olivé (2004, pp. 89-90), la dimensión social de la persona, del Yo concreto desarrollándose en el mundo, sobreviene de un sustrato biológico y psicológico. Las relaciones y las reglas de la sociedad se constituyen por creencias, valores y normas que determinan la relación de la persona con su mundo circundante. La memoria, la constitución genética y otros factores biológicos y psicológicos forman parte fundamental en la constitución de la identidad. Sin embargo, son particularmente relevantes las características sociales que adoptan los sujetos, así como el contexto en el que participan y las relaciones y lazos que entablan. Olivé (2004) adopta este enfoque antropológico-filosófico en torno a la identidad personal y por ello resalta los siguientes elementos para la constitución de la subjetividad, entendida como construcción social:

Entre los rasgos que caracterizan a una persona pueden mencionarse por lo menos los siguientes: los hábitos, las disposiciones cognitivas y conductuales, los valores y las normas que

presupone en sus acciones, las metas que se propone conseguir, sus necesidades y deseos, los recursos que tiene para interpretar y comprender el mundo, para comportarse dentro de ese mundo, así como sus aspiraciones, expectativas y proyectos; y finalmente, sus puntos de vista en relación con lo que es importante (pp. 90-91)

Al igual que los hechos y los mundos, el reconocimiento de la identidad de una persona se efectúa en conformidad al sistema comprensivo en cuestión; una sola persona puede contar con distintas identidades conforme al sistema a partir del cual se le reconozca. Por ejemplo, Cecilia puede ser considerada como hija, hermana, pareja, empleada y ciudadana de acuerdo con las circunstancias y el entorno en el que ella debe desenvolverse. De igual forma, la identidad de una cultura depende enteramente de su configuración histórica y geográfica, de sus necesidades y objetivos, y del desarrollo de su conocimiento sobre el mundo, así como la creación de sus costumbres y tradiciones.

¿Cómo podemos resumir la tesis radical de Olivé en torno a la identidad personal? Para este pensador mexicano la subjetividad carece completamente de sustancialidad debido a que las identidades son relativas a contextos sin límites definidos. Justamente la identidad está constituida por sistemas comprensivos:

Lo que es una persona no puede igualarse a un conjunto fijo de atributos, y la identificación de una persona no puede basarse sobre criterios absolutos. Lo que una persona es, y su identificación, dependen del conjunto de sus creencias, valores y normas. Pero este conjunto, que le permite comprender e interpretar el mundo, y moldea sus necesidades y deseos, a su vez depende de su contexto social –o de su cultura, si es el caso–, mismo que le ofrece el horizonte de elecciones para conformar y realizar su proyecto de vida. (p. 92)

En función de lo escrito, he de recuperar un planteamiento esbozado al final del capítulo anterior: La existencia del mundo y de las personas es sincategoremática. Realidad e identidad son categorías engarzadas por sistemas comprensivos; carecen completamente de la sustancialidad atribuida en la Modernidad filosófica, ya que los mundos y los sujetos no pueden considerarse fundamentos de lo real. Los hechos y las subjetividades dependen por completo de un entramado conceptual determinado, el cual se haya atravesado por creencias y finalidades particulares de individuos y comunidades. Hay tantas realidades como formas de constituir la subjetividad: “Desde los dos puntos de vista diferentes, en función de distintos recursos y de los diferentes intereses, se contextualizan de maneras radicalmente diferentes los aspectos de la realidad que resultan relevantes para las comunidades y para las personas” (Olivé, 1994, p. 70).

La consecuencia ineludible de este planteamiento resulta clara: No existe una exclusiva visión del mundo ni un modelo por antonomasia de subjetividad. El

pluralismo onto-epistemológico afirma la existencia de una amplia y extensa diversidad de sistemas comprensivos capaces de configurar muchos modos de entender el mundo, lo que a su vez permite entrever diferentes identidades que habitan las realidades creadas por la creatividad humana. Así puesto, las consideraciones de Olivé se resuelven como una apuesta por la diferencia, es decir, por la proliferación de distintas formas de entender la esencia no sustancial del mundo y del ser humano, lo que supone una apertura al cambio, a la transformación y a la corrección.

Ahora bien, se debe indagar en cómo es que los sistemas comprensivos se hacen presentes en los procesos de construcción de subjetividad. Estos sistemas de comprensión se concretan en la realidad humana a través de un conjunto de acciones orientadas por las representaciones y los juicios que se tienen acerca del mundo. Las formas de vida que adoptamos devienen precisamente del mundo que construimos y articulamos. Olivé nombra a tales acciones como *prácticas sociales*, esto es, “acciones humanas que realizan los miembros de un cierto grupo social, orientadas por representaciones –que pueden ir desde creencias y modelos hasta complejas teorías científicas– y que tienen una estructura axiológica, es decir, normativo-valorativa” (Olivé, 2004, p. 76). Las prácticas sociales aglomeran una serie de acciones en torno a conocimientos indispensables sobre el mundo que se enmarcan en la ciencia, la política, la religión y el arte. Debido a su contingencia y circunscripción a su entorno, este filósofo mexicano las describe como “entidades sociales que cambian y evolucionan” (Olivé, 2004, p. 77).

Vale indicar que las prácticas sociales están engarzadas por sistemas comprensivos o marcos conceptuales; las prácticas necesitan de los sistemas comprensivos para llevarse a cabo y los sistemas comprensivos requieren de prácticas para hacerse presentes en la experiencia humana. Estas acciones son en todo caso proyecciones sobre lo que nosotros pensamos que fue el mundo anterior a nosotros, de lo que consideramos que es correcto, incorrecto, verdadero y falso en la actualidad, y de lo que juzgamos que en días venideros debería ser la realidad que habitamos. Por ello, las prácticas sociales se encuentran encaminadas a cumplir con los objetivos y finalidades de una determinada forma de ver el mundo. Ellas se alimentan y se nutren de los deseos y los anhelos de una persona o una comunidad, de lo que una serie de subjetividades piensan que merecen para sí mismos y para otros. El *porqué* de cada acción viene condicionado por los sentimientos individuales y colectivos de aquellos que mantienen y transforman las realidades. Menciona Olivé (2004):

Las prácticas, hemos dicho, están asociadas a conceptos como los de tradición, paradigma, concepción del mundo, cosmovisión, pero el concepto de práctica hace énfasis en que estos elementos están sostenidos por grupos de seres humanos de carne y hueso, con creencias, deseos, sentimientos, pasiones, metas, intereses, normas y valores, ideologías, todo lo cual perdura en el tiempo, pero cambian y se encuentran siempre en situaciones determinadas. (pp. 204-205)

Las prácticas sociales son el instrumento por el cual las creencias, las emociones, los deseos y los objetivos estructurados y configurados dentro de un sistema comprensivo se concretan y materializan en la experiencia de los seres de carne y hueso, cuyas acciones siempre se encuentran espaciotemporalmente situadas. Por ejemplo, las prácticas científicas resaltan como acciones encaminadas a la generación de conocimiento, así como las prácticas económicas y las prácticas políticas se caracterizan por ser acciones dirigidas a mantener el orden estatal y económico de un determinado lugar. Dice Olivé (2004) que “Las prácticas reproducen patrones de conducta, están constituidas por conjuntos de seres humanos, por lo que a ellas entran nuevos miembros y de ellas salen quienes fueron sus miembros” (pp. 76-77). Y, debido a que localizamos y empleamos muchas clases de sistemas comprensivos para llevar a cabo distintas acciones, los seres humanos transitamos entre distintas clases de prácticas sociales sin caer en contradicciones, pues las experiencias y las identidades son variables contextuales.

Desde la perspectiva de Olivé, las prácticas sociales ocasionan que la identidad personal adquiera un interesante componente polisémico, ya que ambas entidades sociales carecen de límites preestablecidos y se inscriben en una manera determinada de entender la realidad. Bajo este aparato conceptual, la subjetividad es constituida de acuerdo con las acciones ejercidas sobre un mundo, mismo mundo que es construido por una visión de lo que fueron, son y serán las cosas. Los modelos de subjetividad de Olivé son móviles y temporales, pues se diversifican según lugares y momentos. En el caso individual, explica este autor que “(...) el concepto de práctica permite entender que una misma persona participe de prácticas diferentes, por ejemplo en las sociedades modernas, alguien puede participar en una práctica científica, por un lado, pero también en una religiosa, digamos asistiendo a misa y rezando frecuentemente, por otro lado” (Olivé, 2004, p. 77). Contemplando el plano colectivo de la identidad, las comunidades son capaces de definirse mediante las prácticas que realizan en sus propios términos, siendo las prácticas lingüísticas uno de sus componentes más distintivos: “Los catalanes no dejan de ser catalanes por hablar español, es decir, por ser bilingües, y lo mismo ocurre con muchos de los pueblos indígenas de América Latina, que han pasado a ser bilingües” (Olivé, 2004, p. 77).

La relación simbiótica que entablan la identidad, las prácticas sociales y los sistemas comprensivos debe describirse bajo los términos de un “proceso evolutivo” (Olivé, 2004, p. 93) en función del cual las personas y los mundos se constituyen de manera recíproca, en una suerte de equilibrio en el que entran en juego hábitos, costumbres, tradiciones, lenguajes y otra clase de prácticas que construyen la realidad y determinan nuestra existencia. Las personas y sus mundos, tanto en el plano individual como en el colectivo, comparten elementos valiosos de significación y de sentido, de los que nadie se exime de defender y cumplir: Somos las creencias que compartimos, las normas que estipulamos y los valores que impulsamos. Las personas se definen por prácticas colectivas, mismas que a su vez se preservan y se difunden por los individuos que las realizan. Defiende Olivé (2004) que “En cuanto a la fundamentación metafísica no hay por qué privilegiar ni a las comunidades, ni a los individuos, unos y otros son igualmente importantes. Ni los individuos pueden formarse como personas al margen de las comunidades, ni éstas pueden surgir y preservarse ni desarrollarse sin la participación activa de los individuos” (p. 93).

Una vez deshecha la sustancialidad del mundo y de las personas, no es posible afirmar que existe un *mundo tal y como es y la verdadera esencia de las personas*. Reafirma Olivé (2004) que “Lo que es una persona es una cuestión de interpretación, y no simplemente algo que se descubra” (p. 91). La concepción de la identidad en relación con las situaciones objetivas construidas socialmente le permitió a este filósofo mexicano concluir que la constitución de la subjetividad se encuentra determinada por el contexto social que envuelve a la persona. Ello implica que un sujeto es definido a partir de las interpretaciones que los otros construyan sobre su ser.

Alteridad e identidad son dos conceptos que guardan una relación estrecha, pues lo colectivo y lo individual se constituyen entre sí en el transcurso de la experiencia dentro del mundo y ninguna de estas regiones de la reflexión ética-política cuenta con una predominancia sobre la otra. La estructura solitaria del sujeto moderno es abandonada en virtud de una serie de nuevos arquetipos de subjetividades plurales, que son posibles gracias a una estructura abierta a la diferencia. La dualidad *yo-otros* será explorada en la próxima sección de este capítulo, pues antes de finalizar este apartado es preciso realizar diversas consideraciones que abonen a la resolución del PIP.

Alejándose de lo sucedido con el sujeto de la Modernidad, la subjetividad no se constituye como un conjunto fijo de atributos sustanciales, sino que se haya permeada por un conjunto variable de prácticas sociales circunscritas a un espacio y a un tiempo determinados. Las prácticas sociales son el reflejo de un cuerpo más o menos coherente de objetivos, deseos, anhelos, sentimientos, creencias y conocimientos que buscan

articular la experiencia humana en el mundo. El tránsito entre los sistemas comprensivos y la constitución de la subjetividad se lleva a cabo a través de las prácticas sociales. El proyecto de vida de nosotros como personas dependerá enteramente de nuestras representaciones y acciones en el mundo, de todo aquello que hagamos para cumplir nuestros sueños y metas.

La cláusula de resolución del PIP estipula la obligación de aclarar la relación plural entre la construcción del mundo y la constitución de la subjetividad humana. Recoger la perspectiva de Olivé me ha ayudado a divisar que las categorías de persona y realidad cuentan con un proceso evolutivo y simbiótico a partir del cual se construyen y constituyen recíprocamente. Desde este punto de vista, el mundo es un lugar y un momento que responde a nuestra búsqueda del conocimiento de la realidad y se constituye en la experiencia humana como una construcción de sentido y significado. Las circunstancias en las cuales nos desenvolvemos son producto de esa puesta en escena sobre el mundo, mismo que se articula como un complejo entramado de valores, normas, representaciones y finalidades. Ese andamio sobre el cual andamos a lo largo de nuestra vida nos coacciona en todo momento y permea cada una de nuestras decisiones que tomamos en consideración a una realidad concreta, pues ineludiblemente nos atraviesan todas las enseñanzas, las costumbres y las leyes bajo las cuales fuimos instruidos.

¿Qué hace ser a la persona lo que es? ¿Qué es eso que debe persistir en el tiempo? ¿Qué es lo que nos hace diferentes y singulares? Mi perspectiva onto-epistemológica defiende que la identidad personal se constituye a partir de sistemas comprensivos. Somos los mundos que conocemos, las cosas que sabemos, las tradiciones que preservamos, las costumbres que perpetuamos, los seres que amamos, la sociedad a la que pertenecemos y la cultura que replicamos. Las personas son mundos enteros, totalidades estructuradas llenas de sentido, significación, conocimiento y valores, las cuales conocemos y enfrentamos en constantes procesos de comunicación e interacción. *Lo que yo soy es lo que he hecho por el mundo y lo que el mundo ha hecho de mí.* Las personas codifican su ser y su mundo haciendo uso de contextos, situaciones y circunstancias que los envuelven, favorecen y enfrentan, de una serie de hábitos, costumbres y tradiciones, y de un cuerpo amplio de asunciones, creencias y deseos que a su vez se rigen por normas, valores y disposiciones. No se habla, por tanto, de una subjetividad esencial bajo la cual se supeditan todos los seres vivos. En cambio, se lidia ahora con una pluralidad amplia de subjetividades que existen y se transforman a través de las prácticas sociales contextualmente situadas. Futuras consideraciones sobre la persona humana deben partir de su inherente pluralidad.

3. Construir un mundo común: La disolución de la dicotomía *yo-otros*

La concepción plural de la identidad personal desarrollada en páginas anteriores, además de otorgar una respuesta al PIP, ha concedido relevancia al plano social, cultural, colectivo y comunitario de la reflexión sobre los procesos de construcción de subjetividad. La postura de Olivé me ha permitido concluir que la persona es constituida por la relación que entabla con un mundo de carácter intersubjetivo, conformado por creencias, valores y normas que determinan las prácticas sociales ejercidas con la intención de mantener, preservar y transformar su realidad concreta. La diferencia entre subjetividades es introducida a través de la tesis que sostiene la existencia de muchos mundos que dan lugar a muchas identidades; mundo y subjetividad son categorías relacionadas mediante el conocimiento y las prácticas sociales. Gracias a la pluralidad de sujetos, es lícito abandonar la concepción moderna de la identidad que no admite el acoplamiento de personas distintas a su modelo preestablecido.

He de dirigir mi atención hacia el entendimiento de la alteridad, aquello *otro que no soy yo mismo*. En consideración al desarrollo teórico construido hasta el momento, podemos entender a la otredad como las identidades, tanto individuales como colectivas, que encarnan una visión del mundo diferente respecto a determinadas personas o comunidades. Cuando hablamos de alteridad, debemos ser conscientes de que hablamos de mundos diferentes al nuestro, a sistemas comprensivos que devienen en articulaciones de realidad distintas respecto a nuestras identidades encarnadas. *Lo otro constituye un mundo entero por conocer*. Ello ha concedido a esta deliberación una complejidad que era imposible de divisar desde la perspectiva de un sujeto universal que identifica al mundo consigo mismo. A partir de la onto-epistemología es viable pensar que existen subjetividades que responden a distintas formas de vivir en el mundo, lo que es valioso para el libre desarrollo de la persona.

Nuestro concepto de alteridad puede acoplarse dentro de las indagaciones sobre este tema que efectuaron filósofos del siglo pasado y del siglo que transcurre, como es el caso de Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Ernesto Laclau, Axel Honneth, Nancy Fraser y Chantal Mouffe. De acuerdo con Adrián Vázquez (2014, p. 76), la alteridad es entendida por estos autores como una categoría esencial para la existencia humana, pues colabora en la examinación de la responsabilidad, comunicación y encuentro dentro de las relaciones humanas, mismas que posteriormente tendrán consecuencias en el plano social, político y económico. Sus ramificaciones teóricas pueden rastrearse

en las políticas del reconocimiento y la identidad, cuyo objetivo es reivindicar luchas sociales por los derechos colectivos e individuales de grupos humanos vulnerados.

Al recuperar la noción de alteridad, mi propósito es resolver el PSE, cuya interrogante establece que es imposible determinar la existencia de otros seres humanos con los cuales podamos compartir un mundo común. Dado que se pone en cuestión el conocimiento intersubjetivo, entonces no es evidente que las personas con las cuales interactuamos diariamente sean personas reales. De hecho es factible pensar que todas ellas son autómatas artificiales cuyo propósito es engañarnos sistemáticamente. Frente al problema bosquejado, una vez resuelto el estatus onto-epistemológico del mundo y solventado un concepto plural de subjetividad, es momento de delinear una propuesta en torno a la otredad con el requisito de comprender las relaciones sociales que permiten la creación de comunidades humanas, de lo que llamo *mundos entre mundos* que articulen una diversidad amplia de sistemas comprensivos en realidades comunes.

Ahora he de indicar que no pretendo abordar la cuestión de la alteridad desde los enfoques clásicos y tradicionales que bosquejaron los filósofos antes mencionados. En cambio, prefiero emprender este proyecto a partir de la novedosa y reciente perspectiva diseñada por Ángeles Eraña en su antes citado libro *De un mundo que hila personas*. Considero que el plan de esta filósofa mexicana es compatible con la onto-epistemología que he propuesto. Comparto el punto sobre la necesidad de disolver la aparente dicotomía *yo-otros* que ha sido atrincherada por la tradición filosófica. Es legítimo pensar que las relaciones humanas pueden entenderse como prácticas sociales dispuestas a construir comunidad, esto es, un mundo común en el cual quepan subjetividades diferentes entre sí, capaces de proyectar desacuerdos, así como relaciones de colaboración y emprendimiento conjunto. Escribe Eraña (2021) el pasaje que a continuación se reproduce:

Defenderé, como respuesta para ellas, que la diada individuo-sociedad no constituye una disyuntiva, sino un par complementario. Esto es, los términos en cuestión hacen referencia a entidades –el individuo que es singular y la comunidad (o sociedad) que es plural– que no son sino dos caras de un (mismo) fenómeno complejo en el que se despliegan tanto las prácticas y las relaciones que sostienen (materialmente) el mundo que habitamos, como nuestro modo de ser (aquí hoy). (p. 17)

Para esta pensadora mexicana, la dicotomía que antepone al individuo frente a la sociedad, a la identidad contrapuesta a lo que es diferente de ella, es fruto de una idea de antagonismo entre ambas partes, como si debiesen enfrentarse en lugar de actuar colaborativamente. La constitución de la subjetividad responde a un medio social que

la envuelve, al tiempo de que la sociedad es construida por los sujetos que la componen. Esta codificación recíproca supone una capacidad de colaborar y compartir, de sentir empatía y de transformar conjuntamente la realidad: “En el mundo como es hoy no apreciamos que lo común es lo compartido, lo que es de nadie, pero es de todas (y de cada una), lo que aparece cuando todas nos mostramos, cuando nos ponemos en juego y nos dejamos transformar por la otra, por su mirada, por su estar aquí entre nosotras” (Eraña, 2021, p. 17). En este sentido, el individuo no cuenta con un estatus ontológico o epistemológico superior respecto a la sociedad o la colectividad, y la sociedad no es primigenia en referencia al individuo. La constitución de la identidad, tanto individual como colectiva, es un proceso de mantenimiento y transformación recíproca.

El sujeto solipsista, aquella entidad ensimismada que niega toda exterioridad, ha creado un mundo en el que se honra la individualidad y se piensa que la sociedad es una suma de sus individuos; los intereses particulares prevalecen sobre la voluntad de la mayoría. El sujeto del Derecho, aquel que detenta responsabilidades y facultades, se haya a sí mismo en medio de una sociedad que se le enfrenta, un cuerpo colectivo que supuestamente intenta anular toda su autenticidad y originalidad. La sociedad parecer ser un medio para la supervivencia, un lugar de reunión para asegurarnos que todos contemos con los medios básicos para sobrevivir cada uno por su propia cuenta.

Por consiguiente, para transformar la actualidad del sujeto solipsista, Eraña (2021) estima necesario construir un *nuevo mundo*, un entramado inédito de sentido compuesto de conocimientos y prácticas sociales, capaz de codificar un sistema ético, político y social con el propósito de adoptar dentro suyo a la diferencia y a la diversidad: “Hacer un mundo completamente diferente del actual implica, digo yo, hacer un mundo en el que coexistan muchos mundos, en el que la diversidad nutra a la existencia, en el que la diferencia no sea es un suplemento sino complemento” (p. 28). Otro mundo es posible, uno en el que “(...) la persona abarca sus relaciones sociales y al mismo tiempo se subsume en ellas; en ese sentido, la persona no es idéntica, pero tampoco diferente de ellas” (Eraña, 2021, p. 28). Se hace necesario, entonces, reevaluar nuestras prácticas y nuestros conocimientos, redirigir el camino y ampliar el horizonte de la mirada. En palabras de esta filósofa, “no hay mundo sin mundos” (p. 29). La pluralidad del mundo y los individuos solo se hará presente en la experiencia una vez que estén puestas las condiciones pertinentes para concretar este objetivo. *Mundos contruidos y habitados por muchos mundos, muchas personas diferentes que transformen sus comunidades.*

Mi propuesta onto-epistemológica ha sido necesaria en este contexto argumentativo porque el proyecto de una subjetividad plural que admita la inclusión

de la alteridad y la diferencia requería de la tesis de la pluralidad de mundos creados por el conocimiento humano. Transformar el mundo moderno, gobernado por el sujeto solipsista y solitario, implicaba imaginar la existencia de muchas realidades capaces de coexistir simultáneamente en contextos comunes. La idea de la sincronía de mundos permite pensar otras posibilidades para nosotros, otras formas de vida y de habitar el mundo diferentes a las hegemónicas. Los diferentes mundos legitiman de muchas maneras cada una de las existencias posibles dentro de las comunidades humanas, tanto para individuos como para colectivos, sin importar que tan distintas sean nuestras concepciones sobre lo que es verdadero o falso, correcto o incorrecto.

La pluralidad de mundos se hace necesaria cuando deseamos transformar la realidad. Precisamente podemos imaginar un mundo distinto, una realidad plural, diferente y mejor, porque de hecho existen muchas formas de vivir el día a día. Abrir los ojos a la otredad, ampliar el horizonte ético de nuestras filosofías, apertura el camino para admitir a todos aquellos que han sido excluidos en razón de su raza, nacionalidad, sexo, género y constitución física y sus variaciones neurológicas. Porque requerimos reconcebir al mundo, como mundos entre mundos, capaz de admitir a la alteridad, en el que sea legítimo ser diferente y, por lo cual, constituir nuestras identidades libremente y sin constricciones.

Estas ideas las he recuperado de Ángeles Eraña (2021), quien dice que “(...) si hay tantos mundos como arreglos de relaciones sociales pueda haber, entonces no estamos predestinados a vivir en el mundo en el que vivimos. Podemos crear mundos nuevos: Nuevas maneras de relacionarnos, de concebarnos a nosotras mismas, de narrarnos” (p. 86). Con esta filósofa mexicana comparto el concepto del mundo que hemos defendido en esta investigación: Una totalidad estructurada, un entramado de sentido conformado por símbolos y prácticas sociales construidas y accionadas en el transcurso de la experiencia humana. Expresa que “Un mundo es un modo de vida, una manera de hacer las cosas. Un mundo es un conjunto estructurado de relaciones, un sistema social. Una configuración particular de prácticas sociales” (Eraña, 2021, pp. 90-91). Aunque la ceguera y sordera moderna nos ha imposibilitado observarlos, la existencia de muchos mundos es evidente porque cada uno de nosotros habita un mundo distinto, el cual nos ha hecho quienes somos: “A cada mundo le toca un tiempo, pero un tiempo puede comprender más de un mundo” (Eraña, 2021, p. 91). Para esta pensadora, el trabajo de construcción y creación del mundo, y por tanto la labor de constituirnos como personas, requiere de constancia, de reiteradas revisiones de lo que hemos hecho y de lo que haremos: “Necesitamos, creo yo, comprender para transformar

y luego interpretar (de nuevo) para comprender (de nuevo) y trocar (de nuevo)” (Eraña, 2021, p. 93).

¿Qué significa *construir mundo* para Eraña? Implica cambiar y transformar las prácticas sociales, en este caso con la intención de que tales acciones y representaciones sean expresamente diferentes de aquellas que intentan legitimar una exclusiva visión del mundo y de la persona. Ello requiere de “(...) resistencia colectiva, la rebeldía y la organización” (Eraña, 2021, p. 100). Mundos entre mundos que nos pertenezca, en el que la colectividad no sea denegada, que no existan restricciones para el libre desarrollo de la persona, y que sea un lugar en el que nos cuidemos entre sí, donde podamos sentir la vida del otro como la nuestra. Declara que “Construir un mundo mejor implica vincularnos con las otras, encontrar un modo de relacionarnos con ellas y con el mundo que no las demuela, que no lo extermine” (Eraña, 2021, p. 100).

Por lo tanto, construir un mundo es constituir una comunidad, la cual es entendida por Eraña (2021) como “(...) una amalgama de personas, cada una de las cuales pertenece a un todo y se siente como parte sustancial y sustantivas de ese todo, de modo que lo que afecta a la primera afecta a las otras y viceversa” (p. 101). Las comunidades son entidades sociales conformadas por personas relacionadas por su historia, por sus formas de vida, por sus costumbres, sus leyes y sus tradiciones. Su unión se encuentra cohesionada por una identidad colectiva que se constituye por sus vivencias y experiencias en el mundo, por una serie de prácticas sociales que conllevan la creación, la transformación y el mantenimiento de un lenguaje y de una serie de conocimientos sustanciales para sus labores cotidianas. En el transcurso de su existencia, si bien hay cohesión y unidad, es palpable la presencia de diferentes subjetividades, las cuales también tiene cabida porque le otorgan autenticidad y originalidad al colectivo. Explica esta filósofa que “Una comunidad es un urdimbre de subjetividades relacionadas; implica similitud y diferencia, encuentro y confrontación. El mundo comunitario es cohesivo y distintivo a la vez” (Eraña, 2021, p. 101). La colectividad dentro de la comunidad debe resolverse a la manera del cuidado recíproco entre sus miembros, de la colaboración recíproca para cumplir sus metas particulares, de la capacidad para sentir empatía por el otro y de moverse como un solo cuerpo con la intención de materializar los objetivos comunes. Según Eraña (2021),

En esta historia se vislumbra cómo hacer comunidad: Vivir en ella exige la disposición a actuar con otras como un solo cuerpo; a existir en colectivo; a trabajar para alcanzar metas comunes. Requiere también la disposición a abrirse para ser las otras, a mirarlas y nombrarlas como una y como todas; precisa de la reciprocidad. Esa breve narración quizá haga patente que, en una comunidad, el individuo y la comunidad no son excluyentes, sino complementarios. (pp. 101-102)

Dentro de las comunidades humanas debe haber cabida para la alteridad, las existencias de subjetividades diferentes y de desacuerdos internos. Una comunidad se enriquece por sus miembros en virtud de las formas en las que todos y cada uno de ellos colaboran en la planeación de objetivos comunes y en su consecución. A todos sus miembros en particular le son legítimos espacios y tiempos para la constitución y definición de sus propias rasgos distintivos que les garanticen pertenencia hacia su colectivo, así como autenticidad y singularidad respecto a sí mismos. Cuidado de sí y cuidado de otros son las notas definitorias de una comunidad humana que garantiza que nadie será asimilado en un exclusivo molde de subjetividad. La otredad prevalece gracias a la legitimación, preservación y cuidado de la diferencia. Las comunidades deben construirse como sinónimo de alteridad, de existencias originales y únicas.

Ha llegado el momento de comprender el epígrafe que apertura este capítulo. Pregunta Octavio Paz (2014) “¿La vida, cuándo fue de veras nuestra?” (p. 123). En vistas a los planteamientos presentados por Villoro, Levinas, Olivé y Eraña, no es plausible en la actualidad pensar a la subjetividad distanciada de la sociedad y su mundo, pues la constitución de ambos ámbitos se encuentra en dependencia recíproca. Los sujetos se constituyen en referencia al mundo que conocen y habitan; sus formas de vida se hayan determinadas por las constricciones que la realidad estipula, así como las disposiciones que se inauguran desde la experiencia ofrecida. Lejos de la Modernidad solipsista, la vida humana no es una experiencia solitaria. Por el contrario, somos las encarnaciones de un sujeto social, político y ético, cuya identidad se configura en referencia al mundo experimentado y a la otredad confrontada. Continúa Paz (2014) diciendo que “Nunca la vida es nuestra, es de los otros” (p. 123). Somos seres comunitarios, que dependen de la articulación de un mundo social intersubjetivo, con la capacidad de compartir una visión del mundo, una historia colectiva y una serie de elementos constituyentes sobre lo que somos en conjunto. De acuerdo con Eraña (2021),

Todas nacemos y transcurrimos en el marco de un horizonte social. Todas pertenecemos a un sujeto colectivo, histórico que nos antecede. Todas somos tiempo y pertenecemos a él. Somos gerundio, núcleo en transición, tránsito. Todas nacemos y vivimos en grupo. Dicho de otra manera, toda existencia, para existir, apela a la existencia de otras. En este sentido, no somos una sustancia u otra: Somos una continuidad en potencia que se actualiza en la relación con las otras; somos aquello en que nos convertimos con otras; somos fundamentalmente relación. (p. 113)

La constitución de la identidad, que León Olivé nombra como construcciones sociales, son procesos de interpretación que dependen, además del mundo vivenciado, de la

comunidad que se habita. La alteridad participa como un componente en la construcción de subjetividad, así como un catalizador de interpretaciones hechas por las personas con las cuales convivimos diariamente. Estamos supeditados a sus juicios y consideraciones, a sus críticas y sus favores, a sus alegrías y tristezas, a sus sentimientos y sus acciones. Somos lo que otros hacen de nosotros, somos sus vivencias y sus experiencias, participamos de su mundo como personajes de teatro, que cumplen roles principales, secundarios o incidentales. La comunidad se entreteje interpretativamente, como un entramado epistemológico y ontológico colectivo, con experiencias particulares y compartidas, que permea cada una de las personas que conviven en un tiempo y lugar. Eraña (2021) comenta lo siguiente:

Mis experiencias ocurren en un espacio social y, por lo tanto, mi sentido del yo va siempre vinculado a un sentido de pertenencia a un todo. La yo que soy, el tejido de historias que soy, solo es posible en un entorno donde otras tienen historias, modos de vida como el mío. Este tejido es parte de una urdimbre mayor; sin ésta no existe aquél y viceversa. Así, ser quienes somos requiere de las otras. Lo que me hace ser quien soy es el resultado de mi interacción con las otras, es decir, soy quien soy por la mirada de las otras y mi mirada sobre ellas. (pp. 123-124)

Eraña (2021) hace uso de la analogía del cristal, y no así del espejo, para ayudarnos a comprender la participación de la alteridad en la constitución de la subjetividad: “Mirar a través del cristal nos permite no sólo ver a otra concreta a través de un proceso de reconocimiento, sino también la estructura misma de la sociabilidad de la que dependemos todas” (p. 131). Reconocerse en el otro no es mirar hacia un espejo. Verse en la mirada del otro incluso podría considerarse como un acto egoísta, perpetuando la soledad del sujeto que solo le interesa conocerse a sí mismo y negando al mundo externo. Mirar al otro es observar un cuerpo cristalino en donde se refleja todo el cuerpo social del cual somos parte. En esa claridad de la alteridad es posible divisar nuestras diferencias y similitudes, acuerdos y desacuerdos, y todo lo que compartimos y disputamos. Los otros contribuyen a la edificación de la subjetividad, y la individualidad contribuye a la edificación a la alteridad. La relación de reciprocidad es ineludible: “La construcción de lazos colectivos cimienta, en este sentido, espejos potenciales; contribuye a mi propia edificación a la de lo que soy y de lo que quiero ser. Dicho de otro modo, ser yo es resultado de asimilar algún tú: El yo se conoce al verse reflejado en una segunda persona, es un encuentro de yoes que se reconocen mutuamente” (Eraña, 2021, p. 127).

4. Mundos entre mundos, una vida nuestra

Aunada a la ruptura ente conocimiento y mundo, una de las consecuencias de postular la existencia de un mundo circundante al sujeto del conocimiento, que retrata el PME, es el solipsismo, cuyo único objetivo es identificar al mundo con la subjetividad, sin divisar la pluralidad inherente a la vida humana. El PSF surge en función de una concepción del sujeto desligado del plano social y junto con ello un movimiento de reducción de la diferencia. La pauta de resolución del PSF, que sería la segunda parte de disolución del PME, consistiría en reconcebir la relación del sujeto con la alteridad, aquellos otros diferentes que han sido apartados de la reflexión filosófica. La cláusula de respuesta es simple: Mostrar que los sujetos conviven con personas reales de carne y hueso, y no con personas artificiales, lo que a su vez implica reconcebir la relación entre subjetividad y alteridad.

Las necesidades epistemológicas y ontológicas de responder a la clase de escepticismo que hemos enfrentado a lo largo de esta investigación resultan bastante claras: Ofrecer una resolución al PME permitirá proponer nuevas bases para el conocimiento sensible o sensorial, de tal manera que se garantizará la validez de las ciencias naturales y sociales. Incluso, responder al PSF conlleva legitimar el conocimiento de carácter intersubjetivo, como es el caso de la historia de un pueblo, así como tradiciones y costumbres compartidas. El mundo debe surgir en función de nuestros propósitos prácticos; sin un objeto metodológicamente definido, la totalidad de la existencia podría conformar un engaño sistemático que harían triviales nuestros esfuerzos por conocer la realidad y a las personas que habitan en ella.

No obstante, los requisitos epistemológicos y ontológicos no son suficientes para responder de manera cabal al escéptico que niega la existencia de un mundo externo y de los seres humanos. Mi propósito en estas páginas ha sido dimensionar al PME como una pregunta que nos interroga acerca de la persona que somos y de las relaciones que hemos construido. Si la posibilidad del solipsismo se encuentra latente, como la absoluta ausencia de todo y de todos, se debe a que hemos cometido serios errores, no solo en cuanto a la concepción del mundo, sino también sobre nuestras creencias acerca de nosotros mismos y sobre las personas que nos han acompañado en el transcurso de nuestra vida. La soledad existencial no debe comprenderse en un sentido trivial, sino que habría que analizar sus consecuencias más devastadoras: Por supuesto que convivimos con otras personas en nuestras prácticas sociales cotidianas, pero hemos de preguntarnos si esa coexistencia derrumba la frontera que nosotros impusimos a la diferencia, a esa alteridad completamente desconocida. ¿Somos capaces de aceptar la

irreductible originalidad de la otredad?, ¿las sociedades actuales alivian tan siquiera un poco el ensimismamiento del sujeto?, ¿o acaso exclusivamente perpetúan la individualidad y la nulificación de seres diferentes a la norma?

Combatir el PSF significa enfrentarse a la dimensión existencial del escepticismo. Es asumir un compromiso por la realidad del mundo y de la otredad. A mi juicio, el PME es una cuestión que nos interpela y nos obliga a reconcebir a la constitución de la identidad personal. Dado que el escepticismo opera en el plano especulativo, tanto el PME como el PSF son hipótesis complementarias que apuntan hacia problemas acerca de nuestro entendimiento del mundo y de las identidades y comunidades que lo conforman. La exigencia de un mundo y de sus personas se resuelve en la exigencia del sentido de la vida y del conocimiento; un objeto al cual dirigirse, una persona con la cual tratar, un proyecto por emprender y una meta por lograr. Ontología, epistemología, ética y política; una reflexión amplia para un problema exigente, que requiere de la abundancia del pensamiento para ser resuelto.

El último paso de la disolución del PME dictamina que habría de establecer un concepto de alteridad capaz de hacer evidente la existencia de otras personas con las cuales sea posible hacer comunidad. Hemos delineado con anterioridad una relación de vital importancia para la realidad humana: La conexión entre el conocimiento del mundo y el mundo conocido. El segundo paso de la disolución filosófica acabó por plantear una onto-epistemología capaz de comprender el acto creativo que supone el conocimiento del mundo; conocer el mundo es construirlo, de modo que mundo y conocimiento son dos acontecimientos simultáneos, que se desdobl原因an al unísono, y son indistinguibles entre sí, pues es imposible diferenciar la realidad conocida del componente experiencial que nosotros imprimimos en ella. La onto-epistemología se ha visto en la necesidad de extender sus dominios a los terrenos de la ética y la filosofía política: Hay que buscar el modo en el que el sujeto extienda sus brazos al mundo y a seres diferentes a él. Si no hay un mundo externo allende al conocimiento, dado que la realidad es construida, tampoco existe una subjetividad ensimismada más allá de otras personas. El solipsismo, la aparente soledad en el existir humano, se anularía si demostramos que la subjetividad se construye en relación con una comunidad humana que la envuelve, empuja y coacciona.

Por ello he presentado las consideraciones de Luís Villoro y Emmanuel Levinas, quienes se han convertido en dos críticos asiduos de la noción de subjetividad en la Modernidad, aquella que hace del ser humano una entidad sustancial, fundamental y absoluta, un ser completo y autosuficiente que busca mirarse en el mundo como si se tratase de un espejo. El ensimismamiento del sujeto no le permite sentir y percibir la

realidad del mundo y de los otros, incapacitándolo para detectar la diferencia. La razón produce la asimilación del sujeto del conocimiento con el mundo; toda estructura original y auténtica que no sea idéntica a lo establecido no cabe dentro de la realidad estipulada por la subjetividad.

La diferencia y la pluralidad no tienen cabida dentro de una estructura de la identidad personal que no sea inherentemente abierta a las contingencias del tiempo y a la variabilidad de los espacios. Eso significa que debemos reconcebir a la persona de manera tal que sea capaz de definirse de muchas formas, en conformidad al contexto en el que se desenvuelve, las condiciones en las que vive y las personas con las que entra en relación. Por ello he recurrido a los planteamientos de León Olivé sobre la subjetividad humana y su relación con el mundo que habita: La construcción de la subjetividad es un proceso enmarcado por sistemas comprensivos que articulan la experiencia humana mediante conceptos, categorías, símbolos, reglas y normas por usar y acatar. La materialidad del ser humano se hace concreta en la realidad a través de prácticas sociales que responden a las representaciones, creencias, metas y objetivos de una determinada visión del mundo. A través de los mundos construidos por sus prácticas, que varían de contexto en contexto, la identidad se constituye como una entidad social que es participe de un entorno más grande que ella misma. Ya sea que esté a favor o en contra de lo establecido, la persona se haya constreñida por un mundo del cual es parte y del que adopta una serie de representaciones acerca de lo que es correcto o incorrecto, bueno o malo, bello o deleznable. Junto con la construcción plural de sistemas comprensivos en el desarrollo del conocimiento, la identidad personal se constituye pluralmente en la realidad humana, adoptando una nueva estructura cuya nota distintiva es la diferencia entre mundos y personas. Hay tantos mundos como personas existiendo conjuntamente.

Finalmente, con la consecución de la subjetividad plural y abierta a la diferencia, he introducido la disquisición de Ángeles Eraña con el objeto de situar frente a frente a la subjetividad con la comunidad de la que ineludiblemente forma parte. ¿Cómo es posible la construcción de lo que he llamado *mundos entre mundos*, esas estructuras colectivas capaces de albergar una pluralidad de maneras de construir su mundo? Sin duda alguna, se debe admitir que no hay una contraposición entre el individuo y la sociedad; la subjetividad se constituye por la mirada, la participación, la colaboración y el juicio de la alteridad. Gradualmente, dentro del seno de una sociedad, surgen divergencias raciales, sexuales, fisiológicas y neurológicas que se diferencian radicalmente de estructuras de subjetividad hegemónica. Tales diferencias no deben suprimirse, sino que necesitan ser acopladas a la estructura de la identidad colectiva, de

una visión del mundo articulada por las distintas formas de ver el mundo de sus miembros. Con ello, surge la comunidad como un mundo cuya significación y sentido son constituidas por las subjetividades que le pertenecen, mismas identidades que se definirán en función del canon de creencias y valores que ellas encarnan y materializan. La comunidad precisamente es la articulación colectiva de una serie de personas atravesadas por tradiciones, historias, costumbres y valores comunes, que en conjunto construyen sistemas bajo los cuales se producen los mundos compartidos que todos habitan.

La disolución filosófica ha supuesto la reconexión del conocimiento y el mundo. Ahora, este nuevo paso hacia delante supone la articulación de la comunidad, la subjetividad y el mundo en una totalidad indisoluble, aunque bien diferenciada. Las comunidades construyen mundos, mismos mundos que son construidos por comunidades, las cuales son conformadas por personas cuyas acciones responden a un proyecto de vida particular y colectivo. El sujeto se constituye en referencia al mundo que habita y a los otros con los que convive. Alejados del solipsismo, la concepción de la comunidad humana nos ayuda a entender cómo es que los mundos nos definen y se comparten. Las comunidades adoptan muchos sistemas comprensivos para materializar su experiencia en el mundo. Son proyectos de vida, sueños y metas, anhelos y deseos, que colectivamente se encuentran presentes en sus miembros, quienes responden a su historia, sus costumbres, sus valores y sus tradiciones. La soledad existencial del ser humano se desvanece cuando dimensionamos el plano social, comunitario y colectivo del conocimiento del mundo y de la identidad personal. Subjetividad, mundo y comunidad, entidades articuladas pluralmente. Somos el mundo que habitamos, las personas que conocemos y la comunidad que construimos.

No hemos conquistado el mundo externo. Previamente conquistamos la capacidad de construir nuestro propio mundo. Ahora conquistamos la oportunidad de construir mundos entre mundos. El mundo externo supone una frontera, un límite del cual no somos parte. ¿Por qué hemos de pertenecer a un lugar en el que no somos bienvenidos? Lo que la disolución del PME ha logrado es apoderarse de la fuerza para construir mundos y comunidades, articulaciones de sentido, de deseo y de anhelos individuales y colectivos. Desmontar al escepticismo conlleva librarse de la autoridad que restringe la creatividad y la sociabilidad para las personas. Disolver el problema escéptico implica luchar contra la intolerancia hacia las personas diferentes. Responder a la cuestión significa mostrar nuestra inconformidad frente al estado actual del mundo y apostar por un futuro mejor, muchos mundos entre mundos. El pluralismo onto-epistemológico legitima nuestra aspiración de imaginar un estado de cosas diferentes,

uno en el que la comunidad humana se nutra de sus individuos y construya nuevos mundos por explorar.

Comunidad y subjetividad, mundos articulados, totalidades de sentido que se construyen y constituyen como diferencias, otredades disimiles pero recíprocas. Mundos que hacen personas, personas que hacen mundos. La riqueza está en la producción de nuevas formas de vivir, de renovadas maneras de habitar el mundo y de modos diferenciados de convivir con los otros. Construir comunidad significa aceptar la diferencia, de darle espacio y tiempo a la otredad para que ella despliegue su potencial dentro de un mundo social que la impulsa, coacciona, favorece y frena. La introducción de la alteridad no supone un freno para la unidad comunitaria; al contrario, es la condición de posibilidad para que todos los miembros de una comunidad puedan colaborar activamente en su construcción. Mundos que son subjetividades, subjetividades que son mundos; recíprocamente producen sus diferencias y generan comunidad, como si fuesen planetas en construcción y que en conjunto, en función de la fuerza de gravedad de astros de dimensiones inconmensurables, se agrupan en sistemas y constelaciones pluriformes.

CONCLUSIÓN. DISOLUCIÓN, FRACASO Y APERTURA

*Cuando termines un proyecto, pregúntate cuál es
el problema pendiente más difícil en la filosofía.*

Luego trabaja en ese problema.

Catherine Z. Elgin, *Worldmaker: Nelson Goodman*

El propósito principal de la investigación presentada es resolver de forma satisfactoria y completa el problema escéptico del conocimiento del mundo externo (en adelante, PME), que brevemente puede entenderse como la cuestión que pone en entredicho la validez del conocimiento empírico, sensorial, social e intersubjetivo sobre la realidad circundante a la mente humana. Para cumplir cabalmente con esta labor, he defendido a lo largo de tres extensos capítulos que el método de la disolución filosófica es capaz de ofrecer dos pautas de resolución a través de las cuales se pueda elaborar una respuesta compleja a la problemática bosquejada. Llevados a cabo los tres pasos sucesivos de la metodología disolutiva, sentenciamos que el PME tiene dos ramificaciones dentro de las áreas de la epistemología, la ontología, la filosofía política y la ética. La relevancia de detectar tales bifurcaciones, que se manifestaron en el análisis del argumento cartesiano que retrata la imposibilidad de distinguir el sueño de la vigilia, yace en que ellas nos otorgarán dos pistas sobre las que es posible trabajar para obtener una respuesta que satisfaga al escéptico del mundo externo.

La primera pauta de resolución estipula que durante la Modernidad, periodo en el que el PME aparece dentro de la filosofía, ocurrió una ruptura entre la ontología y la epistemología, resultando una concepción del sujeto del conocimiento como una entidad contrapuesta y disímil al mundo externo de la naturaleza. Para ser verdadero, el conocimiento debe corresponder con el mundo, pero mundo y conocimiento siempre son desemejantes entre sí, ya que ellos no guardan una relación de identidad. Para hacer frente a esta problemática situación, propuse los conceptos de desdoblamiento e indistinguibilidad; el desdoblamiento designa al acontecer simultáneo del conocimiento y el mundo, siendo ambas partes componentes de un proceso constructivo; la indistinguibilidad determina que no hay experiencia pura inestructurada e inconceptualizada de la realidad tal y como es, sino que es imposible diferenciar entre el mundo y el contenido simbólico que nosotros imprimimos en ese lugar. La postulación de ambos conceptos dio como resultado una onto-epistemología

pluralista cuya tesis dictamina que la experiencia del mundo es una construcción teórica-perceptual.

La segunda pauta de resolución establece otra de las consecuencias de la Modernidad: El desarrollo solipsista y solitario de la subjetividad y la identidad personal, ocasionando así que se desquebrajara la relación del sujeto con el mundo y con la alteridad, es decir, con todo aquello que es sustancialmente diferente a su estructura esencial. El sujeto del conocimiento era idealizado como una entidad absoluta y autosuficiente, la cual sería capaz de conocer la totalidad de lo real y asimilarlo según su designio. El problema del solipsismo filosófico (en adelante, PSF) justamente determina que la solitaria existencia del sujeto invalida las creencias relativas a un mundo común e intersubjetivo, donde existan creencias, historias, narraciones y metas compartidas. La estrategia implementada para combatir el PSF consiste en dar cuenta de los modos a partir de los cuales la subjetividad se define a sí misma en relación con una determinada visión del mundo, así como por los lazos sociales que entabla. Las personas se encuentran envueltas por una dimensión ética, social y política que las define, favorece, coacciona o perjudica. La alteridad es presentada como una articulación del mundo diferente, cuya validez, legitimidad y autenticidad queda asentada por el hecho de su existencia. Las personas y los otros se reúnen en una comunidad que se articula como mundos entre mundos, que son una serie de totalidades unidas con la intención de construir realidades comunes que al mismo tiempo acepten la divergencia.

Considerando los planteamientos esbozados a lo largo de este proyecto de investigación, juzgo que es oportuno ahora delinear una respuesta satisfactoria y completa al PME con la intención de clausurar el proceso disolutivo que he implementado en el presente trabajo. He de concluir arguyendo la inexistencia de un mundo externo circundante a la realidad humana. No hay ninguna realidad trascendente, *un mundo tal y como es*, que sea rectora de nuestras percepciones y pensamientos, que contenga en sí misma propiedades y estructuras incognoscibles, o que cumpla una función evaluativa de nuestras creencias y juicios. Con ello, no pretendo admitir que el PME sea un pseudoproblema, cuyo valor filosófico sea nulo debido a que bosqueja una situación inexistente. *Al contrario, estimo que el PME representa un área de oportunidad perfecta para aceptar que el mundo y el conocimiento crean una estructura recíproca y complementaria. Los procesos de obtención de conocimiento son en todo caso procesos de construcción de mundos. Y el mismo desarrollo del conocimiento exige el desarrollo de muchos mundos bajo los cuales se organice pluralmente la experiencia humana. La articulación del conocimiento y el mundo permite, a su vez, la reconciliación de la*

interioridad con la exterioridad, el reino de la subjetividad con el reino de la naturaleza. Lo que fuimos, somos y seremos, la globalidad de nuestra identidad es nutrida, conservada, facilitada y afectada por la forma en la que creamos los mundos que habitamos. Esos mundos se codifican en la experiencia concreta en las identidades de las personas, todas similares y todas diferentes, cuyo ser se despliega en una realidad que es construida de manera colectiva. En el seno de la comunidad, se construyen muchos mundos individuales que devienen en demasiados mundos colectivos. En los mundos entre mundos es evidente que todas las personas se construyen socialmente en referencia a los seres con los que comparten la experiencia. *No hay un mundo externo en el cual seamos extranjeros de los otros y de nosotros mismos. Lo que existe es el mundo nuestro, esa articulación de sentido y significado conformada por la diferencia entre personas, personas que son mundos enteros, originales y auténticos.*

De hecho el pluralismo es de vital importancia para mi todavía breve carrera en la filosofía y en la filosofía de la ciencia. La temática principal de mi tesis de Licenciatura en Filosofía fue elucidar una serie de procesos de justificación y validez que puedan encajar en una propuesta pluralista (Arrieta, 2022). En específico, me acerqué al irrealismo pluralista de Nelson Goodman, quien defiende que existen muchos mundos cuya existencia no descansa en un fundamento trascendente. La posibilidad de defender un pluralismo implica el estudio crítico de diversas formas de evaluar los procesos y los productos concernientes al conocimiento. Hay pluralidad, en efecto, pero no por ello nos encontramos en la completa arbitrariedad. El método del equilibrio reflexivo de Goodman entra en escena con el propósito de otorgar validez a muchas clases de conocimientos a través de una serie de procesos de ajustes recíprocos entre prácticas cognitivas sancionadas y reglas de justificación propias de un contexto.

Mi iniciación en esta temática provocó que me interesara en la implementación del pluralismo goodmaniano dentro de la ética y la filosofía política. Me pregunté en repetidas ocasiones cómo entender la realización efectiva de muchas visiones del mundo en un mismo plano común. Desde ese entonces tenía claro que, si existen muchos mundos, entonces cada persona construiría un mundo para sí misma y para los suyos, constituido por sus creencias, anhelos y prejuicios obtenidos en su educación y en otras instancias en el transcurso de su vida. Encarnados en cada persona, los mundos tendrían que interactuar de una u otra forma. ¿Cómo se producirían tales interacciones?, ¿serían cordiales y democráticas?, ¿o en todo caso serían violentas y dispares? No soy ingenuo –por lo menos eso quiero creer– y por supuesto que estaba consciente de que muchas visiones del mundo, articulaciones de realidad auténticas y originales, eran rechazadas y descartadas violentamente. Las estructuras de poder

vigentes, haciendo uso de su historia atrincherada, sus narrativas y dispositivos de violencia, buscan a toda costa anular las existencias de personas que no encajan con las normas imperantes. En mi opinión, la pluralidad humana es un hecho contrastable en el desarrollo del conocimiento y en la lucha por las libertades y derechos inalienables. Sin embargo, resulta complicado hablar de pluralidad en un mundo hostil en el que todos los esfuerzos se encuentran dirigidos a arrebatarnos la dignidad a quienes se levantan en contra de la opresión y la tiranía.

Ingresé al Posgrado en Filosofía de la Ciencia con la firme intención de descubrir cómo podría resolverse el pluralismo goodmaniano en una dimensión ética y política, haciendo uso de una epistemología plural para fundamentar el entendimiento de las actuales sociedades del conocimiento. El uso, creación y difusión del conocimiento en distintos planos de la actividad política, económica y social debía responder a una perspectiva plural, compleja y diversa. No obstante, este proyecto de tesis fue descartado por completo. Frente a la pandemia de la COVID-19 que azotó gravemente a México y al mundo desde marzo del 2020 hasta inicios del 2022, me percaté de que las sociedades contemporáneas, pese a los grandes esfuerzos y a los discursos deshonestos, no emplean al conocimiento científico o tecnológico para sus estrategias de gobernanza. Los expertos están perpetuados bajo el cargo de consultantes sin injerencia en las tomas de decisiones. Los gobernantes improvisan, o actúan desde la total ignorancia, en temas relacionados a la ciencia y a la tecnología, y es notorio el descarado interés político y económico para lucrar con la tragedia acontecida por el virus SARS-COV-2. Por integridad intelectual era incapaz de realizar una tesis sobre un modelo de sociedad del conocimiento, ya que no creía en su existencia y posibilidad.

No solo el proyecto de sociedades del conocimiento representó para mí una clara y trágica decepción. Cada día me parecía más complicado indagar en las consecuencias éticas del pluralismo. Mis pensamientos rumiaban sobre la posibilidad de que el pluralismo no pueda evitar la introducción de visiones del mundo perniciosas para los intereses de aquellas personas que buscan vivir una vida digna y libre. Después de todo, existen formas de vida peligrosas y deleznable encarnadas por el machismo, los suprematismos raciales, los patriotismos exacerbados, entre otras maneras de atentar contra las existencias concretas y vulnerables de otros seres vivos. ¿Por qué razón las visiones del mundo peligrosas, racistas, misóginas y xenofóbicas siguen existiendo a pesar de ser tan repudiables? Tengo claro que las estructuras de poder mantienen vigentes a este tipo de conductas por sus intereses de control y dominio. Pese a ello, los problemas se encontraban latentes y no me creía capaz de enunciar un pluralismo que erradicara a todas esas deleznable visiones del mundo.

Es sumamente notorio que la presente investigación es fruto de fracasos mayúsculos y una clara incapacidad para afrontarlos. Esta tesis de grado fue producto de fallos estrepitosos, obligados desengaños y una serie muy grande de desilusiones sobre el mundo y sus personas. No obstante, a pesar de las constantes frustraciones y decepciones que transcurrieron en mis dos años de estancia en la Maestría, todo el proceso simbolizó una coyuntura de aprendizajes superlativos sobre los temas que estudio, aquellos que son de mi genuina preocupación. Para mí es evidente que la pluralidad del conocimiento y la persona humana deben devenir en la experiencia humana de uno y otro modo. El Posgrado en Filosofía de la Ciencia me otorgó herramientas y preocupaciones valiosas bajo las cuales podría ordenar mis ideas para sacarles provecho. Sobre todo, lo que busco es contribuir a una discusión fructífera en torno a la pluralismo dentro de la realidad humana, en cualquiera de sus aspectos y presentaciones. En especial, en las aulas virtuales de Zoom y de la Unidad de Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México aprendí que la diferencia y la diversidad son valiosas para la proliferación de enfoques de estudio.

Así, las reflexiones en torno al mundo externo me son provechosas para delinear la dimensiones pluralistas de la epistemología, la ontología, la ética y la filosofía política, disciplinas filosóficas que a su vez se conjugan en el seno del pensamiento sobre la realidad y el conocimiento de los mundos, de cómo habitamos la realidad y la manera en la que nos relacionamos con nuestros congéneres. Desde un principio aclaré que los temas que atraviesan esta tesis de grado son el mundo, la subjetividad y la alteridad. La resolución del PME me ofreció la oportunidad de articular una serie de posturas que conjuntamente dieron como resultado una concepción diversa de la naturaleza del conocimiento humano y de las relaciones sociales. Somos seres que personificamos la diferencia en cada uno de nuestros actos porque somos la encarnación de un determinado modo de construir y habitar la realidad. El mundo ya no representa una frontera para el conocimiento y las prácticas humanas; en cambio, los mundos son las condiciones de posibilidad para desplegar nuestra esencia compartida, lugares y momentos que nosotros mismos creamos y cuidamos. La pluralidad de mundos es posible porque podemos imaginar las transformaciones de realidades diferentes, en donde existan mejores condiciones de vida con existencias dignificantes, articuladas complementariamente por los miembros de muchas comunidades.

Encontré en los temas relacionados a la identidad personal la posibilidad de dialogar sobre un pluralismo que tenga repercusiones en el plano ético y político. En efecto, estamos coaccionados por un contexto que nos cubre en todo momento, en el cual se despliegan una serie de relaciones sociales de diferentes clases y que encarnan

distintos objetivos y finalidades. Las personas sufren de transformaciones sustanciales según el tiempo y lugar en el que se encuentren, pues son parte de un contexto que cuenta con una serie de herramientas por disponer y otra serie de necesidades por cubrir. Todas ellas son nutridas por un entorno en el cual participan activamente con la finalidad de transformarlo o conservarlo. Ese entorno se compone por narrativas, instrumentos, costumbres y tradiciones que permean los sueños y las metas de las comunidades que le son propias. La identidad personal, al igual que la configuración plural del mundo, implica el entendimiento de maneras concretas de vivir y entender la realidad.

Teniendo en consideración estos planteamientos aprendidos sobre la identidad, estoy dispuesto a continuar la reflexión de la pluralidad dentro de los terrenos de la subjetividad. En futuras investigaciones espero ser capaz de proferir una reflexión plural de la identidad en diversos terrenos de la actividad humana. Especialmente, es mi voluntad que en indagaciones posteriores logre caracterizar íntegramente la figura del científico como una persona social, política y económica que participa y construye su realidad. Desde mi punto de vista, las identidades de los científicos personifican la multivocidad y la pluralidad del quehacer científico, entendido este último como un fenómeno social que admite muchos tipos de acercamientos.

Dentro del Posgrado en Filosofía de la Ciencia, deseo que mi trabajo de grado a nivel Maestría represente una contribución a los Estudios Filosóficos y Sociales sobre Ciencia y Tecnología (EFSCCT). Considero que los problemas filosóficos, aparentemente alejados del plano sociológico, económico y político de la reflexión disciplinar en torno a las ciencias y las tecnologías, son de suma importancia para comprender diversos temas relevantes para nuestra actualidad. La pluralidad del conocimiento, los procesos de determinación de identidad personal y la constitución de comunidades no son ajenas a diversas situaciones que acontecen durante el día a día.

Considero que mi investigación puede evaluarse bajo los rubros de un camino preparatorio para cavilar en torno al pluralismo dentro de las ciencias; también sobre la definición de la identidad de los científicos y otros actores relevantes en el procesos de obtención de conocimiento; la articulación tecnológica del mundo y sus repercusiones en las vidas humanas y animales son tópicos vigentes y pertinentes; finalmente, el pluralismo puede leerse dentro la participación de las ciencias y las tecnologías en la política, la economía y la sociedad de determinados contextos. Siendo completamente sincero, mi colaboración al campo de los EFSCCT es indirecta, ya que no abordo ninguna de sus problemáticas tradicionales. No obstante, desde mi trinchera

filosófica, juzgo que mis aportaciones relacionadas al conocimiento del mundo y a la constitución de la relaciones sociales pueden ser valoradas positivamente.

Debo obligarme a sincerarme una vez más para admitir que mis planteamientos pueden ocasionar muchas interrogantes debido a su radicalidad y entusiasmo por ahondar en temas muchas veces inexplorados por otros filósofos. Pese a ello, sigo firme en la convicción que he aprendido de Catherine Z. Elgin y Nelson Goodman. Aunado a la irreverencia de mi juventud y a la terquedad que me caracteriza, me identifico como un construccionista, un busca problemas que hace uso de la filosofía para responder las cuestiones que le aquejan. La labor filosófica se trata de retomar el problema más complicado disponible y responderlo. Porque la filosofía es precisamente eso: Un ejercicio enigmático, de prueba y error, que provoca muchas más interrogantes que las que resuelve.

Para clausurar la investigación aquí presentada, quiero recordarle al lector que mi objetivo en esta tesis de grado siempre fue estudiar el devenir plural de las diferencias que nos constituyen. Soy construccionista; creo en la creación de mundos reales por parte de los sujetos de conocimientos; pienso que la pluralidad es el resultado ineludible del desarrollo humano; asumo que no hay instancias evaluativas metafísicas, pues las equivocaciones que cometemos son convencionalmente estipuladas; considero que la pluralidad del conocimiento debe resolverse en la pluralidad de las vidas humanas, entramados de significación y de sentidos que dan lugar a vidas radicalmente originales y auténticas; siento que hay muchas dificultades cuando hablamos de la pluralidad porque muchos no están listos para aceptar la diferencia entre vidas humanas. Las personas somos los mundos construidos, las narraciones perfiladas por una comunidad entera y los lazos laborales, intelectuales, afectivos y amistosos que entablamos en nuestro día a día. La vida es esencialmente plural, una vía constante de acontecimientos remarcados por las realidades que habitamos y las personas a las que cuidamos. Somos mundos entre mundos, totalidades de sentido y significado constituidas por nuestras diferencias, aquellos elementos auténticos y originales que nos hacen capaces de corresponder activamente con el mundo y con los otros.

FUENTES DE CONSULTA

- Aristóteles. (2010). *Metafísica* (Trad. Tomás Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- Adele. (2015). All I Ask [Canción]. En 25. Glenwood Recording Studios.
- Arrell, Douglas. (1987). What Goodman Should Have Said About Representation. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 46(1), 41-49.
- Arrieta, Adrián. (2022). *El método del equilibrio reflexivo en la filosofía de Nelson Goodman* (Tesis de Licenciatura). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arrieta, Adrián, Rodrigo Hinojosa y Gabriel Montes de Oca. (2022). Entre la duda y la certeza. El tratamiento contextualista de Ludwig Wittgenstein al problema escéptico del mundo externo. *Revista colombiana de filosofía de la ciencia*, 22(45), 263-293.
- Bahr, Fernando. (2010). Los escépticos modernos y la génesis del cogito cartesiano. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 36(1), 59-85.
- Bates, Jared. (2005). The Old Problem of Induction and the New Reflective Equilibrium. en *Dialectica*, 59(3), 347-356.
- Benítez, Laura. (1987). Descartes y el Escepticismo. *Diánoia* 33(33), 247-268.
- _____. (1993). *El mundo en René Descartes*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. (2004). *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. México: Porrúa.
- Biehl, João, Byron Good y Arthur Kleinman. (2007). Introduction: Rethinking Subjectivity. En *Subjectivity: Ethnographic Investigations* (01-24). Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.
- Calvino, Italo. (2002). *Palomar* (Trad. Aurora Bernárdez). Madrid: Siruela.
- Carnap, Rudolf. (1965). La superación de la Metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje (Trad. L. Aldama, U. Frisch, C.N. Molina, F.M. Torner y R. Ruiz Harrel). En A. J. Ayer, *El positivismo lógico* (66-87). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1936). Testability and Meaning. *Philosophy of Science*, 3(4), 419-471.
- _____. (1969). *The Logical Structure of the World & Pseudoproblems in Philosophy* (Trad. Rolf A. George). Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Chalmers, David. (2007), La matrix como metafísica (Trad. Yobany Serna Castro). *Discusiones filosóficas*, 8(11), 209-254.
- Clark, Dylan (productor) y Matt Reeves (productor y director). (2022). *The Batman* [Cinta cinematográfica]. EU: Warner Bros Pictures.
- Cueto, Germán. (1958). *Pez* [Gouache]. San José Espacio de Arte Moderno.

- Dancy, Jonathan. (1993). *Introducción a la epistemología contemporánea* (Trad. José Luis Prades Celma). Madrid: Tecnos.
- De la Barca, Calderón. (1998). *La vida es sueño* (Ed. Evangelina Rodríguez Cuadros). Madrid: Espasa.
- Defez, Antoni. (2006). Unamuno, Descartes y la hipótesis del sueño. *Revista de filosofía*, 31(1), 7-20.
- DeRose, Keith. (2017). *The Appearance of Ignorance. Knowledge, Skepticism, and Context*. Vol 2. Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, René. (1902 y ss.) *Œuvres de Descartes* (Ed. de Charles Adam y Paul Tannery). Vols. VII, X, XI. París: Léopold Cerf.
- _____. (1986). *El mundo o Tratado de la luz* (Trad. Laura Benítez). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. (2010) *Meditaciones metafísicas*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Madrid: Gredos.
- _____. (2010) *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. Luis Villoro. Madrid: Gredos.
- Duque, Feliz. (1993). Introducción. En Emmanuel Levinas, *El tiempo y otro* (04-43). Barcelona, México y Buenos Aires: Paidós.
- Elgin, Catherine Z. (2009). Construction and Cognition. *Theoría*, 65, 135-146.
- Eraña, Lagos. (2021). *De un mundo que hila personas (o de la inexistencia de la paradoja individuo/sociedad)*. México: UNAM-UAM.
- Fernández Vargas, Miguel Ángel. (2017). El desafío del escepticismo cartesiano. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 36(2), 69-104.
- Friedman, Michael. (1999). *Reconsidering Logical Positivism*. New York: Cambridge University Press.
- García, Claudia Lorena. (2013). Introducción General. En Claudia Lorena García, Ángeles Eraña y Patricia King Dávalos (Comps.), *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica*. Vol. 1: *Teorías de la justificación en la epistemología analítica* (05-21). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gómez Salazar, Mónica. (2019). El perspectivismo de Nietzsche en relación con el pluralismo onto-epistemológico. *Logos. Revista de filosofía*, 47(133), 9-23.
- Goodman, Nelson. (1977). *The Structure of Appearance* [LSA]. Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company.

- _____. (1984). *Of Mind and Other Matters* [DMM]. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (1990). *Maneras de hacer mundos* [MHM] (Trad. Carlos Thiebaut). Madrid: Visor.
- _____. (2004). *Hecho, ficción y pronóstico* [HFP] (Trad. Jorge Rodríguez Marqueze). Madrid: Síntesis.
- _____. (2010). *Los lenguajes del arte. Aproximación a la teoría de los símbolos* [LLA] (Trad. Jem Cabanes). Madrid: Espasa.
- Goodman, Nelson y Catherine Z. Elgin. (1988). *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences* [RFAC]. Indianápolis: Hackett Publishing Company.
- Greco, John. (2009). Skepticism about the External World. En *The Oxford Handbook of Skepticism* (108-127). Oxford: Oxford University Press.
- Gutiérrez Luna, Víctor Hugo. (2019). Los argumentos escépticos cartesianos. En Rocío Cazares Blanco y Hugo Ibarra Ortiz (Coords.), *Filosofía y crítica* (11-34). Zacatecas: Taberna.
- Hahn, Don. (productor) y Roger Allers y Rob Minkoff (directores). (1994). *The Lion King* [Cine cinematográfica]. EU: Walt Disney Pictures.
- Hahn, Hans, Otto Neurath y Rudolf Carnap. (2002). La concepción científica del mundo: El Círculo de Viena. *Redes: Revista de estudios sobre la ciencia y la tecnología*, 9(18), 103-149.
- Heidegger, Martin. (2010). La época de la imagen del mundo (Trad. Helena Cortes y Arturo Leyte). En *Caminos de bosque* (63-90). Madrid: Alianza.
- Hellman, Geoffrey. (1977). Introduction. En Nelson Goodman, *The Structure of Appearance* (XIX-XLVII). Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Helton, Grace. (2021). Epistemological solipsism as a route to external world skepticism. *Philosophical Perspectives*, (35), 229-250.
- Kuhn, Thomas S. (2000). The Road since *Structure*. En *The Road Since Structure* (Eds. James Conant y John Maugeland). Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- _____. (2013). *La estructura de las revoluciones científicas* (Trad. Carlos Solís Santos). México: Fondo de Cultura Económica.
- Lema-Hincapié, Andrés. (2005). ¿Existir en sueño o en vigilia? Las respuestas de Calderón y Descartes. *Daimón. Revista de Filosofía*, (34), 53-68.
- Levinas, Emmanuel. (1993). *El tiempo y lo otro* (Trad. José Luis Pardo Toro). Barcelona, México y Buenos Aires: Paidós.

- _____ . (2000). *La huella del otro* (Trad. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero). México Taurus.
- Marcel Duchamp. (1917). *La fuente* [Escultura]. Museo Nacional Británico de Arte Moderno.
- Montalvo, Bartolomé. (1800). *Besugo* [Óleo sobre tabla]. Museo Nacional del Prado.
- Neurath, Otto. (1965). Propositiones protocolares. En Ayer, A.J. (Comp.), *El positivismo lógico* (pp. 205-214). México: Fondo de Cultura Económica.
- Oksenberg Rorty, Amélie. (2007). The Vanishing Subject: The Many Faces of Subjectivity. En *Subjectivity: Ethnographic Investigations* (34-51). Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.
- Oliver R. Scholz. (2009). The Life and Opinions of Nelson Goodman. A Very Short Introduction. En G. Ernst, J. Steinbrenner y O. Scholz, *From Logic to Art: Themes from Nelson Goodman*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Olmos, Martha. (s.f.). Rembrandt. El suicidio de Lucrecia. *Slobidka*. Recuperado el 22-11-2022 de <<https://www.slobidka.com/rembrandt-harmenszoon-van-rijn/502-rembrandt-el-suicidio-de-lucrecia>>.
- Olivé, León. (1994). Identidad colectiva. En León Olivé y Fernando Salmerón (Comp.), *La identidad personal y la colectiva* (65-84). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ . (2004). *Interculturalismo y justicia social. Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Paz, Octavio. (2014). Piedra de Sol. En *Lo mejor de Octavio Paz. El fuego de cada día* (109-125). México: Seix Barral.
- Pérez Ransanz, Ana Rosa. Sobre la evolución del pensamiento epistemológico de León Olivé. En Mónica Gómez Salazar (coord.), *Pluralismo epistemológico y diversidad cultural. Homenaje a León Olivé* (09-20). México: UNAM.
- Poincaré, Henri. (1905). *Science and Hypothesis*. New York: The Walter Scott Publishing.
- Pritchard, Duncan. (2019). Las fuentes del escepticismo (Trad. Vicente Raga Rosaleny). *Estud.filos*, (60), 239-266.
- Putnam, Hilary. (1988). *Razón, verdad e historia* (Trad. José Miguel Esteban Cloquell). Madrid: Tecnos.
- Ramírez, Mario Teodoro. (2007). Estudios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro. *Diánoia*, 52(58), 143-175.
- Rembrandt. (1666). *Lucrecia* [Óleo sobre tela]. Instituto de Arte de Minneapolis.

- Salas, Ricardo. (2011). Intersubjetividad, otredad y reconocimiento en el pensar de Emmanuel Levinas y Maurice Merleau-Ponty. Diálogos fenomenológicos acerca del otro. *Revista de filosofía*, (67), 07-41.
- Salmerón, Fernando. (1994). Introducción. En León Olivé y Fernando Salmerón (Comp.), *La identidad personal y la colectiva* (05-22). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- San Agustín. (2010). *Confesiones* (Trad. Ángel Custodio Vega). Madrid: Gredos.
- Schlick, Moritz. (1965). Sobre el fundamento del conocimiento (Trad. L. Aldama, U. Frisch, C.N. Molina, F.M. Torner y R. Ruiz Harrel). En A. J. Ayer, *El positivismo lógico* (215-232). México: Fondo de Cultura Económica.
- Schuck, M. (2009). *Oficina de Walter Gropius en Weimar* [Fotografía]. Recuperado el 22-11-2022 de <<https://www.aerzteblatt.de/archiv/64015/90-Jahre-Designrevolution-Wer-nicht-brav-ist-kommt-ins-Bauhaus>>.
- Silver, Joel (productor) y Hermanas Wachowski (directoras). (1999). *The Matrix* [Cinta cinematográfica]. EU: Warner Bros Pictures.
- Stroud, Barry. (1991). *El escepticismo filosófico y su significación* (Trad. Leticia García Urriza). México: Fondo de Cultura Económica.
- Vázquez Fernández, Adrián. (2014). Tres conceptos de alteridad: Una lectura actitudinal. *Daímon. Revista internacional de filosofía*, (61), 75-91.
- Villoro, Luis. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*. México: El Colegio Nacional y el Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2016a). El concepto de Dios y la pregunta por el sentido. En *La significación del silencio* (134-144). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2016b). La mezquita azul. Una experiencia de otro. En *La significación del silencio* (91-133). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2016c). Sobre la identidad de los pueblos. En *La significación del silencio* (190-209). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2016d). Soledad y comunión. En *La significación del silencio* (27-49). México: Fondo de Cultura Económica.
- Warhol, Andy. (1962). *Campbell's Soup Cans* [Acrílico]. Museo de Arte Moderno de Nueva York.
- Williams, Michael. (1996). *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. New Jersey: Princeton University Press.
- _____. (1999) Skepticism. En John Greco y Ernest Sosa (Eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology* (35-69). New Jersey: Blackwell, 1999. 35-69.

- Wittgenstein, Ludwig. (2010). *Sobre la certeza* (Trad. Josep Lluís Prades y Vincent Raga). Madrid: Gredos.
- _____. (2010). *Tractatus Logico-Philosophicus* (Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera). Madrid: Gredos.
- Zuluaga, Mauricio. (2012). El principio de cierre lógico del conocimiento y el escepticismo. *Praxis filosófica*, (35), 97-110.
- _____. (2014). Escepticismo pirrónico-escepticismo cartesiano. En Jorge Ornelas y Armando Cintora (Coords.), *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Gedisa.