Colaboradores/as

Cristina Barés Gómez
Lino Camprubí Bueno
Carla Carmona Escalera
Antonio Gutiérrez Pozo
José A. Marín Casanova
Inmaculada Murcia Serrano
Jesús Navarro Reyes
Miguel Palomo García
María de Paz Amerigo
José M. Sevilla Fernández

978-84-946869-4-8

4

MATERIAL DIDÁCTICO BILINGÜE INTRODUCTORIO A LAS ASIGNATURAS DEL MÁSTER EN FILOSOFÍA Y CULTURA MODERNA
BILINGUAL INTRODUCTORY TEACHING MATERIAL FOR THE SUBJECTS OF THE MASTER'S DEGREE IN PHILOSOPHY AND MODERN CULTURE

MATERIAL DIDÁCTICO BILINGÜE INTRODUCTORIO A LAS ASIGNATURAS DEL MÁSTER EN FILOSOFÍA Y CULTURA MODERNA

BILINGUAL INTRODUCTORY TEACHING MATERIAL FOR THE SUBJECTS OF THE MASTER'S DEGREE IN PHILOSOPHY AND MODERN CULTURE

Inmaculada Murcia Serrano
Miguel A. Pastor Pérez
(Coordinadores)

Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla

4

MATERIAL DIDÁCTICO BILINGÜE INTRODUCTORIO A LAS ASIGNATURAS DEL *MÁSTER EN FILOSOFÍA Y CULTURA MODERNA* – FACULTAD DE FILOSOFÍA

BILINGUAL INTRODUCTORY TEACHING MATERIAL FOR THE SUBJECTS OF THE *MASTER'S DEGREE IN PHILOSOPHY AND MODERN CULTURE* – FACULTY OF PHILOSOPHY

I. MURCIA SERRANO
M. PASTOR PÉREZ
(COORDINADORES)

FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDA DE SEVILLA

2020

4

MATERIAL DIDÁCTICO INTRODUCTORIO A LAS ÁREAS DE CONOCIMIENTO DE LA FILOSOFÍA. 4

Vol. 4. MATERIAL DIDÁCTICO BILINGÜE INTRODUCTORIO A LAS ASIGNATURAS DEL *MÁSTER EN FILOSOFÍA Y CULTURA MODERNA* – FACULTAD DE FILOSOFÍA

Vol. 4. BILINGUAL INTRODUCTORY TEACHING MATERIAL FOR THE SUBJECTS OF THE MASTER'S DEGREE IN PHILOSOPHY AND MODERN CULTURE

©: Los/as Autores/as
© de la traducción al inglés: 1, 4, 6 las autoras; 2, 8, 10 Stella Montero; 3, 5, 7, 9 Stepanie Judd
© Facultad de Filosofía. Decanato © Coordinadores

Edita: Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla.
ISBN: 978-84-946869-4-8
Maquetación y diseño: Hal9000-SF Lohacetodo
Producción impresa: Iris-Copy

IMPRESO EN ESPAÑA – PRINTED IN SPAIN

Ayuda para traducción al inglés: Convocatoria 2019 (REF. 1.2.3ª) de "Apoyo a la coordinación e innovación docente. Innovación Estratégica de Titulaciones", del III Plan Propio de Docencia de la Universidad de Sevilla.

Copyright intelectual de los/las Autores/as, otros derechos cedidos a la edicion electrónica bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional". La edición impresa en papel se realiza bajo condición no venal. Material Didáctico para uso académico, docente e investigador.

Reservados todos los derechos de propiedad intelectual bajo la Ley de Protección Intelectual. Ni la totalidad ni parte de esta publicación puede reproducirse por ningún procedimiento de edición o de publicación sin permiso escrito del titular del ©.

Prohibida la venta sea en parte o en todo de esta obra.

MATERIAL DIDÁCTICO BILINGÜE INTRODUCTORIO A LAS ASIGNATURAS DEL *MÁSTER EN FILOSOFÍA Y CULTURA MODERNA* – FACULTAD DE FILOSOFÍA

BILINGUAL INTRODUCTORY TEACHING MATERIAL FOR THE SUBJECTS OF THE *MASTER'S DEGREE IN PHILOSOPHY AND MODERN CULTURE* – FACULTY OF PHILOSOPHY

I. MURCIA SERRANO
M. PASTOR PÉREZ
(Coordinadores)

FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDA DE SEVILLA

2020

ÍNDICE – INDEX

Coordinadores, Introducción 9
Coordinators, Introduction 187

1. *Carla Carmona Escalera*
Debates sobre la legitimidad de la época moderna …..... 11
Debates about the legitimacy of the modern age ……..…..... 189

2. *Jesús Navarro Reyes*
Debates sobre la legitimidad de la época moderna ……..... 27
Debates about the legitimacy of the modern age ……..…..... 203

3. *Antonio Gutiérrez Pozo*
El nacimiento de la estética: Ilustración y Romanticismo ….. 37
The birth of the Aesthetics: Illustration and Romanticism 213

4. *María de Paz Amerigo*
El Universo Copernicano-Newtoniano 59
The Copernican-Newtonian Universe 235

5. *Lino Camprubí Bueno*
Mente y lenguaje: de la modernidad a las ciencias cognitivas 79
Mind and language: from the modernity to the cognitive sciences .. 253

6. *Cristina Barés Gómez*
Mente y lenguage 95
Mind and language 267

7. *Miguel Palomo García*
El problema del conocimiento en la filosofía moderna 107
The problem of knowledge in the modern philosophy 279

8. *José Antonio Marín-Casanova*
Modelos de la razón en la cultura moderna 121
Models of reason in the modern culture 293

9. *Inmaculada Murcia Serrano*
Lo bello y lo sublime 137
The beauty and the sublime 309

10. *José M. Sevilla Fernández*
Humanismo Filosófico 151
Philosophical Humanism 323

MATERIAL DIDÁCTICO BILINGÜE INTRODUCTORIO DE LAS ASIGNATURAS DEL MÁSTER EN FILOSOFÍA Y CULTURA MODERNA

*****

I. MURCIA SERRANO
M. PASTOR PÉREZ
(Coordinadores)

FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDA DE SEVILLA

2020

INTRODUCCIÓN

Afrontamos de nuevo, por cuarta vez, la edición de un material didáctico básico y fundamental, en este caso publicado en inglés, aunque también en español, siguiendo las directrices de la convocatoria del proyecto de innovación docente, financiado en la convocatoria 2019 (REF. 1.2.3ª) de "Apoyo a la coordinación e innovación docente. Innovación Estratégica de Titulaciones", del III Plan Propio de Docencia de la Universidad de Sevilla; y las orientaciones generales de la propia Universidad de Sevilla en su esfuerzo de internacionalizar, no solo la imagen, sino también nuestros contenidos y nuestro profesorado, y en cuanto nuestra Universidad tiene como uno de sus objetivos principales la generación, transformarción y transferencia del conocimiento en todos sus ámbitos de estudio e investigación y en constante interacción con su entorno, con la intención de configurarse como una Universidad siempre más abierta, mas moderna y mas inteligente, apoyando e incentivando que su trabajo académico, investigador y administrativo sirva para alcanzar los objetivos propuestos.

El hecho de su publicación en inglés así como el de que se recojan las asignaturas correspondientes al título de Máster en Filosofía y Cultura Moderna de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, responde a una línea estratégica en la intención de nuestra universidad de adaptarse a la acción generalizada de captación de alumnos procedentes de otros países, así como la difusión de los contenidos de nuestros cursos, más allá de las propias fronteras, en la realización de la necesidad de internacionalización de todas la Universidades para satisfacer las demandas culturales y científicas de un mundo global, mejorando las competencias lingüísticas de la comunidad universitaria en general, estudiantes, PDI y PAS, e incentivando el carácter plurilingüe de la institución.

Se pretende así, por un lado, generar una literatura académica, que más allá de su carácter propedéutico, sirva de guía orientativa tanto para alumnos nacionales y extranjeros que quieren acceder a un master especializado avanzado en filosofía, asi como, por otro lado, servir de referencia a profesorado y equipos docentes a la hora de organizar y establecer los contenidos precisos de las asignaturas o cursos que conforman el Master, incrementando la producción científica con visibilidad internacional en todos los campos y la promoción de las publicaciones de impacto y del número de proyectos competitivos internacionales de excelencia.

No se trata, por tanto, de suplir el papel de los programas o proyectos docentes, sino de dotarnos de contenidos concretos, aunque sintetizados que permitan al alumnado una primera toma de contacto a través de una Introducción a los distintos cursos o materias que constituyen el Master, que no obstante exigirá un intenso estudio posterior de cada una de ellas y de las referencias bibliográficas específicas que cada profesor propone para su materia.

Inmaculada Murcia Serrano
Vicedecana de Calidad, Posgrado e Investigación (Facultad de Filosofía)

Miguel A. Pastor Pérez
Vicedecano de Docencia, Innovación Docente y Ordenación Académica (Facultad de Filosofía)

DEBATES SOBRE LA LEGITIMIDAD DE LA ÉPOCA MODERNA

OBLIGATORIA. PRIMER CUATRIMESTRE

Profª Dra. CARLA CARMONA

1. DESCRIPCIÓN GENERAL DE LOS CONTENIDOS*

La asignatura examina una serie de debates contemporáneos que tienen como denominador común la pregunta por la legitimidad de la época moderna. Para poder afrontar dichos debates, se parte de una exposición de los principios fundamentales de la modernidad, con vistas a someterlos, con posterioridad, a examen en distintos ámbitos de la filosofía. En ese sentido, la asignatura tiene un enfoque interdisciplinar que casa con la descripción del máster, puesto que analiza debates éticos, estéticos, políticos, epistémicos e incluso metafísico-ontológicos, cualidad que a su vez se entiende justificada por el hecho de que sea una asignatura obligatoria que de algún modo ha de contextualizar los contenidos de las asignaturas del bloque de optativas.

Como se trata de una asignatura de Máster, se pretende que el alumnado pueda seguir ahondando en los contenidos obtenidos durante sus estudios de grado, evitando meras repeticiones. Por ello se cuida que los debates elegidos, si bien fundamentales, no se solapen con los contenidos estudiados en asignaturas del Grado en Filosofía que guarden cierta afinidad con esta temática, como es el caso de asignaturas como Corrientes Actuales de la Filosofía. Por esta razón, los debates elegidos son particularmente específicos, estando claramente situados en contextos concretos, ya sea la problemática de la arquitectura posmoderna, las disputas acerca de la representación en torno a catástrofes como el holocausto, o determinadas propuestas dentro de la epistemología social o feminista. Como hilo conductor a todos estos debates se

* El original de este texto ha sido entregado por la Autora en inglés. La presente es un versión en español realizada por la misma Autora. El orignal se encuentra en las pp. 189-202.

utiliza la filosofía del Wittgenstein maduro, una propuesta filosófica que en sí misma está en continua batalla con la modernidad, tanto cuando participa de ella como cuando pone sus principios patas arriba.

El propósito de la asignatura es que el alumnado, tras cursarla, tenga a su disposición una visión de conjunto de los problemas que el pensamiento radicalmente contemporáneo hereda de la modernidad, fortaleciendo la mirada histórica pero también la analítica. Asimismo, un objetivo no menos fundamental es el desarrollo de una mirada crítica contra la aparente neutralidad y aires emancipadores que el proyecto moderno se autoasignó de manera autolegitimadora.

2. BREVE EXPLICACIÓN Y JUSTIFICACIÓN DE CADA BLOQUE TEMÁTICO

Los contenidos de la asignatura se dividen en cinco bloques temáticos de extensión similar. A continuación, me ocuparé brevemente de cada uno de ellos.

2.1. Una revisión de la visión heredada de la modernidad

Este capítulo introductorio busca crear una base de partida de la que participe todo el alumnado, que en ocasiones tiene procedencias muy diversas, en lo que respecta a la modernidad y sus discursos. Para ello se hace uso de una de las claves bibliográficas de la asignatura, a saber, la obra *Cosmópolis*, de Stephen Toulmin. La idea fundamental a comunicar es que lo que entendemos por modernidad es en sí mismo un discurso reduccionista de la complejidad filosófica reinante en todo lo que asociamos con una etiqueta cuyos límites nunca han llegado a estar nítidamente establecidos. De este modo, se desmonta la visión heredada de la modernidad, que pivota en particular en torno a la figura de Descartes, haciendo hueco a otros autores fundamentales, como Montaigne, interpretado este como símbolo de esa otra modernidad que habría sido silenciada y desplazada.

En este contexto, con el propósito de esclarecer los ejes del cartesianismo, se hace hincapié en la deriva moderna desde la incertidumbre escéptica de Montaigne a la certeza cartesiana. Llamando la atención sobre dos tendencias en la práctica filosófica de Montaigne, una centrípeta y otra centrífuga, la búsqueda de la seguridad de la certeza de Descartes se identifica como un repliegue hacia el interior, movimiento que Descartes heredaría del estoicismo moral presente en Montaigne. De este modo, se desmonta la idea de que el método de la

duda cartesiano esté ligado a la duda escéptica, remontándolo, por el contrario, al estoicismo moral. Descartes se dibuja así como arremetiendo contra el escepticismo académico por medio de la certeza, es decir, la proposición verdadera, representacional y mental, que gracias a la perspectiva privilegiada de primera persona supone un conocimiento infalible que queda convertido en método. De esta manera, devendría el sujeto abstracto cartesiano, que identifica la racionalidad con la autonomía, distanciándose así de la respuesta del propio Montaigne al reconocimiento de sus propios límites, de la escucha, de su caer en la cuenta de que necesita del otro, de la valía de la integración de voces. El alumnado puede profundizar en estas ideas mediante una lectura de carácter complementario del artículo de Jesús Navarro, "De las dudas de Montaigne a la certeza de Descartes".

Asimismo, este primer tema presenta a grandes rasgos las preocupaciones que hay detrás de las propuestas posmodernas, insistiendo en la necesidad de usar el plural en este contexto, dada su diversidad y la falta de acuerdo. Para ello se llama la atención sobre las carencias y los vicios de la modernidad haciendo uso del trabajo de una serie de estudiosos ampliamente reconocidos por sus aportaciones a este ámbito. Ya que la arquitectura ha tenido un rol especialmente relevante en la disputa entre modernos y posmodernos, se dedica al menos una sesión a examinar los parámetros esenciales del debate en ese contexto. Para profundizar en estas cuestiones, el alumnado dispone de bibliografía complementaria a su disposición, como es el caso de parte de los artículos recogidos en el volumen *Posmodernidad, melancolía y mal* de Isidoro Reguera, o las obras de Manuel Barrios, Patxi Lanceros o Jacobo Muñoz, todas ellas en conversación directa con la modernidad.

2.2. Contra la idea de un sujeto de conocimiento solipsista y no-situado

El cartesianismo, entendido como lo que hereda la tradición filosófica occidental de Descartes, y no ya como el pensamiento estrictamente cartesiano, se presenta como una etiqueta que engloba un cúmulo de presuposiciones ontológicas y epistemológicas, presentes tanto en el discurso filosófico como en contextos no filosóficos, relativas a las relaciones existentes entre el cuerpo y la mente, y entre el yo y el otro. Entre las presuposiciones ontológicas, se destaca la idea de que la mente, que en esta perspectiva es lo que nos caracterizaría como seres humanos, es de una naturaleza diferente a todo lo que nos encontramos en el mundo. Como corolario a aquella, estaría la concepción

de que los fenómenos psicológicos, que englobarían tanto a pensamientos como a sentimientos, tienen lugar en lo interno, concretamente en el interior de la cabeza. Entre las implicaciones epistemológicas, se pone de relieve la relación simétrica que se supone entre la perspectiva de primera y de tercera persona y las consecuencias que para la concepción de cada una de estas tiene tal suposición. Según los parámetros del cartesianismo, los fenómenos psicológicos, precisamente por tener lugar en lo interno, solo serían accesibles al sujeto que tiene la experiencia en particular, mediante la introspección, de ahí el acceso privilegiado de primera persona. Por el contrario, acerca de los fenómenos psicológicos del otro solo podríamos hacer especulaciones, y no cabría hablar de conocimiento, al menos de primer orden, en la perspectiva de tercera persona.

La asignatura hace frente al cartesianismo desde la crítica de Wittgenstein a la idea de un lenguaje privado, teniendo en cuenta que la posibilidad de este derivaría en el solipsismo. Uno de los objetivos fundamentales de esta parte del temario es que el alumnado comprenda que la crítica de Wittgenstein a la idea de un lenguaje privado equivale a rechazar por *modus tollens* un conjunto de posturas filosóficas que entrañan la posibilidad de un lenguaje así, entre otras todas aquellas relacionadas con la teoría causal del significado. Asimismo, supone un golpe decisivo para la perspectiva egocéntrica, y dentro de esta para el mito de la fosforescencia y en general para la defensa de la perspectiva privilegiada de primera persona.

En este contexto, y con vistas a contextualizar al abstracto sujeto epistémico cartesiano, se examinan los esfuerzos por parte de la epistemología social y feminista por situar el conocimiento. Para ello se explora la propuesta de Donna Haraway de hablar en términos de conocimientos situados y su reivindicación de la perspectiva parcial como clave de la epistemología feminista. A continuación, el concepto de conocimiento situado nos llevará a la noción de injusticia epistémica, puesta en juego en el campo de la filosofía analítica por Miranda Fricker. Tras exponer la distinción entre injusticia testimonial e injusticia hermenéutica establecida por la autora, nos centraremos en la primera, llamando la atención sobre la imposibilidad de afrontar los problemas de la epistemología sin atender también a la ética y a la política.

2.3. De la certeza cartesiana a la certeza wittgensteiniana

El tema 3 está articulado en torno a la particular respuesta al escepticismo de Wittgenstein. En concreto, retomando los contenidos

expuestos en el tema 1, la certeza cartesiana, en tanto que proposición verdadera, se contrasta con el concepto de certeza del último Wittgenstein, para lo que se hace un uso pormenorizado de determinados parágrafos recogidos en *Sobre la certeza*. La certeza wittgensteiniana es una seguridad que se encuentra más allá de lo justificado y de lo injustificado, de lo verdadero y de lo falso, del conocimiento. En este contexto, se presentan los debates contemporáneos de los que participa la novel epistemología de goznes, en particular el debate entre universalismo y relativismo, que enfocaremos desde el texto de Ángeles Jiménez Perona. Asimismo, el concepto de certeza wittgensteiniano es utilizado para arrojar luz sobre uno de los conceptos fundamentales estudiados en el tema 2, el de prejuicio identitario, entrando en el debate acerca de la naturaleza de los prejuicios.

Para poder afrontar el concepto de certeza, se analizan pormenorizadamente nociones e ideas wittgensteinianas fundamentales, como la máxima de que el significado de una palabra es su uso en el lenguaje, el concepto de juego de lenguaje, subrayando su dimensión pragmática y diferenciando entre relaciones horizontales y relaciones verticales, o el concepto de forma de vida y su relación con los acuerdos en juicios. El alumnado también es introducido a lo que se conoce como internalismo wittgensteinano, que tiene dos componentes. Por un lado, la idea de que el significado de las palabras es interno a reglas constitutivas, juegos de lenguaje y formas de vida. Por otro lado, la comprensión de que la descripción de esa trama constitutiva de fondo, las reglas, juegos de lenguaje y formas de vida, no son enunciados empíricos. Entramos de lleno así en una de las aportaciones más profundas de Wittgenstein al esclarecimiento de la relación entre el lenguaje y la vida, la idea de que todo está afectado por reglas, juegos de lenguaje y formas de vida, incluso aquello que solemos considerar como lo más instintivo, el dolor. De igual modo, si viviéramos de manera diferente, esto tendría consecuencias lógicas en el lenguaje.

2.4. La distinción mente-cuerpo y la imagen de lo interno y lo externo

El tema 4 se adentra de manera profunda en la crítica wittgensteiniana a la imagen de lo interno y lo externo, a la idea de que el interior del otro nos está oculto, por lo que nunca podemos descartar que nuestra interpretación de las otras mentes sea enteramente errónea, que el otro esté simulando, porque lo que tenemos no es otra cosa que evidencia indirecta, a saber, lo externo, meros comportamientos, por lo que esta-

mos condenados a un conocimiento imperfecto, inferior, como si lo interno fuera un código para lo que no tenemos llave. La idea fundamental que se desea transmitir es que la imagen de lo interno y lo externo es eso, una *imagen*, una metáfora, un recurso retórico para dar cuenta de una dimensión de la vida humana extremadamente compleja. Cuando esto se olvida, lo que estaba para facilitar la vida, la metáfora, el recurso, se convierte en problema.

En este contexto volvemos a hacer uso del material recogido en *Sobre la certeza*. Pondremos de relieve que nuestra relación con la mente del otro es por encima de todo una *actitud* hacia un alma. En una actitud, en contraste con la simple creencia, no hay resquicio alguno para la duda. No se trata ni de que carezcamos de la seguridad de tener una mano, y por tanto de que no exista el mundo externo, ni de que el sentido común nos justifique, a lo Moore, a creer que tenemos una mano, sino que eso, el tener una mano, forma parte de nuestra manera de estar en el mundo, de nuestra actitud en el mundo. Lo mismo nos sucede con el otro: él expresa dolor y yo tiendo a socorrerlo, a no ser que tenga evidencias de que está fingiendo. En el fondo, las evidencias las necesitamos solo en los casos excepcionales. A diferencia de Descartes, quien duda para encontrar suelo firme, Wittgenstein insiste en que para poder dudar necesitamos ya de suelo firme.

Veremos que desde una perspectiva wittgensteiniana tiene sentido hablar de conocimiento de otros seres humanos, si bien en ese terreno no existen más que evidencias imponderables y nunca podemos librarnos de la indeterminación. Esta indeterminación tiene dos componentes fundamentales: la irregularidad de la fisionomía de las emociones humanas y la impredecibilidad del comportamiento humano. Se trabajará en la idea de que esta incertidumbre no es un defecto, sino que es constitutiva de ese ámbito de la experiencia.

Dicha crítica nos facilita el camino de acceso a los debates contemporáneos en torno al problema de las otras mentes. Partiendo de la imagen del fantasma en la máquina, pasearemos por las diversas concepciones del agente epistémico que han emergido en círculos donde la filosofía bebe de otras disciplinas. Distinguiremos entre comprensión encarnada, comprensión extendida y enactivismo. Dentro del enactivismo, diferenciaremos entre el enactivismo sensorimotor y el enactivismo radical. Para ejemplificar todas estas posturas y ver sus diferencias, recurriremos al contexto de la práctica de la danza contemporánea.

2.5. De la sistematicidad del método a la crítica de la representación

Finalmente nos adentraremos en los debates en torno a las posibilidades y los límites de la representación. Si bien comenzaremos estudiando los límites de la representación en el contexto de la crítica y de la práctica artística feminista, terminaremos enfocando la idea, manifestada por varios autores, entre ellos el cineasta Jean-Luc Godard, o Paul Celan en el contexto de la poesía, de que ya no es posible hacer arte como el de antes (al holocausto).

Tras refrescar contenidos que el alumnado debería haber adquirido durante los estudios de grado acerca de la crítica de la Escuela de Frankfurt, en particular de Adorno y Horkheimer, a la razón instrumental y la relación directa que aquella establece entre el proyecto moderno y el holocausto, ahondaremos en esto último mediante el comentario de la lectura de los dos primeros capítulos del texto de Zygmunt Bauman, *Modernidad y holocausto*. Estas lecturas, junto a otras complementarias, servirán de contexto para llevar a cabo un debate acerca de las diferentes maneras en que el problema de los límites de la representación es enfocado en los films *Histoire(s) du cinema* y *Shoah.*

Para que el alumnado pueda lidiar con estas cuestiones se pondrá a su disposición una serie de fragmentos extraídos del corpus wittgensteiniano, particularmente vinculados al problema de la representación, volviendo a hacer uso así de la bibliografía de carácter general.

3. METODOLOGÍA DE APRENDIZAJE

Metodológicamente, esta asignatura se articula en torno a dos ejes fundamentales: el análisis y comentario de textos esenciales para la comprensión de un número de los grandes debates contemporáneos relacionados con la herencia de la modernidad y la participación activa en discusiones y debates realizados en clase sobre dichas cuestiones orientados a la actualización de los conceptos, las ideas y los argumentos examinados. Mediante esta combinación se pretende que el alumnado penetre en profundidad en dichos debates, atendiendo a la compleja interacción de sus dimensiones éticas, políticas, epistémicas, ontológicas o estéticas, con vistas a que pueda comprometerse con una determinada postura, es decir, que sea capaz de tomar posición con conocimiento en relación a las posiciones esenciales enfrentadas. La toma de posición informada, con conocimiento, se concibe como una actualización de los contenidos adquiridos, el grado de actualización que es deseable en unos estudios de máster, en particular en un máster de in-

vestigación. En este sentido, la asignatura tiene el objetivo de promover la concepción de la filosofía como una habilidad y no como el estudio de un vasto y complejo corpus de textos.

Asimismo, la asignatura tiene la intención de promover el trabajo en equipo. La idea de fondo a lo que será la práctica de la asignatura es que el alumnado adquiera esta disposición, es decir, la práctica de la filosofía, en coordinación con el resto de la clase, mediante la práctica del diálogo y la interacción ordenada, argumentada y tolerante en debates, y en otras actividades de clase. De este modo, se busca favorecer que la práctica de la filosofía deje de ser pensada como la actividad de un individuo solitario enfrascado en ideas que son únicamente suyas. Por esta razón, los trabajos realizados por el alumnado serán expuestos en clase en dos ocasiones, con el propósito de insistir en la idea de que hay mucho que aprender del trabajo y los comentarios y sugerencias de las compañeras y los compañeros de clase.

3.1. Concreción de la metodología docente

Cada uno de los temas estará articulado en torno a la lectura de artículos, capítulos de libro y fragmentos cuidadosamente seleccionados por la profesora. Parte de esas lecturas serán trabajadas a nivel individual por el alumnado, como parte de las horas no presenciales dedicadas al estudio personal. Posteriormente, dichas lecturas serán analizadas en clase mediante la puesta en común de sus ideas fundamentales, así como de las ideas que aquellas hayan suscitado entre el alumnado. No obstante, como paso previo al análisis en común de la lectura, y antes de que el alumnado haya de enfrentarse al texto individualmente, la profesora realizará una presentación que enmarque el texto en cuestión en el debate correspondiente, señalando sus ejes fundamentales, así como los rasgos característicos de cada una de las posturas enfrentadas.

La lección magistral, además de contextualizar, buscará favorecer la solidez y la coherencia de los conocimientos adquiridos, al igual que la capacidad para la argumentación del alumnado. Además, será una de las principales herramientas para identificar las ideas y conceptos fundamentales de los textos, que posteriormente habrán de ser asimilados por el alumnado mediante su participación en debates y otras actividades propuestas en clase, como el comentario de imágenes, películas, fragmentos de textos de otras disciplinas, etc. No obstante, se pretende que no sea la lección magistral lo que prime en el aula, sino el diálogo, un diálogo en el que participe todo el alumnado, o al menos aquel que se acoja a la modalidad participante. Este diálogo será guiado por la

profesora, mediante intervenciones puntuales y concretas que dinamicen y conduzcan la discusión en común, fortaleciendo y asentando las ideas relevantes que surjan en dicho proceso, así como complementando argumentaciones y deteniéndose en la explicación, cuando sea necesario, de conceptos y tesis filosóficas.

Más que limitarse a comunicar conceptos concretos, esta metodología docente persigue generar la comprensión de la complejidad de las cuestiones y los problemas tratados, en todas sus dimensiones, o en al menos un buen número de ellas. Por tanto, más que ofrecer respuestas, se desea comprender las preguntas de una manera suficientemente profunda, señalando siempre perspectivas alternativas desde las que enfocar el problema en cuestión. Para lograr esto último, la profesora pondrá a disposición del alumnado materiales complementarios que afiancen la comprensión de esas perspectivas alternativas, de tal modo que se logre una visión de conjunto acerca de la problemática estudiada. De este modo, el alumnado habría de desarrollar habilidades analíticas, estableciendo comparaciones y otras conexiones entre todos los contenidos del temario.

Con la intención de contribuir a la preparación del alumnado para la realización del TFM, y teniendo en cuenta que en la actualidad el máster carece de una asignatura estrictamente metodológica, se dedicarán una serie de sesiones a garantizar que el alumnado adquiere una serie de herramientas metodológicas que le faciliten dicha tarea. Dichas sesiones estarán directamente vinculadas al trabajo que constituye el 70% de la evaluación del alumnado que opte por la modalidad participante, y estarán enfocadas principalmente a la selección y manejo de la bibliografía, a la redacción de un *abstract* o resumen y a la estructuración y requisitos mínimos característicos de un trabajo de investigación. Además, el alumnado habrá de presentar su trabajo en dos ocasiones, una en un taller de trabajos en curso y otra al final de la asignatura, una vez que el trabajo esté finalizado. De esta manera, el alumnado puede adquirir una cierta experiencia en lo que respecta a la exposición, argumentación y defensa de ideas propias, y beneficiarse del *feedback* recibido tanto por parte de la profesora como del resto de compañeras y compañeros de clase. La elección de los temas será guiada por la profesora, atendiendo a su potencialidad investigadora y a la bibliografía existente, así como a la afinidad con los contenidos de la asignatura.

La sesión final de trabajos será organizada a modo de pequeño simposio con la idea de acercar al alumnado a aspectos clave de la profesión académica, como es la puesta en común de las investigaciones

propias en foros apropiados. Se insistirá en la participación activa por parte de los oyentes de las presentaciones individuales y colectivas, puesto que la participación en dichos foros no busca solo la mejora del propio trabajo, sino la ampliación del conocimiento en general, por lo que es preciso hacerse cargo de la necesidad de involucrarse a la hora de dar *feedback* a otros comunicadores.

3.2. Sistema de evaluación

Existen dos modalidades de evaluación, la participativa y la no participativa. La diferencia fundamental entre ambas es que en la primera el alumnado se compromete a asistir y a participar en debates y otras actividades propuestas en clase, mientras que en la segunda el alumnado no se compromete ni a la asistencia ni a la participación.

En ambos casos, los principales criterios de calificación son los siguientes:

– Comprensión, dominio y visión de conjunto de la materia trabajada en clase.
– Aplicación de los contenidos a una argumentación personal.
– Análisis crítico y minucioso de los textos y materiales trabajados en clase.
– Capacidad de expresión oral y escrita en debates, ejercicios escritos y/o presentaciones.

Se recomienda al alumnado que no pueda asistir a clase por motivos laborales que entre en contacto con la profesora para discutir los métodos de evaluación. El alumnado deberá comunicar a la profesora dentro de la primera quincena de clase la modalidad a la que se acoge.

3.2.1. Modalidad participante

La evaluación consistirá en:

– La realización de un trabajo de investigación tutelado, según plazos e instrucciones proporcionadas en clase, con una extensión de 5.000 palabras. No se admitirá ningún trabajo que no haya sido acordado previamente con la profesora. Dicho trabajo puede realizarse a nivel individual o en grupo. Dicha actividad supondrá el 70% de la calificación.

Para evaluar el trabajo, se tendrán en cuenta los siguientes porcentajes:

– 10%: Adecuación y actualización de la bibliografía (mínimo de tres referencias a artículos publicados en los últimos 5 años).
– 10%: Expresión y estructura*.

– 30%: Encuadre del problema en cuestión en el conjunto de la asignatura. Se valorará que el trabajo muestre una visión de conjunto de la asignatura relevante para el asunto tratado.

– 50%: Planteamiento, análisis y desarrollo del problema en cuestión. Al ser un trabajo de iniciación a la investigación, se valorará la originalidad del problema planteado.

– La realización de mini-tareas y participación en debates, presentaciones y comentarios de los materiales trabajados en clase. Por estas actividades el alumnado obtendrá el 30% de la calificación.

No obstante, los porcentajes de calificación serán discutidos con el alumnado el primer día de clase, de tal forma que la ponderación definitiva de cada una de las partes de la evaluación será consensuada con el estudiantado a principio de curso.

Esta modalidad tiene como requisito imprescindible la realización de todas las actividades y la superación de sus contenidos.

Todas las fuentes utilizadas deben ser citadas adecuadamente en los trabajos cada vez que sean utilizadas de manera directa. La detección de un plagio significativo en alguna prueba o ejercicio, aunque sea de carácter optativo, supondrá el suspenso en la convocatoria correspondiente.

*La estructura ha de contener necesariamente: título (español e inglés), *abstract* y 5 palabras clave (en español e inglés), introducción, cuerpo del artículo dividido en secciones, conclusión o consideraciones finales y listado de referencias.

3.2.2. Modalidad no participante

El alumnado que así lo desee puede optar por presentarse a un examen final sobre los contenidos de la asignatura. En ese caso, el 100% de su calificación dependerá de los resultados del examen. No obstante, se recomienda encarecidamente la asistencia a clase, así como la participación en la realización de las actividades propuestas, puesto que están pensadas para facilitar la adquisición de los contenidos, las competencias y las habilidades necesarios para cumplir satisfactoriamente con los requisitos de la evaluación.

4. BIBLIOGRAFÍA

Existe una bibliografía general, a la que se volverá repetidamente a lo largo del transcurso de la asignatura. Asimismo, el alumnado tiene a su disposición una bibliografía específica para cada tema, estando dividida esta en bibliografía básica de carácter obligatorio y en

bibliografía complementaria de carácter opcional. De este modo, el alumnado puede contribuir a terminar de perfilar su aprendizaje según sus intereses, con las orientaciones de la profesora.

Asimismo, la profesora facilitará al alumnado bibliografía adicional a lo largo del desarrollo del curso y pondrá a su disposición *handouts* a modo de guías para afrontar los parágrafos wittgensteinianos, así como aquellos debates concretos que resulten menos familiares para el alumnado de filosofía, como puede ser el caso de los enfrentamientos entre modernos y posmodernos en el contexto de la arquitectura.

4.1. Bibliografía General

CARMONA, C. (2019) *Wittgenstein: La consciencia del límite*. Barcelona, Shackleton Books.
FOSTER, H. (ed.) (1998) *La posmodernidad.* Barcelona, Kairós.
REGUERA, I. (2009) "Ludwig Wittgenstein, el último filósofo", estudio introductorio a *Wittgenstein I. Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza* (pp. IX-CXXV). Madrid, Gredos.
WITTGENSTEIN, L. (1995) *Aforismos. Cultura y valor.* Madrid, Espasa Calpe.
____ (2009) *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Madrid, Síntesis.
____ (1998) *Investigaciones filosóficas.* Barcelona, Crítica.
____ (1992) *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa.* Barcelona, Paidós.
____ (1997) *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, vols. I & 2. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
____ (1994) *Observaciones sobre los colores*. Barcelona, Paidós.
____ (1978) *Philosophical Grammar.* Oxford, Basil Blackwell.
____ (2000) *Sobre la certeza.* Barcelona, Gedisa.
____ (2000) *Tractatus logico-philosophicus.* Madrid, Alianza.

Otros recursos

Wittgenstein Source: Bergen Facsimile Edition, ed. Alois Pichler en colaboración con H. W. Krüger, D. C. P. Smith, T. M. Bruvik, A. Lindebjerg y V. Olstad. Wittgenstein Archives at the University of Bergen, Uni Digital.

4.2. Bibliografía por temas

4.2.1. TEMA 1

Bibliografía básica

DESCARTES, R. (1997 [1637/1641]). *Discurso del método / Meditaciones metafísicas.* Madrid, Espasa Calpe.
FRAMPTON, K. (1998) "Hacia un regionalismo crítico: Seis puntos para una arquitectura de resistencia", en *La posmodernidad*, editado por Hal Foster (pp. 37-58). Barcelona, Kairós.
HABERMAS, J. (1998) "La modernidad, un proyecto incompleto", en *La posmodernidad*, editado por Hal Foster (pp. 19-36). Barcelona, Kairós.
MONTAIGNE, M. de (2007), *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay.* Barcelona, Acantilado.
TOULMIN, S. (2001) *Cosmópolis: El trasfondo de la modernidad.* Barcelona, Península.

Bibliografía complementaria

BARRIOS, M. (2001) *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Holderlin y la disolución del clasicismo*. Valencia, Pre-Textos.
HABERMAS, J. (2008) *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Katz.
LANCEROS, P. (1994) *La modernidad cansada*. Madrid, Libertarias-Prodhufi.
MUÑOZ, J. (2002) *Figuras del desasosiego moderno.* Madrid, Antonio Machado Libros.
NAVARRO, J. (2009-2010) "De las dudas de Montaigne a las certezas de Descartes", *Cuadernos sobre Vico 23/24*, pp. 247-270.
____ (2007) *Pensar sin certezas: Montaigne y el arte de conversar.* Madrid, Fondo de Cultura Económica.
REGUERA, I. (2018) *Posmodernidad, melancolía y mal.* Sevilla, Athenaica.

4.2.2. TEMA 2

Bibliografía básica

FRICKER, M. (2017) *Injusticia epistémica*: *el poder y la ética del conocimiento*. Barcelona, Herder.
GARCÍA SUÁREZ, A. (1990) "Wittgenstein y la idea de un lenguaje privado", *Daimon* 2, pp. 87-98.
HARAWAY, D. (2000) *Ciencia, Cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza.* Madrid, Cátedra.

Bibliografía complementaria

BRONCANO, F. (2017) *Racionalidad, acción y opacidad. Sujetos vulnerables en tierras libres*. Buenos Aires, Eudeba.
MARRADES, J. (2018) "Los límites del escepticismo. Wittgenstein y la refutación del cartesianismo", en Julián Marrades, *La vida robada. Ensayos sobre racionalidad, arte y política* (pp. 53-72). Valencia, Pre-Textos.
MEDINA, J. (2013) *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Op-*

pression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination. Oxford, Oxford University Press.

4.2.3. TEMA 3

Bibliografía básica

JIMÉNEZ PERONA, A. (2020) "Racionalidad débil y animalidad. Un pluralismo reticular con límites", en *Certeza, límite y animalidad. Sobre los escritos del último Wittgenstein*, editado por Carla Carmona. Sevilla, Athenaica.

Bibliografía complementaria

MOORE, G. E. (1983 [1939]) "Prueba del mundo externo", en *Defensa del sentido común y otros ensayos* (cap. VII). Madrid, Orbis.
MOYAL-SHARROCK, D. y DONATELLI, P. (eds.) (2015) *Wittgenstein and Forms of Life*, *Nordic Wittgenstein Review* (Special Issue), https://www.nordicwittgensteinreview.com/issue/view/NWR%20Special%20Issue%202015, pp. 1-175 [consultado el 1 de agosto de 2019].
PÉREZ CHICO, D. y VICENTE MAYORAL, J. (eds.) (2015) *Wittgenstein: La superación del escepticismo.* Madrid, Plaza y Valdés.

4.2.4. TEMA 4

Bibliografía Básica

CLARK, A. y CHALMERS, D. (2011) *La mente extendida.* Oviedo, KRK.

Bibliografía complementaria

GALLAGHER, S. (2017) *Enactivists Interventions. Enacting the Mind*. Oxford, Oxford University Press.
HARK, M. (1990) *Beyond the Inner and the Outer. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
HUTTO, D. (2013) "Enactivism, from a Wittgensteinian point of view", *American Philosophical Quarterly* 50/3, pp. 281-302.
HUTTO, D. y MYIN, E. (2013) *Radicalizing Enactivism. Basic Minds Without Content*. Cambridge, MIT.
NÖE, A. (2004) *Action in Perception*, Cambridge, MIT Press.
____ (2010) *Fuera de la cabeza. Por qué no somos el cerebro y otras lecciones de la biología de la consciencia.* Barcelona, Kairós.
WILSON, R. A. y FOGLIA, L., "Embodied Cognition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/embodied-cognition/>

4.2.5. TEMA 5

Bibliografía básica

BAUMAN, Z. (2008) *Modernidad y holocausto.* Madrid, Sequitur.
-OWENS, C. (1998) "El discurso de los otros", *La posmodernidad*, editado

por Hal Foster (pp. 93-124). Barcelona, Kairós.
WAJCMAN, G. (2001) *El objeto del siglo*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Bibliografía complementaria

CARMONA, C. (2018) "Dance and Embodied Cognition: Motivations for the Enactivist Program", *RIFL* 13/2: 31-43, volume editado por Annalisa Coliva.
____ (2011) "Describiendo el describir: Las lecciones sobre estética de Wittgenstein", *Fedro: Revista de Estética y Teoría de las Artes* 10, pp. 1-25.
____ (2012) "De arte y otros miradores: mirar el arte desde la filosofía de Wittgenstein y la filosofía de Wittgenstein desde el arte", en *Wittgenstein: arte y filosofía*, editado por Julián Marrades. Madrid, Plaza y Valdés.
DIDI-HUBERMAN, G. (2004) *Imágenes pese a todo: Memoria visual del Holocausto*. Barcelona, Paidós.

Otros materiales

GODARD, J.-L. (2006) *Histoire(s) du cinéma*. Madrid, Intermedio.
LANZMANN, Claude (2009) *Shoah.* Barcelona, Filmax.

DEBATES SOBRE LA LEGITIMIDAD DE LA ÉPOCA MODERNA

OBLIGATORIA. PRIMER CUATRIMESTRE

Prof. Dr. JESÚS NAVARRO

Durante bastante tiempo—desde mediados del XX hasta la actualidad— nuestra época no ha hecho sino pensarse a sí misma ante, con, contra, desde, hacia, para, por, sin o tras la Modernidad. Casi todas las proposiciones han tenido su momento en esta historia. Nos hemos pensado *ante* la Modernidad, como quien se presenta ante un tribunal que ha de juzgar nuestro desempeño. *Con* ella, como un malherido compañero de viaje que nos resistamos a dejar atrás. *Contra* ella, como el enemigo a vencer, el padre a matar, o el dictador a derrocar. *Desde* ella, como punto de partida que se asume pero se deja atrás, abriendo paso a un pensamiento y una política diferentes. *Hacia*, *para* y *por* ella, como un objetivo deseable pero incumplido, que esté aún por realizar. *Sin* y *tras* ella, como un oscuro recuerdo que preferimos olvidar. La nuestra es una época que no puede pensarse sin considerar aquella Modernidad, que ya suena a antiguo. ¿Pero qué es la Modernidad, o qué fue, o qué será, si cabe aún esperar algo de ella? Nos adentraremos en el tema de esta asignatura recorriendo su título en sentido inverso.

1. LO *MODERNO*

La expresión "moderno" remite a la actualidad, a lo reciente, a lo último, que se contrapone a lo antiguo, lo clásico o lo pasado. Pero no por ser algo reciente es necesariamente moderno. De ahí que, más que mera actualidad temporal, el epíteto "moderno" señale conformidad con lo último acaecido, intención de seguir activamente las últimas tendencias, de actuar en consonancia con los últimos avances. Sin esa conformidad, esa intención ni esa consonancia, uno puede vivir en la actualidad, pero ser un antiguo. Ser moderno, en cambio, requiere no sólo estar en el presente sino ser decididamente actual,

esforzarse por estar a la última, por representar la punta de lanza del progreso.

En este sentido, ser *absolutamente moderno*, como señalaba Kundera con ironía, es convertirse en un ingenioso aliado de los propios enterradores, porque supone ubicar todo valor y todo deseo en la futilidad de un presente que se escapa, y que inevitablemente nos dejará atrás conforme avance, haciéndonos pronto parecer un tanto ridículos. Y es que quizás haya un momento en la vida en que conviene ser moderno, pero otro en que la pretensión resulta ya un tanto extemporánea.

2. LA *ÉPOCA* MODERNA

En el título de esta asignatura "moderno" aparece como adjetivo calificativo de "época". Lo que nos ocupa es la "época Moderna", entendida como periodo histórico, al que también nos referiremos usualmente como "Modernidad". Esta expresión acota un periodo bastante distinto según se emplee en una disciplina u otra. La distinción convencional de la historiografía, entre Edad Antigua, Media, Moderna y Contemporánea, ubica a la Moderna entre los siglos XV y XVIII, aunque en filosofía suele acotar un periodo que comienza más tardíamente, a mediados del XVII, y se extiende hasta finales del XIX. La época Moderna es, por tanto, para nosotros, una época pasada ya tiempo atrás. No es nada actual, ni siquiera reciente. No es lo último acaecido, ni mucho menos una tendencia en boga. En ese sentido, la época Moderna no es nada moderna. Todo lo contrario: resulta bastante antigua, clásica o pasada.

La etiqueta que define nuestro momento es mucho más fácil, pues pertenecemos a la época Contemporánea que, ella sí, por definición, es coetánea de nosotros, pues acontece a la vez que la pensamos. Pero, claro, ser contemporáneo no tiene mérito—¿qué otra cosa se puede ser? ¿Quién no ha sido contemporáneo de su tiempo a lo largo de la historia? Por el contrario, ser moderno es algo que se logra trabajosamente, de ahí que se produzca la paradoja de que la Modernidad pueda ser cosa del pasado.

Una forma fácil de librarse de esta paradoja sería es señalar sencillamente que la expresión denota una época, con independencia de lo que connote. La expresión "época Moderna" denotaría, así, un periodo histórico acabado, que cada día irá quedando más atrás en el pasado, por mucho que la expresión connote actualidad o carácter reciente. Pero hay formas más interesantes de considerar esta paradoja, porque la expresión "época Moderna" denota lo que denota precisamente por que connota lo que connota.

Lo que definió a la Modernidad es, como bien señaló Vattimo, que la obligación de ser moderno se convirtió de manera general en un imperativo. Es esta una actitud que comienza a despuntar a finales del Renacimiento, pero que es en el XVII cuando realmente florece, a raíz de la famosa *Querelle des Anciens et Modernes* que tuvo lugar en la Academia Francesa. El Renacimiento propiamente no había sido moderno aún, porque en absoluto se habría asumido de manera general la obligación de ser moderno. Todo lo contrario: el Renacimiento es el redescubrimiento de lo clásico, de lo antiguo. Se impone en él la obligación del retorno, de la restauración, de la recuperación del pasado, ante la admiración de una época pretérita a cuyo lado se desluce lo reciente. El Renacimiento fue llegando a su fin a lo largo de aquél canto de cisne suyo, que llamamos "Manierismo", en el cuál la reproducción de los cánones antiguos fue dando paso a una deformación subjetivista y caprichosa del artista. Frente al protagonismo del canon clásico como modelo de belleza intemporal, el artista manierista reclama su presencia, como el Greco alarga sus figuras, con la intención de plasmar su propia huella personal, o como Montaigne declara, con mezcla de humildad y orgullo, que él mismo se ha convertido en su física y su metafísica, y que su obra, por mucho que esté plagada de referencias clásicas y admiración por aquellos vetustos modelos, es en realidad una especie de autorretrato. Dio comienzo de este modo, con el Manierismo, la pretensión de ser 'Moderno' como imperativo estético y literario, no resultando ya de recibo una mera una restauración de lo clásico, sino presentándose como intrínsecamente deseable el ejercicio y la expresión de una subjetividad que innova, y que se va descubriendo a sí misma con asombro y orgullo.

El Manierismo marcó así el fin de una cultura del renacer clásico y el comienzo de la Modernidad subsiguiente. Pero aún no fue moderno el Manierismo porque el creador se veía todavía en la obligación de tener que demostrar que merece la pena deformar el canon para actualizarlo, que es preferible la expresión personal que la reproducción de lo clásico, que el progreso puede ser en sí mismo preferible, frente a la preservación la herencia.

3. LA *LEGITIMIDAD* DE LA ÉPOCA MODERNA

Lo que define a la Modernidad como época es que cambió la carga de la prueba. Llega un momento en que se asume por defecto que el trascurso del tiempo supone progreso, mejora, avance… una concep-

ción de la temporalidad ajena por completo tanto al pensamiento antiguo, que estuvo marcado por una concepción cíclica de la historia, como a la concepción que orientó al Renacimiento, orientado por el ideal del retorno. Con el triunfo de la Modernidad se imponen más bien esquemas temporales judeo-cristianos, donde la historia universal es unidireccional, como historia de salvación, constituyendo un progresivo avance hacia la redención del juicio final. Pero, según esta historia salvífica pacificada, somos esencialmente responsables de ese avance. Se pone en nosotros el peso de la responsabilidad de hacer avanzar el tiempo, y no quedarnos estancados en el pasado. A no ser que asumamos la encomienda de ser modernos, el progreso se estancará, o incluso involucionaremos. La Modernidad es la época en la que el hombre se echó sobre sus hombros la responsabilidad de hacer avanzar la historia, de contribuir a que efectivamente vaya hacia donde *debe* de ir, que es hacia delante.

En la medida en que asumimos esa responsabilidad, si logramos estar a la altura, la historia supondrá necesariamente progreso, avance, mejora. De ahí que sea preferible estar más cerca del futuro que del pasado, y del final que del principio. Y de ahí que el imperativo de ser moderno y estar "a la última" se imponga. No quiere eso decir que la mentalidad de toda la época Moderna sea, en sí misma, "progresista", que en absoluto lo es. Ni siquiera que la mayoría de los habitantes de esa época lo hayan sido, que en absoluto lo fueron. El conservadurismo, el tradicionalismo e incluso la restauración, son movimientos perfectamente modernos a partir del XVII, en la medida en que se inscriban en la dinámica de la época, asumiendo la necesidad de justificarse. Se puede defender la tradición perteneciendo propiamente a la época Moderna: lo que hace que uno sea moderno es, precisamente, que asume la necesidad de defenderla, sin pensar que, por defecto, la tradición es algo que ha de ser preservado. Lo que hace a uno moderno, en el sentido de pertenecer a la época Moderna, es que, si uno es progresista, da por sentado que, salvo justificación, uno es lo que uno debe de ser; y que, por el contrario, si uno es conservador, da por sentado lo contario, a saber, que precisa de una justificación para serlo. La exigencia de estar a la última y ser decisivamente moderno se convierte así, desde el XVII, en la posición por defecto, y cualquiera que proponga la preservación, el retorno, la restauración, o el cuidado de lo heredado, pasa a llevar la carga de la prueba. Es sumamente interesante ver cómo cambia esta actitud a lo largo de en los siglos XVI y XVII en cada disciplina y ámbito de la cultura, de la ciencia y de la política. Llegados al XVII, se ve con claridad una transformación, que no consiste en que el progresismo

triunfe sobre el conservadurismo, sino en que ha cambiado el tejido de presuposiciones que articula la propia confrontación.

La época Moderna tiene la peculiaridad de haberse definido a sí misma como tal, frente a la Antigüedad, a la que aún guarda admiración y respeto, y una Edad Media que desprecia. La auto-conciencia del moderno se construye sobre este desprecio de la Edad Media, en tanto que pasado que no llega a ser antiguo—así como sobre su decidido desconocimiento, algo que, en buena medida, es consubstancial al propio movimiento. Desconocer la Edad Media es, en este sentido, constitutivo del pensamiento Moderno. El imperativo de la Modernidad se construye sobre el desprestigio de lo anticuado como antiguo-reciente, aunque subsiste con una resignificación de lo antiguo-lejano en tanto que —como veremos a continuación— "monumento".

El hecho de que la Modernidad se denomine a sí misma de ese modo es un gesto de inmodestia, y la Modernidad está toda ella marcada por ese gesto, que encontrará su apogeo en la Ilustración, con su decidida confianza en el progreso, en la transformación de la sociedad, en el avance del conocimiento, en la mejora de la técnica. Por eso la Modernidad es la época de las revoluciones, en tanto que decididas transformaciones *ex nihilo* del ámbito que le corresponde, cuyo antiguo marco de referencia pasa a ser vilipendiado y destruido para dar paso al nuevo orden. Revoluciones políticas, como la 'gloriosa' revolución inglesa, la francesa, la americana o la rusa. Revoluciones epistémicas, como la copernicana, y cada una de las que hubieron de venir en el seno de cada disciplina de conocimiento; o tecnológicas, como la revolución industrial, la revolución verde, o la revolución armamentística. Es una época en la que la reforma sabe a poco: lo ideal es hacer tabula rasa y empezar de nuevo. La química no se construye a partir de la alquimia, ni el nuevo orden a partir del antiguo: ha de nacer de sus cenizas. Y está en nuestras manos iniciar ese fuego, confiados en que el futuro, en nuestras manos, será mejor —*Sous le pavés, la plage!*

La Modernidad es la época en la que se fragua el ideal ilustrado de la autonomía como mayoría de edad, en la que un sujeto racional se ha ganado la capacidad de auto-determinarse a salvo de dos principios negativos: la *herencia* y la *injerencia*. El sujeto moderno se quiere a salvo de las cargas del prejuicio y la tradición, al prescindir de lo recibido del pasado que, mientras no haya superado el tribunal de su razón, no será más que una pesada carga; y se quiere a salvo de las pretendidas injerencias de la autoridad ajena, como una nación resiste firmemente los esfuerzos de dominación que llegan del extranjero, en forma de im-

posiciones externas. Un mismo ideal revolucionario permea lo político, lo epistémico y lo práctico: en el núcleo de una interioridad a salvo de herencias o injerencias reside la luz de la razón, capaz de guiarnos en la reformulación *ex nihilo* del proyecto del saber y de la emancipación. El término "legitimidad", es etimológicamente un derivado de *lex*. La cuestión que plantea el título de la asignatura, llegados a este punto, es si efectivamente es legítima —conforme a la ley— esta época que asume la revolución y la autonomía como actitudes por defecto ante el pasado, y de cara al futuro. Y esta pregunta nos hace cuestionarnos conforme a qué marco jurídico podría aprobarse o sancionarse una época de la historia. ¿Qué ley podría venir a respaldar un periodo de tiempo en tanto que tal, afirmando que aconteció "conforme a derecho", o a reprobarlo, negando que las pretensiones de tal época fueran propiamente legítimas? La Modernidad, al cambiar la carga de la prueba en la disputa con la Antigüedad, se concibe a sí misma como legitimada a acometer la revolución, a transformar demoliendo, a definir un nuevo ideal. Arquitectónica y urbanísticamente, esta actitud se plasma en el modelo de la ciudad de nueva planta, que arrasa los tortuosos arrabales del pasado y define con claridad cartesiana un eje de coordenadas donde los futuros ciudadanos puedan vivir en un tiempo mejor. Es la construcción y vindicación de la New Town frente a la Old Town de Edimburgo, de Pest frente a Buda, del Ensanche barcelonés frente a su Barrio Gótico… De ahí que dijéramos antes que la Antigüedad, en la época moderna, se convierte en *monumento*: algo reverenciado, admirado, preservado en el corazón de la ciudad nueva… pero que también supone una molestia y un impedimento. Esa herencia antigua pretérita —no la herencia reciente, que es directamente arrasada, sino aquella en la que se percibe el aura de lo clásico— es asumida con una mezcla de reverencia y de fastidio, porque nos deslumbra y nos estorba, obligándonos a mantener en el seno de nuestras ciudades elementos que perturban el proyecto de la construcción de un nuevo espacio. El pasado, visto como monumento, invita a la restauración y el cuidado, como mucho a la reforma, pero no a la voladura ni al derribo. Se convierte en un apreciado obstáculo para el progreso, que habrá de demostrar que debe de ser preservado.

Pues bien, ¿qué legitimidad tiene la época moderna para mirar hacia el pasado con semejante arrogancia, requiriendo que justifique su derecho a subsistir? La legitimidad la recibe de una confianza en la razón, entendida como ejercicio libre de herencias e injerencias de una subjetividad madura—una subjetividad, por supuesto, que no sucumbe a la locura ni a la arbitrariedad. Pero esto supone dar mucho por sentado:

que *la* razón es una, universal y común al género humano, de manera que el proyecto de unos implique necesariamente la inclusión armoniosa de las voluntades e intelectos de los otros; que la razón haya de ser capaz de gestionarse a sí misma de manera productiva, sin mutar en un formalismo vacío e inclemente que desprecie nuestros más queridos intereses; que el ejercicio de la razón no vaya a ponerse al servicio de un proyecto moral o políticamente pernicioso, que no devendrá barbarie por su propia deriva interna, como el 'terror' post-revolucionario, ni que el ejercicio de una razón sin trabas vaya a implicar, precisamente, la extinción de la raza humana.

4. LOS *DEBATES* SOBRE LA LEGITIMIDAD DE LA ÉPOCA MODERNA

Todas y cada una de estas asunciones ha sido puesta en entredicho por el curso de la historia reciente. El siglo XX ha supuesto una cura de humildad para el sujeto moderno, cuya deriva histórica supone en la práctica una refutación del ideal ilustrado y de todas sus confianzas fundacionales. El desarrollo de dos conflictos bélicos a nivel mundial y una situación soterrada de guerra fría permanente, todo ello con origen precisamente en las naciones donde nació la ilustración, hace sospechar que el ideal del progreso como pacificación sea imposible de realizar; el auge de los totalitarismos, y su sutil convivencia en el contexto internacional actual con el capitalismo de mercado, hace sospechar que el ideal de progreso como emancipación resulte un señuelo inalcanzable; la persistencia de las desigualdades como resultado del proceso colonial y postcolonial hacen sospechar que el ideal de progreso como extensión de la civilización y la cultura esconde oscuras intenciones de dominio; la llegada inminente de un colapso ecológico a nivel mundial y nuestra incapacidad para llegar a acuerdos capaces de frenarlo hacen sospechar que el progreso tecnológico y el dominio de las condiciones materiales de nuestra existencia no conducen necesariamente hacia un mayor bienestar ni un incremento de nuestra capacidad de acción en el mundo; el hecho de que la transparencia de la información y el mayor acceso a la misma gracias a las nuevas tecnologías de datos no estén acompañaros de un incremento en el conocimiento social y compartido, hace sospechar que el progreso intelectual vendrá acompañado inevitablemente de nuevas formas de secretización e ignorancia.

Ante semejante repunte de la sospecha contra la Ilustración, en tanto que ideal de la época Moderna, se impone la necesidad de repensar

la legitimidad que propiamente le corresponde, algo que en esta asignatura puede desarrollarse desde distintas perspectivas. Estas son algunas de ellas:

Primero, realizando una reconsideración histórica de la autocomplaciente visión que tuvo la Modernidad de su propio origen, realizando una arqueología de sus principios en el tránsito del Medievo al Renacimiento, y del Manierismo al Barroco. Siguiendo a autores como Michel Foucault, Stephen Toulmin o Michel Onfray, puede considerarse que esta historia ha sido narrada de manera tendenciosa, y que entre los pretendidos precedentes de la concepción moderna del mundo y de la posición conferida al sujeto, sea posible encontrar más bien alternativas divergentes, que puedan hoy señalar una manera diferente de concebir la racionalidad y el progreso.

Segundo, cuestionando desde el interior de los presupuestos de la época Moderna la perversa dialéctica que se establece entre Ilustración y barbarie, según los planteamientos de autores como Horkheimer, Adorno o Benjamin, y planteando la posibilidad de reorientar los esfuerzos del pensamiento ilustrado de manera que se preserve y se fomente su carácter emancipatorio.

Tercero, discutiendo la vigencia del proyecto moderno mismo y su ideal de progreso, a través de una reconsideración de la concepción de la historia que lo constituye, ante la posibilidad de encontrarnos en una etapa no asimilable a la misma. Se trata, según esta posibilidad, de considerar la pertinencia de una concepción posmoderna del presente, en la línea de autores como Lyotard, Vattimo o Rorty, o la necesidad de vindicar aún hoy el carácter positivo de los avances modernos.

Cuarto, criticando la noción de sujeto inherente a la modernidad como época de la *imagen del mundo,* basada toda ella sobre la distinción entre lo interno, accesible, controlable y lo externo de un mundo esencialmente ajeno y extraño. Desde perspectivas neo-pragmatistas herederas de Wittgenstein, y apoyándonos en concepciones alternativas de la agencia y de lo mental, se trata de cuestionar la pertinencia de la distinción interno/externo como eje de la normatividad (moral, política o epistémica), hacia nuevas concepciones enactivas y sociales de la racionalidad. Se trata por tanto de una línea de pensamiento que es un crisol donde se pueden incorporar aportaciones procedentes de tradiciones ideológicamente diversas, desde el pensamiento postmetafísico de Habermas hasta las tendencias anti-representacionalistas de la filosofía analítica actual o los desarrollos políticos de la epistemología social, que aúnan la cuestión de la justificación con el tema del reconocimiento y la justicia epistémica.

Estas no son más que cuatro posibles líneas que pueden articular la asignatura en torno a algunos debates recientes acerca de los presupuestos y planteamientos de la Modernidad, de cuya legitimidad o falta de ella habremos de dar cuenta necesariamente, si es que aspiramos a entender nuestro presente.

BIBLIOGRAFÍA

FOUCAULT, M. (1964) *Historia de la locura en la época clásica*. FCE: México.

———. (1986) *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. 17. ed. México: Siglo Veintiuno.

———. (1996) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

FRASER, N. y AXEL, H. (2016) *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político filosófico*. Madrid: Morata.

FRICKER, M. (2007) *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford ; New York: Oxford University Press.

FRICKER, M., P. J. GRAHAM, D. K. HENDERSON, y N. J.L.L PEDERSEN, (2020) *The Routledge Handbook of Social Epistemology*.

HABERMAS, J. (2008) *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores.

———. (1990) *Pensamiento postmetafisico*. México: Taurus Humanidades.

KANT, I. (2013) *¿Qué es la ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Traducido por Roberto R Aramayo. Madrid: Alianza.

LYOTARD, J.-F. (1989) *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. 4. ed. Colección Teorema Serie mayor. Madrid: Ed. Cátedra.

MEDINA, J. (2006) *Speaking from Elsewhere: A New Contextualist Perspective on Meaning, Identity, and Discursive Agency*. Albany: State University of New York Press.

———. (2012) *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Studies in Feminist Philosophy. Oxford, New York: Oxford University Press.

ONFRAY, M. (2007) *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II*. 1a ed. Barcelona: Anagrama.

TOULMIN, S. E. (2001) *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*. Historia, ciencia, sociedad 313. Barcelona: Península.

VATTIMO, G. (1995) *Las aventuras de la diferencia-Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Círculo de lectores.

❁❁❁❁❁❁

EL NACIMIENTO DE LA ESTÉTICA: ILUSTRACIÓN Y ROMANTICISMO

OBLIGATORIA. PRIMER CUATRIMESTRE

Prof. Dr. ANTONIO GUTIÉRREZ POZO

INTRODUCCIÓN: SOBRE EL CONCEPTO DE ESTÉTICA

En esta asignatura partimos de la aclaración del concepto filosófico de la estética y, en cierto modo, a lo largo de toda la materia el hilo conductor es el esclarecimiento del propio concepto de estética como materia filosófica a través del estudio de las estéticas de tres grandes maestros del pensamiento filosófico/estético: Baumgarten, Kant y Hegel. Resulta necesario distinguir las dos dimensiones que contiene el concepto de estética. Con el término 'estética' nos referimos tanto a algo real, es decir, un ámbito de experiencia ('lo estético'), como a la reflexión filosófica que practicamos sobre ese ámbito ('la estética'). Por tanto, la estética posee una dimensión ontológica, o sea, un ámbito de realidad y experiencia, y contiene también una dimensión epistemológica, esto es, una disciplina filosófica volcada sobre el ámbito ontológico estético. A su vez, lo estético, la dimensión de realidad y experiencia que posee la estética, contiene tres aspectos. Cuando hablamos de lo estético podemos referirnos, en primer lugar, al ámbito productivo o *poiético*, a la acción creativa que abre mundos, significados o experiencias -por supuesto, todos ellos 'estéticos'. En segundo lugar, lo estético es también la dimensión receptiva o sentiente, es decir, la *αἴσθησις* (*aísthesis*), la sensación, lo que implica ya de entrada una relación con el sujeto sentiente, de modo que *aísthesis* equivale a la sensibilidad del sujeto. En la modernidad, este aspecto sensible-subjetivo de lo estético conecta con el gusto hasta el punto de que resulta inseparable de él. Por último, en tercer lugar, lo estético también posee una dimensión comunicativa que se produce en la experiencia estética, sea creativa o receptiva, y en ella hay que localizar tanto la experiencia de

katharsis que afecta al espectador de la tragedia según Aristóteles, como el sentimiento de comunicabilidad universal que caracteriza al juicio estético o de gusto según Kant. La estética entonces, entendida en clave epistemológica como disciplina filosófica, se despliega como reflexión conceptual y discursiva sobre estas tres dimensiones ontológicas de lo estético.

Aquí nos vamos a centrar en la segunda dimensión ontológica de lo estético, la que –no por casualidad- le da nombre, es decir, el ámbito de lo *aisthético*, de la sensación subjetiva. La primacía de esta dimensión en la constitución de la estética en el pensamiento moderno como disciplina filosófica es evidente. Sólo tenemos que reparar en el hecho de que la estética —entendida ya en este sentido epistemológico— se configura hacia mediados del siglo XVIII precisamente como reflexión sobre el conocimiento sensible de la *aísthesis*, dejando en segundo lugar el resto de dimensiones estéticas. La intención es doble: histórica y sistemática. Esto significa que este estudio está compuesto por un plano de estudio histórico, pero -al tiempo y de modo inseparable- pretende presentar una tesis o idea sistemática acerca del concepto de la estética. De esta manera se intenta evitar el persistente historicismo que invade muchas veces la filosofía y que disuelve a menudo los problemas filosóficos en meras exposiciones históricas de diversas posturas acerca de ellos. En concreto, en esta asignatura, exponemos tres concepciones históricas de la estética (las de Baumgarten, Kant y Hegel), pero no con el objetivo de convertirse en un simple catálogo histórico, sino que mediante el estudio de esas tres perspectivas históricas pretendemos exponer una tesis sobre el concepto de la propia estética. Ahora bien, la tesis principal que vamos a desarrollar es la siguiente: existe un concepto estricto —filosóficamente significativo— de la estética como saber filosófico que se fundamenta sobre la reducción del ámbito estético, comprendido ya en clave ontológica, a la *aísthesis*, al ámbito de la sensibilidad subjetiva, al ámbito del gusto, pero este concepto de estética entonces ya no es válido para designar la reflexión filosófica que comprende el ámbito estético no ya en ese sentido reducido de sensación y gusto, sino en el sentido amplio, el que incluye lo *poiético* y/o lo comunicativo. Aquel concepto reducido o estricto de la estética no vale —siendo rigurosos— para aplicárselo a las reflexiones que hacen Hegel, Heidegger o incluso Adorno sobre ese ámbito estético, a pesar de que algunos, como Hegel o Adorno, empleen ese término de 'estética'. Y no vale porque estos autores, lejos de presuponer la reducción de lo estético a lo *aisthético*, amplían el concepto de lo estético en sen-

tido creativo, comunicativo, cognoscitivo y crítico. En este artículo vamos a desplegar este problema limitándonos a la evolución del concepto de la estética como disciplina en los tres autores ya mencionados: Baumgarten, Kant y Hegel. Por supuesto, la elección de estos tres autores no es arbitraria ni caprichosa, sino más bien necesaria puesto que en su obra es donde se constituye el concepto moderno de la estética. Este tránsito nos permitirá ver la necesidad de articular un concepto de estética en sentido ya amplio, porque sólo él, a su vez, legitimará que las reflexiones que sobre ese ámbito realizan autores como Hegel, Heidegger o Adorno, sean calificadas de 'estéticas'.

1. LA ESTÉTICA DE BAUMGARTEN COMO CIENCIA DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE

En sentido estricto, restringido y filosóficamente significativo, estética como ámbito de realidad, en clave ontológica, designa a la *αἴσθησις* (*aísthesis*), la sensación del sujeto, la sensibilidad subjetiva. Pero no es cualquier *αἴσθησις*, no es mera sensación bruta, sino que la *aísthesis* sobre la que se centra la modernidad contiene ya 'conciencia' o 'reflexión', por supuesto no conceptual, de modo que es un percibir. Por eso Heidegger definió *αἴσθησις* como "percibir sensible (*sinnlichen Vernehmens*) en sentido amplio". Esta percepción, añade, es lo que llamamos 'vivencia' (*Erleben*). Este ámbito de realidad que es la sensibilidad, consiste en un modo de captación de lo real, de modo que el ámbito de la *aísthesis* es el ámbito de la percepción o conocimiento sensible en sentido amplio —aunque lo estético en Kant es sensación, sentimiento del sujeto, sin capacidad cognoscitiva. En correspondencia con esa comprensión restringida de la estética como ámbito de realidad, surgió el concepto estricto y riguroso de la estética como disciplina filosófica en la ilustración, y especialmente en la obra de Baumgarten hacia 1750. Así entendida, la estética es el saber filosófico sobre ese ámbito de la *aísthesis* o conocer sensitivo. La estética queda pues definida por Baumgarten como "*scientia cognitionis sensitivae*", ciencia del conocimiento sensible. Así fue como se configuró en la modernidad la estética como saber filosófico, como reflexión sobre el conocer sensible, de manera que la estética para Baumgarten, y en general para el pensamiento moderno, quedó establecida como gnoseología o teoría del conocimiento 'estético', como una epistemología de la *cognitio sensitiva*. El carácter subjetivo-sentimental de lo estético dificultó la constitución filosófica de la estética. Frente a la tradición platónica que depreciaba

el conocimiento sensible, enfrentaba arte y filosofía, y reservaba el acceso a la verdad para el conocimiento racional filosófico, Baumgarten ha sostenido que no es indigno para el filósofo ocuparse de fenómenos artísticos, y que la estética es filosofía. Una tesis propia de la modernidad ilustrada es la síntesis entre legitimidad y autonomía, de modo que se logra la legitimación mediante la autonomía. La estética sólo será un saber filosófico si su objeto es un ámbito legítimo, lo cual sólo podrá lograrlo si se afirma como un ámbito autónomo, dotado de una propia peculiaridad, básicamente cognoscitiva. Esto significa que para que esta disciplina estética adquiriese derecho de ciudadanía en el universo del saber filosófico, había primero que legitimar el conocimiento sensible sobre el que aquella disciplina debía reflexionar, es decir, reconocerle su derecho a la autonomía. Pero esto era precisamente lo problemático para una tradición que había infravalorado la dimensión sensitiva. Esta legitimación tuvo lugar gracias a que Baumgarten especialmente, y en general el movimiento crítico de autodelimitación del racionalismo en el s. XVIII, estableció el derecho a la autonomía del conocimiento sensible (*cognitio sensitiva*) respecto del conocimiento racional o conceptual (*cognitio rationalis*). Al afirmar el valor propio del conocimiento sensitivo, Baumgarten tuvo que corregir en parte su propia tradición filosófica: la filosofía racionalista de Leibniz.

Entre lo sensible y lo inteligible sólo existía, a juicio de Leibniz, una diferencia de grado, cuantitativa, y no de naturaleza. Por esta razón, la sensación era para Leibniz tan sólo la expresión confusa de algo en sí mismo inteligible; la percepción sensible era entendida sólo como una percepción confusa de algo que podía ser aclarado racionalmente. De ahí que el conocimiento sensible, que no aportaba nada en exclusiva, careciera de autonomía y de valor propio, y que, en consecuencia, Leibniz no constituyese la estética, puesto que no había realmente ninguna necesidad de ella. Efectivamente, el conocimiento conceptual es claro y distinto, y el estético es confuso, no distinto, pero no es oscuro, sino claro. Descartes definió el conocimiento claro como "aquél que está presente y manifiesto a un espíritu atento", y el conocimiento distinto como "aquél que es tan preciso y diferente del resto de conocimientos, que no comprende en sí sino lo que aparece manifiestamente a aquél que lo considera como es debido". De ahí deduce que "un conocimiento puede ser claro sin ser distinto, pero no puede jamás ser distinto sin que sea claro". Descartes escribe que p. e. "cuando alguien siente un dolor agudo, el conocimiento que tiene de él es claro, pero no por ello es necesariamente distinto, porque lo confunde ordinariamente con el falso

juicio que hace acerca de la naturaleza de lo que cree ser en la parte herida, que él cree ser semejante a la idea o al sentimiento del dolor que está en su pensamiento, aunque sólo percibe claramente el sentimiento o pensamiento confuso que está en él".

Leibniz sostenía que la confusión no se opone a la claridad sino a la distinción: "Una noción es oscura cuando no es suficiente para reconocer el objeto representado", como p. e. cuando recuerdo algo que vi una vez, pero no lo suficiente como para poder reconocerlo cuando se me presenta de nuevo ni para distinguirlo de algo parecido, mientras que "un conocimiento es claro cuando es suficiente para hacerme reconocer el objeto representado, y este conocimiento puede ser confuso o distinto. Es confuso cuando no puedo enumerar por separado las notas suficientes para distinguir la cosa del resto de cosas, aunque esa cosa posea las notas". Un conocimiento es confuso, insiste, "cuando puedo reconocer una cosa entre las demás, sin poder decir en qué consisten sus diferencias o propiedades". El conocimiento confuso es claro pero no distinto, o sea, permite 'reconocer' un objeto, pero no permite 'conocerlo' en el sentido de captar su esencia lógica. El conocimiento confuso es claro (*reconoce* la cosa), pero inexplicable, inexpresable (no *conoce* la cosa). Lo mismo sucede, añade, con las obras de arte producidas por pintores, escultores, etc., es decir, por artesanos, según expresión de Leibniz: los 'artistas' saben qué está hecho correctamente y qué defectuosamente, pero no suelen poder dar razón de sus juicios, y si se les pregunta sostienen que le falta a la cosa un "no sé qué". O sea, "conocemos a veces *claramente*, sin dudar, si un poema o un cuadro está bien o mal hecho, porque hay un *no sé qué* que nos satisface o nos molesta. Pero cuando puedo explicar las notas que tengo, el conocimiento es distinto". Así, el conocimiento estético es claro y no oscuro porque permite distinguir su objeto de otros, pero es confuso y no distinto porque no puede manifestar las notas de modo discursivo. Es un conocimiento 'intuitivo', carente de reflexión discursiva, de modo que no puede enseñarse ni aprenderse. Baumgarten define la confusión como "la claridad extensiva de la percepción". Este conocimiento extensivamente claro constituye el conocimiento sensible o estético del objeto, el cual permite identificar o reconocer el objeto, pero no puede traducirlo en un discurso lógico, no lo conoce en sentido conceptual. Baumgarten sostiene que el conocimiento lógico-conceptual sólo puede aplicarse a las esencias generales, y que es incapaz de captar la esencia individual de las cosas, porque ésta constituye un nudo de relaciones demasiado rico y complejo como para hacerlo objeto de conceptos, y

por tanto de captación lógica. La esencia singular no puede ser conocida sino confusamente, o sea, sólo estética o artísticamente. El objeto propio por tanto de la verdad estética es la singularidad o *materialidad* de las cosas. El conocimiento conceptual es distinto, formalmente perfecto, pero es abstracto y pobre, mientras que el conocimiento estético es confuso, pero determinado y rico, materialmente perfecto. El primero persigue la perfección formal de la verdad, y el segundo la "perfección material de la verdad". La verdad estética es siempre singular, el arte presenta ejemplos, no enuncia jamás proposiciones generales, ni expone argumentaciones lógicas. La distinción conceptual es lo propio de la filosofía, es un conocimiento intensivo; el conocimiento estético es extensivamente más claro, representa más cosas, pero confusamente.

Ahora bien, Baumgarten, a diferencia de Leibniz, considera que el conocimiento sensible es irreducible al racional, lo que implica la afirmación de la autonomía de la verdad estética. Baumgarten no puede sino reconocer que, frente a la distinción, exactitud y precisión matemáticas que caracterizan al conocimiento racional-conceptual, el conocimiento sensible o estético se caracteriza por lo contrario: confusión, inexactitud e imprecisión. Además corre el peligro de caer en la arbitrariedad subjetiva frente a la objetividad matemática del concepto. Pero si a pesar de ello Baumgarten sostiene que la filosofía debe reflexionar sobre el conocimiento sensitivo y en general sobre el ámbito de la belleza y el arte, eso se debe a que considera que en ese ámbito hay una verdad que no es conceptual. El conocimiento estético dice verdad acerca de las cosas. Sólo esta afirmación de la autonomía y legitimidad del conocer sensitivo justifica la atención de la filosofía y la constitución de la estética como un saber filosófico autónomo. Pero la valoración de la *cognitio sensitiva* por parte de Baumgarten respecto del tradicional predominio de la *cognitio rationalis* no es tan favorable como parece ser. Fiel a la dirección racionalista de su pensamiento, Baumgarten no puede dejar de reconocer la primacía del conocimiento distinto, preciso y exacto de la razón, y el carácter secundario del confuso conocimiento estético. La legitimación del conocimiento sensible se ejecuta desde el racionalismo filosófico, es decir, dando por supuesto el carácter de modelo del conocimiento racional-conceptual y midiendo desde éste la naturaleza del conocimiento sensitivo. Por eso Baumgarten tiene que definir el conocimiento sensible como "*analogon rationis*", o sea, como conocimiento análogo al verdadero conocer o modelo ideal de conocimiento: la *cognitio rationalis*. La autonomía que logra el conocimiento estético en el pensamiento baumgartiano, y por tanto su legitimación filosófica, están, pues, 'tuteladas'.

El conocimiento sensitivo, en tanto que es a 'imagen y semejanza' del verdadero conocer racional, sólo podía terminar siendo, añade, "gnoseología inferior" respecto de la precisión de la razón. Para un racionalista como Baumgarten era incuestionable que el conocimiento distinto –exacto y preciso- es el que tiene primacía frente al conocimiento confuso –impreciso e inexacto-, y por eso el conocer conceptual es superior al estético. Pero de la afirmación de la inferioridad del conocer estético no deduce Baumgarten la necesidad de combatirlo, sino que, muy al contrario, sostiene que hay que someterlo a la autoridad de la razón, del conocimiento superior. Esta es la tarea de la estética como saber filosófico conceptual que reflexiona sobre el conocimiento sensible, hasta el punto de que, afirma, "el fin de la estética es la perfección del conocimiento sensible, o sea, la belleza".

El conocimiento estético es legítimo, es un conocimiento peculiar y digno, pero sólo representa para Baumgarten la primera etapa del camino del conocer, cuya meta final es el conocimiento conceptual de la razón: "Para ir de la noche al mediodía, escribe, hay que pasar por la aurora", es decir, para alcanzar la distinción conceptual es necesario pasar por la confusión estética. Al legitimar la intuición estética como hito temprano del conocimiento filosófico, Baumgarten permitió la dignificación de la estética, pero al relacionar lo sensitivo con lo racional en términos jerárquicos, condenó el futuro del conocimiento estético. La superación hegeliana del arte por la filosofía será su última consecuencia. Una legitimación más auténtica del conocimiento estético que la baumgartiana, sin tutelas, sólo puede provenir de su separación radical del conocimiento racional, una separación que lo libere de la relación jerárquica a la que lo sometía la tradición racionalista y que lastraba su autonomía, y que permita una valoración del conocimiento estético que sólo lo tenga en cuenta a él mismo. Sólo entonces, entendidos el conocimiento racional y el estético como distintos modos de aproximación a la verdad, pueden relacionarse dialógicamente en términos de igualdad y ayudarse mutuamente para cubrir cada uno las deficiencias del otro.

2. LA ESTÉTICA DE KANT COMO CRÍTICA TRASCENDENTAL DEL SENTIMIENTO

A diferencia de Baumgarten, Kant busca la autonomía y la legitimación filosófica de la estética por el camino del sentimiento de placer y dolor, y no por la afirmación del carácter de conocimiento de lo estético. Kant define lo estético, *αἴσθησις*, como el ámbito de la afección

subjetiva, esto es, el ámbito del modo en que el sujeto es afectado sentimentalmente por sus representaciones. La región estética es la región de la referencia de las representaciones al sentimiento de placer y dolor del sujeto (*das Gefühl der Lust oder Unlust*), razón por la cual mediante esa referencia y por tanto, en general, mediante *αἴσθησις*, "no se designa absolutamente nada en el objeto, sino que en ella el sujeto se siente a sí mismo tal y como es afectado por la representación". Toda representación puede ser considerada desde su relación de determinación con el objeto (entonces es de conocimiento), o desde su relación con el sentimiento de placer o dolor del sujeto que ella misma produce en él (y entonces es estética). Lo estético no dice relación al objeto sino al sujeto, equivale a lo subjetivo-sentimental. De hecho, según Kant, los juicios de gusto o estéticos son sintéticos en el sentido de que "pasan por encima del concepto y hasta de la intuición del objeto, y añaden a ésta, como predicado algo que ni siquiera es conocimiento sino sentimiento de placer o dolor". En tanto que lo estético se refiere a la relación de las representaciones con el sentimiento de placer y dolor del sujeto, y no al objeto, no es conocimiento. El elemento subjetivo de una representación es el sentimiento de placer o dolor que va unido a ella y no puede de ninguna manera ser un elemento de conocimiento, "ya que por medio de esos sentimientos no conozco nada del objeto de la representación". El juicio estético o de gusto nada aporta al conocimiento, no es juicio de conocimiento o lógico, porque lo que hace es "referir la representación mediante la cual se da un objeto, sólo al sujeto, sin determinar ninguna propiedad del objeto", lo que implica que lo estético, para Kant, es "lo que en la representación de un objeto es puramente subjetivo, o sea, lo que constituye la relación de esta representación al sujeto y no al objeto", mientras que lo lógico es "lo que en esa representación sirve o puede servir a la determinación del objeto, al conocimiento": el juicio de gusto entonces es estético porque su "base de determinación sólo es subjetiva", a diferencia del juicio lógico de conocimiento, cuya base determinante es el objeto. Kant insiste en que lo estético no es conocimiento en ningún sentido, no sólo en el sentido de que no es conocimiento racional o conceptual, claro y distinto, sino que tampoco lo es en el sentido de conocimiento inferior o confuso, tal como defendía Baumgarten. El juicio estético, escribe Kant, "no da absolutamente conocimiento alguno, ni siquiera confuso (*verworrenes*)". De acuerdo con su método crítico-trascendental, Kant encuentra la legitimación filosófica de la estética no en la afirmación del carácter de conocimiento autónomo de lo estético, sino en la afirmación de la exis-

tencia de principios trascendentales *a priori* en el ámbito estético, es decir, en la región del sentimiento de placer y dolor, igual que los hay en las otras dos facultades del espíritu humano, el conocimiento y el deseo. Por tanto, lo que asegura para Kant la posibilidad de tratamiento crítico-filosófico de la estética, y su constitución en disciplina filosófica, es que también en el sentimiento hay principios *a priori*, o sea, que también existe la forma trascendental del sentimiento de placer y dolor. La estética kantiana entonces se configura como crítica trascendental del sentimiento. Ahora bien, todavía en la segunda edición *Crítica de la razón pura*, Kant no había visto la existencia de tales principios ni por tanto el carácter filosófico de la estética. Habla entonces de la "equivocada esperanza" concebida por Baumgarten consistente en "reducir la consideración crítica de lo bello a principios racionales y en elevar al rango de ciencia las reglas de dicha consideración crítica", y añade que "este empeño es vano, ya que las mencionadas reglas o criterios son, de acuerdo con sus fuentes, meramente empíricas y, por eso, jamás pueden servir para establecer leyes *a priori*". Pero a finales de 1787, en carta a Reinhold, Kant asegura la existencia de "otra clase de principios *a priori* que los descubiertos hasta ahora", los principios del sentimiento de placer y dolor, que son la base de una "crítica del gusto"; y ahí mismo confirma que "antes pensaba que era imposible encontrarlos, pero que ahora reconoce "tres partes de la filosofía, cada una de las cuales tiene sus principios *a priori*". Kant insiste en que los juicios estéticos "muestran una relación inmediata de esta facultad de conocer con el sentimiento de placer o dolor, según algún principio *a priori*".

La filosofía crítica de Kant tiene como principio metódico fundamental el poner límites. El criticismo filosófico kantiano significa que lo trascendental o categorial está limitado a lo sensible, es decir, que sólo tiene sentido referido a lo sensible. Pero esta referencia es constituyente o posibilitante, de manera que lo trascendental es en la filosofía crítica lo categorial que se refiere a lo sensible constituyéndolo, haciéndolo posible. Lo trascendental entendido críticamente es condición de posibilidad, 'lo que hace posible'. Ahora bien, los principios trascendentales *a priori* constituyen una región de experiencia dotándola siempre con las notas de necesidad y universalidad. De hecho, un ámbito de experiencia es digno de ser tratado por la filosofía sólo cuando posee principios trascendentales *a priori*, porque sólo entonces hay en él necesidad y universalidad. En el ámbito estético, lo trascendental se refiere al sentimiento. Decir que existen principios trascendentales *a priori* en estética equivale a decir que hay necesidad y universalidad en la región del sentimiento. Esos prin-

cipios son pues los que permiten el carácter filosófico de la estética. Pero ¿qué hay de universal y necesario en el sentimiento estético?, ¿qué hay en él *a priori* y trascendental?. Para responder a esta pregunta Kant atiende a un fenómeno que, a su juicio, constituye la piedra angular de la estructura *a priori* trascendental de lo estético: la exigencia o pretensión (*Anspruch*, *Zumutung*) de aprobación (*Beistimmung*, *Einstimmung*) universal que forma parte del juicio de gusto. El fenómeno que hace modificar a Kant su opinión de 1781 respecto a la inexistencia de principios *a priori* en el ámbito estético consiste en el hecho de que cuando emito un juicio de gusto acerca de la belleza de un objeto, es decir, cuando siento su belleza y lo expreso judicativamente, emito realmente "un juicio que sólo por el propio sentimiento de placer en un objeto, con independencia del concepto del mismo, juzga *a priori* ese placer como anexo a la representación de ese mismo objeto en todo otro sujeto, es decir, sin tener que esperar a la aprobación extraña". Esto significa para Kant que en el ámbito estético, cuando juzgo un objeto bello, cuando me place como bello, juzgo que ese objeto también producirá la misma satisfacción en todos los sujetos, y lo juzgo de manera *a priori*, o sea, de manera universal y necesaria, sin tener que esperar los juicios concretos de los otros sobre ello. El sujeto estético, escribe Kant, "al estimar una cosa como bella, exige a los otros la misma satisfacción (*Wohlgefallen*)", es decir, que "no cuenta con la aprobación de otros porque los haya encontrado a menudo de acuerdo con su juicio, sino que la exige de ellos", lo que significa que "juzga no sólo para sí, sino para cada cual, y habla entonces de la belleza como si fuera una propiedad de las cosas"; por tanto, el juicio que declara algo como bello "no dice que cada cual *estará* conforme con nuestro juicio, sino que *deberá* estar de acuerdo". "El juicio de gusto no *postula* la aprobación (*Einstimmung*), de cada cual, sostiene Kant, (…) sólo pretende (*ansinnet*) de cada uno esa aprobación". Por tanto, insiste, "el placer que sentimos lo exigimos (*zumuten*) a cada cual en el juicio de gusto como necesario, como si cuando llamamos bello a algo se considerase eso como una propiedad del objeto, determinada en él por conceptos, no siendo, sin embargo, la belleza, sin relación con el sentimiento del sujeto, nada en sí". Cuando algo me parece bello supongo *a priori* (universal y necesariamente) que a los otros también les parecerá bello. Ahora bien, esa exigencia de universalidad es una 'Idea', una idea regulativa: "El voto universal (*allgemeine Stimme*) es sólo una idea (*Idee*)".

La clave de la filosofía trascendental kantiana por tanto no está en que de hecho el placer de lo bello satisfaga a todo sujeto, sino en que presupongo que sea así *a priori*, de modo necesario. Pero para que eso

sea así *a priori*, necesariamente, es decir, para que yo pueda pretender la aprobación universal de mi juicio de gusto; o dicho de otro modo, para que yo pueda pretender *a priori* que el sentimiento de placer que experimento ante un objeto que considero bello, también lo debe experimentar todo otro sujeto ante la representación de ese mismo objeto, y por tanto también debe considerarlo bello, para que esto sea posible en suma, el sujeto ha de 'poner' algo, una estructura *a priori*, trascendental (que lo hace posible). Lo trascendental está en el sujeto, y lo que pone la subjetividad es la síntesis *a priori* entre el sentimiento de placer y la representación del objeto declarado bello, y eso es lo que establece la necesidad y universalidad del sentimiento de placer en lo que juzgamos como bello. Esa síntesis *a priori*, necesaria, es lo trascendental. Esta es precisamente la diferencia que establece Kant entre lo bello y lo agradable. Toda representación puede estar enlazada —sintetizada— con un placer. Ahora bien, aclara Kant, "llamo *agradable* (*angenehm*) a lo que produce en mí *realmente* (*wirklich*) placer", y "bello a lo que tiene una relación *necesaria* (*notwendige Beziehung*) con la satisfacción". Recordemos que los juicios estéticos son sintéticos porque establecen una síntesis o enlace entre la intuición del objeto y el sentimiento de placer o dolor del sujeto. Pues bien, ahora comprobamos que, para Kant, el ámbito estético puede ser tratado filosóficamente porque hay en él síntesis *a priori*, porque el sujeto trascendental estético sintetiza *a priori* la representación del objeto bello con el sentimiento subjetivo. La existencia de este principio *a priori* y trascendental del sujeto que enlaza necesaria y universalmente lo bello con el placer es lo que permite que podamos exigir *a priori* a todo sujeto que conecte también el mismo objeto bello con el sentimiento de placer; por tanto, es el fundamento de la idea regulativa de exigencia de aprobación universal de nuestro juicio de gusto. Por otra parte, la satisfacción que va unida a la representación del objeto bello puede tener exigencia de universalidad porque, según Kant, es desinteresada, esto es, no relacionada con ningún interés privado del sujeto. El placer que experimentamos en la contemplación de la belleza, el placer estético, tiene una naturaleza peculiar, es desinteresado. Un placer desinteresado ante un objeto significa que el objeto en tanto realidad existente, 'material', no nos interesa, de modo que para experimentar un placer desinteresado por él no necesitamos saber nada del objeto (conocimiento), ni tener ningún deseo de poseerlo (voluntad), puesto que realmente lo que nos gusta del objeto y nos proporciona placer —desinteresado— no requiere ni siquiera que exista el objeto, sino que puede ser totalmente apariencia. Para que un objeto

pueda proporcionar placer desinteresado o estético tiene que 'interesarnos' *qua* representado, reducido a puro objeto representado o contemplado, y no como objeto existente, o sea, no como 'objeto de interés', pues Kant llama "interés a la satisfacción que unimos con la representación de la existencia del objeto", y por eso cuando se trata del placer estético desinteresado, "cuando se trata de si algo es bello o no, no quiere saberse si la existencia de la cosa importa (…), sino cómo la juzgamos en la pura contemplación". En suma, sea porque lo estético es un conocimiento peculiar, sea porque el juicio de gusto que enuncia la afección que produce una representación en el sujeto tiene principios trascendentales *a priori*, así es como la estética logró afirmar su autonomía y legitimarse.

que el objeto estético es el objeto *qua* representado, equivale a decir que para Kant la dimensión del objeto que entra en juego en el ámbito estético es su forma y la finalidad o idoneidad (*Zweckmäßigkeit*) de esa forma para ser apreciada por nuestras facultades universales de conocimiento. El placer estético no procede en sentido estricto del objeto, sino de nuestras capacidades representativas, que conectan con la forma idónea del objeto para ser representado/apreciado. La representación del objeto se acomoda a nuestras facultades representativas, es decir, pone en concordancia —juego libre (*freie Spiel*)— la imaginación y el entendimiento para un conocimiento en general, y el placer expresa esa acomodación, el libre juego de las facultades. La finalidad o idoneidad formal/representativa del objeto es el verdadero origen del placer estético. Precisamente, el placer estético puede ser universal porque no se funda en ninguna propiedad del objeto, ni en el sujeto individual empírico y concreto, el sujeto de los intereses, sino en la estructura universal de nuestras facultades. El sujeto experimenta la concordancia de la forma del objeto con dicha estructura representativa, y dado que ésta es universal, el placer que produce el encuentro entre la forma del objeto y esa estructura ha de ser también universal. Ahora bien, la pregunta clave es por qué gusta, por qué produce placer el encuentro de un objeto formalmente idóneo con nuestra estructura representativa universal. Kant sostiene que hallamos placer en ello porque damos por supuesto que vamos a disfrutar de un placer común o social, extensivo a todos los sujetos. Más detalladamente: hallamos placer en ello porque experimentamos que el estado de nuestro espíritu cuando se produce aquel encuentro —el libre juego de las facultades de conocimiento— es común a todos los sujetos, es comunicable universalmente, y "el poder comunicar su estado de espíritu (…) lleva consigo un placer", escribe

Kant, y eso se debe, añade, a la "inclinación natural del hombre a la sociabilidad (*Geselligkeit*)". Por tanto, "la capacidad universal de comunicación (*allgemeine Mitteilungsfähigkeit*) del estado de espíritu (*Gemütszustand*), en la representación dada, es la que ha de estar en la base del juicio de gusto, como subjetiva condición del mismo, y ha de tener como consecuencia el placer en el objeto". En la base de lo estético hay que suponer el placer de comunicar, la sociabilidad o comunicabilidad humanas, y el "sentido común (*Gemeinsinn*, *sensus communis*)" equivale a la fijación de esa sociabilidad. Por otra parte, considerar a los objetos 'idóneos' como medios para una felicidad universal y no sólo del sujeto privado que siente en cada caso el placer de esa experiencia de conformidad, implica entender al hombre como fin en sí; el placer de sentir los objetos como medios finalmente idóneos para nuestras facultades, para nosotros en suma, hace que nos veamos a nosotros mismos como fines en sí. Esto significa que el goce estético de la naturaleza, o sea, la ordenación de la naturaleza a medio que nos satisface estéticamente, produce en nosotros el sentimiento comunicable de ser los fines de la naturaleza, los fines en sí. El gusto estético nos pone de manifiesto el sentimiento de nosotros mismos como fines últimos, lo que abre la puerta al nexo entre estética y ética, entre lo sensible y lo racional, entre felicidad y moralidad en definitiva.

La estética moderna, al poner el acento en la *αἴσθησις*, sea con capacidad cognoscitiva o sin ella, queda centrada en torno a las sensaciones del sujeto; o sea, la estética en sentido estricto se funda sobre lo subjetivo-sensitivo. Por eso, en la estética moderna, en la obra de Home, Batteux, André, Crousaz, Gerard, Dubos, Hume o Kant, por citar sólo algunos ejemplos, la obra de arte queda reducida a lo que produce sensaciones (subjetivas, evidentemente), y la belleza a una sensación peculiar subjetiva. Lo propio del concepto restringido de estética es la reducción del arte y la belleza a sensaciones del sujeto. Sólo desde estas sensaciones pueden ser explicados. La estética entonces busca una facultad o sentido peculiar para enjuiciar esas sensaciones y particularmente la sensación de la belleza: el gusto, que es la piedra angular de esa operación reductiva y, por tanto, de la disciplina moderna denominada 'estética'. El gusto, como sentido propio para esa sensibilidad peculiar del sujeto que es la belleza, deviene tribunal que juzga lo artístico en esta perspectiva estética. El gusto no es un mecanismo automático, un instinto ciego puesto en el ser humano por la naturaleza para que distinga sin más lo bello. El gusto exige formación, educación, y a ella contribuyen las experiencias biográficas, artísticas, culturales en gene-

ral. El gusto se forma biográfica y culturalmente. Así, Diderot define el gusto como "una facilidad adquirida, mediante experiencias reiterativas, para captar lo verdadero o lo bueno, con la circunstancia que lo vuelve bello, y de ser rápida y vivamente impresionado", de manera que "si las experiencias que determinan el juicio están presentes en la memoria, se tendrá el gusto iluminado; si la memoria ha pasado y no queda sino la impresión, se tendrá el tacto, el instinto". Pero todo esto equivale a decir que de la concepción moderna de lo estético como *αἴσθησις* se desprende una comprensión 'estética' del arte y de la belleza. La estética en sentido estricto implica 'estetizar' o 'subjetivizar' el arte y la belleza, es decir, implica comprenderlos esencialmente como fenómenos 'estético-subjetivos', como vivencias del sujeto. La estetización o subjetivización moderna del arte equivale por tanto a una reducción del arte y la belleza a objetos del gusto. Los estetas del s. XVIII, señala Hegel, comprendían el arte desde el gusto. La estética en la modernidad, la estética en sentido estricto, es por tanto aquel saber filosófico que piensa el arte desde su reducción a cosa *'estética-gustativa'*, a vivencia *'sensitivo-gustativa'*.

Para Heidegger el surgimiento de la estética en la modernidad no es un simple fenómeno cultural, sino que la estética y otros cuatro fenómenos (la ciencia, la técnica maquinista, la comprensión y realización del hacer humano como cultura y la desdivinizacion), constituyen la manifestación de la comprensión metafísica de lo real que caracteriza esencialmente a la modernidad, comprensión que consiste básicamente en la afirmación de que el hombre es el fundamento del ser. Heidegger sostiene que la antropología en la modernidad no representa una ciencia, sino más bien "una tendencia fundamental de la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y en la totalidad del ente", una tendencia 'humanista' que consiste en la "voluntad de explicarlo todo a partir del hombre y como expresión del mismo", de modo que "nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente". Este antropologismo o humanismo, este dominio del sujeto humano sobre todo lo existente, es la metafísica, una metafísica de la subjetividad, que comenzó con los griegos y ha llegado a su culminación con la tecnificación planetaria. El arte no podía quedar al margen de esta tendencia metafísico-humanista fundamental. Heidegger escribe que en la modernidad "la meditación sobre el arte se traslada ahora de manera acentuada y exclusiva al estado sentimental del hombre, a la *αἴσθησις*", y esta meditación es la estética en sentido restringido. Para él, "la estética es la consideración del estado del sentimiento del hombre en su relación con lo bello", y por tanto es "la consideración de lo bello en la medida en

que está referido al estado sentimental del hombre", de modo que lo bello es lo que produce ese estado sentimental. La estética es definida por Heidegger como "aquella meditación sobre el arte en la que la relación sentimental del hombre respecto de lo bello expuesto en él proporciona el ámbito decisivo para su determinación y fundamentación y constituye su comienzo y su fin". Esta es la comprensión estética o estetización del arte y la belleza: ambos se explican relativamente a estados o vivencias sentimentales del hombre. Según Heidegger, la estética consiste en la comprensión de la "obra de arte como un objeto, objeto de la *αἴσθησις*". Heidegger escribe en otro lugar que "la obra de arte se convierte en objeto de la vivencia (*Gegenstand des Erlebens*), y en consecuencia el arte se considera expresión de la vida del hombre"; esta reducción del arte a vivencias humanas implica que "el modo en que el hombre vive el arte es el que debe informarnos sobre su esencia". La estética entonces para Heidegger es el nombre que adquiere en la modernidad la metafísica de la subjetividad aplicada al ámbito del arte y la belleza, y consiste en una comprensión antropológica del arte, una reducción del arte a cosa humana.

3 . LA ESTÉTICA DE HEGEL COMO FILOSOFÍA DEL ARTE

La comprensión autónoma e independiente de la estética acuñada en la modernidad es transformada en la filosofía de Hegel, que reacciona radicalmente contra la concepción kantiana de la *αἴσθησις* como juego subjetivo-sentimental y su lógica consecuencia: la comprensión (estética) del arte. Para Hegel el arte no es ese objeto sensible del gusto a que lo reduce la estética en sentido estricto, porque realmente el arte es de naturaleza espiritual; es cosa del espíritu, no del gusto, aunque según Hegel consiste en el movimiento de penetración del espíritu en lo sensible, de modo que su representación adquiere la forma aparente de la sensibilidad. En el arte, piensa Hegel, el espíritu deviene algo sensible, se aliena (extraña) en la sensibilidad para reconocerse en ella. "El momento estético de la conciencia" consiste según Hegel en la "alienación (del espíritu) hacia lo sensible (*Entfremdung zum Sinnlichen*)". El arte, como el resto de la cultura humana, obedece al impulso constitutivo del espíritu por autorrealizarse mediante su autorreconocimiento en lo otro, identificándose por tanto con aquello que aparenta ser diferente de él. En clave idealista, Hegel piensa que ser es tener conciencia, y para tener conciencia hay que reconocerse en lo otro. Para satisfacer esta necesidad del espíritu de conocerse en lo exterior el hombre modi-

fica la exterioridad, las cosas, imprimiéndoles el sello de su interioridad, "para quitar al mundo exterior, en tanto sujeto libre, su dura extrañeza y gozar en la figura de las cosas una realidad externa de sí mismo". La espiritualidad del arte defendida por Hegel significa que el arte es una de las formas (sensible, en este caso) que adquiere el espíritu en su esfuerzo por conocerse, o sea, por ser, por realizarse. Dicho de otro modo, el arte es una "forma de hacer consciente y expresar lo divino, los intereses más profundos del hombre, las verdades más universales del espíritu". Como la religión o la filosofía, el arte es una expresión cultural donde los distintos pueblos han depositado los contenidos más ricos de sus intuiciones, es decir, la autoconciencia que el espíritu ha logrado en ellos, la verdad que cada uno de ellos ha atisbado. Hegel sostiene que el destino del arte, como el de la filosofía o de la religión, es la manifestación de la verdad, lo que para él significa que el espíritu toma conciencia de sí, de lo absoluto. La verdad (la autoconciencia del espíritu absoluto) aparece entonces bajo la forma de arte, religión y filosofía, de modo que cada forma cultural la expresa según su propia naturaleza: la verdad se hace existente religiosa, filosófica o artísticamente, esto es, sensiblemente.

Afirmar que el arte es esencialmente espiritual significa afirmar que la obra de arte no se reduce a sus elementos formales o de apariencia sensible —lo exterior—, sino que tiene vida interior, contenido, significado (*Bedeutung*), y que esto es lo fundamental. El arte es ante todo para Hegel contenido de verdad, expresión de la idea, y no objeto del gusto, aunque eso sí es "manifestación sensible de la idea (*das sinnliche Scheinen der Idee*)". Hegel se opone por tanto a la tradición que, tras relegar el conocimiento y la verdad a la filosofía y la ciencia, relaciona el arte exclusivamente con lo estético, o sea, con el gusto, el placer y el sentimiento. Esta tradición de la que Kant forma parte tiene su punto de partida en la discrepancia establecida por Platón entre la verdad y el arte, considerado entonces como engaño y apariencia. Frente a ella, Hegel reafirma la relevancia epistemológica del arte y sostiene que el arte no es cosa (estética) del gusto, sino que se halla encuadrado en el horizonte de la verdad y el conocimiento. Particularmente contra Kant, Hegel se vuelve hacia Baumgarten para recuperar la comprensión de lo estético como conocimiento, como conocimiento sensible. Dado que, a juicio de Hegel, el gusto se refiere sólo a lo exterior, a la superficie sensible del objeto artístico, y que el arte (también la belleza) contiene un interior o profundidad (*Tiefe*) que es además la verdad del arte, entonces ese interior y verdad del arte y lo bello quedan cerrados para el

gusto. Por tanto, la estetización del arte acometida en la modernidad era insuficiente para "captar lo verdadero e interno" del arte y lo bello. Esto significa que tratar el arte desde la perspectiva de la estética en sentido riguroso, es decir, desde la sensación y el gusto (subjetivos), supone para Hegel perderse lo esencial del arte y lo bello, y quedarse en su superficie exterior. Por eso Hegel señala que la profundidad o verdad del arte exigen razón, espíritu. La interioridad verdadera, el contenido profundo del arte, su 'idea', sólo se presentan mediante la razón. Hegel considera que el tratamiento 'estético' del arte ha sido lo propio de la modernidad ilustrada, pero ahora, en su tiempo, con su propia obra, deja ya de estar vigente la "moda de atender solamente a la formación del gusto en el estudio de las obras de arte": su época, escribe, ha llegado a una "fase más adelantada, la de la necesidad de conocer". Ha llegado el tiempo en el que el hombre de gusto debe ceder su puesto al conocedor de arte. En la relación con el arte, cuando éste es comprendido ante todo como idea, el gusto es secundario respecto del conocimiento. La estética en sentido estricto ha reducido el arte a cosa estética, pero para Hegel el arte, considerado desde esta perspectiva estético-subjetiva del placer y el gusto, no es digno de tratamiento filosófico. El arte sólo puede ser digno de consideración filosófica cuando se lo comprende como ámbito de manifestación de contenido de verdad, de modo que la estética es legítima sólo si parte de esta comprensión del arte. Por eso, Hegel se opone a lo que hemos denominado 'estética en sentido estricto': "Hemos de reconocer que la palabra 'estética' no es totalmente adecuada para designar este objeto", escribe, ya que "estética designa más propiamente la ciencia del sentido (*Wissenschaft des Sinnes*), de la sensación (*Empfinden*)", y por eso añade que "la expresión genuina para nuestra ciencia es la de filosofía del arte". Si la 'estética' comprende el arte como cosa estética y del gusto, la 'filosofía del arte' lo comprende como manifestación sensible de la verdad y experiencia de conocimiento sensible. No obstante, Hegel se toma el asunto más bien como "mera cuestión de nombre" y por eso sigue usando el término 'estética', pero liberado ya de su carga filosófica. El término 'estética' en Hegel significa 'filosofía del arte', de modo que nada tiene que ver con la 'estética en sentido estricto' ni, por tanto, con la reducción del arte a mero fenómeno estético del gusto.

La autoconciencia del espíritu, la expresión de la verdad, está 'historificada' por Hegel en términos de progreso, de modo que la conciencia de la verdad posee una historia que va de lo sensible a lo racional, del ayer al hoy: "La forma sensible (*sinnliche Weise*) de la

conciencia, afirma Hegel, es la más temprana para el hombre". La categoría del 'hoy' adquiere en la reflexión hegeliana sobre el arte máxima relevancia filosófica. En esta historia progresiva, el arte representa sólo un estadio (*Stufe*), el estadio primero -e inferior-, aquél en que el espíritu toma conciencia de sí sensiblemente. Por eso el arte sólo puede representar un determinado estadio de la verdad, en concreto sólo manifiesta aquella verdad que puede representarse sensiblemente, es decir, sin la mediación de la reflexión conceptual: "El arte es la primera e inmediata autosatisfacción del espíritu absoluto". Hegel piensa que en el mundo griego la representación artística —sensible, estética— de la verdad era la verdad, lo que significa que el arte satisfacía la (su) voluntad de verdad y se convirtió en la (su) forma suprema de verdad. El arte era entonces la institución cultural que representaba la verdad del mundo, la existencia y el hombre, tal como hoy puede serlo para nosotros el pensamiento y la ciencia. Pero el arte para Hegel tiene el límite de la sensibilidad. El arte está condenado a lo sensible en la realización de su destino: expresar la verdad. Además de esta comprensión artística-sensible de la verdad, hay para Hegel una comprensión más profunda de la verdad, un estadio superior de autorrepresentación del espíritu, de modo que "el arte, tanto en lo relativo a la forma como en lo tocante al contenido, no es el modo supremo (*höchste Weise*) y absoluto mediante el cual el espíritu toma conciencia de sus verdaderos intereses", ni es tampoco por tanto "para nosotros el modo supremo bajo el cual la verdad se hace existente". La insuficiencia del arte para expresar la autoconciencia del espíritu comienza con la experiencia del cristianismo. La comprensión cristiana de la verdad, que representa el inicio de esa comprensión más profunda de la verdad que la comprensión artística griega, no se expresa adecuadamente en el arte, sensiblemente, y alcanza su más alta expresión en la cultura de la razón del mundo moderno, de manera que a juicio de Hegel "hoy el espíritu aparece en un estadio más elevado que aquel en que el arte constituye la forma suprema de adquirir conciencia del absoluto", razón por la cual ahora, en la modernidad reflexiva de la razón, "el arte ya no satisface nuestra suprema necesidad", ya no satisface nuestra voluntad de verdad: "La manifestación de la verdad en forma sensible (*sinnlicher Form*) no es verdaderamente adecuada al espíritu", escribe Hegel, pues "la idea sólo en el pensamiento (*Denken*) puede captarse en su verdadera forma". Esto significa que el modo supremo de autoconciencia —y realización— del espíritu es el pensamiento racional, y por eso afirma Hegel que el arte es superado y "pasa a formas superiores de conciencia (*höhere Formen des Bewußtseins*)": "El pensamiento y la re-

flexión han superado (*überflügelt*) el arte bello". Para nosotros la verdad se expresa racional o filosóficamente, no artísticamente, de modo que nuestra suprema necesidad de verdad y autoconciencia encuentra hoy en la filosofía el ámbito donde puede ser satisfecha. El arte es superado por el concepto filosófico.

El arte hoy exige filosofía como instancia última de su propia verdad. Cuando el arte en su mera presencia procuraba plena satisfacción a nuestra voluntad de verdad, no había necesidad de reflexión sobre el arte, pero hoy según Hegel el arte suscita en nosotros, "aparte de placer inmediato, nuestro propio juicio", y por eso es necesaria la ciencia del arte: "El arte nos invita a la contemplación reflexiva, y no con la finalidad de dar lugar de nuevo al arte, sino para conocer científicamente lo que el arte es". Paradójicamente, la estética, en tanto que es reflexión y pensamiento volcados sobre el arte, o sea, 'filosofía del arte', supera al propio arte; es decir, el pensamiento que reflexiona sobre la expresión sensible de la verdad que es el arte, supera al arte, de modo que la verdad pensada conceptualmente a partir de la verdad expresada sensiblemente dice la verdad de esta última, la supera. Esta es la aplicación concreta del idealismo hegeliano en el ámbito estético: la conciencia de un objeto, del arte p. e., supera al propio objeto, dice su verdad, y finalmente lo sustituye. En conclusión, afirma Hegel, el arte, "en relación a su destino supremo, es algo pasado (*ein Vergangenes*)". Esta es la denominada 'muerte del arte': el arte ha muerto al tiempo que la estética –filosofía del arte- ha llegado a su apogeo, ocupando el lugar de privilegio cultural que ocupaba el arte. Cuando el arte ocupaba el lugar supremo en la cultura, era verdad y estaba plenamente vivo, pero hoy ha perdido su verdad y su vitalidad, y es para nosotros algo más pensado que vivido, es decir, que el arte, como algo pensado, expresa hoy más la verdad que en su pura presencia, y ello porque hoy la verdad se expresa ante todo en el pensamiento. Por esto piensa Hegel que en nuestro tiempo el arte se ha trasladado a nuestra representación, para ser sobre todo algo pensado. Hay hoy más verdad en la belleza pensada que en la belleza realizada o vivida del arte. El arte ha sido superado paradójicamente por la misma estética cuya misión era volcarse reflexivamente sobre él. La estética ha pasado en Hegel de ser lo que tendría que ser, es decir, un movimiento secundario respecto de la inagotable sustancia del texto artístico de la que se nutría, a volverse ella misma verdad y sustancia del arte. Hoy vale más la estética que el arte.

Se ha advertido que esta valoración hegeliana de la estética anticipa la importancia que la reflexión sobre el arte ha alcanzado en las

vanguardias artísticas, donde la proliferación de poéticas que acompañan al arte efectivo muestra que, en la modernidad, el arte o deriva de una reflexión teórica, o no puede concebirse sin el acompañamiento de ésta. El lugar de privilegio que ocupa la estética —filosofía del arte— en Hegel profetizaría la situación actual del artista, que, saturado de lenguajes y estilos, y ante el desgaste de estructuras y códigos que azota al arte desde el inicio del s. XX, se ve obligado, al tiempo que realiza su obra, a reflexionar sobre la esencia del arte y a presentar estos pensamientos como parte (explicativa) de su propia obra. Pero también es necesario subrayar la diferencia entre ambos, especialmente si tenemos presente que las reflexiones actuales sobre las obras de arte deben ser consideradas como formando parte de la propia obra artística. La reflexión en la estética hegeliana no tiene el mismo sentido que en las poéticas de vanguardia: en Hegel sustituye al arte, mientras que en esas poéticas la reflexión pretende salvar al propio arte. Lejos de intentar ponerse en lugar de la belleza vivida del arte, su pretensión es ayudar a ver el arte. Según Vattimo, si el arte estaba condenado a muerte, a ser pasado, porque no era reflexivo-filosófico, el proyecto vanguardista de hacerle reflexionar desde sí mismo supone un intento de salvarlo, de modo que esa exigencia de autolegitimación del arte que se verifica en forma de poética, lejos de ser anticipada por la estética hegeliana, se opone realmente a la tendencia de la filosofía a afirmar el carácter inesencial del arte y su provisionalidad, que es lo que hizo Hegel. Contra la estética hegeliana, las poéticas contemporáneas no son certificados de la muerte del arte, sino un modo de reivindicar su derecho a la existencia. Es indudable que el traslado del arte al pensamiento establece un nexo entre la valoración hegeliana de la estética y el arte contemporáneo, es decir, el arte a partir de Duchamp. Hegel pensó que pasábamos de la época artística a la filosófica y que el propio arte nos interesaba ya más en la reflexión que en la sensación. El arte contemporáneo también se ha hecho filosófico, solo que sin necesidad de acudir a las reflexiones externas a él, sino que él mismo ha incorporado el pensamiento, el concepto. Esto es lo que inaugura el arte de indiferencia estética y cerebral de Duchamp, abriendo así el arte actual, un arte que es concepto, exigencia de pensamiento.

En suma, contra la relegación del arte afirmada por la tradición platónica, Hegel legitima el arte conectándolo con la verdad, pero en esta operación ha repetido y corregido el esquema racionalista de Baumgarten. Hegel insiste en la jerarquía baumgartiana entre un conocimiento superior —filosófico, racional— y otro inferior —estético, sensible—,

pero esta jerarquía cognoscitiva no lleva a Baumgarten a acabar con la autonomía de lo estético, mientras que en Hegel implica superación del conocimiento artístico-sensible por el conocimiento filosófico-racional. Lejos de defender la peculiaridad del conocimiento artístico frente al filosófico, Hegel mide el arte desde el patrón de la filosofía, configurada ya en modelo del arte; ha acostado tanto el arte del lado del conocimiento filosófico-conceptual, y ha defendido tan poco su especificidad, que el desenlace no podía ser otro que la superación de uno por otra. Ello se debe a que Hegel pone en la misma línea al arte y la filosofía, y además a ésta por encima de aquél. La innegable voluntad hegeliana de legitimar el arte en el orbe intelectual aproximándolo a la verdad, ha acabado costándole la propia vida al arte. Al entender el arte esencialmente desde un contenido de verdad que no sólo es traducible a la filosofía, sino que incluso es más adecuado a la naturaleza racional de la filosofía que al carácter sensible del arte, estaba ya escrito que el arte sólo era necesario como momento histórico destinado a ser un pasado. Para Hegel, arte es en sí espiritual, pero el pensamiento —la filosofía— es la naturaleza más íntima y esencial del espíritu. Por eso, el arte en Hegel acaba siendo algo innecesario que muere por superfluidad; desde que entendió la obra de arte —*more* filosófico— como símbolo de una idea, dictó su sentencia de muerte. Hegel salva pues la relevancia epistemológica del arte convirtiéndolo en cierto modo en trasunto del saber filosófico. La recuperación de la dignidad del arte propuesta por Hegel se ha hecho al precio de aproximarlo tanto a la filosofía que finalmente el arte había de ser superado por ésta. El caso de Hegel enseña a toda estética actual que la salvación del arte no puede hacerse sin el propio arte, o sea, que la salvación del arte ha de provenir de la afirmación de la peculiaridad de su conocimiento no discursivo y no puede importarse de la filosofía.

CONCLUSIÓN

El término 'estética' en sentido estricto no vale entonces para Hegel, aunque siga usándolo. Por tanto, si pretendemos que el término 'estética' valga también para el pensamiento de Hegel –y para otros autores, como Heidegger o Adorno, que entienden lo estético en sentido amplio- estamos obligados a comprenderlo, además de en el sentido estricto que ya hemos expuesto, es decir, como dominio de lo sensitivo-formal, en un sentido más amplio, menos significativo filosóficamente y más neutro. Este sentido irrestricto de estética, sin carga filosófica, en la medida en que esto sea posible, no puede ser otro que la definición

de la estética como comprensión filosófica del arte. Sólo en este sentido, entendida como comprensión o meditación filosófica sobre el arte, o sea, como 'filosofía del arte', se puede hablar de 'estética' en sentido absoluto en el pensamiento de Hegel –y en el pensamiento del resto de autores que no satisfacen las exigencias del concepto estricto de estética. Pero además esto mismo, comprensión filosófica del arte, es lo que ha de ser en la actualidad la estética, y su primera pregunta no puede ser otra que la pregunta (filosófica) por la naturaleza misma del arte. El horizonte de respuesta a esta pregunta ha de ser la comprensión del arte también en sentido amplio y sin interpretar, es decir, en el mismo sentido que ha de adquirir hoy autoconciencia el propio saber estético.

❄❄❄❄❄❄

EL UNIVERSO COPERNICANO-NEWTONIANO

OBLIGATORIA. PRIMER CUATRIMESTRE

Profª Dra. MARÍA DE PAZ

El objetivo de este documento* es presentar una guía para la asignatura "El Universo Copernico-newtoniano". Dado que la asignatura está enmarcada en un Máster en Filosofía y Cultura Moderna, el sistema de este curso es la historia y la filosofía de la ciencia durante Modernidad. Dependiendo del profesor responsable del curso, hay una gama amplia de temas a tratar. El periodo ocupa desde alrededor de 1450 a 1905 o 1914, dependiendo de los hitos históricos que tomamos como principio y fin de Modernidad. Comentaremos esto más tarde.

Los temas no son solo extensos porque estamos tratando alrededor de quinientos años de historia, sino también por la variedad de las ciencias mismas. El profesor puede escoger centrarse en Matemáticas, Astronomía, Física, Química, Biología, Medicina, Historia Natural, o en todo. Y esto es sólo con respecto a la historia y filosofía de las ciencias, pero también tenemos el lado institucional. La historia de instituciones es fundamental para el desarrollo de la ciencia, y un curso centrado en este aspecto es también posible, particularmente, si está centrado en este periodo que hemos designado como "Modernidad" cuando universidades, academias, institutos de investigación y otras instituciones científicas estuvieron desarrollados y, progresivamente, adquirieron la estructura que tienen hoy. También la existencia de instituciones es lo que, en un sentido material y práctico, hace posible que algunas personas dediquen su vida profesional a las ciencias. Enlazado con la historia más interna de las ciencias y también con la institucional tenemos también el impacto cultural de la ciencia. Considerar el impacto de la Revolución Copernicana y, en general, los desarrollos científicos que ocurrieron en la cultura general durante este periodo, es otra manera de acercarse a la asignatura.

Este documento intentará no privilegiar una aproximación sobre la otra, puesto que esto es una guía para el estudiante, y el objetivo

* El original de este texto ha sido entregado por la Autora en inglés. La presente es un versión en español realizada por una traductora inversa a partir del mismo. El orignal se encuentra en las pp. 235-252.

es ayudar el estudiante para que sea capaz de emprender las diferentes aproximaciones con la ayuda de esta guía. En este sentido, la historia de desarrollos científicos tendría que ser enmarcada dentro de la historia general, y así, el estudiante tiene que ser capaz de relacionar consecuciones científicas con desarrollos históricos para obtener una secuencia ordenada de acontecimientos y para situarlos en el contexto histórico adecuado. Lo mismo pasa con los desarrollos filosóficos. En este curso, la historia y la filosofía de la ciencia no son concebidas por separado, y será importante que el estudiante tenga un fondo de historia de filosofía y que sea competente para establecer enlaces entre concepciones filosóficas e ideas científicas.

Como somos muy conscientes de que no cada estudiante que se matricula en este curso tiene un fondo filosófico, este documento está dedicado a ambas clases de estudiantes, quienes tienen un grado en filosofía y quienes no. A lo largo del documento, haremos recomendaciones para ambos, y después de la descripción de los contenidos, presentaremos una lista de referencias.

DESCRIPCIÓN GENERAL DE LOS CONTENIDOS DEL CURSO

1. Cuestiones preliminares

Uno de los asuntos que más retan a los estudiantes sin fondo filosófico en este tipo de curso es la existencia misma del curso. Ante todo, es desconcertante el título él —este título también desconcierta a los estudiantes defilosofía y principalmente debido a las mismas razones. No entienden realmente lo que el " Universo Copernicano-newtoniano" es, y se preguntan si es el mismo universo en el que viven. Los estudiantes de filosofía normalmente tienen una pista y asocian este título con alguna clase de historia y filosofía de la ciencia, pero mayoritariamente no entienden por qué ese título en vez de uno más normal, "Historia de ciencia" o "Filosofía de ciencia". Uno de los puntos para entender el curso es entender el título mismo. El Universo Copernicano-newtoniano no es sólo los desarrollos científicos particulares que han ocurrido entre Copérnico y Newton, sino una visión del mundo —una cosmovisión— configurado durante el periodo que hemos mencionado antes, p.e. el período de la Modernidad. Así que no se trata sólo de unos cuantos descubrimientos científicos particulares o teorías, sino de una manera de entender el mundo que nos rodea que tan sólo el siglo XXI derrumbará. Mundo, aquí, es una palabra grande, e incluye, por supuesto, naturaleza, pero también el sitio del ser humano en la naturaleza,

sus relaciones, límites, capacidades y la manera en que este ser concibe su propio conocimiento y el conocimiento de la naturaleza. Así, la cosmología Copernicana-newtoniana determina y refleja cómo los hombres de este periodo se acercan al mundo. En cierto sentido, el universo Copernicano-newtoniano es un sinónimo de Modernidad, pero en este curso nos no dedicaremos a cada aspecto de la Modernidad, sino a aquellos relacionados con el conocimiento de la naturaleza y, con ello, al desarrollo de la ciencia.

Una vez que el asunto del título está claro, llegamos a la segunda razón de por qué este curso desconcierta a los no-estudiantes de filosofía. Los estudiantes de filosofía están acostumbrados a tener cursos relacionados con la ciencia en su formación de licenciatura, así que no les coge de sorpresa, aunque incluso después de todo ese tiempo de licenciatura algunos de ellos aún no entienden las relaciones entre ciencia y filosofía. En la concepción habitual de filosofía en la sociedad, se asocia a humanidades. Así, los estudiantes que provienen de antropología, pedagogía, ciencias educativas u otros estudios no entienden qué tiene ver la filosofía con la ciencia. No es una cuestión difícil de explicar, y tan pronto como entienden que la ciencia tiene que ver con pensar, tiene que ver con filosofía.

Después de la aclaración de la naturaleza del curso, su título y su sitio en el Programa del Máster, el primer punto del programa del curso es tener una idea de lo que es esta cosa llamada "ciencia". Es una palabra de nuestro vocabulario diario, pero muy difícil de definir. Es más fácil pensar en "las ciencias", y tiene más sentido proporcionar una vista concreta. Pero ayuda identificar algunos requisitos para la existencia de la ciencia, algunos que impidan el estudiante dar la respuesta de que "todo lo que un ser humano hace es científico, desde la invención del fuego, al estudio de partículas atómicas, o incluso la respiración". Incluso aunque nuestros hitos no sean condiciones suficientes para la existencia de la ciencia, son necesarios, en el sentido de que si éstos no aparecen, estamos hablando sobre un asunto diferente, y no sobre ciencia. Ante todo, tiene que haber un gran registrode datos recogidos durante un periodo largo de tiempo y con algún propósito concreto; segundo, hay instituciones que conservan y transmiten el conocimiento obtenido del dato; y finalmente, hay instrumentos, alguna clase de tecnología desarrollada para recoger mejor los datos (cf. Ordóñez et al. 2003, 25-26). Cuando el estudiante tiene esto en mente, es fácil para él entender que tiene que haber algún sistema de símbolos (escritura) para recoger los datos, soporte material para ellos, y algunos estructura social para crear las insti-

tuciones en que la ciencia se desarrolle, así como desarrollos técnicos que hacen posible la construcción de los instrumentos. Y así sea capaz de identificarlos en el desarrollo histórico de ciencia.

Después de esta sucinta y superficial definición de las condiciones bajo las que la ciencia opera, emerge otro asunto, suscitado por la cuestión anterior sobre el porqué de este curso dentro de un Máster en filosofía. Este es el debate entre ciencias y humanidades, o, como dice C. P. Snow en su famosa intervención, el debate sobre "las dos culturas". La mayoría de los estudiantes admitidos en el Máster tiene fondo en humanidades y/o ciencias sociales. Esto coloca el equilibrio, normalmente, en perspectivas sesgadas en las que la ciencia está concebida de manera simplista como el "enemigo" asociado con el régimen capitalista, la destrucción de la naturaleza, la subestimación de las humanidades por la imposicion de cánones científicos, la alienación del individuo debido a los desarrollos industriales que la tecnología científica ha traído a la sociedad, y toda clase de efectos malignos que podrían derivarse del uso de la ciencia, y mayoritariamente de la tecnología. Por supuesto hay excepciones entre los estudiantes que piensan de manera diferente y que son capaces de concebir por separado ciencia y tecnología, pero son minoría. Así pues, es bastante pedagógico, al llegar a este punto, probar en pensar sobre los efectos buenos que los desarrollos científicos y tecnológicos han traído a la sociedad —desde el papel higiénico a las vacunas— pero lo que es más importante, algunas consideraciones en las cuáles la omisión de conocimiento científico a sociedades faltas de crítica y los peligros que la carencia de formación científica conllevan para la salud, el entorno, el juicio experto, la educación, el periodismo, y la sociedad en general. Puesto que el estudiante es ya una persona educada, es también útil ayudarlo a distinguir que el desarrollo de la ciencia no es equivalente al del capitalismo y la lógica de la destrucción medioambiental. Y, por qué no, considerar que los intelectuales son normalmente figuras públicas en los que todos presuponemos una instrucción humanística pero nunca una científico, y, en tal caso, son las humanidades las que colocan a la ciencia fuera de la cultura. Un ejemplo aclarará este punto: en cultura occidental, es un requisito para considerar a alguien una persona cultivada saber quién es William Shakespeare, e incluso haber leído una o dos de sus obras. Pero una persona cultivada puede ignorar perfectamente o no recordar la Primera Ley de Newton o el contenido del Teorema pitagórico. Contrariamente a lo que los estudiantes en este Máster tienden a pensar, esto coloca a la ciencia en una posición desfavorecida con respecto a su sitio en la cultura.

Esta discusión general es útil porque la modernidad es filosóficamente conocida como el periodo en el que los hombres pasan de confiar en poderes teológicos a confiar en el suyo propio, y esto incluye su propio conocimiento de la naturaleza, lo cual es ciencia. Así, es útil considerar la ciencia como parte de la cultura occidental, en el mismo sentido que los sentimientos descritos en las obras de Shakespeare son una parte de él, y que hay ninguna necesidad de establecer una división entre ambos, sino para considerarlos como complementarios y normalmente no como puntos de vista opuestos.

2. Hitos históricos: el principio y el fin de la Modernidad

La división del tiempo histórico en épocas o edades es, como todo estudiante debe saber a estas alturas de su instrucción, arbitrario. Y a pesar de que es difícil establecer el momento preciso en que la Edad Media acaba y la Modernidad empieza, algunos hitos o acontecimientos históricos particulares son útiles para entender que algo diferente, algo relativamente nuevo, una nueva cosmovisión está emergiendo. Justo como la Edad Media, o la Antigüedad, la Modernidad dista mucho de ser un periodo uniforme. Muchos cambios ocurren en la sociedad desde el siglo XVI al siglo XVIII y aún más durante XIX. En el curso es importante que el estudiante tenga en mente esa variedad de épocas intentando establecer una evolución coherente y contextualizada de instituciones y conceptos científicos. Pero ante todo, ¿de cuándo a cuándo dura la Modernidad?

No hay un sólo acontecimiento que marque el fin de la Edad Media, pero hay tres de particular relevancia para los habitantes europeos que marcan un punto de no retorno. Me referiré a ellos por orden cronológico. Ante todo, 1440 el año de la invención de la prensa de impresión de movimiento mecánico. El invento de Gutenberg —o presentación a Europa, como algunos historiadores dijeron— trajo no sólo la posibilidad de extender conocimientos debido al coste más barato de libros a partir de entonces, sino el hecho en sí mismo de que el conocimiento era accesible a un número más amplio de personas, y entonces tenía mucho más sentido aprender a leer. El segundo hito es 1453, el año de la conquista de Constantinopla por los turcos. Esto marca el fin del Imperio Romano Oriental —Imperio bizantino— y la creación de una frontera física y cultural que separará Europa de Asia y África, y culturalmente de personas islámicas a lo largo de siglos. También significó la recuperación para los europeos de muchos de las obras griegas originales perdidas desde la Antigüedad tardía, porque los cristianos

cultivados que vivían en Bizancio que tuvieron la posibilidad de huir de los turcos llevaron sus libros con ellos, mayoritariamente a Italia. La última fecha es 1492, celebrado como el del "Descubrimiento de América". Prefiero ponerlo como la llegada de Cristóbal Colón a las Indias occidentales, ya que pasarán unos cuantos de años hasta que ésta llegada represente el descubrimiento de un continente nuevo para los europeos. Este viaje es un símbolo de las consecuencias que los exploradores portugueses y españoles trajeron a la cultura occidental. Después de aquellos viajes, hay un mundo nuevo, un cielo nuevo nunca visto por hombres occidentales, una dimensión nueva de la tierra, su medida, la corroboración de que es esférico, la existencia de continentes diferentes, y muchas otras cosas, demasiadas para ser descritas aquí. Menos sabido por estudiantes no españoles es el hecho de que 1492 es también el año en qué el último reino europeo musulmán cae: el reino de Granada. En enero 1492 la reina de Castilla Isabel I, llamada "la católica", y su ejército conquistaron el último reino musulmán de la Península ibérica, acabando así con la presencia islámica en territorios europeos. Ese mismo año, los musulmanes y su cultura serán expulsados del territorio español, marcando el fin de la cohabitación —no siempre pacífica— que había desde la llegada de los musulmanes a Europa en el 711. Con la expulsión de la cultura islámica, mucho se perdió, desde un punto de vista cultural, en particular, los intercambios fructíferos que desde alrededor del 1000 habían tenido lugar. La pérdida no sólo fue para Europa, sino también para la cultura islámica, porque serán concebidos como el "enemigo" desde entonces y dada la rivalidad mediterránea entre Europa y los Turcos, el pueblo islámico se aislará de Europa representando uno el enemigo para el otro.

Estos son los tres acontecimientos importantes, pero de todas formas, el principio de la Modernidad podría ser correctamente colocado hacia el 1450 (cf. Lindberg 1992, 235), cuando los desarrollos culturales y literarios que ahora llamamos el Renacimiento estaban ciertamente funcionando.

Con respecto al fin de Modernidad, la transición del XIX al siglo xx es normalmente vista como otro cambio de época. Científicamente, muchas personas colocan en 1905 el principio de la nueva era, debido a la publicación del documento de Einstein sobre la teoría especial de la relatividad; pero históricamente considerado, aquello no marca un cambio, y no fue automáticamente aceptado ni siquiera dentro de la comunidad científica. Sólo después del eclipse de Eddignton de 1919 Einstein se convierte en una figura popular de la cultura y podría la te-

oría nueva (relatividad general) considerarse como una nueva cosmovisión científico.

La periodización de la historia se complica y muy relativa según los diferentes países, incluso para personas occidentales. En España, en lo que se refiere a la historia, normalmente consideramos la Revolución francesa de 1789 como el principio de la Época Contemporánea, pero cuándo pensamos en ello filosóficamente, todavía pertenece a la Modernidad. En contextos americanos, es 1945 —el fin de Segunda Guerra mundial— lo que marca el inicio del Periodo Contemporáneo. Escogeremos aquí la consideración filosófica y veremos el año 1914, el principio de la Primera Guerra mundial, como el fin de la Modernidad, ya que marca el comienzo de la política internacional allende fronteras europeas, y en lo que respecta a filosofía, ciencia y política una manera nueva de pensar, una nueva cosmovisión. Muchos son los testimonios de los hombres y mujeres que vivieron antes y después de aquella guerra y que se consideraron pertenecientes a un mundo que ya no existía, algunos de los más famosos eran Stefan Zweig o Philip Roth, pero ese sentimiento estuvo compartido por la generación que vivido alrededor de 1890 y 1950. El mundo llegó a se realmente global para la mayoría de la población en aquel periodo. Y podemos imaginar que un sentimiento parecido —con la diferencia histórica dada por la disparidad contextual— podría haber sido el de los hombres del 1600 que contemplaron la desaparición de las fronteras geográficas tradicionales debido a la aparición de mapas mundiales nuevos y de la infalibilidad del poder de la iglesia por protestantes y hombres de ciencia.

3. Estado del arte

Una vez el periodo histórico está establecido, es importante que el estudiante tenga una idea sobre lo que se supone que debe saber antes de empezar la consideración de ideas científicas durante la Modernidad. El estudiante tiene que ser consciente de qué científico o cosmovisión natural existió antes del Universo Copernicano-newtoniano. Así, tiene que estar familiarizado con la astronomía tolemaica y la versión cristianizada de la concepción aristotélica cosmológica y física. Normalmente, los estudiantes de filosofía tienden a saber sobre ambas concepciones, pero tienen que recordar el conflicto entre astronomía por un lado y cosmología y física por el otro, la concepción instrumental de astronomía que muchos astrónomos tuvieron desde el trabajo de Tolomeo y los problemas técnicos que los epiciclos, deferentes, excéntricos y ecuantes pusieron a una estructura aristotélica del cosmos. Los

estudiantes sin un fondo filosófico pueden muy bien no haber oído nunca acerca de estos conceptos. Es su tarea familiarizarse con ellos. *La revolución Copernicana* de Kuhn es una buena guía para el estado del arte en este asignatura.

Con respecto a la física aristotélica, muchos estudiantes de filosofía tienen una idea sobre la teoría de los elementos y sus movimientos naturales, pero aunque hayan leído la *Ética Nicomaqueana* —considerando el mejor escenario—, nunca han abierto la *Física, En los Cielos o Meteorología*. Es momento para que lo hagan. Igual para el resto de los estudiantes, quienes probablemente han oído la relevancia de Aristóteles para la filosofía pero nunca ha sostenido en sus manos un libro suyo. Leer filosofía es una práctica, requiere la capacidad de estar familiarizado con formas diferentes de escribir en tiempos diferente, estilos diferentes, como diálogos, tratados, confesiones, documentos, incluso novelas, y pueden ser muy difíciles para las personas no familiarizadas, pero puesto que esto es un Máster en filosofía, es impensable para personas que quieren graduarse en esto el no ser capaces de leer cualquier clase de texto filosófico, al menos traducido a su lengua propia. Probablemente sea suficiente con leer el tercer libro de *En los Cielos* y el cuarto libro de *Física*. Allí tienen los conceptos esenciales para emprender la concepción cosmológica y física que estaba de moda cuando Copérnico publicó su trabajo. También será útil familiarizarse con la clase de instituciones en que la filosofía griega de la naturaleza o de la ciencia se desarrollaron: la Academia y el Lykeion para el periodo clásico y la Biblioteca y el Museo de Alexandría para la ciencia helenística.

El conocimiento de los griegos es necesario para entender los cambios astronómicos y cosmológicos que trajo la revolución Copernicana, pero no es bastante. El estudiante, al menos, tiene que tener una pista sobre el periodo precedente, p.ej. la Edad Media y su estructura social y cultural así como su concepción de la naturaleza. Es bastante útil ser consciente de los desarrollos árabes de la ciencia, y el trabajo de los árabes en la traducción de textos griegos, ya que ésto ayudará a hacer un cuadro del conocimiento cultural disponible en Europa cuando Copérnico publicó su trabajo. Así, el desarrollo árabe en astronomía y medicina son particularmente relevantes para este objetivo (Lindberg 1992 es una buena fuente para ésto). Con respecto a la Europa cristiana, es conveniente saber acerca de la enseñanza de las Artes Liberales, el punto de vista cosmológico predominante en el Timeo hasta el siglo XII, y la entrada de la Filosofía de Aristóteles en el currículo educativo alrededor del siglo XIII, y la crítica que las condenas aristotélicas de

1210 y 1277 trajeron contra esta filosofía, dirigiendo a la creación de alternativas como la teoría de ímpetu, el cual tendrá impacto en Galileo. También desde el punto de vista institucional, saber el fundamento, la estructura y la expansión de universidades medievales es importante para estar familiarizados con el contexto en el que la ciencia o la filosofía natural estuvo desarrollada.

Finalmente, para entender algunos de los cambios filosóficos que la modernidad considera, como el cuestionamiento del conocimiento antiguo o el de autoridad tradicional derrocado, es importante considerar la contribución de la navegación portuguesa y castellena. La dominación turca en la península de Anatolia interrumpió el intercambio comercial con el Este, interrumpió la Ruta de la Seda. Los europeos miraban Asia como lugar de riqueza exótica, así, en las cortes europeas y en familias nobles, el comercio de lujo traído de China y las Indias era muy apreciado. Aun así, la dominación turca hizo la Ruta de Seda impracticable. También el impuesto italiano de aduana, dada su dominación en el Mediterráneo hizo el mercadeo mucho más caro de lo que normalmente era. Así, los portugueses empezaron a buscar una ruta a las Indias a través del océano, circunavegando África. Su primer éxito fue el cruce de Cabo Bojador en 1421, conociendo nuevas maneras de navigar y yendo más al sur de lo que cualquier otro europeo fuera antes. Alcanzaron el hemisferio sur en 1471, contemplaron un cielo nuevo y se guiaron para navegar por "La Crux", también conocida como "La Cruz del Sur". En 1488 entran en el Océano Índico por primera vez. Por la parte castellana, en 1492 Colón llegó a las Indias occidentales, su propósito era llegar a las Indias orientales, pero después de su tercer viaje en 1500 estuvo claro que no lo había hecho. En 1507 el nombre de América fue utilizado por primera vez para designar aquellas tierras nuevas. Y aparece como continente nuevo en el *Planisferio* de Mercator en 1569.

La cantidad de conocimiento requerido para producir estos logros, en particular, desde el punto de vista técnico, pero también del teórico —nueva cosmografía, descripciones nuevas de los cielos— ciertamente tuvo un impacto en la ciencia moderna. Copérnico cita los viajes de los portugueses y de los españoles en el primer capítulo de su *De Revolutionibus*. Esto significa que también tiene impacto en la nueva manera de pensar. Muchas cuestiones surgen como consecuencia de estos viajes. Pero hay una cuestión filosófica que provoca una reflexión epistemológica: si la geografía, el cielo, la tierra, las plantas, los animales y otras cosas nuevas asombrosas no fueron como los antiguos pensaban

que eran, ¿por qué habrían de estar los cielos ordenados como Aristóteles pensaba? Si Tolomeo estaba equivocado en geografía, ¿sería posible que también pudiera estar equivocado en su *Almagesto*?

Esto resume el estado del arte de la ciencia en 1543, cuándo Copérnico publicó su trabajo y murió unos días después. Una vez familiarizado con estoas cuestiones, el estudiante estará preparado para introducirse en la ciencia moderna, como lo estaba Copérnico.

4. Ciencia Moderna temprana

El sistema de la periodización aparece también aquí. Escogimos como hito el año de la Revolución francesa, 1789. Así que consideraremos el periodo de 1543 a 1789 como el "Moderno temprano" y de 1789 a 1914 como "Moderno tardío". De este modo, el siglo XVI y el XVII y la mayor parte del siglo XVIII serán tomados como el primer periodo de Modernidad.

Nuestro punto de partida es la revolución astronómica y el trabajo de Copérnico. Naturalmente, Copérnico nunca pretendió provocar una "revolución", en el sentido de un cambio drástico en la manera de pensar. Su propósito principal era una reforma astronómica que se encaminara a un mejor entendimiento del orden de los cielos más adecuado que el de Tolomeo y respetando los principios de circularidad y uniformidad que violaron excéntricos y equivalentes. Es importante entender que el marco filosófico de Copérnico y la influencia pitagórica y platónica que recibió, así como las razones técnicas para reformar la astronomía, para elaborar un calendario nuevo que fijó algunas fechas importantes del año, como los equinoccios, del que dependía la celebración de algunas festividades religiosas movibles, como la Pascua. Cuando Copérnico cambió el centro del Universo, de ser la Tierra a un planeta, puede que no hubiera sido completamente consciente de muchas de las consecuencias que este hecho iba a provocar, pero el caso es que tuvo consecuencias en la manera de concebir el orden de los cielos, la ciencia natural y la manera de pensar.

Desde el punto de vista de la ciencia natural, particularmente la física, es importante que el estudiante entienda la necesidad de una física nueva para una Tierra en movimiento. Una Tierra que se mueve no es compatible con la física aristotélica, y a pesar de que los defensores del punto de vista Copernicano tendrán que vencer muchas dificultades y tendrán que responder a muchas objeciones, tendrán éxito en el desarrollo de una física nueva compatible con la nueva cosmovisión. Los tres caracteres principales en la historia del desarrollo de la

física nueva son Galileo, Descartes y Newton. Pero antes que ellos algunos otros tienen que contemplar la realidad del sistema Copernicano. Entre estos, Thomas Digges, William Gilbert y Giordano Bruno son de la primera generación de Copernicanos, y Kepler de la segunda, como Galileo. Estos hombres aceptaron las consecuencias del movimiento de la Tierra física y cosmológicamente, y no lo consideraron como un dispositivo astronómico. Lo mismo le pasó a Kepler, para quien el copernicanismo es un punto de partida en todas sus consideraciones astronómicas y, así, transforma la astronomía en física celeste, siendo el primero en cuestionar si los cuerpos celestes se convirtieron en sus órbitas debido a la atracción de una fuerza central emanada del sol. Aquí, el fondo filosófico es también importante, y además reconocer la armonía matemática descrita por las Leyes de Kepler ayuda a entender su búsqueda de esas armonías. Es importante que el estudiante sea capaz de reconocer los conceptos astronómicos básicos y entender el significado de las leyes. Una parte importante del conocimiento para apreciar correctamente las fuentes de Kepler es familiarizarse con las contribuciones de Tycho Brahe. No sólo su más o menos conocido sistema cosmológico y astronómico, sino también su énfasis en la obtención de observaciones cuidadosas y su método nuevo y continuo de hacer observaciones astronómicas. Fue el astrónomo de observación mejor de la Europa en su tiempo, y Kepler se dió cuenta de la relevancia de hacer observaciones cuidadosas para explicar el verdadero sistema del mundo.

Después de Kepler nos vamos de la astronomía a la física y llegamos a las contribuciones de Galileo. La introducción del telescopio para observaciones astronómicas produce fenómenos nuevos nunca vistos. También la consideración de la relatividad del movimiento y la posibilidad de movimientos compartidos dentro de un sistema es fundamental para considerar seriamente el movimiento de la Tierra y las objeciones sobre la perceptibilidad de este movimiento. Esto pavimenta el camino para la física inercial que será plenamente desarrollada en la obra de Newton con la ayuda de las anteriores consideraciones de Descartes. De hecho, Descartes presenta la primera síntesis en la que explica la física, la cosmología y la astronomía en un mundo mecánico, desarrollando en física el paradigma mecánico que será un punto de no retorno: ya nunca más la física tendrá en cuenta concepciones animistas de la naturaleza. La revolución científica culmina con la publicación de la obra de Newton *Philosophiae Naturales Principia Mathematica*, pero antes que los logros de Newton es importante que el estudiante conozca las contribuciones de Robert Hooke, de Christian Huygens y del contem-

poráneo de Newton, Gottfried Leibniz. Todos estos hombres desarrollaron ideas relevantes que ayudaron a crear la concepción nueva de la naturaleza y el conocimiento de la misma, que prevalecerá durante siglo XVIII. De hecho, el sistema newtoniano no será plenamente impuesto hasta los desarrollos lagrangianos y laplacianos del fin del siglo XVIII. Por tanto, ser consciente de la variedad de puntos de vista y los sofisticados sistemas filosóficos de la naturaleza presentados, es importante para entender correctamente el desarrollo de la ciencia Moderna.

Antes de entrar en el siglo XVIII hay tres asuntos que podrían ser destacados. El primero es el debate historiográfico sobre la revolución científica. Hay muchas tesis polémicas, siendo la de Shapin (2000) la más conocida, pero no la única. Al respecto hay una gran gama de posibilidades: además de la tesis de Shapin de que no hay un método común o un punto de vista común de conocimiento que nos permita hablar sobre la "Revolución científica", tenemos también la tesis de Zilsel sobre la función de los artesanos y la interacción con hombres eruditos; la tesis de Merton sobre los valores puritanos en un contexto capitalista; la tesis de Yates sobre la extensión y oposición a las doctrinas mágicas y herméticas; la tesis de Duhem de que la revolución empezó en el siglo XIV con la revuelta contra la física aristotélica con la teoría del ímpetu; la tesis de Hessen sobre las raíces socio-económicas del trabajo de Newton; la de Eisenstein sobre la transición de lo escrito a lo impreso; y probablemente algunos más. El estudiante no necesita familiarse con todos ellos, pero tiene que saber lo que es una controversia historiográfica y por qué podría haber una sobre la revolución científica.

El segundo punto es sobre ciencias diferentes de la astronomía y la física. También podemos hablar sobre una revolución anatómica y médica de los trabajos de Vesalio, Paracelso y Harvey. Aquí, tener algunos conocimientos previos acerca de la medicina galénica y las consideraciones biológicas de Aristóteles es útil para entender el estado del arte de las ciencias médicas y biológicas. También hay varios desarrollos en biología y botánica, como aquellos que podrían ser tomados en cuenta como emergentes del descubrimiento de tierras nuevas, junto con la función de gabinetes de historia natural como instituciones para preservar y transmitir este conocimiento, que vale la pena estudiar. Respecto a la biología y el micro-mundo, hay que examinar el trabajo de Hooke y Leeuvenhoek. Otro campo de interés es la alquimia y la química. El trabajo de Robert Boyle y sus descubrimientos son muy importantes para el desarrollo de la ciencia experimental. Aquí tenemos un caso paradigmático para estudiar la función de instrumentos científi-

ficos como la bomba de aire y el estudio de un fenómeno puramente experimental como el vacío.

Finalmente, la aparición de revistas científicas e instituciones científicas como la Sociedad Real y la Académie des Sciences es el tercer asunto que queremos comentar para entender las relaciones sociales entre científicos en este periodo. Familiarizarse con estas instituciones y con la función que tuvieron en la difusión de ideas y en las controversias actuales entre científicos forma parte de ser conscientes del espíritu de este tiempo.

Si durante el siglo XVII hay una amplia gama de ciencias, se complica más con el XVIII. Es útil leer algunos trabajos paradigmáticos sobre la época que aprehende el "espíritu" del tiempo. El discurso pre liminar de D'Alembert a la *Encyclopédie* es precisamente esa clase de texto. También, para echar una mirada a la tabla de conocimiento es útil apreciar la clasificación de las ciencias en ese tiempo. En ese texto, uno puede no sólo percibir algunas de las ideas científicas del tiempo, sino también el marco filosófico en que vinieron desarrolladas.

Para resumir los desarrollos principales podemos examinar algunos temas: la astronomía y la cosmología, la exploración de la Tierra, extendiendo ideas científicas, la química y, finalmente, la mecánica racional. En astronomía y cosmología tenemos que considerar el trabajo de los hermanos Herschel con la construcción de su telescopio y el descubrimiento de Urano. En este campo tenemos también la reaparición del cometa Halley como el primer gran triunfo de la mecánica newtoniana. Las teorías cosmológicas son también abundantes durante el siglo XVIII, con filósofos como Immanuel Kant que escribió *Una teoría general de los cielos* en que propone una teoría de la nebulosa que más tarde será recuperada por Laplace.

La exploración de la Tierra es una preocupación importante durante este siglo. En siglo XVI españoles y portugueses dominaban los océanos, los británicos se introducen en la lucha durante el siglo XVII, y otros países europeos como Francia, Alemania u Holanda se unirán a la tarea durante siglo XVIII. Por entonces las expediciones no son ya estrictamente comerciales o con objetivos religiosos, sino que hay expediciones profesionales llevadas a cabo por científicos. Es el caso del francés La Condamine, quien se enroló en una expedición para determinar la forma de la Tierra. El español Malaspina o el británico James Cook son también interesantes figuras que viajaron por toda la Tierra con propósitos científicos. Una consecuencia del desarrollo en la navegación es la necesidad de exactitud en medir la longitud. El desarrollo

del reloj de Harris para determinar la longitud en el mar es un resultado técnico ligado a esa exploración de la Tierra.

El XVIII es también el siglo de la propagación de ideas científicas. Si las primeras revistas e instituciones fueron creadas durante el siglo anterior, cada país ilustrado tendrá su propia Real Academia en este siglo y muchas revistas nuevas aparecerán. Los reinos ilustrados favorecerán el desarrollo de ciencias y artes y disfrutarán los progresos de la ciencia moderna con espectáculos públicos, comidas con intelectuales y científicos y educarción de los hijos. En Francia, la existencia del Salon para la aristocracia ociosa y la clase media ambiciosa también propiciará la admisión a la cultura científica de un grupo bastante infrarepresentado hasta entonces: las mujeres. Las mujeres eran responsables de muchos Salones y era su deber entretener a los hombres. Así que tuvieron que cultivarse científicamente para ser capaces de seguir la conversación. También hay casos de mujeres educadas sin conexión explícita con los Salones, como es el caso de Émilie du Châtelet, la traductora francesa de Newton y una recomendable filósofa natural muy poco estudiada.

Dentro de este clima de difusión de ideas científicas, podemos considerar el caso particular de España. Existe una controversia europea durante este siglo con respecto al estado de la ciencia en España. Dado que este Máster se enseña en una universidad española, es útil saber el estado del arte de la ciencia española y una de sus más famosas controversias. Feijoo se enzarzó en una discusión con algunos becarios franceses que escribieron un artículo sobre la ciencia española en una enciclopedia nueva. Este debate permite una comprehension de los mitos y realidades del estado de la investigación científica en España y cómo era vista por otros países europeos.

Siguiendo con las ciencias, uno puede decir que el siglo XVIII es el siglo de la química. El debate sobre el flogisto y el comienzo de la química del oxígeno con protagonistas como Lavoisier y Priestly constituye uno de los puntos culminantes del siglo. También en el reino de las ciencias experimentales tenemos que pensar en el desarrollo de fenómenos eléctricos y su popularización, dejando de ser la electricidad un fenómeno "mágico", convirtiéndose en algo común presente en ferias populares con manifestaciones públicas como el "niño eléctrico" y cosas así.

El último cuarto del siglo XVIII vio el desarrollo de la mecánica racional. Ya había empezado con Euler, continuará en el trabajo de los Bernoulli, y culminará en la primera edición de *Mecánica Analítica* de Lagrange en 1788. Supone una transformación del sistema newto-

niano, el paso de la mecánica de Newton a la Mecánica Newtoniana. La desaparición de figuras geométricas y de fundamentos filosóficos de la mecánica en el trabajo de Lagrange marca una manera nueva de escribir mecánica. Lagrange creyó que el cálculo y las matemáticas eran suficiente como fundamento para la mecánica racional, así que no había ninguna necesidad de una discusión filosófica acerca de los elementos de la mecánica, como tiempo, espacio, masa o fuerza. Estos elementos están utilizados como parte del cálculo pero no debatidos como fundamentos de la mecánica. La decisión lagrangiana marca una perspectiva filosófica nueva que seguirá en el siglo XIX, y continúa hasta hoy en día.

Dentro del ámbito de la mecánica hemos de mencionar también la mecánica celeste Laplaciana y la introducción de la teoría de la perturbación. Laplace es de hecho la culminación de la concepción newtoniana de la naturaleza, en que todo tiene que ser explicado como la interacción entre las masas en movimiento y Dios deviene en una hipótesis inútil. El de Laplace es el universo mecánico perfecto, y como tal la física Laplaciana será un nuevo programa de búsqueda que será desarrollado y fallará en el siglo XIX.

5. Ciencia Moderna tardía

Lagrange y Laplace son contemporáneos de la Revolución francesa, y su obra marca el fin del periodo "Moderno temprano" y el principio del "Moderno tardío". Hay muchos asuntos de relevancia en este periodo y nuestro objetivo aquí es mostrar sólo una visión general de acontecimientos relacionados con diferentes campos. Pero antes de entrar en evoluciones particulares es importante hacer algunas consideraciones generales. El XIX es el siglo en que la ciencia y la filosofía se separarán sin duda en categorías diferentes. Durante el siglo XIX la categoría de filósofos naturales será reemplazada por la de científico, a pesar de que hay variaciones dependiendo de la lengua en que se examine. Pero el XIX es el siglo de profesionalización e institucionalización de la actividad científica. En este siglo habrá posibilidades para dedicar la vida a la ciencia, p. e. trabajando como científico. Para que eso sea posible, las industrias y los gobiernos tendrán que prestar una gran atención a la ciencia y al desarrollo financiando programas para instituciones, refiriéndonos a que el patrocinio de particulares como el de las familias nobles no será suficiente y los gobiernos y las empresas grandes harán grandes inversiones en ciencia. Eso también traerá como consecuencia el impacto de la ciencia en la cultura universal. Si durante el siglo anterior las sociedades civilizadas ven la ciencia como marca

de hombres civilizados, durante los gobiernos del siglo XIX se desarrollarán programas educativos que alcancen a muchos ciudadanos y se industrializarán las sociedades que llegarán a ser sociedades científicas. Las universidades cambiarán su estructura clásica durante el siglo, dividiendo la facultad tradicional de artes o facultad de filosofía en varias facultades diferentes, creando para ello las facultades de ciencias, de letras, o incluso dividiendo las ciencias en matemáticas, física, biología, y así, hasta conseguir la estructura que tienen hoy. El lado institucional es muy importante en este siglo, y también tiene particularidades según la nación, las descripciones generales ya no son posibles, pero se implantan dos modelos generales que más tarde tendrán distinciones locales. Los modelos generales son el alemán y el francés. El francés exportará su modelo de grandes *Écoles* (Politécnica y Normal) a muchos países, y el alemán exportará la división de la Facultad filosófica a varios departamentos, primero (mineralogía, física, química) y a varias facultades más tarde. Los casos particulares son interesantes para explorarlos, pero esto es sólo una guía, por lo que seguidamente me centraré en una lista de desarrollos científicos para proporcionar al estudiante un mapa conceptual.

Empezando con las matemáticas, uno de los primeros logros es la publicación de Gauss de las *Disquisitiones Aritmethicae* en 1801. Ese libro marcará el desarrollo de las matemáticas modernas de muchas maneras. El desarrollo de la teoría del número durante el siglo XIX depende en gran parte de las ideas de Gauss en este libro. Más tarde, durante este siglo, también en el ámbito de la teoría del número el desarrollo temprano de teoría de conjuntos llegará con figuras como Riemann, Dedekind y Cantor, con la introducción de números transfinitos y las nuevas posibilidades matemáticas que todas estas ideas abrirán. El XIX es también el siglo de las geometrías no euclidianas que anulan más de veinte siglos de dominio euclidiano, abriendo debates científicos y filosóficos sobre la realidad del espacio y la geometría apropiada para describirlo, lo que conectará geometría y física hasta la llegada de la *Relatividad general* de Einstein. Dentro del ámbito de la matemática aplicada tenemos que sopesar el problema sobre la estabilidad del sistema solar que dirigió a Poincaré al desarrollo de la teoría temprana de sistemas dinámicos y al reconocimiento de la sensibilidad de las condiciones iniciales que durante el siglo llegan a definirse como la teoría del caos.

También hay grandes logros en astronomía, como el descubrimiento de Ceres de Gauss, un planetoide del sistema solar, en 1901, y la medición por vez primera del paralelaje de una estrella —61 cygni—

por Wilhelm Bessel. Esta medida confirmará la gran distancia de las estrellas, una teoría puesta en marcha por Copérnico y finalmente confirmada. En el campo de la astronomía observacional, Schwabe establecerá el periodo de manchas solares, y su conexión con las tormentas magnéticas que causan la aurora boreal, un fenómeno que desconcertó a los científicos durante años. Pero probablemente uno de los logros más famosos es la combinación de astronomía posicional y observacional que trajo el descubrimiento del planeta Neptuno gracias al cálculo de Adams y Le Verrier y las observaciones de Galle en 1846.

Este es también un siglo de grandes cambios en física. Empieza con los desarrollos experimentales de la teoría ondulatoria de la luz con Fresnel, y continúa con la conservación de energía, desarrollada en los trabajos de Joule, Helmholtz, Mayer y Clausius. Es bastante interesante que la base de estos hombres no fuera solamente la física, sino también la medicina y la fisiología, siendo este descubrimiento interdisciplinario. En el campo de la óptica y la física tenemos que mencionar la Teoría Electromagnética de Maxwell y la confirmación experimental de ondas electromagnéticas por Hertz. Estos desarrollos desafiarán la cosmovisión mecanicista que había prevalecido desde Newton y llevará a los problemas en electrodinámica que serán la base de la Teoría de la Relatividad de Einstein. Un logro institucional importante que hay que destacar es que en 1899 Ilse Neumann recibe el primer Doctorado en Físicas de la Universidad de Berlín, y para poder recibirlo tuvo que pedir un permiso especial al Ministerio de Educación. Mujeres como ella abrirán el camino a otras para recibir graduaciones y para convertirse en científicas, hasta que ya no tuvieron que pedir un permiso especial para conseguir sus grados.

Uno no puede hablar de la ciencia del siglo XIX sin mencionar la biología. Es el siglo de la gran revolución biológica. El acontecimiento más famoso es la publicación de *El origen de laas especies* de Darwin, en 1859. Pero hay otros desarrollos fundamentales en este campo, como la teoría celular desarrollada por Schleiden, Schwann y más tarde por Vicrhow, con el principio "*omnis cellula ex cellula*", según lo cual, cada celula sale de otra. También, en 1856 el descubrimiento de restos humanos en el valle de "Neander" en Alemania permitirá el estudio de restos humanos pasados, a pesar de que harán falta años para saber que eran de una especie diferente del *homo sapiens*; aunque, sin lugar a dudas, esto fue un gran descubrimiento para la biología, la filosofía y la antropología física, puesto que abrió nuevos estudios sobre la ascendencia del hombre. Finalmente, la búsqueda

genética de Mendel en la genética de los guisantes traerá las leyes por las que se transmiten los rasgos hereditarios, proporcionando fundamentos genéticos a la teoría evolutiva.

Estrechamente enlazado a la biología, tenemos que considerar los logros en geología, como el estudio de la edad de la Tierra, en la teoría de Lyell, un punto importante para la biología evolutiva; o el estudio de la formación de glaciares por Agassiz, el cual alterará la imagen de la Tierra sin cambios y estática desde el momento de la creación.

En medicina y fisiología el siglo XIX empieza con una controversia abierta entre vitalismo y organicismo, en el que más tarde prevalecerá un punto de vista mecanicista y químico de los procesos vitales, dejando fuera los últimos reductos de fuerzas ocultas como principios de vida. Las investigaciones de Pasteur con microbios que llevaron al famoso proceso de pasteurización también tuvieron impacto en este debate, así como la Medicina experimental de Claude Bernard en la que desarrolla estudios importantes de anatomía para entender la función de los órganos. En este mismo campo, el descubrimiento en 1882 de Robert Kochs del bacilo de la tuberculosis inició una manera nueva de explicar enfermedades, concibiendo sus síntomas, causas, consecuencias y tratamientos.

En esta serie de descubrimientos y controversias, es subrayable que algunos debates se cerraron merced a descubrimientos ajenos al campo original en el que fueron debatidas las controversias. Este es el caso de la síntesis de Urea y el debate entre vitalismo y organicismo. Fue la primera síntesis química de lo que se tenía como producto natural, provocando la división entre laboratorio y naturaleza y cerrando los principios escondidos del concepto de organismos vivientes. Esta clase de descubrimientos y su función en los debates de otras ciencias nos recuerda la pertinencia de la investigación interdisciplinaria. La química de laboratorio será una de las ciencias con más aplicaciones industriales. Por ejemplo, la síntesis química también era utilizada para descubrir la composición sintética de la anilina, el compuesto químico del morado, un tinte muy caro que estaba hasta entonces reservado a las familias reales debido a su rareza y dificultad para obtenerlo. La industria de los tintes químicos será prestigiosa y premiada que la convertirá en un de las más contaminantes de nuestro siglo; a pesar de que por entonces no lo sabían. Otra consecución industrial fue el descubrimiento de la dinamita, que volverá a Alfred Nobel un hombre rico, y traerá nuevas maneras de explotar los recursos de tierra. Pero cada desarrollo químico de este siglo no está relacionado con la industria, algunos de ellos están rela-

cionados en teoría. Destacaremos dos: el desarrollo de la espectroscopia de Kirchhoff y Bunsen, que descubrieron que cada elemento químico está relacionado con ciertas líneas espectrales, lo cual les permitió determinar la composición química de las estrellas y detectar helio. Relacionada con los elementos está también la Tabla de Mendel, en la cual se puede descubrir una secuencia ordenada de elementos y localizar en los espacios libres que tenía otros por descubrir. Esto revela una naturaleza ordenada en su nivel fundamental, una posibilidad para saber qué falta y cómo orientar la búsqueda para determinarlo.

Como puede ver el estudiante, esto es sólo una guía y una visión general de los desarrollos científicos de los quinientos años que dura la Modernidad, pero también, más que eso, es una manera de explorar cómo interaccionan las ideas científicas y filosóficas.

REFERENCIAS

COHEN, I. B. (2002) *Revolución en la ciencia: de la naturaleza de las revoluciones científicas, de sus etapas y su desarrollo natural*, Barcelona, Gedisa.
CROMBIE, A. (1983) *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*, Madrid, Alianza.
DEAR, P., (2007) *La revolución de las ciencias: el conocimiento europeo y sus expectativas (1500-1700)*, Madrid, Marcial Pons.
FLORIS COHEN, H. (2010) *How modern science came into the world*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
HANKINS, T. L., (1998) *Ciencia e Ilustración*, Madrid, Siglo XXI.
HESSEN, B. (1999) "Las raíces socioeconómicas de la mecánica de Newton", en P. HUERGA MELCÓN, *La ciencia en la encrucijada*, Oviedo, Biblioteca de Filosofía en Español.
KUHN, T. (1978) *La revolución copernicana,* Barcelona Ariel.
LINDBERG, D. C. (2002) *Los inicios de la ciencia occidental: la tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional*, Barcelona, Paidós.
ORDÓÑEZ, J., NAVARRO, V. y SÁNCHEZ RON, J. M. (2004) *Historia de la ciencia*, Madrid, Espasa.
RIOJA, A. Y ORDÓÑEZ, J. (1999), (2006) *Teorías del Universo*, vols. I, II y III. Madrid, Síntesis.
SHAPIN, S. (2000) *La revolución científica: una interpretación alternativa*, Barcelona, Paidós.
SOLÍS, C. Y SELLÉS, M. (2004) *Historia de la ciencia*, Madrid, Espasa.

VERNET, J. (2002) *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, Acantilado.
WESTFALL, R. S. (1990) *La construcción de la ciencia moderna: mecanismos y mecánica*, Bacelona, Labor.
ZILSEL, E. (2003) *The social origins of modern science*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

*****

MENTE Y LENGUAJE: DE LA MODERNIDAD A LAS CIENCIAS COGNITIVAS

OPTATIVA. SEGUNDO CUATRIMESTRE

Prof. Dr. LINO CAMPRUBÍ

1. DESCRIPCIÓN GENERAL DE LOS CONTENIDOS

La asignatura "Mente y lenguaje: de la modernidad a las ciencias cognitivas" es una de las optativas ofertadas en el segundo semestre del Máster Universitario en Filosofía y Cultura Moderna. Tanto el tema de la asignatura (y la elaboración del mismo en el programa propuesto por el Departamento) como su ubicación en el Máster imponen una serie de condicionamientos que habrá que presentes a la hora de abordarla por parte del docente y del alumno.

Empecemos por el título. "Mente" y "Lenguaje" son dos problemas clásicos de la filosofía desde la Antigüedad, aunque el subtítulo de la asignatura acota temporalmente el arco de interés desde "la modernidad a las ciencias cognitivas". El primer problema al que nos enfrentamos es que estos dos temas fundamentales (la mente y el lenguaje) han recorrido a menudo trayectorias separadas, sin perjuicio de entrelazamientos y conexiones mutuas. El reto principal de esta asignatura, por tanto, es tratar de justificar su enseñanza conjunta y aprovecharla para llevar a cabo un análisis de estas dos ideas capitales.

1.1. La idea de mente

En primer lugar, la idea de mente tiene una longeva genealogía, máxime cuando se la sitúa en el campo semántico de ideas como el alma o la conciencia. El alma, en efecto, hace ya acto de presencia en religiones animistas pre-filosóficas, y se convierte después (como mínimo a partir de Anaxágoras) en la piedra de toque de las filosofías espiritualistas. Éstas admiten la posibilidad de una vida psíquica separada del cuerpo (Platón toma de tradiciones asiáticas la idea de la metemp-

sicosis, las migraciones de un alma inmortal a diferentes cuerpos). El llamado "problema mente-cuerpo" está servido. El cristianismo avanza en la hipóstasis de la vida psíquica como sustancia separada al postular la creación divina de las almas personales y la inmortalidad de éstas, sujetas a premios o castigos que pueden alargarse eternamente. Este es el contexto en el que aparece lo que suele tomarse como inicio de "la modernidad" (límite temporal de inicio de la asignatura) en el debate mente-cuerpo: el dualismo de Descartes entre una *res cogitans* inmaterial y una *res extensa* sometida a reglas deterministas ajenas al albedrío del mundo mental. Lametrie, d'Holbach y otros propusieron reducir lo mental a lo material, pero Kant seguía distinguiendo entre el mundo de las leyes físicas y el de la ley moral, y el espiritualismo de la conciencia ha seguido vivo hasta nuestro presente.

La cuestión es que, inmediatamente después de Kant, diversos desarrollos científicos fueron haciendo muy difícil el mantenimiento del dualismo cristiano y cartesiano. El programa de la asignatura señala a las "ciencias cognitivas" como culminación de este proceso. Esta llamada al estado de la cuestión científica es sin duda un gran acierto del Departamento a la hora de diseñar la asignatura, pues permite enlazar el desarrollo histórico con los problemas filosóficos específicos de la actualidad.

1.2. Aproximaciones al lenguaje

El lenguaje no es menos veterano en la arena mitológica y filosófica que la mente. La palabra aparece como instrumento organizador del cosmos en varias religiones. En los presocráticos la palabra se discute como mera convención humana o como reflejo realista de las cosas y sus relaciones. Platón plantea la disyuntiva en *El Crátilo,* donde hace decir a Sócrates frente a Hermógenes que, sí él llamara a su esclavo como le viniera en gana, el esclavo no comparecería. El lenguaje no es por tanto solipsista sino social. Pero tampoco es meramente convencional, en tanto que las palabras tienen ciertas relaciones con las cosas, no meramente onomatopéyica sino constructiva, práctica (por ejemplo, en algunos lenguajes, la "i" para significar lo pequeño y la "a" para referir lo grande). Aristóteles, que aúna mente y lenguaje en el "logos" por el cual define al hombre, insiste en esa relación entre palabras y cosas en su tratamiento de los sinónimos, antónimos, conónimos, así como de las relaciones de analogía y proporcionalidad. Las relaciones entre las palabras son el modo racional de acceder a las relaciones entre las cosas. A pesar de los múltiples desarrollos de las ideas sobre el lenguaje durante la Edad Media (en particular, el debate sobre los universales entre

nominalistas y realistas) y durante la modernidad (el intento leibniziano de una "mathesis universalis" capaz de dar lugar a un lenguaje perfecto y, a través de él, a un pensamiento libre de errores), los desarrollos más interesantes en torno al lenguaje son los científicos-conceptuales, que experimentaron importantes ampliaciones desde mediados del siglo XIX en adelante.

En primer lugar, la filología histórica exploró, sobre todo a través de la etimología, las relaciones filogenéticas de unas lenguas con otras (llegando en el límite a preguntarse por el origen del lenguaje y a discutir la posibilidad de un único origen para todos los lenguajes). A principios de siglo XX tomó protagonismo la lingüística, con estudios semánticos y morfosintácticos que culminaron en el estructuralismo de Saussure. El lenguaje se limita claramente a los seres humanos (la doble articulación es exclusiva) y el signo lingüístico aparece como arbitrario (el hombre, dirá Cassirer, es animal simbólico). Esta tradición sigue a lo largo del siglo XX hasta la gramática generativa desarrollada por Chomsky, que enfatiza estructuras mentales innatas capaces de generar frases nuevas.

Desde el punto de vista de las relaciones entre lenguaje y pensamiento, cabe destacar el desarrollo de la teoría de las funciones, con Jackobson señalando las funciones representativa, expresiva, apelativa, fática (contacto), poética, metalingüística y Morris simplificando el sistema en función sintáctica, semántica y pragmática. Bühler aplicó estás clasificaciones a los signos lingüísticos, de modo que cada signo es susceptible de ser analizado según su dimensión semántica (relación del signo al objeto), sintáctica (de signo a signo) y pragmática (signo-sujeto).

Paralelamente, van desarrollándose otras ciencias del lenguaje que no necesariamente comparten los principios de la lingüística (exclusividad humana y arbitrariedad). Se pueden destacar especialmente la teoría de la información y la comunicación (incluyendo especialmente la cibernética), la neurofisiología, y la etología, o ciencia del comportamiento animal.

La filosofía del lenguaje, aunque muy pegada a algunos de estos desarrollos científicos, toma cuerpo precisamente porque ninguna de estas ciencias agota completamente el material. Las relaciones mutuas entre estos cuerpos científicos dan lugar a debates de naturaleza filosófica, como la pregunta de la relación del lenguaje con las cosas (muy unida a la de las posibilidades de verdad del pensamiento). La filosofía del lenguaje contemporánea empieza con Frege y la diferenciación entre sentido y referencia. Continúa con el positivismo lógico y

con la teoría de los *sense data* (desarrollada en el atomismo lógico de Bertrand Russell), los intentos de formalización lógica del lenguaje ordinario y las limitaciones de estos intentos. Como reacción a este curso en gran parte fallido se pasó a primar el eje pragmático, por ejemplo en el segundo Wittgenstein y en Austin (*Cómo hacer cosas con palabras*), pero también en corrientes hermenéuticas continentales inauguradas por Heidegger y seguidas por Gadamer, Derrida y otros.

En las últimas décadas del siglo XX la filosofía del lenguaje retomó los tradicionales debates en torno al lenguaje, por ejemplo entre las dicotomías entre el espiritualismo y el materialismo, pero sobre la base de un contexto científico muy rico y desarrollado. Por ejemplo, la lingüística de Saussure parte de cierto mentalismo (el espíritu, la mens, conoce al mundo y lo nombra, de modo que la palabra es expresión del pensamiento). La gramática generativa de Chomsky continúa siendo una interpretación mentalista de la lingüística, en tanto se refiere a estructuras innatas. Esto fue seguido por Fodor (en pleno auge computacional de la programación) y en parte por Lakoff (más operatorio y menos innatista que sus predecesores, en tanto las estructuras gramaticales vendrían en gran parte dadas por analogías a partir del puesto del organismo en el medio).

Las críticas al mentalismo vinieron por parte de la psicología conductista, que eliminaba toda referencia a imágenes mentales à la Saussure. Pero también desde el evolucionismo, con la pregunta de en qué momento se habrían incorporado al elenco de capacidades humanas esas supuestas estructuras gramaticales postuladas por Chomsky. Siguiendo la senda evolucionista, la etología vino a enfatizar puntos de vista evolutivos de estudio de la comunicación en los animales y de los condicionantes ecológicos de ésta.

Por su parte, las ciencias cognitivas, en lo que se refieren al uso, estructura y significado del lenguaje, suponen en gran parte un punto intermedio entre el mentalismo que va de Saussure a Chomsky y el reductivismo de estirpe conductista, en tanto que para ellas sí hay estructuras intermedias, pero deben entenderse atendiendo a contextos orgánicos y ambientales más amplios. En particular, las teorías de cognición extendida lograron reinsertar tanto el pensamiento como el lenguaje en el medio orgánico, social e incluso objetual. La cuestión del lenguaje volvía así a la cuestión de la relación entre las palabras y las cosas, a la cuestión fundamental de la validez de los lenguajes como instrumentos de categorización del mundo.

1.3. Relaciones mente-lenguaje

Así las cosas, como señalaba más arriba, el primer reto es vincular mutuamente las ideas de mente y lenguaje, cada una con su propia trayectoria. Caben varias posibilidades a la hora de abordar la relación de estas dos ideas:

1. *La mente y el lenguaje no tienen intersección alguna*. Esta alternativa la recoge, por ejemplo, la tradición mística que proscribe pronunciar el nombre de Dios y que, llevada al límite parmenídeo, concibe el lenguaje como una contaminación fenoménica y antropomórfica del verdadero conocimiento de las esencias.

2. *La mente se desarrolla a partir el lenguaje, sin lenguaje no hay pensamiento.* Este será en cierto modo el punto de vista de los lógicos. La lógica es un lenguaje especial en el que prima la sintaxis en detrimento de la semántica y la pragmática, aunque ofrece normas prácticas para hablar y razonar. La lógica es imprescindible para el razonamiento correcto, y éste siempre es lógico. Pero esto no significa que la lógica agote el problema de las relaciones entre pensamiento y lenguaje, porque en tanto ciencia formal los signos se refieren a sí mismos, y en tanto ciencia material (todos y partes) ya tiene que introducir cuestiones semánticas que la devuelven a los problemas del lenguaje natural: universales, categorización, lógicas difusas, existencia (lógicas modales), etc. Es decir, que la lógica será un caso especial del lenguaje, y uno con sus propias virtualidades y problemas.

3. *El lenguaje es expresión de la mente, sin pensamiento no hay lenguaje.* Los nombres serían expresiones de categorizaciones mentales: en el principio fue el Logos, como expresión del ordenamiento divino, y Adán puso nombres a las cosas del paraíso. La lingüística de Saussure parte de este principio mentalista según el cual el lenguaje expresa imágenes mentales.

4. *El lenguaje y la mente son idénticos.* Esta vía ha sido transitada por diferentes corrientes. La propia doctrina de Aristóteles que define al hombre como animal racional lo hace por identificar razón y logos. El problema aparece cuando se reconocen racionalidades extralingüísticas. La crítica a esta posición exige reconocer al lenguaje como un modo específico de racionalidad, de ensamblaje racional de realidades extra-mentales (por ejemplo, como un modo de hacer cosas con palabras).

5. *El lenguaje y el pensamiento co-evolucionan en la historia*. Esta es la opción que exploraremos en la asignatura, atendiendo por un lado a la dependencia que del lenguaje tiene el pensamiento complejo (sintáctico, poético, científico y filosófico), pero también a las relaciones del

pensamiento y la racionalidad con las cosas (y con sus ritmos y legalidades independientes de las del lenguaje). Uno de los problemas centrales del curso será el de la relación del lenguaje con las cosas, es decir, las relaciones de mente, lenguaje y ontología. Al decir "esta mesa" no me refiero a una imagen mental o una representación cerebral, a la que no tengo acceso, sino al objeto mismo que percibo y que pueden perciben los demás hablantes de mi lenguaje. Pero al decir "una mesa" estoy ya refiriéndome a un arquetipo trascendente a cualquier mesa fenoménica (sean de cuatro patas, de ocho o de ninguna). Este tipo de abstracción es uno de los grandes temas de intersección de la filosofía de la mente y lenguaje.

1.4. Bloques temáticos

Todo lo anterior deja abierto un amplio espectro de aproximaciones posibles capaces de ajustarse a la doble vertiente de la asignatura (la histórica y apegada a las ciencias del presente) y a las características del Máster. En particular, se da la circunstancia de que algunos alumnos han cursado la carrera de filosofía o alguna carrera afín mientras que otros vienen de ramas en las que las problemáticas de la mente y el lenguaje no han sido tratadas. Esto supone una oportunidad para abordar la temática de un modo distinto a cómo hacerse en los estudios de grado, pero complementario a él. Así podrá ofrecerse un panorama introductorio amplio del estado de la cuestión, pero evitándose a la vez repeticiones que serían tediosas para los graduados en filosofía.

Aún con estos condicionantes, el abanico de posibilidades sigue siendo demasiado amplio para agotarse en el tiempo limitado asignado a esta materia. Por ejemplo, un tema fructífero sería perseguir las diferentes perspectivas sobre ontogénesis desde los orígenes de la modernidad hasta nuestros días, analizando diferentes ideas y resultados experimentales sobre cómo se desarrollan el pensamiento y el lenguaje en el niño. Otro enfoque posible sería el de las relaciones entre lenguaje y teoría de la mente. La profesora Teresa Bejarano dedicó gran parte de su carrera investigadora y docente en la Universidad de Sevilla a discernir esta relación, que ha tenido desarrollos importantes en los últimos tiempos.

A la hora de diseñar contenidos específicos de la asignatura, he optado por ofrecer un espectro amplio de temas y escuelas más que centrarme en un problema central. El hilo conductor de las lecturas y discusiones ha sido, a grandes rasgos, el de distinguir dos grandes familias de doctrinas sobre la mente (espiritualismo y materialismo) y sus diferentes tratamientos del lenguaje (y la combinatoria es suficientemente rica para que sea posible que una teoría específica del lenguaje dentro

de la familia materialista puede acercarse más en ciertos respectos a una teoría espiritualista que a otras materialistas). Esta aproximación ha permitido organizar el material histórico, pero también introducir algunos de los debates vigentes en la actualidad y conectados con las ciencias del presente.

Primera semana: Introducción

Introducción por el profesor: filosofía de la mente; filosofía del lenguaje; mente y lenguaje; historia de las ciencias del lenguaje (filología, lingüística, psicología cognitiva, etología…); historia de la filosofía del lenguaje; funciones y ejes del lenguaje (sintáctico, semántico, pragmático); diferencias entre ciencias del lenguaje y filosofía(s) del lenguaje; materialismo y espiritualismo en filosofía de la mente y el lenguaje; explicación y justificación del contenido y metodología de la asignatura; temas abiertos.

Lectura en clase del primer capítulo de Luria, *Conciencia y lenguaje* (Pablo del Río Editores, 1980). Ofrece un repaso a las grandes doctrinas sobre la mente y lenguaje desde la modernidad con especial atención a la dicotomía entre materialismo y espiritualismo (desde un punto de vista soviético). Su crítica al conductismo es especialmente interesante, en tanto que reclama para el materialismo el estudio de las facultades mentales superiores (incluida la lingüística). Repasa brevemente los hallazgos científicos de Lev Vigotsky sobre lingüística y de otros autores sobre etología de la comunicación. Tiene el interés específico de enfatizar la perspectiva evolutiva, las prácticas productivas y las relaciones sociales e históricas como engarzadas internamente tanto con el pensamiento como con el lenguaje.

Segunda semana: lenguaje, cerebro, evolución

Esta semana entramos de lleno en el problema mente-cerebro. Lo hacemos de la mano de estos tres textos: Gómez Pereira, *Antoniana Margarita* (Universidad Santiago de Compostela, 2000 [1554]): 1-9; Markus Gabriel *Yo no soy mi cerebro* (Pasado y Presente, 2016): 11-44; Mario Bunge, *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico* (Tecnos, 1988): 222-232.

El primer texto es un claro precedente a la idea cartesiana del cuerpo como máquina. La argumentación de este médico de Medina del Campo es muy clara: los aristotélicos distinguían la sensación de la intelección y restringían la segunda a los humanos, pero si los animales (los brutos) se mueven por volición y sensación como las nuestras, entonces

hay que atribuirles razón, que no es otra cosa que juntar y separar con la mente. Así, para que un cordero distinga entre su madre y un lobo, tiene que ejercitar el discernimiento (distinguir), ejercer conceptos lingüísticos universales (oveja, comida, etc.), e incluso nociones sobre lo bueno y lo malo. Para saber lo que se quiere, hay que distinguirlo de otras cosas, y hay sólo una cuestión de grado entre saber que de un lobo hay que huir a tener la intelección proposicional "esto es un lobo", que es como los seres humanos sabemos que pensamos: representándonos las cosas.

El autor continúa: si les atribuimos sensación, habrá que atribuirles entendimiento, y habría que considerar cruel usarlos como alimento o para el toreo, y habría que reconocerles memoria y anticipación, puesto que preparan el nido. Y, al fin, habría que reconocerles alma, y tal vez alma inmortal. Pero esto es tan absurdo como peligroso, luego por reducción al absurdo hay que negar a los brutos volición y sensación y explicar sus movimientos mecánicamente (como el imán para explicar la atracción del corderito a su madre o la vibración de la cítara para explicar que un asno acuda a la llamada de su dueño).

El interés del texto es doble, primero por su brillante argumentación uniendo razón y sensación. Segundo por su profesión de fe espiritualista, enmarcada en su contexto cristiano. La relevancia del Gómez Pereira aparece más claramente a la luz del segundo texto, por parte del filósofo y best-seller alemán Markus Gabriel, cuya perspectiva es explícitamente espiritualista. Inicia su argumento con una crítica muy sólida al reduccionismo neurológico como intento de reducción de la realidad tanto física como mental a la fisiología de los neurotransmisores. Extiende entonces esa crítica a las perspectivas naturalistas sobre la mente y postula la irreductibilidad de la libertad humana (como mezcla de volición y racionalidad, las dos facultades que unió Pereira).

La crítica a las anteriores perspectivas espiritualistas se puede hacer desde el texto de Bunge. Bunge comparte la crítica de Gabriel a quienes quieren reducir la mente a la neurofisiología, pero no la hace extensible a todo el proyecto naturalista: los límites explicativos de la neurofisiología no los pone la libertad del espíritu, sino otras ciencias con sus propios métodos y escalas, como la psicología y la sociología. Frente al espiritualismo, Bunge aborda el problema mente/cerebro desde su teoría filosófica de los niveles de emergencia con propiedades novedosas.

Tercera semana: lenguajes animales

En base a un fragmento largo del libro de Fouts, *Primos hermanos* (Ediciones B, 1999 85-143), la principal pregunta de esta clase

es ¿cómo afecta la visión evolutiva del lenguaje a la filosofía de la mente y, en concreto, al problema mente/cerebro? Los capítulos elegidos incluyen una explicación de la perspectiva evolutiva sobre el lenguaje, una crítica a Chomsky desde Darwin, y un relato de las habilidades adquiridas por la chimpancé Washoe. En la discusión mencionamos a Pinker y otros que han criticado los excesos de este relato.

Cuarta semana: materia física y vida psíquica

Esta clase se basa en la lectura de Pérez Jara, *La filosofía de Bertrand Russell* (Pentalfa, 2014): 117-165. La pregunta planteada (ver "Metodología de aprendizaje") es ¿qué es "la mente" y qué posibilidades existen para conceptualizar sus relaciones con el cerebro? Este texto, denso pero claramente argumentado, repasa las principales doctrinas sobre el debate mente-cerebro a partir de la crítica al empirismo y al monismo neutro de Russell: fenomenología, conductismo, eliminativismo (de los Churchland), funcionalismo, paralelismo y esquemas de intersección (la vida psíquica aparece en la intersección entre varias realidades: cerebro y sistema nervioso, organismo, estímulos físicos, e interacciones con el medio).

Contiene además una argumentación de especial interés para esta asignatura: la crítica a la conciencia hipostasiada, es decir, el recordatorio de que al decir "mente" (o conciencia, o alma) nos referimos en realidad a multitud de procesos mentales con numerosas discontinuidades tanto entre unas vidas psíquicas y otras (Nagel y sus murciélagos) como en el seno de una misma vida psíquica (donde se puede recoger la parte crítica del psicoanálisis a la unidad del psiquismo).

Quinta semana: lenguaje y evolución

La oscilación entre los grandes temas del lenguaje y la mente nos trae de nuevo a la discusión lingüística, donde seguimos explorando la visión evolucionista y ecologista (en el sentido de la relación de lenguaje y medio entorno) con los siguientes textos: Pinker, *El instinto del lenguaje* (Alianza, 2001) 396-406 y Bueno, *El animal divino* (Pentalfa, 1996: 244-259). La pregunta común a estos textos es ¿cuál es el valor adaptativo del lenguaje en la evolución humana (es decir, en términos darwinistas, qué ventajas tiene el lenguaje fonético en la lucha por la supervivencia) y qué supuso para la relación de los hombres con otros animales?

La primera parte del capítulo de Pinker rechaza la metodología y las conclusiones de Fouts y otros investigadores acerca de las capa-

cidades de los chimpancés para el lenguaje de signos. El lingüista Chomsky proponía una suerte de gramática interna al cerebro previa al lenguaje. Los biólogos la rechazaban porque decían que no daba tiempo evolutivo a desarrollar tal cosa, así que Chomsky rechazó la biología darwinista. Pinker recupera en parte la teoría de Chomsky, pero desde un punto de vista evolutivo y darwinista, alegando que los tiempos evolutivos sí permiten el desarrollo de facultades distintas entre las especies según nichos ecológicos que requieren diferentes órganos y capacidades. El objetivo del resto del capítulo es demostrar que aquellos seres humanos (individuos y grupos) con gramáticas más útiles para la cooperación jerárquica habrían tenido mayor tasa de supervivencia.

Simplificando la tesis fuerte de *El animal divino*: "el hombre creó a Dios a imagen y semejanza de los animales". Es decir, que aún antes de las divinidades antropomórficas neolíticas, los seres humanos del Paleolítico extrajeron la idea de personas no humanas de su relación real con determinados animales que eran fuente de alimento pero en ocasiones podían ser más poderosos. El fragmento que leemos se pregunta qué convierte esa relación en religiosa (al animal en un numen divino). La respuesta está en parte en el lenguaje: en un contexto de conceptualización (manipulación) lógica del mundo y la sociedad, la religión reinterpreta la religación primate-fiera mediante conceptos universales, símbolos, que esencializan el material empírico.

El desarrollo de operaciones lingüísticas, capaces de modificar conducta del grupo, fue de la mano de operaciones tecnológicas cada vez más complejas (conforme las manos se liberaban por el bipedismo) y dirigidas precisamente frente a los animales. El lenguaje doblemente articulado permite la distanciación con el fenómeno empírico y la persistencia social, es decir, la reflexión objetiva, operatoria, del material empírico mediante composición más allá de las percepciones y emociones inmediatas. Según esto, la distinción entre enterramientos de osos y pinturas parietales es en gran parte lingüística: en los enterramientos los símbolos son las sustancias mismas simbolizadas (y enterradas); en las pinturas se emancipan de lo simbolizado. Son los arquetipos reproducibles lo que permiten hablar de religión positiva (primero de forma realista y, después, combinatoria, antropomorfa).

Sexta semana: lenguaje e historia (lenguaje escrito)

Rubén Álvarez, *Las emociones en el arte retórica de Aristóteles* (Tesis, 2018): 318-329; Foucault, *Las palabras y las cosas* (Siglo XXI, 1991): 42-52. Se trata de ahondar en las novedades que para el pensa-

miento introducen los lenguajes escritos, así como de las conexiones entre historia y estructuras lingüísticas y conceptuales.

Séptima semana: ¿post-humanismo? inteligencia artificial y lenguajes de programación

Se parte de los textos Freire, "Filosofía de la robótica inteligente" (en *Genes y máquinas*, 2006: pp. 1-13); y Bunge, *Matter and Mind* (Springer, 2010: 227-237, versión español disponible). La discusión funcionalista que acercaba la psicología cognitiva a la cibernética se vio frenada por la evidencia de la conexión entre pensamiento y operaciones que involucraban el organismo entero (el juntar y separar al que se refería Gómez Pereira). El problema en el momento presente se reaviva a medida que se amplía el abanico de operaciones disponibles para las máquinas (y para híbridos máquina-humano). Repasamos algunos de los temas del curso a la luz de las nuevas tecnologías.

2. METODOLOGÍA DE APRENDIZAJE

Decía al abrir este capítulo que el hecho de que la asignatura fuera una optativa del segundo cuatrimestre del Máster Universitario "Filosofía y Cultura Moderna" imponía sus propias condiciones. Por la propia naturaleza generalista del máster no es recomendable contar con conocimientos previos filosóficos de todo el alumnado; por ejemplo, de las trayectorias histórico-filosóficas de las ideas de mente y lenguaje. Es cierto que el hecho de que sea una optativa hace más probable que la elijan los alumnos que ya tenían un interés previo, lo que a menudo significa que sí han cursado asignaturas de filosofía del lenguaje o de filosofía de la mente. Aún así, conviene revisar conceptos comunes antes de introducir los más complejos. Como decía más arriba, sin embargo, conviene hacer esto de modo distinto al ya ofrecido en la carrera para evitar repeticiones innecesarias.

Por otro lado, la ubicación de la asignatura en el segundo turno del segundo cuatrimestre impone restricciones de tiempo. En primer lugar, la asignatura se reduce a siete u ocho semanas. En segundo lugar, el final del cuatrimestre limita el tiempo que los alumnos pueden dedicar a los trabajos para "Mente y Lenguaje", puesto que han de cursar varias otras asignaturas optativas en cada una de las cuales se exigen también trabajos además de preparar y redactar el Trabajo de Fin de Máster (aunque existe la opción de retrasar la presentación de éste a futuras convocatorias, una opción muy aconsejable en tanto permite de-

dicar el tiempo necesario para las asignaturas del segundo cuatrimestre). Todo lo anterior ha de tenerse muy en cuenta a la hora de aproximarse a la asignatura, tanto desde el punto de vista del profesor (para diseñar e implementar los temas y la evaluación) como desde el punto de vista de los alumnos (para aprovecharla al máximo). Se trata de asegurar que los alumnos son capaces de desarrollar los objetivos y competencias requeridas para la superación de esta asignatura según el programa. Estos objetivos incluyen, y cito el Programa: "Obtener conocimientos básicos acerca de filosofía del lenguaje y filosofía de la mente; Analizar el problema mente / cuerpo y las posiciones que históricamente se han planteado al respecto; Conocer el impacto del giro lingüístico en el siglo XX sobre el análisis de lo mental; Conocer el impacto que han tenido la psicología experimental, la ciencia cognitiva, la inteligencia artificial y la neurociencia en el debate sobre la mente; Saber ligar esas nociones con los problemas clásicos de la filosofía teorética y práctica."

Teniendo en cuenta las aspiraciones amplias de la asignatura, el tiempo limitado, y el embudo de trabajos y tareas que puede producirse en las últimas semanas del Máster, una metodología bien ajustada a las circunstancias es la evaluación continua y acumulativa, que permita a los alumnos avanzar cada semana tanto en el dominio del contenido como en la elaboración del trabajo final. En concreto, he adaptado dos metodologías innovadoras del programa especial Cluster Courses de la Universidad de California, Los Angeles, en el que ejercí de Teaching Fellow durante dos cursos (2008-2009, "Evolution of Cosmos and Life"; 2010-2011, "History of Modern Thought"). La premisa fundamental es que, más que clases magistrales, el curso tiene el formato de un seminario cuya base es leer, hablar y escribir.

La primera metodología se basa en que los alumnos vengan a clase con el tema preparado mediante una serie de lecturas que les permitan participar activamente en la discusión, de modo que el papel del profesor consista en introducir y guiar la discusión, pero que ésta implique de verdad a los alumnos. Para ello es esencial asegurar que éstos leen las lecturas relevantes. Cada semana habrá que responder el día antes de clase a una(s) pregunta(s) sobre textos propuestos por el profesor (en este caso, son los explicitados más arriba en los bloques temáticos, aunque por supuesto pueden cambiar de curso en curso e incluso conviene mantener cierta flexibilidad dentro de cada curso por si hay que adaptar alguna semana a algún interés predominante en la clase, etc.

Las preguntas y los textos se suben a la Plataforma Virtual, y los alumnos envían las respuestas al profesor por correo electrónico y las

suben a la Plataforma por si sus compañeros las quieren leer. Esto asegura que todos vienen con el tema fresco y su propia opinión formada, de modo que la primera parte de cada clase se puede dedicar a un fructífero seminario de discusión de los textos y de las respuestas de los alumnos. Estos resúmenes semanales corresponden al 40% de la nota final. Y la participación en la discusión al 10%. Es decir, un 50% de la evaluación de la asignatura se basa en esta primera metodología.

La segunda metodología consiste en la escritura continuada y la evaluación colectiva de los trabajos finales para la asignatura. La evaluación colectiva consiste en discusiones de los temas y orientaciones, así como en revisión por pares, bajo las premisas de que el mejor modo de reflexionar sobre la propia escritura es analizar críticamente la escritura de otros y de que los comentarios mutuos pueden enriquecer tremendamente los trabajos. El tema del trabajo es libre, siempre y cuando pueda demostrarse la relación directa con el tema de la asignatura y puedan movilizarse textos y discusiones de al menos tres semanas del curso. El formato del trabajo puede discutirse según los casos, pero se trata en principio de artículos de investigación cortos, de entre 4,000 y 7,000 palabras.

Para asegurar la escritura continua y la evaluación colectiva, cada semana habrá que avanzar con los trabajos finales. La segunda parte de cada clase se dedica a pensar, trabajar, escribir y corregir mutuamente los trabajos finales. En el programa detallado del curso se especifican las diferentes fases que corresponden a cada semana:

— Segunda semana: enviar al profesor por correo-e y traer a clase un título, un resumen y una bibliografía preliminar (con al menos tres textos de los propuestos para algunas de las sesiones). El profesor hará copias de todo para todos los alumnos y se discutirá en clase si el tema elegido es o no apropiado por la asignatura, si es o no factible en el tiempo limitado disponible, cómo orientarlo y qué bibliografía adicional se puede considerar.

— Tercera semana: enviar al profesor y traer a clase un resumen extendido del trabajo (2 páginas). Se discute la posibilidad de completarlo y la orientación.

— Cuarta semana: la mitad de la clase envía al profesor el primer borrador del trabajo en las fases indicadas en el programa. Se hace sistema de revisión por pares, a definir según número de alumnos y trabajos.

— Quinta semana: la mitad restante envía al profesor el primer borrador. Revisión por pares.

— Sexta semana: la mitad de la clase envía al profesor el segundo borrador. Revisión por pares.

— Séptima semana: la mitad restante envía al profesor el segundo borrador. Revisión por pares. La semana o semanas restante antes de la fecha de entrega final pueden dedicarse a los últimos retoques, pero los trabajos ya han sido ampliamente revisados de modo que puede esperarse tener más tiempo para dedicar a otras asignaturas y al TFM, en caso de que no quede más remedio que entregarlo en primera convocatoria.

Los trabajos finales conforman el 50% de la nota, pero se evalúan de forma continua: 10% primer resumen, 15% primer borrador, 15% segundo borrador y 10% entrega final.

Por supuesto, existen otras opciones que podrán explorarse en sucesivos cursos para evitar la sobrecarga de trabajo a final de curso y el uso efectivo del tiempo de cara a cumplir los objetivos específicos de la asignatura. Pienso en particular en modos aún más flexibles de abordar el trabajo final de forma que este se ajuste a las posibilidades reales de los alumnos, así como al contenido de la asignatura. Sin embargo, mantener la exigencia del trabajo en formato de artículo de escritura continua y evaluación colectiva tiene la utilidad de alentar a los masterandos a encontrar conexiones entre los temas tratados en clase y sus propios intereses, incluido el interés en el tema del Trabajo de Fin de Máster, al que el trabajo para esta asignatura puede contribuir si se estructura a tal efecto.

3. RECOMENDACIONES PARA EL ALUMNO

Teniendo en cuenta las restricciones de tiempo, puede ser recomendable dejar la elaboración final del Trabajo de Fin de Máster para la segunda convocatoria, si las circunstancias personales lo permiten. Además, para asegurar que la calidad del TFM sea la esperada en un nivel de máster, pueden aprovecharse los trabajos de las asignaturas individuales para apuntalar algunos aspectos concretos de ese trabajo final. Manteniéndonos en la cuestión de la organización de tiempo, un consejo específico para esta asignatura es aprovechar bien el sistema de elaboración continua y conjunta de los trabajos: ajustándose a los tiempos propuestos, los alumnos llegarán a final de curso con el grueso de sus trabajos hechos y discutidos en clase tanto con el profesor como con los compañeros.

En cuanto al control efectivo de la temática de la asignatura, siendo tan amplia es sin duda aconsejable complementar las lecturas y discusiones de clase con trabajo propio. En la era de Internet, algo que puede ayudar a visualizar y retener ideas y perspectivas son vídeos (eso

sí, muchos de ellos disponibles solamente en inglés). Dos buenos ejemplos son el curso completo del profesor Robert Sapolski en Stanford o los experimentos sobre teoría de la mente tanto en humanos como en grandes simios.

4. BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía se especifica bajo cada bloque temático. Sin embargo, cabe mencionar aquí cuatro textos que sirven como complemento a la asignatura:

BEJARANO, T., (1997) "La explicación de la conciencia, ¿qué se puede hacer hoy?", *Revista de Filosofía* : 83-104.
BUENO, G., (1985) "Lenguaje y pensamiento en Platón", *Taula, 3*: 39-59.
HIERRO S. PESCADOR, J., (1986) *Principios de Filosofía del Lenguaje,* Madrid, Alianza Editorial.
RADICK, G. (2007) *The Simian Tongue. The Long Debate about Animal Language,* Chicago: The University of Chicago Press.

*****

MENTE Y LENGUAJE*

OPTATIVA. SEGUNDO CUATRIMESTRE

Profª Dra. CRISTINA BARÉS

1. INTRODUCCIÓN

Esta asignatura es una optativa del Máster de investigación de Filosofía y Cultura Moderna de la Universidad de Sevilla, España. El Máster está concebido para ofrecer una formación avanzada en asignaturas de filosofía de nivel alto, así como para introducir al estudiante en las técnicas académicas de investigación. El Máster está dirigido al estudiante qué recientemente ha acabado sus estudios de grado en filosofía o en disciplinas relacionadas. El interés científico y profesional de este Máster reside en el valor de la visión general e integral proporcionada por la búsqueda filosófica, la cual habilita al ser humano para afrontar los diferentes fenómenos de la realidad, haciéndolo una herramienta de comprensión interdisciplinaria para asignaturas relacionados con la ciencia, tecnología, arte o sociedad. Ofrece un entrenamiento exhaustivo y especializado en la cultura de la modernidad, emprendido desde el punto de vista de la filosofía, lo que proporciona a los estudiantes de un conocimiento de alto nivel acerca de las bases culturales de nuestra sociedad.

Específicamente, la asignatura de "Mente y Lengua" ofrece una formación profunda en un aspecto realmente importante del ser humano como es el concepto y evolución de la lengua y la mente. Estos conceptos son una parte fundamental de un conocimiento exhaustivo de nuestra sociedad como las relaciones entre seres humanos. Para una mejor comprensión de estos conceptos, este asignatura se acercará a las variadas teorías modernas de la mente y la lengua y su relación con la psicología, la antropología, las neurociencias y la inteligencia artificial desde un punto de vista filosófico. Esta aproximación filosófica dará la visión crítica, integral y general que se necesita para entender el debate completo.

* El original de este texto ha sido entregado por la Autora en inglés. La presente es una versión en español realizada por una traductora inversa a partir del mismo. El orignal se encuentra en las pp. 267-277.

La audiencia a la cual va dirigida no se limita a estudiantes de filosofía, como ya hemos dicho, sino que también se dirige a estudiantes que han completado sus estudios anteriores en relación con estas disciplinas. Esto implica que en el curso encontramos unos perfiles diversos y diferentes perfiles que pueden favorecer la visión global. Como hemos mencionado, la asignatura "Mente y Lengua" es un curso cuyo objetivo principal será introducir el estudiante en el debate de mente y lengua desde un punto de vista filosófico y en relación con las visiones modernas de otras disciplinas. De este modo, los variados perfiles proporcionarán una visión global que favorecerá el enriquecimiento de todos los estudiantes en un aprendizaje de grupo. No obstante, este hecho es algo a tener en cuenta en el currículo de la asignatura para dar una vistazo general, pero también es un programa de nivel alto. Así, el objetivo principal a tratar es la diversidad de perfiles que tenemos en el curso. Tomamos este hecho como una ventaja en este currículum para completar el plan de investigación en la interfaz entre sus perfiles particulares y la disciplina general dada aquí. Está desarrollada por el objetivo final de esta asignatura que es hacer un ensayo de búsqueda personal que relacione el interés investigador personal y el currículo de la filosofía de la mente y de la lengua. Este plan nos permite mejorar el aprendizaje de los estudiantes en un aspecto doble. El primer aspecto será desarrollar una formación personal, podemos trabajar personalmente para llenar el vacío filosófico que cada estudiante puede tener. El segundo aspecto será incrementar la aproximación del estudiante mediante la aproximación de grupo global por medio de puntos de vista diferentes y disciplinas con metodología de aprendizaje compartido. Para conseguir estos objetivos, este programa tiene dos componentes claros en el currículo. El primero estará dedicado a ofrecer un conocimiento general de la filosofía de la mente y de la lengua. El profesor dará una visión general de la asignatura y ofrecerá el estudiante bibliografía general para entender la historia de filosofía de la mente y de la lengua, así como problemas reales. Se proporcionará también una bibliografía específica para darles las herramientas apropiadas para investigar profundamente cualquier campo relacionado con la filosofía de la mente y de la lengua. La segunda parte estará dedicada a llevar un plan de búsqueda personal de cada estudiante que estará relacionado con el contenido principal de la asignatura. Concretamente, el profesor proporcionará las herramientas necesarias para entender la interfaz entre su investigación personal de interés y la filosofía de la mente y de la lengua.

2. OBJETIVOS Y CONTENIDOS

El objetivo principal de la asignatura es conseguir un apropiado entendimiento del debate real sobre la filosofía de la lengua y de la mente y su importancia en el conocimiento de nuestra sociedad como relaciones entre seres humanos. Son (mente y lengua) dos asignaturas estrechamente interrelacionadas y con un liderazgo claro en lacorriente actual de la filosofía analítica. Los objetivos que el estudiante conseguirá en este curso son los siguientes:

— analizar el problema de cuerpo/mente y la diferentes posiciones que podemos encontrar históricamente.

— saber el impacto del sesgo lingüístico en el siglo XX sobre el análisis de la asignatura mente y lengua.

— saber el impacto de la psicología experimental, ciencia cognitiva, inteligencia artificial y neurociencia sobre el debate mente y lengua.

— saber cómo relacionar estas ideas con los problemas clásicos de la filosofía teórica y práctica.

Estos objetivos serán desarrollados en dos partes del programa. En primer lugar, estudiaremos los dos temas por separado, filosofía de la lengua y filosofía de la mente, y luego relacionaremos los problemas con sus soluciones siguiendo marcos diferentes. Luego, entraremos en los temas específicos que estén relacionados con los intereses de estudiantes.

2.1. Descripción de los contenidos:

Filosofía de Mente:

1. Introducción

La filosofía de la mente es un conjunto de ideas filosóficas sobre la naturaleza de la cuestión mental, la relación entre cuerpo y cerebro y la relación entre mente y lengua. Esta disciplina también trata del estado metafísico u ontológico de la mente y sobre la naturaleza del conocimiento. Siguiendo a Gardner, la naturaleza de la cuestión mental podría ser estudiada en el hexágono cognitivo: psicología, antropología, neurofisiología, inteligencia artificial, lingüística y filosofía. Trataremos el problema de la mente en el 70 aniversario del nacimiento de la psicología cognitiva. Después nos introduciremos en la visión moderna de la relación entre mente y cuerpo.

2. Volviendo al Mentalismo

La nueva filosofía de la mente nacida por oposición a las teorías antimentalistas del conductivismo que no piensa que haya una mente

sino una conducta. Comprobaremos y estudiaremos las corrientes históricas para entender cómo nace la actual filosofía de la mente, teniendo en cuenta el monismo, el dualismo y las teorías intermedias. Se proporciona una visión general de éstos: una introducción para intermediar como el funcionalismo (Putnam, Fodor y Lewis) o el emergentismo (M. Bunge, K. Popper Y J. Searle), así como teorías de identidad o monismo, el fisicalismo de H.Feigl y el interactionismo dualista de K. Popper y Eccles. Trataremos también con varios críticos de estas teorías. La última parte será dedicada a la cognición encarnada.

3. Filosofía real de Mente

En esta sección tratamos las dificultades teóricas de las teorías de mente. Problemas como las qualias, la conciencia (dura y fácil) o la inteligencia artificial (fuerte y débil). Además de estos objetivos generales relacionados con los problemas principales de la filosofía de la mente, se proporcionará una pertinente bibliografía para dar herramientas a los estudiantes para que profundicen en la asignatura por sí mismos.

Filosofía del Lenguaje:

1. Introducción

Empezamos por la definición de lengua como manera natural y única del ser humano para expresarse e introducimos los diferentes marcos para tratar la lengua como especulativa, dialéctica y analítica. Nuestro curso tratará el punto de vista analítico, es decir, tratamos el análisis de la lengua como su característica principal, su característica lógica o formal, su relación con el mundo, la verdad y la falsedad. Las ciencias que tratan la lengua son varias, así que, a veces, estamos en una interfaz con la biología, la lingüística, y la sociología del lenguaje.

2. ¿Qué es una lengua?

Introducimos el concepto de lengua como pluralidad de señales de la misma naturaleza cuya función primaria es la comunicación entre intérpretes. No obstante, cuándo hablamos sobre lenguaje humano, solemos referirnos a sus características definitorias como el canal receptor-emisor, la dualidad, la sintaxis y la semántica, la arbitrariedad, el desplazamiento lingüístico, todos los participantes como transmisores y receptores y la reflexividad. Hablaremos de estas características definitorias y las enlazaremos con los problemas de los universales lingüísticos. Los problemas de los universales serán vistos desde un punto de vista sintáctico, semántico y pragmático (Hockett, Berlin y Kay, Chomsky, Greenberg, etc.) La última parte de esta sección estará dedicada a la gramática como sistema generativo y a sus problemas.

3. El análisis de la lengua

En esta sección trataremos el punto de vista histórico de la formalización de la lengua y sus problemas siguiendo teorías como las de Frege, Russell, Kripke, Tarski y el primer Wittgenstein. Después introduciremos al segundo Wittgenstein y su vuelco pragmático, veremos teorías de visión general como las de Grice, Austin y Searle. La última parte estará dedicada a las más recientes teorías pragmáticas, como las de L. Horn, Levinson, Teoría de Pertinencia (Sperber y Wilson) y Recanati.

Así como hicimos en la parte de filosofía de la mente, les daremos herramientas a los estudiantes para un estudio más profundo de la asignatura proporcionándoles bibliografía adecuada.

2.2. Unidad específica

La segunda parte del curso será una unidad dedicada a un proyecto personal que el estudiante tiene que realizar. El objetivo de este curso es introducir al estudiante en un proyecto de investigación que enlace su proyecto personal con la filosofía de la lengua o de la mente. Por ello, el currículum final de la asignatura dependerá de los estudiantes que tengamos. En esta unidad didáctica explicaremos un ejemplo de un curso, pero su programa real varía en función del interés del estudiante. Con esta metodología y programa adaptativos intentamos reforzar la retroalimentación del estudiante y su participación activa. Un ejemplo de un programa posible será el siguiente.

1. Las emociones y la Inteligencia Artificial

Esta lección estará dedicada a entender los problemas de las emociones en filosofía de la mente y su relación con la inteligencia artificial. Haremos una visión general de las diferentes teorías sobre las emociones (James-Lange, teorías cognitivas...) y su papel en los temas sobre Inteligencia Artificial. El concepto que tenemos sobre la emoción influirá en la posibilidad de tener un sujeto emocional artificial. También trataremos los problemas de un fuerte concepto de inteligencia Artificial como el problema marco.

2. El concepto de felicidad como estado mental

Ttrataremos las diferentes teorías de la felicidad y su relación con el concepto de mente. En primer lugar, diferenciamos entre una teoría del bienestar y una teoría mental o psicológica de felicidad. Luego trataremos el hedonismo, la satisfacción de la vida, los estados emocionales, el subjetivismo o aprobación, y el problema de medida.

3. Cognición extendida en antropología feminista

Esta sección estará dedicada a la teoría de la mente extendida

y la personificación de la cultura. Estas teorías serán el enlace con la antropología feminista. Presentaremos problemas como el concepto de cultura y la posibilidad de un conocimiento objetivo.

4. El concepto de verdad en filosofía y lengua chinas

Analizamos el concepto de verdad y falsedad en la filosofía china que realmente está enlazada con la estructura de la lengua, concretamente en la actividad filosófica pre-Han. Parece que no hay ningún concepto de verdad y de falsedad en la lengua china, pero antes de establecer que no hay, analizaremos semántica y pragmáticamente sus conceptos y su filosofía de teorías de la lengua como lo que llamaron Escuela de Nombres.

5. El papel de los modelos mentales en la deliberación moral

Tratamos modelos que encarnan o codifican información sobre valores morales y conductas morales que son frecuentemente importantes en la deliberación moral, esto es, el proceso de solucionar problemas morales. Daremos una visión general de cómo la diversidad de cómo los modelos realizan esta función como reglas, modelos mentales, esquemas, analogías, empatía y ejemplos a seguir.

6. Análisis filosófico del concepto de eufemismo

Tratamos el papel de amabilida d y el eufemismo en filosofía de la lengua como algo importante como función social y cognitiva en la comunicación. También analizamos la diferencia entre eufemismo y disfemismo en relación con sus funciones sociales.

7. La mente de los otros y las neuronas espejo

Esta sección estará dedicada al papel de las neuronas espejo en comunicación y al entendimiento de acciones, y cómo podrían estar relacionados con la evolución de lengua. Estas neuronas habilitan a los individuos para entender las acciones de otros. Trabajaremos con los textos originales de los experimentos de búsqueda en monos analizándolos desde una perspectiva de la mente y de la lengua. Luego trataremos la hipótesis que conjeturan sus investigadores que dice que varios componentes de la lengua humana podrían estar incrustadas en las propiedades de organización del motor y el importante papel de estos resultados en la evolución de l lengua personificada.

8. Actos de habla y el papel del oyente

Tratamos el papel del oyente en teorías de actos de habla clásicas habituales, en las versiones de Austin y Searle, en contraste con otras versiones más recientes de teorías de actos del habla. Introducimos la diferencia entre las fuerzas en un acto de habla como locucionario, illocucionario y perlocucionario. El punto central ver hasta qué

punto la condición de satisfacción interacciona con la respuesta del oyente en teorías modernas como la de Kukla.

9. Sobre la tragedia y los sentimientos ficticios

Tratamos el concepto de tragedia y el papel del sentimiento en las ficciones. Serán analizadas varias teorías semánticas de ficciones. En primer lugar, empezaremos con las ideas de Hume sobre los sentimientos de tragedia, y luego analizamos teorías modernas de ficción como la Haz-Creer de Walton y teorías pretendidas. Finalmente, introduciremos la teoría del aspecto doble por Woods.

2.3. Metodología

La lección introductoria será dedicada a interaccionar con los estudiantes y sus intereses. El profesor preguntará su motivación para seguir esta asignatura y qué esperan de ella. Esta sesión intentará empezar una comunicación activa para cumplir las necesidades de los estudiantes. El objetivo final que intentamos conseguir es contribuir al proyecto personal con un análisis profundo de la mente y de los temas de lengua. El profesor preguntará y averiguará los temas de interés para pensar en él y escogerá el texto apropiado para trabajar. La sesión próxima les ofrecerá un tema en relación con los debates de mente y lengua. El profesor proporcionará también la bibliografía relevante, al menos dos o tres documentos para cada estudiantes y tema. El estudiante tendrá que trabajar en su proyecto personal diseñado por el profesor y harán un exposición del tema en la segunda parte del programa, como detallaremos después. El proyecto personal estará definido desde la segunda sesión del curso. No obstante, habrá alguna flexibilidad que se hablará en una reunión personal con el profesor, fuera del horario lectivo.

Después de haber escogido el proyecto personal, empezaremos con el programa. El programa estará dividido en dos unidades principales como ya mencionamos. La primera unidad proporcionará un conocimiento general de los temas de filosofía de la lengua y de la mente. Estas lecciones variarán dependiendo de los estudiantes que tengamos. Normalmente, serán cuatro sesiones de una hora media cada una. La metodología principal será la exposición de la profesora de los temas, con una discusión al final. El material utilizado por la profesora será una presentación para exponer fácilmente una visión general. En esta parte utilizaremos estilos de aprendizaje mixtos, reforzaremos la cooperación de los estudiantes en la discusión final mientras ofrecemos la exposición dada por el profesor/a. El objetivo será ofrecer una visión general de la asignatura para que cada estudiante sea capaz de empezar

desde un punto similar. De hecho, cuando decimos que tenemos diversidad de perfiles, algunos de ellos nunca han estudiado filosofía de la lengua y de la mente, así que esta metodología mixta contribuirá, con la exposition, a fijar algunos contenidos importantes los temas de la asignatura, así como ofrecer la posibilidad de interaccionar con sus dudas personales en la sesión de debate final. Esto también refuerza un aprendizaje cooperativo porque cada estudiante viene con un fondo particular que será confrontado con otro en un instrucción entre compañeros. Esto nos permitirá tener la visión general del debate de la filosofía de la mente y de la lengua desde un punto de vista diferente, con lo cuál será un ejercicio de enriquecedor.

La segunda parte del programa estará dividida en nueve sesiones de una hora media cada una. Cada estudiante preparará un exposición de su tema, decidido en la segunda sesión. Los textos exactos que el estudiante ha escogido para su exposicioón les serán proporcionados una semana antes. Así, cada estudiante del curso tendrá que leer los textos de que trata la exposition para que sean capaces de hablar de los temas. El tiempo de exposición será de cuarenta minutos. Entonces, el profesor retomará la exposición y explicara otra vez los temas añadiendo algunos comentarios. La última parte será un debate entre todos los estudiantes sobre los temas. Esta parte pretende ser una metodología de agrupación que cumpla las necesidades de los estudiantes. La pretensión es mezclar una presentación personal con la explicación del profesor y el aprendizaje cooperativo. Esta metodología ayuda el estudiante a mejorar sus temas y solucionar sus dudas, proporcionando también un buen soporte mediante la confrontación de una instrucción entre compañeros y una exposición. El estudiante puede utilizar una presentación digital o/y material textual para dar a sus compañeros y al profesor.

La última parte de la metodología será la elaboración de un ensayo personal del tema escogido por cada estudiante que se hará en un tiempo personal. El ensayo será entregado el día de la prueba fijada por la Universidad. El ensayo tiene que incluir un trabajo sobre los textos escogidos por el profesor y el estudiante y presentado en la exposición en público.

2.4. Evaluación

La evaluación consiste en una mezcla entre la presentación del proyecto del estudiante y un ensayo personal sobre el tema.

La presentación personal estará dedicada a llevar su proyecto personal para afrontar los conocimientos del curso. Este aprendizaje de

grupo será una herramienta útil para llevar el ensayo personal después. Así que, parte de la evaluación será la presentación personal, pero tendremos en cuenta que esto es un trabajo progresivo para construir un ensayo personal en el tema.

La presentación personal. Valoramos la claridad y precisión de la presentación de los temas así como la cuestión por la que empieza el proyecto personal. El primer punto a tratar es que el proyecto personal necesita estar en relación con una cuestión o problema, no sólo la exposición de un tema. Habrá un exposición sobre la respuesta posible a esta cuestión y las líneas diferentes para desarrollar el problema y sus soluciones. El objetivo principal será ser capaz de construir un estado completo del arte de la cuestión presentada y destacar una línea posible para trabajar en una respuesta posible.

El ensayo personal se puntuará doble que la puntuación de la presentación. Esto es porque se supone un trabajo madurado aquello que ya ha sido ya presentado y confrontado con las críticas del grupo aprendidas. El ensayo personal desarrollará la cuestión planteada en la exposición con una visión general de las respuestas posibles dadas por un estado completo del arte y un primer paso para desarrollar la respuesta personal del estudiante. Incluirá las críticas hechas en la presentación. El máximo será de 5000 palabra sin el abstracto y la bibliografía.

3. REFERENCIAS

Selección bibliográfica general:

BEORLEGUI, C. (2007) "Filosofía de la mente. Visión panorámica y situación actual". *Revista Realidad* 111.

CHALMERS, D. (1995) "Facing up the problem of consciousness". *Journal of Consciousness Studies* 2 (3).

CLARCK, A. and CHALMERS, D. , (1998) "The extended mind", *Analysis* 58.

GARCÍA GARCÍA, E. et al. (2007) *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.

HARRIS, P.L., DE ROSNAY, M. and PONS, F. (2005) "Language and Children's Understanding of Mental States", *Current Directions in Psychological Science*, Vol 14.No. 2, pp. 69-73. Apr.

HIERRO S. PESCADOR, J. (2007) *Principios de filosofía del lenguaje,* Madrid, Alianza.

HUANG, Y. (2007) *Pragmatics*, Oxford.

LILLARD, A. (1999) "Developing a Cultural Theory of Mind: The Ciao Ap-

proach", *Current Directions in Psychological Science*, Vol 8.No. 2, pp. 57-61. Apr.
MARTÍNEZ FREIRE, P. (1995) *La nueva filosofía de la mente*, Gedisa.
PUTNAM, H. (2006) "Cerebros en una cubeta", *Razón, Verdad e Historia*, Tecnos.

Referencias a Proyectos Personales:

1. Emociones e inteligencia artificial

DENNETT, D., (1984) "Cognitive Wheels: The Frame Problem of AI". *Minds, Machines, and Evolution*. C. Hookway. Cambridge University Press.
DE SOUSA, R. "Emotion", (2017) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Winter Edition.
NIEDENTHAL, P., Wood, A., and Rychlowska, M. (2014) "Embodied Emotion Concepts", in L. SHAPIRO, L. (Ed.) *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, London: Routledge.
PRINZ, J. (2007) "Emotion: Competing Theories and Philosophical Issues", *Handbook of The Philosophy of Science. Philosophy of Psychology and Cognitive Sciences.* Ed. P. Thagard. Elsevier.

2. Concepto de felicidad como estado mental

DURAYAPPAH, A. (2011) "The 3P Model: A General Theory of Subjective Well-Being", *Journal of Happiness Studies* 12. Springer.
Haybron, D. (2000) "Two Philosophical Problems in the Study of Happiness" *Journal of Happiness Studies* 1. Springer.
Haybron, D. "Happiness", (2011) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). Fall Edition.

3. Cognición extendida en la antropología feminista

CRASNOW, S., (2007) "Feminist Anthropology and Sociology: Issues for a Social Science". *Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Anthropology and Sociology*. Ed. S. P. Turner and M.W. Risjord. Elsevier.
SOLIMAN, T. and. GLENBERG, A. M. (2014) "The Embodied of culture" , in L. Shapiro (Ed.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, London: Routledge.

4. El concepto de verdad en la lengua y filosofía chinas

FREGE, G. (2005) "Sobre el sentido y referencia" en *La búsqueda del significado*, L.M. Valdés, Tecnos.
HANSEN, C. (1985) "Chinese Language, Chinese Philosophy, and "Truth"",. *The Journal of Asian Studies*. Vol. 44.N.3, pp. 491-519. May.
WILLMAN, H. (2016) "Logic and Language in Early Chinese Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edition, Edward N. Zalta (ed.).

5. El papel de los modelos mentales en la deliberación moral

GRAHAM, J., Meindl, P. and Beall, E. (2012) "Integrating the Streams of Morality Research: The Case of Political Ideology", *Current Directions in Psychological Science*, Vol. 21, No. 6. Dec.
SHELLEY, C. (2017) "Models and Moral Deliberation", *Handbook of Model-based Science*. Ed. Magnani, L. and Bertolotti, T. Springer.
WOOD, L. "Cognition and Moral Value", (1937) *The Journal of Philosophy*, Vol. 34, No. 9. Apr. 29.
6. Análisis filosófico del concepto de eufemismo
BROWN, P. and LEVINSON, S. C. (1987) *Politeness: some universals in language usage*. Cambridge University Press.
CHAMIZO, P.J. (2003) "La función social y cognitiva del eufemismo y el disfemismo", *Panacea*, 5.15.
EDESO NATALÍAS, V. (2009) "Revisión del concepto de eufemismo: una propuesta de clasificación", *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* Vol. 7, No. 2 (14).
7. Otras mentes y neuronas espejo
CAGGIANO, V, FOGASSI, L., RIZZOLATTI, G., CASILE, A., GIESE, M. A. and THEIR, P., (2012) "Mirror neurons encode the subjective value of an observed action". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Vol. 109, No. 29. July 17.
FERRARI, P. F. AND RIZZOLATTI, G. (2014) "Mirror neuron research: the past and the future". *Philosophical Transactions: Biological Sciences,* Vol. 369, No. 1644, 5 June.
FOGASSI, L. AND FERRARI, P. F. (2007) "Mirror Neurons and the Evolution of Embodied Language", *Current Directions in Psychological Science*, Vol. 16, No. 3. Jun.
HYSLOP, A. (2016) "Other Minds", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). Spring Edition.
8. Actos de habla y el rol del oyente
GREEN, M. (2014) "Speech Acts", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), October Edition.
KUKLA, R. (2014) "Performative Force, Convention, and Discursive Injustice", *Hypatia,* vol. 29, No 2, pp 440-457.
SEARLE, J., (2001) *Actos de habla*, Cátedra.
9. Acerca de la tragedia y de los sentimientos ficticios
HUME, D., (1874–75) "Of Tragedy", in *The Philosophical Works of David Hume*, edited by T. H. Green and T. H. Grose. 4 volumes, London: Longman, Green.
WILKE, T., (2016) "Fictional Feelings: Psychological Aesthetics and the Paradox of Tragic Pleasure", in *Fact and Fiction* Ed. CHRISTINE LEHLEITER

University of Toronto Press.
WOODS, J. and ISENBERG, J. (2010) "Psychologizing the Semantics of Fiction". *Methodos*.

*****

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA MODERNA

OPTATIVA. SEGUNDO CUATRIMESTRE

Prof. Dr. MIGUEL PALOMO

1. DESCRIPCIÓN GENERAL DE LOS CONTENIDOS

1.1. Pasos previos a la filosofía moderna

En la Edad Media, época inmediatamente anterior a la modernidad y que abarca aproximadamente los siglos V y XV, la filosofía se había separado de las disciplinas empíricas. Principalmente con el pensamiento escolástico, la filosofía se había centrado en el estudio de la ontología, disciplina subsidiaria a la filosofía que se centra en estudiar la naturaleza del ser y de su existencia. Esto, junto con la vigencia académica de los filósofos griegos, como Platón y Aristóteles, en asuntos que no se reducen solamente a objeto filosófico, como la cosmología, hizo que, en general, la práctica filosófica se separase de la realidad empírica. De esta separación proviene la famosa frase "discutir sobre el sexo de los ángeles", que se utiliza para señalar cuando hablamos de realidades excesivamente abstractas y separadas de nuestra realidad inmediata.

A pesar de ello, cabe destacar que no debemos caer en el estereotipo, pues la filosofía de la Edad Media, especialmente la filosofía escolástica, aunque posee diferencias claras con la filosofía moderna, no supone una ruptura total y absoluta, sino una ruptura orgánica, pues muchos de los pensadores de la edad moderna se basan claramente en sus antecesores medievales, como es el caso concreto de Descartes y de Leibniz, ambos grandes estudiosos de la filosofía escolástica. De este modo, la filosofía de la edad media es un precedente de la modernidad no sólo de un modo meramente cronológico, sino también temático y fundacional. Algunos de los pensadores más influyentes para los filósofos modernos fueron Tomás de Aquino (1225–1274), Guillermo de Ockham (1285–1347) o el español Francisco Suárez (1548–1617), entre muchos otros.

1.2. Características de la filosofía moderna

La característica más importante de la filosofía moderna con respecto a la filosofía medieval es el cambio de objeto. Mientras que los medievales estaban centrados en la ontología, los filósofos modernos se centraron principalmente en la epistemología. Es decir, de la pregunta por el ser pasamos a la pregunta por el conocimiento: ¿qué se puede conocer?

De este modo, al igual que hay un cambio de objeto, también se da un cambio de sujeto. La filosofía medieval presenta una perspectiva claramente enfocada en la divinidad. Esto es cierto tanto para los filósofos europeos, algunos nombrados en el apartado anterior, como en el ámbito árabe, siendo paradigmáticos en este sentido Averroes (1126–1198), Avicena (980–1037) o Al-Farabi (872–950). En la filosofía moderna, sin embargo, la perspectiva es antropocéntrica. Esto quiere decir que, a la hora de conocer las realidades empíricas y metafísicas, ya no se parte de la divinidad (como si el mundo inteligible platónico otorgase el fundamento al mundo sensible), sino del ser humano. Es, ahora, el sujeto el que alumbra el conocimiento y sus posibilidades. El cambio de sujeto no significa, sin embargo, que los filósofos modernos rechazasen a la divinidad, pues muchos de ellos fueron devotos creyentes de diversas ramas del cristianismo, como es el caso de Descartes, Leibniz o Kant. La diferencia es que, en lugar de demostrar el funcionamiento del mundo a partir de una inferencia divina, como siendo Dios quien alumbra las posibilidades de conocimiento, ahora se demuestra la existencia de Dios partiendo de las posibilidades que tiene el ser humano de conocer, es decir, partiendo de sí mismo. Este es el caso claro de, por ejemplo, Descartes.

A pesar de que la divinidad sigue presente para muchos filósofos modernos, también se presenta una secularización del pensamiento. Esta característica de la modernidad surge, por un lado, del cambio de sujeto (de Dios al ser humano), que permite que aquellos pensadores ateos no tengan la necesidad de apelar a Dios para fundamentar el conocimiento sobre el mundo; y, por otro lado, también surge de diferentes realidades sociales y políticas. El cisma cristiano o Reforma Protestante que tuvo lugar en el siglo XVI cuando Lutero cuelga sus 95 tesis en la puerta de la iglesia del palacio de Wittenberg en 1517, ocasiona una separación definitiva de la iglesia católica (la iglesia tradicional) y la iglesia protestante (aquellos que siguen a Lutero y que posteriormente se dividen en calvinistas, arminianos, puritanos y otras denominaciones). Aunque hablamos de un cisma religioso, tiene una incidencia clara e

inmediata en el orden político y social: muchos estados deciden unirse al protestantismo y esto ocasiona distintas revueltas y guerras entre estados católicos y protestantes. Puede servir como ejemplo paradigmático la Guerra de los Treinta Años (1618-1648): la devastación y la pérdida de gran porcentaje de ciudadanos ponía en evidencia la necesidad de separar estado y religión, es decir, la secularización de la sociedad y, por tanto, también del pensamiento que la sustenta.

1.3. Introducción a los principales pensadores de la era moderna

Los principales autores que se estudiarán en esta asignatura serán Descartes, Locke, Hume, Leibniz y Kant, mediante los cuales llegaremos a conocer el problema del conocimiento en la era moderna, y a partir de los cuales comprenderemos también los problemas filosóficos derivados del conocimiento en la era contemporánea.

Veremos cómo René Descartes es el llamado primer filósofo de la modernidad por la radicalidad con la que se desvincula de la metodología escolástica.

John Locke rompe, por un lado, con la idea de que el ser humano trae por naturaleza una serie de características prefijadas de un modo innato y que le permiten conocer la realidad; y por otro con la idea de que la religión debe ir de la mano del estado, en su *Carta sobre la Tolerancia* (1689).

Por su parte, David Hume, siguiendo la estela empirista marcada por Locke, señala que todo el conocimiento que podemos adquirir sobre el mundo proviene de los sentidos, así como que la causalidad, tan importante en la filosofía, no sería más que una forma que tiene la imaginación de catalogar los hechos *a posteriori*, sin haber una necesidad que lo justifique.

G.W. Leibniz se opone en muchos aspectos al empirismo de Locke y Hume, catalogándosele tradicionalmente dentro del racionalismo, más en línea con Descartes, pues piensa que la realidad última es metafísica, mientras que el mundo físico no se trata más que de fenómenos bien fundados.

En Inmanuel Kant culminará la filosofía moderna e ilustrada. En una conjunción que parecía irreconciliable entre el empirismo y el racionalismo, Kant propone su filosofía trascendental basada en sus tres famosas críticas.

Estos autores muestran el enorme cambio que supuso la era moderna, pues permiten resaltar las diferencias entre sus antecesores, como Tomás de Aquino o Francisco Suárez, y sus sucesores como Hegel,

Schopenhauer o Nietzsche, imposibles de comprender si no es en su adecuado contraste con los pensadores modernos.

1.4. El racionalismo cartesiano

Cuando René Descartes (1596–1650) comienza a escribir sus obras filosóficas, el modelo filosófico escolástico ya se encontraba en crisis. Pocos años atrás, científicos como Copérnico, Kepler y Galileo, mediante la aplicación de las matemáticas y de la observación empírica del universo, habían relegado la cosmología aristotélica (todavía tomada como cierta y adecuada en las universidades en el siglo XVI) al cajón de la metafísica. Esa cosmología de orbes celestes que se movían en círculos perfectos en el mundo supralunar no parecía corresponder con la mera observación, para lo cual fue claramente importante el avance en el pulido de lentes, lo que permitió en pocos años un desarrollo abismal de la tecnología, especialmente en telescopios y microscopios. Estos científicos ayudaron a eliminar, además, el estatus especial que se pensaba que la Tierra tenía dentro del universo, primero como centro físico del universo y luego como centro teológico. Mediante estas observaciones y la aplicación del método matemático, se comprobó que la Tierra no era más que un planeta, similar a aquellos cuerpos celestes que se podían observar fácilmente (incluyendo la luna), los cuales también tenían accidentes en sus superficies, como montañas y valles.

El éxito de la matemática y de la observación empírica quedó patente, y las verdades obtenidas a través de la práctica científica difícilmente podrían rebatirse de ningún modo, pues ofrecían un nivel de certeza difícilmente obtenido a través del método filosófico. Es por ello que Descartes, cuando intenta refundar la filosofía, lo hace a imitación del método matemático. Si la matemática ofrecía una clara certeza, ¿por qué no buscar un método similar con la filosofía? Se trataría simplemente de buscar un axioma desde el que deducir el resto de verdades. El fundamento que Descartes utiliza para levantar su método filosófico es la razón humana. La capacidad que poseemos para razonar es la única esperanza que tenemos para alcanzar verdades sobre el mundo que nos rodea, y es por ello que este cimiento fundacional lo sitúa Descartes en el *cogito ergo sum*, tal y como explica en el *Discurso del Método* (1637) y en sus *Meditaciones Metafísicas* (1641).

Si bien el método científico utiliza la observación empírica, Descartes señala que de todos es sabido que los sentidos nos engañan, y no podemos fiarnos de ellos, por lo que deducir conocimiento verdadero de los sentidos sería erróneo. Otra objeción que realiza al conoci-

miento alcanzado empíricamente es que cuando recibimos la impresión de un objeto, no sabemos si realmente llegamos a alcanzar conocimiento sobre la esencia del objeto, o si la impresión del objeto está pasada por el tamiz de nuestra mente. No menos importante es señalar que todo lo que experimentamos podría tratarse de un sueño: ocurre a veces que, en la vigía nocturna, no llegamos a distinguir si estamos soñando o en la realidad, ¿por qué no pensar que lo que creemos realidad, no es más que un sueño, sin habernos percatado de ello? Por último, si bien las matemáticas parecen ofrecer certeza, Descartes considera la posibilidad de que exista un demonio (o genio maligno, como habitualmente se le denomina) que haga que, cada vez que realicemos una operación matemática, erremos, de modo que siempre pensemos que dos más dos son cuatro, cuando en realidad el resultado es distinto.

¿Cómo salir de esta incómoda posición? Descartes señala que, ya sea que estemos intentando saber si vivimos en sueño o realidad, si accedemos a la esencia de un objeto, si los sentidos nos engañan o si hay un demonio que se divierte haciendo que nos equivoquemos al realizar operaciones matemáticas, no hay duda de que en todos y cada uno de esos procesos, nosotros estamos pensando. Y es evidente que, para pensar, hay que existir. Por ello, del pensamiento deducimos nuestra existencia: *cogito ergo sum*, pienso, luego existo, una proposición que siempre será verdadera.

Es desde el *cogito ergo sum* el lugar desde el que podemos comenzar a construir el edificio del conocimiento sobre el mundo: el axioma necesario para alcanzar verdades certeras. Como ejemplo de la utilidad de este principio y del cambio de paradigma con respecto a la filosofía medieval, Descartes utiliza este principio para demostrar la existencia de Dios (es decir, ahora comenzamos desde el ser humano hacia la divinidad, en lugar de entender que es la divinidad la que ilumina todo objeto susceptible de ser cognoscible). Señala el francés que, puesto que el ser humano posee una noción de infinito, pero que éste no es susceptible de ser experimentado como tal (pues lo infinito *es* infinito), ese concepto solamente puede provenir de un ser que sí es capaz de experimentar la infinitud, y ese ser no puede ser otro que la divinidad.

1.5. El empirismo británico

El pensador británico John Locke (1632–1704) supuso uno de los primeros pasos para la secularización de la filosofía. Su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) lo dedica a estimar qué es susceptible de ser conocido por el ser humano y de qué modo. En esta obra,

dividida en cuatro libros distintos, señala primeramente que el conocimiento *a priori* que en teoría posee el ser humano según muchos filósofos antecesores a él, como por ejemplo Descartes (quien defendía la existencia de conocimientos apriorísticos, como por ejemplo denota la posesión de la noción de infinito según el filósofo francés) no es tal, sino que todo conocimiento adquirido por el ser humano procede de la experiencia.

Es importante señalar de qué modo el empirismo practicado por John Locke es esencial para la secularización de la metafísica. El conocimiento poseído por los seres humanos ya no es un reflejo de la divinidad, ni una capacidad otorgada por ella: el conocimiento sobre el mundo comienza y termina en el sujeto, que adquiere impresiones de los objetos externos a sí mismo y se forma ideas simples sobre ellos. Del mismo modo, la conjunción de diferentes ideas simples da como resultado la aparición de ideas complejas. Es así como el ser humano es capaz de representar toda la realidad empírica y la idea de que se puede acceder a las sustancias, las cuales no son accesibles mediante la razón, en un ejercicio que influenciará la filosofía posterior a él y que animará a contemporáneos suyos a redactar respuestas a esta obra magna, como es el caso de Leibniz.

Por otro lado, se debe tener en cuenta que el pensamiento de Locke influencia directamente el estrato social, político y religioso de la época, al defender en su *Carta sobre la Tolerancia* (1689, publicación donde se incluyen distintas cartas escritas en este periodo sobre el mismo tema) que la separación entre estado y religión es deseable. Puesto que el ser humano nace libre, sin ninguna determinación física ni metafísica, y con unos derechos naturales por el mero hecho de nacer humano, éstos no deberían ser violados por el estado. La libertad individual con la que se nace permite que cada uno escoja la cosmovisión que le parezca adecuada, por lo que libertad y tolerancia deben ir de la mano. Es de este modo que los estados deben permitir que cada individuo escoja su religión, y que del mismo modo la sociedad tolere la elección individual. Esto era esencial en la época, pues recordemos que nos encontramos en un periodo de guerras por todo Europa debido a los acontecimientos político-religiosos señalados en la introducción.

El camino marcado por Locke en el empirismo británico sigue en el siglo XVIII con el pensamiento del escocés David Hume (1711–1775). Al igual que su predecesor, Hume considera que el ser humano adquiere todo conocimiento mediante la experiencia y a través de los sentidos, eliminando, por tanto, la posibilidad del conocimiento *a priori*

y de que haya alguna noción cedida por la divinidad a los humanos de un modo innato. Esto es señalado por Hume en una se sus obras más célebres, *Investigación sobre el conocimiento humano* (1748), en la que deja patente que la existencia de categorías clásicas de la filosofía como Dios o el alma no puede conocerse con certeza, ya que el conocimiento de éstas no se adquiere mediante la experiencia.

El problema del conocimiento de estas categorías metafísicas es un punto crucial para comprender el escepticismo puesto en práctica en *Diálogos sobre la religión natural* (1779), en el que Hume refleja su idea de la imposibilidad de conocer no solamente la existencia de Dios, sino también muchas de sus características, como su bondad, infinitud u omnipotencia. Para ello apela a, entre otros, la paradoja de Epicuro, es decir: si Dios es bueno y no quiere eliminar el mal en el mundo, entonces no es bueno; si quiere eliminar el mal en el mundo, pero no puede, entonces no es Dios, puesto que carece de omnipotencia.

Por último, es pertinente señalar el problema de la causalidad y de la inducción en Hume. En su *Tratado sobre la naturaleza humana* (1740), Hume ya señala que la causalidad que inferimos de la observación de diferentes fenómenos empíricos no tiene por qué ser tal, ya que las condiciones necesarias entre un hecho y su causante no puede ser conocida mediante la experiencia: tan sólo podemos conocer el fenómeno *a posteriori*, por lo que tan sólo podemos afirmar que un hecho precede a otro, en lugar de apelar a su causación. Este problema nos lleva al de la inducción, esta vez de nuevo en *Investigación sobre el conocimiento humano*: el conocimiento de que en el pasado unos hechos han precedido a otros segundos no nos asegura que los mismos hechos primeros den pie de nuevo a los segundos. De aquí surge el famoso ejemplo de que, aunque todos los días que hemos experimentado, ha salido el sol cada mañana, de ello no podemos inferir ningún conocimiento sobre el futuro, por lo que nunca sabremos con seguridad que mañana saldrá el sol. De este modo, lo que entendemos por causalidad es una forma de la imaginación humana; mientras que la inducción solamente nos llevará a adquirir conocimiento probable sobre el mundo, pero nunca certero.

1.6. G.W. Leibniz y la unión de las ciencias y la filosofía

El filósofo, matemático, jurista e ingeniero, entre muchos otros, G.W. Leibniz (1646-1716) es una figura literalmente casi inabarcable. Escribió tantos textos que todavía hoy no se ha completado la edición de sus obras completas en su idioma original (normalmente escribía sus

textos filosóficos y científicos en latín y francés). A pesar de ello, durante su vida solamente publicó un libro, la *Teodicea* (1710), aunque promulgó su pensamiento a través de centenares de artículos y de intercambios epistolares con contemporáneos suyos, siendo una figura muy conocida en la época.

Habitualmente catalogado entre los racionalistas, cabe destacar que la filosofía leibniziana posee un fundamento importante en la práctica científica y matemática de este pensador, habiendo pasado a la historia como el creador del cálculo infinitesimal junto con Isaac Newton. Descartes figura como una influencia clave para Leibniz, aunque éste a menudo intenta superar su proyecto tanto filosófico como científico. Señala Leibniz que en el mundo todo fenómeno puede ser explicado mecánicamente, es decir, en base a su causa eficiente y debido al movimiento de diversos cuerpos. Pero que la esencia de las cosas no se encuentra en la materia, ya que esa esencia es un principio inmaterial o metafísico que lo funda y le otorga unidad. En el ser humano, Leibniz afirma que el principio metafísico que posee es la mónada, un átomo metafísico (el cual, al ser metafísico, no ocupa lugar alguno, pues no es material ni extenso) que supone la forma sustancial del ser.

Cabría preguntarse, ¿de qué modo conoce la mónada lo externo a ella? Podemos recordar la frase leibiziana que señala que "las mónadas no tienen ventanas", lo cual viene a decir que desde nuestra mónada (quizá un análogo para entenderla mejor sería el *alma*) no tenemos acceso a la esencia de otras mónadas: tan sólo accedemos a aquella información que nuestros sentidos nos proporcionan acerca de lo externo a nosotros. Si podemos llegar a conocer a otros sujetos y otorgarles la etiqueta de "sujetos" es porque, mediante la armonía preestablecida por Dios en el momento de la creación del universo, pueden llegar a comunicarse unas mónadas con otras, en una analogía similar a como se sincronizan los péndulos de un reloj cuando se sitúan en el mismo soporte.

A pesar de que se le considera un racionalista, Leibniz piensa que el axioma cartesiano es confuso e inadecuado para fundamentar el conocimiento que obtendremos acerca del mundo. Y del mismo modo piensa del principio empirista, pues la experiencia necesita de categorías previas para catalogar y aprehender aquello que nos ofrecen los sentidos. Es por ello que Leibniz señala que el punto de partida del conocer se encuentra en el *principio de no contradicción*, ya presente en Aristóteles, mediante el cual se puede afirmar que *"a" es "a"* y que *"no a" no es "a"*.

El principio de no contradicción sería un tipo de conocimiento *a priori*, o previo a la experiencia. Pero este principio no es el único

necesario para conocer aquello que hay en el mundo. También es necesario el *principio de razón suficiente*, en el que se estima que no existe nada que no haya llegado a ser mediante una causa o razón determinante, y que pueda llegar a explicar por qué esa cosa es de esa manera en lugar de otra.

Leibniz expone estos principios a lo largo y ancho de su obra filosófica y con diferentes denominaciones, aunque podemos encontrar ejemplos de ellos en la *Teodicea* y en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1765, publicado póstumamente), en la que Leibniz responde a *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke, y que dejó sin publicar ante el fallecimiento de éste en 1704. En todas estas obras podemos comprobar cómo la filosofía de Leibniz, aunque difiere enormemente del empirismo y del conocimiento adquirido meramente a través de la experiencia, posee un eminente carácter interdisciplinar, otorgándole un importante lugar a lo que las ciencias físicas nos dicen acerca de la realidad empírica.

1.7. El criticismo kantiano

El ejercicio filosófico realizado por Inmanuel Kant (1724–1804) supone la culminación de la filosofía moderna. Si bien tras el paso de la edad media a la modernidad aparecen dos escuelas claramente diferenciadas, el racionalismo y el empirismo, el filósofo de Königsberg realiza una síntesis de ambas que determina el futuro de la disciplina. A su filosofía la llamamos filosofía trascendental, debido a que él defiende que existen conocimiento trascendentales o *a priori*, es decir, que no dependen de la experiencia, un punto en el que claramente se desmarca del empirismo británico.

Las obras principales en las que Kant nos presenta su pensamiento son las tres críticas: *Crítica de la razón pura* (1781), la *Crítica de la razón práctica* (1788) y la *Crítica del juicio* (1790). La primera está enfocada en el problema epistemológico (esto es, del conocimiento), la segunda en la ética y la tercera principalmente en la estética. Por ello, en nuestra asignatura nos centraremos principalmente en la *Crítica de la razón pura*.

Por un lado, Kant defiende que la metafísica no puede ofrecer un conocimiento certero, difiriendo, por tanto, de la tesis cartesiana de que la razón nos proporciona conocimiento sobre la existencia del sujeto. Pero el ser humano sí tiene conocimiento que no se deriva de la experiencia. El conocimiento que posee el ser humano por el mero hecho de serlo no hace referencia al mundo exterior, conocimiento que

sí se adquiere a través de los sentidos y mediante la experiencia: hace referencia a una serie de elementos apriorísticos que nos permiten conocer el mundo, como es el caso de, por ejemplo, el espacio y el tiempo, dos categorías apriorísticas de la sensibilidad que nos permiten conocer el mundo físico, y que son objetivas. Hablamos, por tanto, de que estos elementos son condiciones necesarias para que se presente el conocimiento.

Vemos, por tanto, que Kant está presentando una serie de nociones que debemos aclarar antes de proseguir. Primeramente el conocimiento *a priori* que se refiere a conocimiento obtenido previo a la experiencia; y el conocimiento *a posteriori*, que es el que procede y surge de la experiencia a través de los sentidos. Tenemos, por otro lado, los juicios analíticos y sintéticos. Los primeros son juicios que explican aquello que ya se encuentra en la definición de su objeto. Por ejemplo: la frase "el fuego quema" sería un juicio analítico, pues en la definición de la palabra "fuego" se comprende el hecho de que éste quema. Estos juicios, por tanto, no aportan conocimiento adicional, sino que tan sólo explican. Sin embargo, siguiendo el mismo ejemplo, se puede afirmar que la frase "el fuego calienta el ambiente" es un juicio sintético, pues está aportando conocimiento que no se encuentra en la misma definición del objeto "fuego".

Siendo esto así, se pregunta Kant por la posibilidad de que existan juicios sintéticos *a priori*, es decir, que no provengan de la experiencia y que, a su vez, añadan conocimiento adicional. La matemática y la geometrían serían disciplinas (claramente relacionadas entre ellas) que ofrecen conocimiento sintético *a priori*, pues la suma "dos más dos sea igual a cuatro" o el axioma "la línea recta es la más corta entre dos puntos" ofrecen conocimiento que requiere la intuición del tiempo y del espacio respectivamente.

Una cuestión más peliaguda tratada por Kant es la de si es posible que exista conocimiento sintético *a priori* en la metafísica. El filósofo de Könisberg piensa que todo conocimiento parte de la experiencia (aliándose en este punto concreto con la filosofía empirista), el cual pasa por nuestro entendimiento y llega hasta la razón, apareciendo en ésta última tres ideas de la razón: la unidad absoluta del sujeto pensante (Yo, tratado por la psicología); la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno (Mundo, tratado por la cosmología racional); y la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general (Dios, tratado por la teología natural). Estos tres son objeto de la metafísica, y al tratarse de ideas trascendentes, la razón cae en paralogismos (psicología), antinomias (cosmología racio-

nal) o en conceder realidad al ideal de la razón (teología natural). Es por ello que, mientras que la matemática, la física y la geometría han demostrado ser ciencias además de proveer juicios sintéticos *a priori*, la metafísica no es una ciencia, ya que no existen objetos que se correspondan con las ideas de razón señaladas.

1.8. Conclusiones (y otras derivas)

Como podemos comprobar, el problema del conocimiento se convierte en el punto central de la especulación filosófica en la era moderna. Es esencial, por lo tanto, conocer los motivos por los que ocurre este hecho, las diferentes formas que toma en el desarrollo de los siglos XVI al XVIII y las derivas que estos problemas toman en siglos posteriores.

Por un lado, la metodología puesta en práctica por los filósofos modernos ocasiona la separación definitiva entre las disciplinas científicas y las filosóficas, las cuales se presentaban unidas en la era medieval y durante gran parte de la modernidad (recordemos que Descartes y Leibniz, por ejemplo, eran figuras claramente interdisciplinares). El divorcio entre filosofía y ciencia, la norma todavía en nuestros días, es por tanto fruto del pensamiento moderno.

Por otro lado, en cuanto a la filosofía en sí, los siglos subsecuentes toman el pulso a la filosofía moderna, tomándola como un ejercicio excesivamente positivo a la hora de afrontar el conocimiento susceptible de ser adquirido por el ser humano. En el siglo XIX, pensadores como Schopenhauer, Marx o Nietzsche romperán con el paradigma moderno criticando sus fundamentos y finalidades, dando luz a la filosofía de la sospecha y al postmodernismo, el cual toma diferentes formas en el siglo XX y del que todavía hoy bebe el pensamiento contemporáneo.

2. METODOLOGÍA DE APRENDIZAJE

Las clases estarán enfocadas, por un lado, en la transmisión de conocimientos teóricos utilizando la metodología de clase magistral (45%). Por otro lado, se contemplan una serie de clases prácticas en las que se utilizarán debates y la metodología de *role-playing* para que el alumnado demuestre que ha comprendido la parte teórica, así como para afianzar los conocimientos adquiridos (45%). Por último, se reserva el 10% de las clases para tutorías compartidas.

Puesto en esta asignatura partimos del estudio de diferentes figuras de la filosofía moderna, se propondrán extractos de algunos de

los textos más relevantes de estos autores. Se animará a los discentes a que durante la realización del curso lean, al menos, una obra completa de los autores tratados en clase, entre los cuales cada alumno y alumna pueden elegir el que más les atraiga.

Para la evaluación del trabajo del alumnado se seguirá la programación perteneciente a cada curso, pero se recomienda realizar un trabajo final en el que el alumnado desarrolle alguno de los problemas presentes en la filosofía moderna, identificando la cuestión a tratar, relacionándola con el mismo problema tratado de modo diferente en épocas distintas, y otorgándole, por último, un acercamiento personal al asunto. Este trabajo demostrará la madurez filosófica alcanzada por los discentes.

3. RECOMENDACIONES PARA EL ALUMNO U OTRAS CUEsTIONES INTERESANTES A INCLUIR

Puesto que esta asignatura se enmarca en el nivel de Máster, no se debe esperar que todo el alumnado provenga de estudios de filosofía pura. Es por ello que se será flexible con el conocimiento previo que los discentes posean de la filosofía moderna. Sin embargo, sí que se espera del alumnado cierta madurez a la hora de comprender las cuestiones filosóficas estudiadas y al tratar los dilemas presentes en la filosofía moderna, propia del nivel académico en el que se presenta la asignatura. Es decir, aunque haya contenidos de la asignatura que se hayan tratado en niveles académicos inferiores, se espera que la asignatura no sea una mera repetición de contenidos. Para ello es esencial que el alumnado pueda y esté dispuesto a reflexionar filosóficamente de un modo que no es exigible en niveles anteriores.

Para aquellos discentes que provengan de estudios distintos a la filosofía, se recomienda la lectura minuciosa de los textos que se tratarán en la asignatura, así como de manuales de historia de la filosofía y de los estudios introductorios presentes en las obras de los filósofos referenciadas en la bibliografía. Todo ello proporcionará el marco teórico necesario para desarrollar adecuadamente los contenidos de la asignatura.

En el caso del alumnado que haya cursado en estudios de filosofía previos asignaturas centradas en la filosofía moderna, se espera que durante el desarrollo de la asignatura partan de los textos estudiados en clase para desarrollar un trabajo final adecuado al nivel académico de la asignatura, centrado en algún problema de la filosofía moderna.

4. BIBLIOGRAFÍA

DESCARTES, R. (2004). *Discurso del método; Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe.
DESCARTES, R. (1971). *Las pasiones del alma*. Buenos Aires: Aguilar.
GARBER, D. Y NADLER, S. (2006). *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. III. Oxford: Oxford University Press.
GARBER, D. Y NADLER, S. (2008). *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. IV. Oxford: Oxford University Press.
GRAYLING, A. C. (2007). *Descartes: la vida de René Descartes y su lugar en su época*. Valencia: Pre-Textos.
GONZÁLEZ, M. (2019). *Introducción al pensamiento filosófico: filosofía y modernidad*. Madrid: Tecnos.
HUME, D. (1977). *Tratado sobre la naturaleza humana*. Madrid: Editora Nacional.
HUME, D. (1979). *Diálogos sobre religión natural*. México: F.C.E.
HUME, D. (2001). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial.
KANT, I. (2005). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
KANT, I. (2011). *Crítica del juicio*. Madrid: Taurus.
KANT, I. (2002). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme.
KENNY, A. (2006). *The Rise of Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
LEIBNIZ, G. W. (2007 y ss.). *Obras filosóficas y científicas*. Granada: Comares.
LEIBNIZ, G. W. (1982). *Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Charcas.
LOCKE, J. (2008). *Carta sobre la Tolerancia*. Madrid: Tecnos.
LOCKE, J. (2013). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
NICOLÁS, J.A. (en preparación). *Guía Comares de la Monadología*, Granada, Comares.
RÁBADE, S. (1981). *Método y pensamiento en la modernidad*. Madrid: Narcea.

❖❖❖❖❖

MODELOS DE LA RAZÓN EN LA CULTURA MODERNA

OPTATIVA. SEGUNDO CUATRIMESTRE

Prof. Dr. JOSÉ A. MARÍN-CASANOVA

NOTA PREVIA

En el curso 2013-14 se produjo la entrada en vigor del Programa de la asignatura de *Modelos de la Razón en la Cultura Moderna*, en el seno del "Máster Universitario en Filosofía y Cultura Moderna" de la Universidad de Sevilla. Toda la información de ese programa sobre: 1. Datos básicos de la asignatura, 2. Objetivos y competencias, 3. Contenidos o bloques temáticos, 4. Actividades formativas y horas lectivas, 5. Metodología de enseñanza-aprendizaje, 6. Sistemas y criterios de evaluación y calificación, se encuentra plena y permanentemente disponible en el siguiente enlace: https://sevius.us.es/asignus/programapublicado.php?codasig=51150017. Por lo demás, cada año académico se publica en el sitio *web* del máster en el que se encuadra la asignatura el Proyecto Docente correspondiente a ese año y elaborado por el equipo docente de turno y consignado dentro del Plan de Organización Docente. El proyecto, que anualmente especifica los rasgos generales de la asignatura y consigna, además, las pertinentes recomendaciones bibliográficas, se halla accesible en el enlace siguiente: http://www.us.es/estudios/master/master_M115/asignatura_51150017. Por ello, lo que se expone a continuación, por mor del espacio, no reitera esa exhaustiva información. Tampoco pretende ser una descripción general de los contenidos desarrollados en las lecciones de clase, sino que más bien pretende ofrecer las herramientas conceptuales para el provechoso seguimiento de esas lecciones. Se trata idealmente de dar como materiales de clase aquello que en clase, por mor del tiempo, no se da. Y que no quiere ser sino el contorno intelectual del dintorno formado

por el contenido inmediato de las clases. Para ello se pone a la Cultura Moderna y sus modelos de racionalidad en su lugar. Básicamente se la asimila a la cultura de la innovación, argumentando y documentando que la (noción de) innovación jamás podría haberse dado ni antes de la Cultura Bíblica ni antes de la Modernidad, pues siendo singularmente moderna era medularmente incompatible con el genio filosófico clásico, toda vez que recibió alas del espíritu religioso…

LA CULTURA MODERNA: RAZÓN DE LA INNOVACIÓN, INNOVACIÓN DE LA RAZÓN

La palabra mágica de lo que va de nuevo siglo y milenio es la "innovación". Sobre todo, y cada vez más, en las esferas culturales. Y más aún en la académica en su doble faceta docente e investigadora. Como llave maestra la innovación abre las puertas de cualquier proyecto académico que se precie. Sin innovación se quedan definitivamente cerradas. El marco de esta asignatura nos va a permitir comprobar de dónde procede la hodierna mentalidad innovadora, cómo colisiona con la cultura filosófica clásica, cómo, en cambio, es deudora del espíritu bíblico y cómo se asimila a la cultura moderna en tanto que se pueda considerar que sus modelos de razón vienen a ser réplica secularizada del imaginario religioso. De hecho, el programa de los modelos de la razón en la cultura moderna, en su anábasis al cielo teórico de la Teodicea, canoniza apoteósicamente el imaginario innovador.

I

La genealogía más reciente del patrón categorial de la innovación se remonta –es el lugar comúnmente aceptado- hacia el ecuador del s. XX, al pensamiento económico de Joseph A. Schumpeter, quien fue, si no el único, sí el primero en resignificar la noción confiriéndole el sentido actual utilizado en Economía. Su influencia se protrae hasta las políticas económicas que desde los años noventa del siglo pasado lleva implementando la Unión Europea al hacer de la innovación el gran motor del desarrollo económico de la eurozona. Contemporáneamente también el "toyotismo" japonés se basa en y muestra los vínculos entre innovación y producción y gestión del conocimiento. Y más recientemente la economía estadounidense refleja este modelo de pensar poniendo en valor la eficacia de integrar la innovación como importante función de la empresa.

Para Schumpeter la economía se desarrolla en ciclos de producción y demanda que se perpetúan, cada ciclo indica cuál va a ser el

desarrollo del ciclo siguiente, de suerte que la experiencia económica heredada por los agentes en cada período predeterminaría el siguiente. La tendencia de los ciclos a perpetuarse viene a evitarla la innovación. Y es que un ciclo cerrado dejaría muy poco sitio para el desarrollo, dado que los clientes futuros sólo tendrían expectativas sobre los productos ya conocidos, y los productores solo ofrecerían productos que ya tuviesen asegurada su venta, con lo que el crecimiento vendría a limitarse al aumento de la población de consumidores. El equilibrio tiene la tendencia a repetirse con cada ciclo. La innovación es concebida entonces como revulsivo contra la estabilización o estancamiento, toda vez que la introducción de nuevas mercancías o nuevos métodos de producción o nuevas posibilidades comerciales en la estructura industrial es lo que revoluciona la economía y previene el estancamiento. La innovación desestabiliza el equilibrio, agiliza el sistema evitando que el crecimiento económico se convierta en estacionario e incrementando el desarrollo económico. Merced a la innovción se detiene la inercia económica y el ciclo estanco se abre creativamente. Es la "destrucción creadora" —valga el oxímoron— de la innovación.

Dada la relación ontológica entre la economía (va de suyo que de mercado) y el conocimiento (va de suyo que operativo y no especulativo, o más singularmente, el conocimiento tecnocientífico) el modelo económico de Schumpeter dio lugar al paradigma lineal de innovación que difunde su influencia a todas las esferas de la ciencia y, en definitiva, de la existencia occidental. Las políticas europeas de innovación, de I+D primero, y posteriormente de I+D+i, obedecen este paradigma. Así, el Manual de Oslo, de 1992, primer mojón de la política de la innovación sigue el modelo lineal economicista de Schumpeter con la intención de servir como referencia para medir y analizar la innovación de las diversas naciones. Aquí la innovación se considera solamente en el ámbito económico y el solo conocimiento considerado es el generado por las ciencias duras. Todas las políticas europeas siguen respetando este manual, el cual, sin cambiar de paradigma, mudó sus contenidos en 1997: se añadió a la innovación en los productos y en los procesos tecnológicos un análisis también de las innovaciones en los servicios. En 2005 se innovó, a su vez, el manual con la adición de innovaciones de marketing y en el campo de la organización. Se amplía así ligeramente la categoría de "innovación", sin trascender, no obstante, los límites del mercado.

Que tecnología, ciencia y mercado en la actualidad se coimplican entreverándose recíprocamente hoy y que la innovación afecta a

esos tres elementos es tenido por un hecho. La innovación es por eso el objetivo hacia el cual se orientan los esfuerzos. A ello responde el Manual de Oslo en todas sus versiones. Asimismo, del año 2000, la Agenda de Lisboa. En ella se planteaba, manteniendo el paradigma economicista, la meta de que Europa lograra a la altura del año 2010 el liderazgo económico mediante el conocimiento y el empleo. En 2003 sufrió una revisión para incorporar innovaciones no sólo en lo que respecta a productos, sino también a procesos y al mercado. De la no llegada a esa meta nace el actual Proyecto Europa 2020. Seguramente parte significativa del fracaso proceda del carácter lineal y economicista del modelo que auspicia los distintos esfuerzos, donde las Humanidades y todo lo que escape a la tecnociencia o bien es visto desde ésta como modelo o bien simplemente preterido. Ejemplo diáfano de lo último es la institucionalización de la separación entre ciencia y educación y que la política de ciencia e innovación dependa no ya instrumental sino finalmente de los responsables de Economía y Hacienda, como se refleja en los organigramas ministeriales de los estados actuales, incluido el Estado español. Sin embargo, ya es momento de extender la innovación más allá del ámbito empresarial teniendo en cuenta también los procesos de innovación en los niveles teóricos, literarios o artísticos. A eso responden las nuevas reivindicaciones multilineales de "innovación cultural". Así, ya en Inglaterra (Young Foundation y NESTA) y en Canadá (Grupo Crises) se están desarrollando políticas innovadoras que incorporan todo eso que no es ciencia y sin lo cual ésta no puede asumir su responsabilidad social. De este modo, se están realizando estudios importantes sobre las prácticas sociales innovadoras y la contribución de las Ciencias sociales y las Humanidades a la innovación en general. El Informe Goldenberg (2004) en Canadá y en Inglaterra el escrito de Geoff Mulgan *Social Innovation* son un afortunado ejemplo de cambio de modelo en los estudios de innovación, del giro social en las políticas de innovación. Es el emergente "paradigma de la innovación social".

II

Respondida la pregunta por el origen próximo del modelo de la innovación, cabe todavía la pregunta por el origen remoto, por las condiciones de posibilidad, de ese modelo, toda vez que, desde la perspectiva del pensamiento clásico la novedad carece de lugar natural. Y es que, por antonomasia, hay un prejuicio constituyente de la Filosofía, una premisa fundacional, a saber, que nada surge de la nada y que, en consecuencia, lo nuevo es naturalmente imposible. En el plano ontoló-

gico lo nuevo es un hecho sin valor. Una Filosofía de la innovación, tanto en el sentido objetivo como en el subjuntivo del genitivo, habría comportado algo literalmente inconcebible. Los eléatas negaron el movimiento. Platón negó la realidad del devenir convirtiendo lo novedoso en apariencia. Aristóteles fue más receptivo al movimiento, pero juzgándolo mero accidente. El mismo abanderado de la fluidez de todo, Heráclito, plasma como nadie la reluctancia griega a la novedad substancial. En un fragmento suyo, el B 30, se retrata la idea clásica por excelencia, la del sentido cosmológico de la realidad: "El cosmos que tenemos delante y es el mismo para todos no lo hizo ninguno de los dioses ni ninguno de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego siempre vivo que se enciende según medida y se apaga según medida".

Esas palabras son la antonomasia de la visión filosófica clásica, que ve una naturaleza autónoma, absoluta e incondicionada. La naturaleza es en sí su propia norma necesaria, a ella todo es relativo, ella condiciona todo. La naturaleza es el límite necesario, el horizonte intraspasable de una acción humana cualquiera. Sea del tipo que sea ésta, ora teórica, ora práctica, ora técnica, la acción rebota necesariamente en la pared vertical de la naturaleza. Visto el orden necesario de la naturaleza, puesto que todo es según naturaleza, no hay propiamente innovación. No se puede cambiar lo que es natural. La naturaleza que es causa omnímoda no puede verse alterada, no puede verse dominada, sino a lo sumo verse contemplada. De ahí que la acción más noble, la excelente, sea la teoría. Surge de ahí la concepción griega de la verdad como desvelamiento (*a-létheia*) de la naturaleza (*phýsis*), de cuya contemplación (*theoría*) nacen los conocimientos que regulan el comportarse y el hacer humanos.

La *theoría* tiene el predominio sobre la acción práctica y la técnica. Esa primacía deriva de la conciencia cosmológica griega, es decir, de la conciencia de que no se da acción correcta noética, ética o poética, sino desvelando las leyes inmutables que rigen la regularidad de los movimientos de la naturaleza, los cuales no puede modificar la acción humana, no por carencia de nivel tecnológico suficiente, sino porque la naturaleza es concebida como inmutable y, por tanto, como indomeñable. La naturaleza es el paradigma de toda acción: son la ética y la técnica quienes tienen que contemplarse en el orden canónico natural para reparar respectivamente en las normas de la conducta "recta", del hacer "recto".

En la cosmología clásica la técnica se encuentra inserta en el registro de la verdad ideada no como dominio de la naturaleza, sino

como contemplación suya. La naturaleza con su égida de necesidad no autoriza a la técnica a traspasar su límite vertical ni consiguientemente al tiempo a configurarse como *historia* del progresivo señorío de los procesos naturales. Esto es algo que le estaba guardado a un genio muy diverso del filosófico, el espíritu religioso.

Es en el alvéolo del sentido cosmológico de lo real donde el demonio griego provocó la primera gran revolución de Occidente: la invención de la *theoría*, visión que ilumina la filosofía o ciencia como saber que, en nítido contraste con los saberes pre-científicos, se manifiesta como *construcción teórica*, que se añade a la componente de la *constatación de hecho* permitiendo hacer avanzar el conocimiento mucho más allá de cuanto es constatable. Es justo en este punto en el que la conciencia griega introdujo, como indica Agazzi, esa "revolución" de la cual ha nacido la filosofía y, con ella, la ciencia en el sentido occidental que aún hoy persiste y se ha incorporado al patrimonio común de la humanidad, y ello simplemente por el hecho de que el *daimon* alumbró un nuevo y original *modelo del saber*.

Tal modelo asume que cuando se aspira a conocer de manera plena y adecuada una cierta realidad, no podemos limitarnos a cerciorarnos de *que* semejante realidad existe y a describir morosamente *cómo* está hecha, sino que hay que tratar de comprender *por qué* existe y está hecha como se da. Para conseguir este otro objetivo ya no basta con atenerse a la *experiencia* inmediata de las cosas, sino que es menester hacer intervenir a la *razón*, la cual viene a aclarar que todo cuanto se constata no es casual, sino que entra en un modelo de encuadre dentro del cual se hace *explicable*. Se trata de la exigencia de hacer explícitas las "razones" mediante una *demostración*, susceptible de remontarse a *principios universales* y ya no a historias singulares. De manera que la explicación de los modos de aparecer de las cosas se buscó en el *qué* son, es decir, en su *naturaleza* o *esencia*, y en las *causas* que las hacen reales. Se planteó así explícitamente el tema de los requisitos del *lógos*, *empiría* aparte.

En esta búsqueda de las razones *generales*, en lugar de explicaciones particulares *ad hoc*, y de un método *demostrativo* para establecerlas, se reconocen los rasgos distintivos del saber científico frente a los del pre-científico. Esta creación es, siempre según Agazzi, un evento histórico "revolucionario" de superlativo alcance, que comienza a producirse a comienzos de la civilización griega, pero que, justo por el hecho de haber inaugurado una nueva *forma de saber y de pensar*, un nuevo *modelo de racionalidad*, ha quedado como característica cons-

tante de la civilización *occidental* que de ella deriva. Conforme a ese modelo de conocimiento teorizado explícitamente por la filosofía griega, el *saber* auténtico sólo se consigue cuando, luego de haber atestado una verdad, se está también en condiciones de garantizarla con la ostensión de sus razones, esto es, de su *porqué*. No es una hipérbóle, así pues, aseverar que el *daimon* clásico inserta en la civilización "la invención del porqué", invención que, a su vez y al mismo tiempo, comporta el orto de la filosofía y de la ciencia.

"Dar las razones", "mostrar el porqué" significa ofrecer una *demostración*. El saber auténtico es un saber demostrativo, es decir, sobre la base de razonamientos correctos. Una demostración estriba en una cadena de proposiciones en la cual la verdad de las premisas también se transfiere con necesidad a las conclusiones. Aristóteles expone el *Órganon,* la *lógica*, una teoría exhaustiva, según la cual un saber auténtico es aquel que se funda sobre principios evidentes, universales y necesarios, de los que se deducen, gracias a razonamientos correctos, conclusiones verdaderas, hasta el punto de que llegado el caso de que las conclusiones deducidas rigurosamente de principios chocasen con lo dado por la experiencia, nunca habrián de ser los principios los que debieran desmentirse, sino, siempre y en cualquier caso, la verdad de los resultados observacionales. He aquí el *método axiomático*, presentado como estructura paradigmática del saber, el modelo clásico de razón.

Pero espíritu clásico también es el espíritu de la tragedia. El genio griego, fiel a la tierra, describe el círculo eterno de nacimientos y muertes, un ciclo donde toda forma de existencia alcanza su propio cumplimiento (*télos*) al final de su ciclo, donde lo singular se extingue para consentir el nacimiento de nuevas formas. En el ciclo natural el poder que construye es el mismo que destruye. Por lo que la crueldad de la existencia y el dolor que la expresan no se inscriben en un escenario de culpa, sino que son figuras de inocencia. Así en el primer texto de la Filosofía, en la sentencia de Anaximandro leemos que "De donde los seres tienen su origen, de ahí tienen también su destrucción según necesidad".

El eterno retorno comporta la inocencia del devenir. La culpa sólo se presenta ahí donde se intenta la transgresión del límite natural, cuando la soberbia (*hýbris*) engaña al individuo con que puede iludir la justa medida de sus condiciones de existencia natural. Entonces la crueldad, que es inocente cuando está a disposición de la vida eterna de la naturaleza, en la que la vida de cada uno vive de la muerte del otro, empleada soberbiamente al servicio extralimitado de la vida de uno, se hace culpable en el individuo. La culpa nace cuando la parte en bene-

ficio propio quiere servirse del todo. El hombre trágico perece por desoír las leyes de la totalidad, por superar con su acto, el discernimiento (*phrónesis*) perdido, la medida que le ha sido naturalmente asignada.

El dolor, la crueldad, el mal no se deben a una culpa, sino que son imputables al ataque de locura (*até*) obsecuente a la pérdida del discernimiento al gestionar el dolor. Es el dolor, integrante insoslayable de la vida, no la consecuencia de la culpa, sino, viceversa, la causa que la genera. Es porque se sufre que se es culpable y no al revés. Y por ello no hay redención posible, del destino natural no se conoce salvación: queda excluida la liberación. La atribución de la culpa a la ceguera de la mente, presente en la tragedia, pero también en la épica homérica o en el intelectualismo moral socrático, no es una manera de hablar, es una manera de pensar, una expresión genuina del genio clásico.

III

En contraste con ese genio, el espíritu religioso, que pone la naturaleza como *efecto* de una voluntad, la de su *Creador*, autor así de la mayor innovación posible, la Creación, va a desplazar el sentido cosmológico de lo real en favor del sentido teándrico o antropoteológico, la conciencia natural en favor de la conciencia histórica, el saber teórico en favor del saber operativo, la tragedia en favor del drama, la nostalgia en favor de la esperanza. La fe religiosa abre el horizonte innatural de la salvación, sin el que la ciencia moderna no sería moderna. En oposición al genio clásico, el espíritu religioso, secularizado, anima a la nueva ciencia. Y es que las raíces de la ciencia moderna quizá sean antes bíblicas que griegas.

En la Cultura Moderna, se invierte, de hecho, el modelo clásico: la actividad intelectual, que los griegos denominaban *theoría* y los latinos *contemplatio*, ya no fue concebida como el fin último al que el hacer político se ha de subordinar, sino como *instrumento operativo*. *Scientia est potentia*, el programa baconiano instaura el destino del saber como funcionalidad al poder: poder de hacer y de modificar la naturaleza en función de la *proyectualidad* humana. Para los antiguos el conocimiento de la naturaleza se detenía ante su inmutabilidad, para los modernos la naturaleza se engloba en la dinámica de la proyectualidad humana: el proyecto se hace medida de un hacer que ya no acepta la inmodificabilidad de natural como límite.

La raíz de esta actitud innovadora no es griega, sino judeo-cristiana. Según esta tradición, Dios ha colocado al humano en el mundo con el fin de que fuese su dueño y que dominando el mundo hiciese

obra de verdad. Pero esta verdad ya no es la verdad en la acepción griega de *alétheia*, que significa "desvelamiento" de las leyes inmutables de la naturaleza a la que se remite la *theoría*. Esta otra verdad es la verdad en la acepción hebrea de *émet*, que significa hacer lo que Dios ha prescrito al hombre. Se trata entonces de una verdad que no se contrapone al "error" o la "falsedad", sino a la "infidelidad" al mandato divino o a la ignavia. Luego, a diferencia de la verdad clásica, la verdad religiosa no es algo que se *conoce*, sino algo que se *practica*. En este sentido San Juan (*Jn* 3, 21) habla de "quien no hace la verdad" o se lamenta epistolarmente de que "no hagamos la verdad" (*I Juan* 1, 16).

La verdad griega que se *contempla* es abandonada por una modernidad que hace suya tal vez sin saberlo del todo la verdad hebrea que se *hace* en el tiempo, con la consiguiente primacía indiscutible del hacer sobre el contemplar, de la *innovación* sobre la repetición. Cuando, aunque bajo registros distintos, Bacon subordina el saber al poder y Marx la contemplación del mundo a su transformación, ambos están confirmando el "hacer verdad" religioso, que vectorial e innovadoramente dice adiós a la cíclica naturaleza contemplativa clásica.

El gozne de la tradición religiosa es la voluntad de Dios, que quiere el poderío del hombre sobre el mundo. "Hacer verdad", es decir, ser obedientes a la orden de Dios quiere decir entonces *derecho al dominio*. La técnica, que satisface los requisitos para el ejercicio de este derecho, se inserta en el horizonte teológico, donde Dios es el fundamento que garantiza la bondad del operar técnico y su correspondiente obligatoriedad.

De una verdad que más se hace, antes que contemplarse, es muestra hialina el proyecto tecno-científico baconiano, que expresa una confianza incondicionada en las virtudes de la ciencia y la técnica con el fin de innovar la condición del hombre para mejorarla. El modelo programático que ofreció ese moderno de primera hornada careció de resultados científicos concretos y convincentes, pero estaba fuertemente animado por la convicción de que esa metamorfosis tecno-científica del mundo no es cosa que *esté* por suceder, sino que *debe* suceder, que se debe *hacer suceder*. La *theoría* se subordina así a la *praxis*, toda vez que el conocer asume una inmarcesible tonalidad moral y religiosa: el saber para poder domeñar el planeta, innovándolo en cumplimiento del deber impuesto por el Creador.

Y así la novedad moderna invierte la vieja jerarquía clásica que supraordinaba la *theoría* a la *praxis* y, más allá, a la *poíesis* o *téchne*, por mucho que, en cuanto a eficaz operatividad, el órgano baconiano

no fuese superior al griego y por mucho que la misma noción de "forma" que Bacon introduce como fundamento de la "nueva ciencia" no se distinguiese de la forma propia de la física aristotélica. De hecho, la parte segunda del gran proyecto baconiano, la *Instauratio Magna*, la gran instauración de la ciencia y con ella del "reino del hombre", parte relativa al método científico de su más conocida obra, el *Novum Organum*, se justifica expresamente como la alternativa al método viejo, que no es otro que el *Organum*, a saber, la lógica aristotélica.

La nueva ciencia es nueva precisamente por contraponerse deliberadamente a la ciencia clásica tal y como la dejó modelada Aristóteles y, además, la raíz de la novedad es religiosa, no filosófica: el saber-poder, el hacer-verdad. El mismo Aristóteles es asimilado por Bacon, en *De dignitate et augmentis scientiarum*, al propio Anticristo. Y en *Redargutio philosophiarum* lo acusa, al igual que a Platón, de soberbia intelectual, por haber intentado conocer la naturaleza con los simples recursos de su sola mente. Y en *Temporis partus masculus* la fobia a Aristóteles se hace feroz acusándolo de ser un miserable sofista, considerando su *Lógica* un manual de estupideces y su *Metafísica* una telaraña tejida sobre un exiguo fundamento real. Y a Platón lo califica de cavilador descarado, también de poeta vacío o de teólogo delirante, reprochándole como a Aristóteles también un pecado, una culpa monstruosa.

Tal culpa la describe Bacon en el prefacio de la *Historia ventorum*, donde acusa a Platón y a Aristóteles del mismo pecado original de nuestros primeros padres, querer asemejarse a Dios. Así, en vez de procurar descubrir la impronta divina en las cosas, prefirieron seguir los dictados de nuestra mera razón. No puede soslayarse el horizonte religioso que promueve el modelo de razón baconiano. Si se omite el trasfondo teológico, no comprenderemos el alcance de esta diatriba, la cual establece la diferencia entre la ciencia nueva y la ciencia antigua, y libera el hacer técnico inscribiéndolo en la misma voluntad divina.

La especulación platónico-aristotélica, en cuanto que pura *theoría*, que promovía un conocimiento de la naturaleza por *deducción* de la pura mente, en vez de por *inducción* o, como dice Bacon, por la investigación parsimoniosa en el libro de la creación, es como el gesto adánico, señal de soberbia y, en cuanto fin en sí misma, contemplación infértil e ineficaz. La ciencia innovadora, que Bacon anhela inaugurar, rehúsa la soberbia de los antiguos y, en vez de imponer la huella de la imaginación humana sobre las criaturas y sobre las obras de Dios, intenta con humilde diligencia desvelar la impronta de Dios en la Tierra. De este modo la indagación experimental de la naturaleza, llevada a

cabo para descubrir las leyes de la naturaleza, se interpreta como busca de la huella de Dios, una investigación que en su humildad no sólo corrige, según Bacon, la soberbia infecunda de la *teoría* de los antiguos, de esas filosofías inconsistentes y absurdas que prefieren las tesis a las hipótesis, que han tenido cautiva la experiencia y pisoteado las obras de Dios, sino que, por lo demás, adquiere el lenguaje de la naturaleza, el único sin haber padecido la confusión de Babel. Éste es el lenguaje que han de aprender los humanos. Una vez en posesión de este alifato, el humano puede enseñorearse de la naturaleza, puesto que ha descubierto sus leyes y, gracias a esa dominación, puede mostrar respeto y admiración por el Creador, y desplegar la caridad hacia los semejantes aminorando sus necesidades y sufrimientos.

Así, inmerso en una deriva teológica, el proyecto de innovación inaugurado por la Cultura Moderna se concibe a sí mismo, de una parte, como *ejecutor de un programa divino*, y, de otra, como fehaciente *realización de una tarea moral*. En este contexto, el poder epistémico inherente a la "nueva ciencia" se muestra como un acto de humildad, como expiación de ese pecado expresado en la soberbia intelectual de la culpa originaria a la que no es inmune la antigua especulación griega. Y si ésta última sojuzgaba el "hacer" al "ver contemplativo", que tenía por objeto una naturaleza en su conjunto inmodificable, la ciencia moderna subordina el "ver" al "hacer manipulativo", que en las leyes de la naturaleza investiga la marca de Dios, y en su descubrimiento las condiciones del rescate del hombre.

En este dintel religioso aparece la idea de *innovación* o *progreso*, la cual la ciencia no tardará en adoptarla como directiva y sentido de su propia investigación. A esta idea se tiene que remitir la crítica de Bacon a la filosofía antigua, por ser contemplación improductiva, toda vez que se revela incapaz de elevarse al operativismo proactivo que, adecentando las condiciones de vida, autoriza un progreso efectivo para la humanidad. También hay que remitir a la idea de progreso la primacía otorgada por Bacon a la *inducción*, la cual no es sin más la supraordinación de un método sobre otro, sino de una mentalidad, esa que, frente a la contemplación de la verdad, prefiere el descubrimiento de nuevas verdades que no se obtienen de los razonamientos silogísticos de la mera mente (deducción), sino de la demorada búsqueda en el libro de la naturaleza (inducción). A este propósito es suficientemente elocuente el parangón con las vírgenes infecundas, como lo es también el propio título *De dignitate et augmentis scientiarum*, que Bacon otorga a esa obra que concede la dignidad de la ciencia al progresivo incremento del saber operativo.

Y es que el origen de la idea de progreso se da en el contexto religioso cristiano que, sometiendo a la meditación medieval la figura del *éschaton*, abrió la perspectiva del futuro. Con Bacon el contenido escatológico trasciende su matriz religiosa, pues la utopía de la *Nueva Atlántida* se sustancia en el futuro inmanente. Sin embargo, tal futuro fue abierto por la categoría escatológica irradiada por la religión. Y a esta categoría se referirán todas las utopías, ya científicas ya revolucionarias, renovadoras todas del viejo ideal cristiano del "hombre nuevo", destinado a nuevos cielos y tierras, a un "tiempo nuevo", a la Modernidad. Éstos ya no se proyectarán en la transcendencia, pero serán proyectados en un futuro inmanente que no hay que esperar ya, sino realizar ya, conforme al progresivo control humano de la naturaleza, puesto por Bacon como objetivo de las ciencias y las técnicas, luego de haberlo extraído de la enseñanza bíblica. Con ello, aunque la esperanza en Bacon era cristiana y la espera estaba orientada originariamente hacia el reino de Dios, lo que, de hecho, se estaba preparando era el "reino del hombre", del hombre creador de su propio mundo, de su propio futuro.

Pero el futuro se cierra si se confiere a la naturaleza un carácter orgánico-vitalista, ya que la mente no es idónea para penetrar y dirigir el proceso de la vida, como se podía deducir de los intentos fracasados de la magia para explotar la energía primordial supuestamente presente en todos los entes de naturaleza. Para ser dominada, lo natural debía exponerse con otro rostro, exclusivamente mecánico, porque el hombre, aun cuando no pueda crecer ni un milímetro sobre su propia estatura, es capaz, no obstante, de mover la Tierra si se le da un punto de apoyo. Las trasposiciones mecánicas no precisan, de hecho, de otra actitud que no sea la de pesar o medir en un espacio matemáticamente precalculado.

La concepción mecanicista de la naturaleza, la traducción de lo cualitativo en lo cuantitativo, el abandono del estudio de las causas primeras por el de las causas empíricamente verificables, la medida del tiempo y la determinación del espacio se presentan como condiciones posibilitantes de la instauración del *regnum hominis*, porque solamente un mundo que se puede resolver en relaciones mecánicas y medibles puede someterse al pleno dominio de la mente humana. En vistas del *regnum hominis*, la *phýsis*, de originaria manifestación del ser, pasa a convertirse en *física* expresada por puntos, líneas, fuerzas y medidas que tienen en el proyecto matemático de la mente humana su comprensión anticipada. Por eso Bacon advierte, en *Novum Organum*, II, 8, que la investigación de la naturaleza encuentra su mejor actuación cuando

el dato físico se concluye en el matemático. Y es que las matemáticas garantizan ese "saber que es poder", el poder capaz de reducir todo lo habido y por haber a la medida del control del ser humano. Circunscrito por el proyecto matemático, el mundo se abría así a su omnímoda renovación.

IV

Se ponía así en movimiento uniformemente acelerado el modelo programático de la Cultura Moderna, entendiendo por ésta la era del carácter autoimpositivo de lo *novum*, donde el *hecho* de la novedad se transforma en un *valor*, el modelo de una racionalidad que dándole máxima dignidad a lo nuevo se disponía a permitir la conversión del mal del devenir en el devenir del mal. El culmen teórico de tal programa novador se localiza seguramente en la *Teodicea* de Leibniz, en cuyo apotegma "la sagesse doit varier" (§124) se halla el lema dorsal vertebrador de la Filosofía de la innovación. Y es que a la moderna Providencia no le agrada la pesantez del pasado, sino más bien la alacridad del futuro. Lo importante no es el provenir, sino el *porvenir*. Así y como el clásico quería reiterar el mismo modelo teniendo el pasado como paradigma, el moderno quiere *variar* a ultranza el modelo teniendo el futuro como paradigma. Se trata de *innovar*, de modelar el tiempo en una "época en la que el hecho de ser moderno se ha convertido en un valor determinante", en un momento en que el mundo se acelera y se intenta dominar la aceleración mediante el "conformismo con la aceleración". Eso es *modernizar*: "si la historia está dotada de este sentido progresivo es evidente que tendrá más valor lo más 'avanzado' en el camino hacia la conclusión, aquello que esté más cerca del término del proceso".

El intento innovador de dominar la aceleración mediante la conformidad con la misma aceleración comporta cuatro premisas, las premisas marquardianas de la Teodicea como filosofía por antonomasia del tiempo moderno: a) positivación ontológica de la mutabilidad, b) positivación ontológica de la fugacidad, c) positivación ontológica de la temporalidad y d) subjetivación "hipertribunalizadora" de la realidad. Aplicando con superlativa libertad el esquema de Odo Marquard al respecto, se trata de explicar en adelante cada una de esas cuatro asunciones, que consienten, a nuestro entender, que sea la noción de progreso innovador una, por no decir la principal, de las etiquetas con que rotular en común los modelos de la razón en la Cultura Moderna.

La innovación comporta efectivamente la positivación ontológica de la mutabilidad, de la variabilidad, en definitiva, de todo lo que

apunte cambio. El modelo metafísico clásico tomaba al movimiento como expresión del mal: predicar el devenir de una cosa mostraba el carácter limitado de la cosa, por ello imperfecta, ontológicaente mala. El bien, por definición de la Ontología, era como Dios, inmutable e invariable, la estabilidad en sí. Dios era el mismo bien. Pero henos aquí que la Cultura Moderna, con el creciente desarrollo de las Ciencias naturales, iba disfrutando a pasos cada vez más agigantados de una prodigiosa capacidad para distanciarse —esto es, para controlarlo disponiendo de él— del mal físico: la dolores de la enfermedad iban dejando de obedecer a encantamientos para entregarse a razones con las que la mano podía operar: la "quir-urgia", la cirujía desmalifica el mal físico, lo bonifica. La filosofía moderna, por medio de la Teodicea, hará lo mismo con el mal metafísico, y en último término, en un proceso de progrediente metamorfosis cuya resonancia toca nuestras horas (¿acaso, se dicen los aún modernos no tenemos responsabilidad por la infelicidad, la ignorancia y la fealdad mundiales?) con el resto del mal ya gnoseológico, ya moral, ya estético. La Teodicea de Leibniz teleologiza el mal mediante la noción de compensación (el mal se va compensando en todas partes por el bien) y el llamado "pensamiento *bonum via malum*" (hay bien gracias al mal): el mal tiene entonces razón, una razón suficiente, la de ser condición de posibilidad del bien. Y esto es exorcizar el mal, privarlo *ab origine* de su substancia, hacerlo bueno *ex tunc*. Con lo que el pecado original está pagado de antemano: la *felix culpa* se hace más *felix* que *culpa*, casi sólo *felix*. O dicho con más rotundidad: menos mal, más bien, no hay mal, sólo bien. Nada mal, bien todo. Lo que se cree malo realmente no lo es, según el optimismo leibniciano: el mal es mero requisito "permitido" por Dios para que pueda darse el mayor de los bienes: la libertad. De modo que en la Modernidad, donde todo fluye y se disuelve, termina también disolviéndose la estabilidad como medida ontológica. Ahora la medida viene proporcionada por la innovación: el cambio ideado como progreso y evolución. La Cultura Moderna pasa de este modo del mal de la fluidez a la fluidez del mal: haciendo de la necesidad virtud, conformismo con la aceleración mediante, la mutabilidad se transubstancia de vicio a virtud, la virtud modélica de la modernización.

En entrevero con la de la mutabilidad se encuentra la positivación ontológica de la fugacidad o transitoriedad, de lo efímero y alterable. De modo similar a lo que le acontecía a la finitud, la vertiente del mal metafísico consistente en la caducidad encuentra hospitalidad metamórfica en el relato de la Teodicea: el mal de la transitoriedad transita

hacia la transitoriedad del mal. En la Cultura Moderna lo transitorio, lo novedoso, la moda, se transforma en lo bueno. La innovación sale al encuentro de lo efímero, y le da cuartel. Lo porvenir es mejor siempre, toda vez que acerca el presente histórico a su futuro: todo lo que nace ha de perecer para que la meta de la libertad se encuentre a cada paso más cercana. Para culminar el objetivo cuanto antes, es preciso avivar el incendio de las velas del progreso. Y visto que la distancia menos lejana entre la actualidad y la meta futura es la Revolución, hay que prender su mecha, como mal menor, como mal mejor, como la explosión del último, y ya irreversiblemente desmalificado, mal, como el "ultramalo superbién" del acabose de la historia. Haciendo de la necesidad virtud, merced al conformismo con la aceleración, la Revolución pasa de vicio a virtud, la virtud de la modernización.

Positivizado el cambio, y transformada en deber histórico la aceleración de la velocidad, también tienen que positivizarse ontológicamente las con ello incrementadas turbulencias del presente, debe bonificarse la temporalidad. El modelo ontológico clásico vituperaba la finitud en el tiempo de las cosas: la duración de algo era señal de su maldad metafísica. La novedad, su temporalidad, era un defecto manifiesto, otra guisa de mostrar la debilidad o falibilidad de un ente. El bien se asimilaba, en neto contraste, a la eternidad, a ese espacio sin tiempo por ser todo el tiempo, el transtiempo. El clásico, por tanto, interpretaba la novedad, su historicidad, como indicativo de corrupción, de decadencia, de degeneración. La Cultura Moderna, sin embargo, mediante el mecanismo optimizador de cuya razón es modelo la Teodicea, hospedaba con arrobo la agitación de novedades, poniendo espalda a tierra la Ontología de lo inmutable. Y es la innovación la instancia de justificación, pues la turbulencia del instante presente se juzga como consecuencia de un largo pasado que teleológicamente ha estado operando para preparar ese futuro mejor del que las innovaciones actuales serán la causa o el medio. La dimensión temporal es entonces cauce necesario para el desarrollo universal del género humano. Con lo que, haciendo de la necesidad virtud, merced al conformismo con la aceleración, la temporalidad pasa de vicio a virtud, la virtud de la modernización.

La innovación representa, por último, la expresión, por antonomasia, del carácter "tribunalizador" de la Cultura Moderna. Ésta comienza poniendo todo bajo sospecha, sometiendo la legitimidad de lo presente a duda. Todo ha de enseñar sus credenciales de inocencia ante el tribunal supremo, sin recurso ulterior, el de la Razón. Y ante un presupuesto de este jaez lo real (también la existencia) queda en cada oca-

sión más procesualizado. Es la realidad vista como una vista. Es el proceso. La Teodicea da un paso adelante en esta dirección, en tanto que, desde su estrado, se atreve a sentar a Dios en el banquillo de los acusados para que dar cuenta o razón, como creador del mundo, de la presencia en él del mal. El proceso, cuyo inapelable fallo sentencia la eliminación de su poder redentor, se salda con la teleologización del mal de modo inmanente. En este mismo mundo hay una razón suficiente que autoriza el mal: la libertad humana. Pero a Dios aún le sobraba el atributo de creador. Lo perderá conforme el sujeto moderno se autoconstituya como yo trascendental capaz de dictar los ucases de la objetividad. El *ich* idealista desdivinizará el mundo a la par que se habrá hecho divino a sí mismo: el yo es Dios. A ese yo, trasunto de condición de posibilidad de cualquier experiencia, también de la histórica no sólo de la natural, a ese sujeto dictador de la historia, le dará un nombre la Historia Universal: "Humanidad". Y resulta que, de la misma manera que la Teodicea le exigió a Dios rendir la contabilidad del mal, asimismo su eco metamórfico, la innovadora Filosofía de la historia, procesa al nuevo creador, sujeto de la historia o Humanidad. La innovación lleva de este modo una "Antropodicea" consigo para la cual el hombre ha de defenderse de la acusación de responsabilidad por el mal presente en el mundo. La innovación termina siendo, como dice Hegel de la Historia Universal parafraseando un verso (se trata del conocido poema *Entschluss*) de Schiller, el Juicio Universal. Y en este juicio el argumento de la defensa ha sido muchas veces el de imputar a los seres humanos, pero no a todos: los responsables son los demás, pero nunca los agentes del bien por venir, los benefactores del futuro, la innovadora vanguardia. Con lo que, haciendo de la necesidad virtud, merced al conformismo con la aceleración, el proceso, es decir, el progreso, pasa de vicio a virtud, la virtud de la modernización.

❍❍❍❍❍

LO BELLO Y LO SUBLIME

OPTATIVA. SEGUNDO CUATRIMESTRE

Prof[a] Dra. INMACULADA MURCIA

Se ofrece a continuación el resumen de las ideas fundamentales que se trabajan en la asignatura de *Lo bello y lo sublime*, seguidas de una bibliografía específica y especializada en el contenido de la materia.

CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL CONCEPTO CLÁSICO DE BELLEZA

I

Tradicionalmente, la belleza ha sido asociada a la simetría. La importancia histórica adquirida por esta concepción de lo bello la convierte en central en cualquier tratado de estética, razón por la cual W. Tatarkiewicz no ha dudado en denominarla la Gran Teoría de la Belleza. Sus cualidades más conocidas se teorizan en las obras de autores y corrientes de pensamiento tan dispares como los pitagóricos, Platón, Aristóteles, Vitruvio, san Agustín, la doctrina escolástica o los tratadistas del Renacimiento —Palladio, Serlio o Vignola, entre otros.

Probablemente la perdurabilidad de este concepto tenga que ver con el hecho de que la belleza, entendida como armonía, simetría o medida, suscita sensaciones de seguridad y de equilibrio, de orden y de regularidad, factores que favorecen y fomentan la tranquilidad y el sosiego del espíritu humano. Pero además puede que haya influido en su pervivencia el hecho de que esta definición reduce el significado de la belleza, digámoslo en términos cartesianos, a la representación *clara* y *distinta* de las cosas y, por tanto, a su *racionalidad* y a su carácter científico, es decir, *verdadero*. Asimismo, el requisito estético tomista de la *proportio* se relaciona con la admiración escolástica por las magnitudes mensurables y susceptibles, precisamente, de análisis y comprensión *racional*, aunque estén al mismo tiempo dotadas de connotaciones sim-

bólicas. Estas se manifiestan en buena parte del arte religioso medieval a través del tamaño de las figuras, que se miden teniendo en cuenta la *adecuación* a su importancia (*debita proportio*), y no con arreglo a la perspectiva o a su relación física con otras figuras . En cualquier caso, tal vez lo más interesante de la Gran Teoría de la belleza sea la *objetividad* y la *eternidad* que conlleva, no tanto porque se aposente sobre relaciones matemáticas -aunque también-, cuanto porque, al ser con frecuencia elaborada desde presupuestos de raigambre metafísica, es fácil atribuir la cualidad de lo bello a la propia realidad. Por poner otro ejemplo, digamos que es característico de la concepción renacentista de lo bello su ocultamiento en la naturaleza; por tanto, su carácter real, y la necesidad subsecuente de que sea revelada por el artista. Las proporciones y las relaciones numéricas características de lo bello muestran, pues, los secretos del mundo.

Esta concepción clásica de la belleza se asocia, en suma, con la racionalidad y la disciplina. Supone, por definición, una estética del límite y de la forma y requiere que el objeto sea claramente perceptible, simple y directo; que no desborde las posibilidades físicas de la percepción ni tampoco las psíquicas del disfrute estético. Pero además, según esta concepción, la belleza reside en la naturaleza de las cosas, es propiedad objetiva de la realidad e independiente, de alguna manera, de la invención humana. De ahí que el camino apropiado del arte bello sea el de imitar la naturaleza en lo que esta tiene de inmutable y eterno.

II

Es cierto que en la propia historia de la filosofía, del arte y de la estética se pueden encontrar contraargumentos que deslegitiman la Gran Teoría de la belleza. De alguna manera, lo que se trabaja en la asignatura en torno a los fenómenos de la moda y del *kitsch* puede incluirse en esta otra historia que constantemente ha querido invalidar el carácter racional, objetivo, intemporal y verdadero de lo bello. El mismo Tatarkiewicz ha indicado que las causas de la crisis de la belleza clásica deben buscarse tanto en la filosofía como en el arte, concretamente, en el empirismo y el romanticismo. En efecto, el giro hacia la subjetividad y hacia la contrastación empírica que experimenta, en primer lugar, la estética durante la Ilustración, y del que David Hume constituye su mejor representante, no podía sino hacer tambalear los cimientos de una concepción *objetivista* de la belleza que pretendía subordinarla al análisis de las propiedades mismas del objeto. Resumir aquí esta importante deslegitimación, que atañe a la aparición, entre otras cosas, de la com-

pleja teoría ilustrada del gusto, requeriría, sin duda, un espacio de mayores dimensiones. A ello se dedica, por cierto, buena parte del contenido de la asignatura *El nacimiento de la estética*, no en vano obligatoria del Máster en Filosofía y Cultura Moderna. Por eso, en *Lo bello y lo sublime* nos limitamos a repasar los principales argumentos que diferentes autores han esgrimido para criticar esta pretensión.

Muchos siglos antes del giro subjetivista que experimenta la estética en el siglo XVIII, encontramos en Plotino (205-270) una negación manifiesta de la concepción matemática de lo bello. Aunque en las *Enéadas* se admite que la belleza depende de la proporción y de la disposición de las partes, se matiza que estos no pueden considerarse como sus únicos elementos, puesto que, si así fuera, sólo las cosas complejas podrían ser bellas. La necesidad de reunir lo múltiple en la unidad conduce a Plotino a pensar que lo bello depende del "advenimiento de una forma que compone y coordina los distintos elementos de que consta el todo otorgándoles unidad". Una vez que el todo ha sido reducido a lo uno, puede la belleza asentarse y desplegarse tanto por el conjunto como por cada una de sus partes. La belleza de las cosas del mundo sensible depende, pues, de su participación en una forma que, necesariamente, ha de ser única.

El mismo argumento, si bien más detallado, se encuentra en el *De amore* de Marsilio Ficino (1433-1499). La proporción depende, en su caso, de las posiciones que ocupan los miembros de un cuerpo, lo que presupone que el objeto bello ha de ser, necesariamente, compuesto, y, más aún, que la proporción que resulta bella se encuentra -de nuevo necesariamente-, en el conjunto, no en cada una de sus partes. Siendo así, Ficino no puede más que concluir con lo que él mismo considera un error, a saber, que partes que por sí mismas no son bellas pueden dar lugar a un todo que sí lo es. Más interesante es, sin embargo, el segundo contraargumento que Ficino deja caer en contra de la Gran Teoría de la Belleza, y que tiene que ver con un factor que hemos de recuperar al hablar más adelante de la belleza *efímera* de la moda: el tiempo. A contracorriente de muchos de sus predecesores, que defienden el carácter eterno de la belleza matemática, Ficino es consciente de que, aun manteniéndose la misma proporción e idéntica medida de los miembros, la *vejez* actúa negativamente sobre la supuesta belleza de los cuerpos humanos.

Conforme avanzamos en la historia de las ideas, los argumentos que desautorizan el valor de la belleza mensurable van descansando tanto en cuestiones psicológicas como estrictamente filosóficas; unas y otras dan pistas valiosas de la ya irreversible transformación que está

experimentando la sensibilidad, y que va a amparar, entre otras cosas, la llegada de un término sólo en apariencia sinónimo de lo bello: la *gracia*. A diferencia de lo bello, lo *gracioso* contará con un elemento de *novedad* o de *movimiento,* decisivo también a partir de ahora, que será encumbrado una vez que se alcance la conciencia de la modernidad, y que dará inevitablemente por finalizado el imperio del carácter *intemporal* de la belleza. En su desconocimiento de las normas, en su acallamiento de las leyes ineludibles, la espontaneidad y agilidad de la gracia (Farre, 1966: 49) —su schilleriana libertad— abrirán el camino a nuevas o renovadas experiencias estéticas.

El pintor y ensayista William Hogarth (1698-1764), por ejemplo, duda, en su *Analysis of Beauty* (1753), de que la simetría, la conveniencia o la adecuación garanticen siempre un resultado bello. Su reivindicación de la *belleza de la variedad compuesta* se justifica, fundamentalmente, por la convicción –que reaparecerá en la *Kritik der Urteilskraft*- de que la regularidad, la simetría o el orden conducen a la uniformidad, y de que ésta produce, antes o después, aburrimiento. La belleza de la variedad compuesta, es decir, *lo gracioso* (*grace*), se entiende, por eso, como una especie de infracción de la perfección estética, que, por introducir variaciones en lo monótono, suscita mayor placer. Fijémonos en que Hogarth basa su contraargumento en razones psicológicas. Lo mismo podemos decir con respecto Edmund Burke (1729-1797), quien en *A philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (1757) pone entre interrogantes el carácter positivo de la objetividad, la intemporalidad y la racionalidad de la belleza, afirmando que nada tienen que decir al sentido o la sensibilidad, únicas facultades humanas capaces de experimentar el agrado o desagrado de las cosas. Nada que hable al entendimiento puede ser bello, puesto que jamás provocará una respuesta corporal —semejante a la que experimentamos ante el frío o el calor— de sentimiento amoroso (*passion of love*) inmediato. En el desarrollo y explicitación de este error de perspectiva, Burke encuentra argumentos derivados que sumar a su crítica de la concepción clásica de la belleza. Para empezar, que lo contrario de lo deformado o desproporcionado no es lo bello, sino lo formado completamente, algo que, como Hogarth había indicado, no siempre resulta agradable a los sentidos. Proporción y belleza —cuyo contrario no es otro que la fealdad— no son conmensurables entre sí, puesto que pertenecen a naturalezas diferentes. Burke añade que, considerando los efectos sensoriales que puede suscitar lo proporcionado, comprobamos que jamás desata el desenfreno pasional, tan sólo la apro-

bación del entendimiento, lo que indica que, sensorialmente, lo proporcionado se encuentra a medio camino entre la belleza y la fealdad, es decir, en el término medio o, si queremos, en la mediocridad. Sin duda, el cambio en la sensibilidad de la época ya se ha consumado.

Y así es albergado por Immanuel Kant (1724-1804) cuando, en la *Kritik der Urteilskraft* (1791), distingue entre la *belleza libre* (*freie Schönheit*), que es aquella que no presupone concepto alguno de lo que el objeto deba ser, la que permite que se mantenga intacto el libre juego de las facultades, y la que hace, en definitiva, que el juicio de gusto se alce sobre el *a priori* de la finalidad sin fin; y la *belleza adherente* (*anhängende Schönheit*), que presupone, en cambio, un concepto y la perfección (finalidad) del objeto que se deriva de él. Recaigamos en que Kant ejemplifica con las figuras geométricas *regulares* —que tanto evocan las particularidades de la concepción clásica de lo bello— este segundo tipo de belleza, y que lo hace basándose en la constatación de que todas ellas cumplen reglas del entendimiento prefijadas de antemano, como las de la simetría o las de la propia regularidad, y que eso requiere, por parte del contemplador, *esfuerzo*, y por parte del creador, *intención*, eliminando de raíz las posibilidades de que susciten el encanto inmediato (el que place sin concepto) que le es propio a la belleza. Por decirlo de otra manera: la belleza adherente, como ya indicara Burke, apela más el entendimiento que a la sensibilidad, y la consecuencia que de ello se sigue es, como decía esta vez William Hogarth, el aburrimiento.

El prerromántico discípulo de Kant, Friedrich Schiller (1759-1805), interioriza la consigna de que "lo bello place sin concepto", para, entre otros propósitos, rechazar también una idea de la belleza que no incita sino a la promulgación de juicios de conocimiento. Bien es verdad que admite que, usualmente, los objetos desproporcionados o irregulares resultan feos, pero piensa en paralelo que ello no autoriza a extraer la conclusión de que la proporción implica belleza y de que constituye, por lo tanto, su condición suficiente y esencial. Si admitiéramos este supuesto, estaríamos convirtiendo en criterio de valoración estética la naturaleza lógica del objeto y el juicio resultaría, una vez más, teórico y no estético.

El recorrido histórico hacia la disolución de la belleza clásica no acaba sino de empezar. Precisamente, culminará en el Romanticismo, cuando, entre otras cosas, aflore uno de los conceptos que más atenta contra el carácter matemático de lo bello, el *kitsch*, y cuando se asienten, en paralelo, las bases para adquirir conciencia estética del

tiempo, arruinando así el carácter intemporal de lo bello, sustituido ahora por el *efímero* de la moda. Así pues, dos caminos se pueden abrir, a partir de la modernidad estética, en el recorrido teórico que atraviesa esta asignatura: la negación del carácter matemático de la belleza clásica que conlleva el objeto *kitsch* y cuyo efecto sobre el hombre va a ser el *agrado,* y la negación simultánea del carácter intemporal de lo bello que acarrea por definición el fenómeno de la *moda*, y que, más que agradar, resulta, según se estudia en la materia, *seductor.*

BIBLIOGRAFÍA PARA EL CONCEPTO DE LO BELLO Y SU REDEFINICIÓN CONTEMPORÁNEA

ADORNO, T.W. (2004) *Teoría estética*, trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid, Akal.
BAUDELAIRE, C. (2000) "El pintor de la vida moderna", en *Poesía completa. Escritos autobiográficos. Los paraísos artificiales. Crítica artística, literaria y musical*, ed. Javier del Prado y José A. Millán Alba. Madrid, Espasa.
BAUDRILLARD, J. (2005) *Cultura y simulacro*, trad. Antoni Vicens y Pedro Rovira. Barcelona, Kairós.
BODEI, R. (1998) *La forma de lo bello*, trad. Juan Díaz de Atauri. Madrid, Visor, La Balsa de Medusa.
BROCH, H. (1979) *Kitsch, vanguardia y el arte por el arte*. Barcelona, Tusquets.
BRUNO, G. (1987) *Los heroicos furores*, introducción, trad. y notas de Rosario González Prada. Madrid, Tecnos.
BURKE, E. (1997) *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, trad. Menene Gras Balaguer. Madrid, Tecnos.
CALINESCU, M. (2003) *Cinco caras de la modernidad. Modernismo, vanguardia, decadencia, Kitsch, postmodernismo*. Madrid, Tecnos.
CASSIRER, E. (1997) *Filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Imaz. México, FCE.
COOMARASWAMY, A. K. (2001) *Teoría medieval de la belleza*, trad. Esteve Serra. José J. de Olañeta editor, Palma de Mallorca.
ECO, U. (1982) *Apocalípticos e integrados*, trad. Andrés Boglar. Madrid, Lumen.
FARRE, L. (1966) *Categorías estéticas*. Madrid, Ensayistas Hispánicos, Aguilar.
FICINO, M. (1989) *De Amore. Comentario a "El banquete" de Platón*, trad. Rocío de la Villa Ardura. Madrid, Tecnos.
FUENTES, J. B. y QUIROGA, E. (2009) "The "Fashion-form" of Modern Society and its Relationship to Psychology", *The Spanish Journal of Psychology*,

2009, Vol. 12, No. 1, pp. 383-390.
GARCÍA, M. A. (2001) "Moda, Modernidad y Literatura: la doble faz del arte", en MONTOYA, M. I. (ed.) (2001). *II Jornadas Internacionales sobre moda y sociedad*. Granada, Universidad de Granada.
GAURICO, P. (1989) *Sobre la escultura*. Edición de André Chastel y Robert Klein, Madrid, Akal.
GREENBERG, C. (2002) *Arte y cultura. Ensayos críticos*, trad. Beramendi, Justo y Gamper Sachse, D. Madrid, Ediciones Paidós Ibérica.
GONZÁLEZ, S. (2008) "De la pornografía a la seducción: entre el placer, el deseo y la voluntad", en *Areté. Revista de Filosofía*. Vol. XX, N° 1, 2008, pp. 39-73.
HOGARHT, W. (1997) *Análisis de la belleza*, trad. Miguel Cereda y Rosa María Criado Talavera. Madrid, Visor.
HUME, D. (1989) *La norma del gusto y otros ensayos*, trad. María Teresa Beguiristáin. Barcelona, Nexos.
KANT, I. (1999) *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente. Madrid, Espasa-Calpe.
LIPOVETSKI, G. (1990) *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades democráticas*, trad. Felipe Hernández y Carmen López. Barcelona, Anagrama.
MARTÍNEZ, A. (1998) "La moda en las sociedades avanzadas", *Papers*, 54.
MOLES, A. (1990) *El kitsch. El arte de la felicidad*, trad. Jo. Ludmer. Barcelona, Paidos.
PACIOLI, L. (1991) *De la divina Proportione*, trad. Juan Calatrava. Madrid, Akal.
PAZ, O. (1998) *Los hijos del limo*. *Del romanticismo a la vanguardia.* Barcelona, Seix Barral.
PLOTINO (1982) *Enéadas*, Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. Madrid, Gredos.
ROBINSON, D. E. (1961) "The Economics of Fashion Demand", en *Quarterly Journal of Economics,* LXXV, 1961, núm. 3.
SCHILLER, F. (1990) *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. Jaime Feijóo y Jorge Seca. Barcelona, Anthropos.
TATARKIEWICZ, W. (2001) *Historia de las seis ideas. Arte, belleza, creatividad, mimesis, experiencia estética*, trad. Francisco Rodríguez Martín. Madrid, Tecnos.
WISWIDE, G. (1971) "Theorien der Mode aus soziologischer Sicht", en *Jahrbuch der Absatz und Verbanchs Forshuny,* I.

DE LO SUBLIME EN LA MODERNIDAD

Con respecto a lo sublime, el recorrido lo iniciamos en la asignatura recordando determinados rasgos asociados filosóficamente al concepto, y viendo en paralelo su metamorfosis semántica.

Según Pedro Aullón de Haro, en la evolución histórica la categoría de lo sublime (pasando por alto el texto del Pseudo-Longino, en el que dicha cualidad se asigna todavía al más elevado de los estilos literarios) se pueden distinguir tres etapas y tres maneras de concebirlo: el empirismo inglés (Addison-Burke), el idealismo alemán (Kant/Schiller-Schopenhauer) y una tercera etapa que transcurriría desde Lipps y Hartmann a la actualidad. Esta última la dejamos de lado porque no parece conferir un protagonismo especial a lo sublime, sólo recuperado, curiosamente, por los autores de la postmodernidad. En el idealismo alemán, salvo en el caso de Kant, se tiende a hacer converger lo bello y lo sublime, y no a separarlos. Schelling y Solger, por ejemplo, lo conciben así porque consideran que la belleza consiste en la unidad de lo infinito y lo finito, por lo que erradican toda oposición entre la belleza de la forma finita y la evocación de lo infinito que tiene lugar durante la experiencia de lo sublime. Para estos autores, los rasgos originarios de lo sublime están ya presentes en la belleza. En Inglaterra, sin embargo, el concepto de lo sublime sigue desempeñando -por ejemplo en Wordsworth, Burke o Coleridge- un papel autónomo y dialéctico con respecto a lo bello, y es así como, en el caso del primero de ellos, lo bello se relaciona con el amor y la gentileza mientras que lo sublime postula la excitación y el terror. Así pues, al menos en el pensamiento inglés, y como consecuencia de la nítida distinción que se establece entre lo bello y lo sublime, éste parece estar conectado, de alguna manera, con el terror.

Kant da un paso más, aunque sólo a partir de la etapa crítica. Todavía en el tratado precrítico sobre *Lo bello y lo sublime* establece una clasificación de lo sublime en uno de cuyos estadios *–lo sublime terrorífico-* sigue teniendo cabida el terror. Una vez asentada la filosofía trascendental, esta clasificación desaparece, mientras que la relación entre lo sublime y lo terrorífico experimenta una transformación. En la tercera crítica, lo sublime representa, efectivamente, una evolución del sentimiento anterior de lo terrorífico, pero no se trata de una evolución histórica o ideológica, sino moral. Kant —como Schopenhauer dirá después—, cree que lo sublime se experimenta como terrorífico cuando el sujeto de padecimiento no ha desarrollado aún la capacidad cultural y

moral. Pero cuando sí lo ha hecho ese aspecto desaparece. Eso quiere decir que el juicio kantiano sobre lo sublime requiere cultura, aunque Kant deja claro que no por eso es producido por la cultura e introducido convencionalmente en la sociedad, sino que tiene sus bases en la naturaleza humana y en aquello que se puede exigir de cada cual, a saber, la disposición para el sentimiento de ideas prácticas, es decir, para la ética. Es justamente esta tesis la que proporciona un principio *a priori* a lo sublime afín a la filosofía trascendental. Tan exclusivo es este sentimiento, que Kant llega a afirmar que el que no lo experimenta, carece de sentimiento alguno. Se aprecia, pues, cierto elitismo de tipo moral en lo que concierne al sentimiento de lo sublime, un elitismo que nos permite afirmar que lo sublime supone en su caso una clara evolución, aunque no histórica sino intelectual, de la experiencia que le antecede históricamente, la del terror.

Habría que recordar, en cualquier caso, que Kant especifica que, para experimentar, por ejemplo, lo sublime dinámico, la naturaleza tiene que ser representada como atemorizante, aunque ello no quiere decir necesariamente que el sentimiento que el sujeto padece sea el temor. El que teme —dice este filósofo— no puede en realidad juzgar sobre lo sublime de la naturaleza y no puede, por tanto, sentir su satisfacción. Es incapaz de hacerlo porque el sentimiento de lo sublime no se limita a producir en nosotros una conmoción, sino que, en el juicio estético, excita nuestra fuerza para considerar como pequeño aquello que nos preocupa (bien, salud, vida). La naturaleza, aun siendo representada como fuente de terror, consigue así "elevar" (*erhaben*, de donde procede el término sublime) la imaginación a la exposición de aquellos casos en los que el espíritu siente la propia sublimidad de su determinación, todo lo contrario que acontece cuando sentimos temor. Gracias a que, efectivamente, lo sublime representa un paso más respecto al terror, puede conducir al hombre a la moral y sólo eso puede hacerle sentir, en su completitud, el sentimiento cabal negativo y positivo de lo sublime.

Por otro lado, en la *Kritik der Urteilskraft* (1790), Kant contraponía lo bello y lo sublime acentuando, por ejemplo, que, al derivar de un concepto indeterminado, no del entendimiento, sino de la razón —incompatible con la síntesis de la facultad imaginativa, lo sublime provocaba una suspensión momentánea de las facultades de conocer.

Con respecto a lo sublime matemático, recordemos que la idea fundamental con la que Kant lo reviste de teoría consiste en afirmar que, si la magnitud es tanta que las percepciones sucesivas ya no pueden quedar sujetas a la imaginación y se pierden esfumándose en el pasado,

entonces la aprehensión sensible del conjunto se torna imposible y la imaginación se rinde, incapaz de seguir la inmensidad del objeto de representación. Es precisamente en este momento cuando, según Kant, aflora en nosotros la idea de infinito y cuando la facultad que la postula —la razón—, se alza victoriosa sobre la imaginación, que ha pretendido vanamente seguir adherida a la experiencia. *Pensamos* entonces lo infinito, aunque no podamos representárnoslo sobre la base de la síntesis esquemática de la imaginación y del entendimiento. De este contraste surge el sentimiento de lo sublime: ante lo inmensamente grande, experimentamos nuestra pequeñez, nuestra incapacidad de vislumbrar el todo, pero, al mismo tiempo, advertimos nuestra grandeza, nuestra capacidad racional de sobreponernos a lo meramente sensual. Se ha dicho que en Kant la vivencia de lo sublime es por ello el sustituto crítico de una vivencia metafísica; permite, a diferencia de la ciencia, experimentar *nouménica* o *espiritualmente* lo absoluto, encumbrándose, además, como el camino alternativo —el otro es el de la moral—, de *experimentación*, como *seres racionales*, de la libertad. Gracias a la experiencia de lo sublime, el hombre abandona su dimensión sensible, dependiente de la naturaleza e imposibilitada para abordar lo infinito, y se instala en la suprasensible, gozando, ahora sí, de la capacidad de sobreponerse a las limitaciones sensibles, así como del poder de autodeterminación racional.

Recordemos, a este respecto, que el juicio de lo bello refiere efectivamente la imaginación, en su libre juego, al entendimiento porque lo que se pretende es concordar con los conceptos de éste en general, aunque sin determinación de ellos. Por el contrario, lo sublime kantiano supera esa misma acomodación. La falta de juego entre dichas facultades es la que hace que, como ya adelantara Kant en la obra precrítica dedicada a lo bello y lo sublime en 1764, lo bello *encante* mientras que lo sublime *conmueva.* Para Kant, lo que se nos presenta desde el exterior suscitando el sentimiento de lo sublime es tan grande o tan potente que sobrepasa con creces nuestra facultad de aprehensión, tanto que lo sublime no puede ser en realidad, por paradójico que ello resulte, objeto de los sentidos. Pese a que hablamos normalmente de lo sublime para referirlo a los objetos de la naturaleza, Kant cree que al hacerlo cometemos un error: cuando se trata de la belleza natural, dice, es como si encontráramos en ella una finalidad formal mediante la cual el objeto parece estar determinado de antemano para nuestro juicio. Pero lo que despierta en nosotros el sentimiento de lo sublime es precisamente contrario a nuestro juicio, no traspasa la síntesis de la imaginación y, por

lo tanto, no puede aplicarse a los objetos de la naturaleza (ni mucho menos a los del arte, determinados tanto en forma como en magnitud por un fin humano). Tan sólo puede proyectarse sobre la naturaleza misma en estado bruto. Sólo así es posible establecer un juicio estético *puro*, es decir, sin que se mezclen en él juicios teleológicos como juicios de razón. Por decirlo de otra manera, un juicio puro sobre lo sublime, para que sea estético, no puede tener como fundamento de determinación fin alguno sobre el objeto y no debe confundirse, por consiguiente, con ningún juicio del entendimiento o de la razón. Por eso, para Kant, la sublimidad se encuentra fundamentalmente en el espíritu. Como él dice, si para lo bello de la naturaleza tenemos que buscar una base fuera de nosotros, para lo sublime, sin embargo, sólo debemos hacerlo dentro de nosotros. La causa de que el sujeto experimente lo sublime no radica, en definitiva, en lo que recibe del exterior, que no es más que su ocasión, sino en nuestra propia imaginación, por un lado, que encierra una tendencia a progresar en lo infinito; y en nuestra propia razón, por otro, que paralelamente exhibe una pretensión de totalidad. Lo sublime, en suma, no constituye una cualidad de los objetos, sino una disposición o temple del espíritu: "Ha de llamarse sublime, no el objeto, sino la disposición del espíritu, mediante una cierta representación que ocupa el Juicio reflexionante". Esa disposición del espíritu trasciende, pues, los sentidos: "*Sublime es lo que, sólo porque se puede pensar, demuestra una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos*".

Así pues, en el examen que hace Kant del sentimiento de lo sublime, se describen dos estadios de afección, uno negativo y otro positivo: en primer término, el sujeto de la experiencia aprehende algo grandioso (en el caso de lo sublime matemático), muy superior a él en extensión material, y que es asistido por la sensación de lo informe, desordenado y caótico. La reacción inmediata es, en primer lugar, dolorosa: el sujeto se siente en un estado de suspensión ante ese objeto que le excede y sobrepasa. Lo experimenta, de hecho, como amenaza que se cierne sobre su integridad. A ello sigue, en segundo término, una reflexión sobre la propia insignificancia e impotencia del sujeto: el espíritu, dice Kant, es *movido* (*bewegt*) en la representación de lo sublime, y ese movimiento "puede ser comparado con una conmoción, es decir, un movimiento alternativo, rápido, de atracción y repulsión de un mismo objeto". Es justamente a partir de ese segundo momento cuando lo que comenzó siendo un sentimiento de dolor se torna placentero: en el fondo de esa discordancia, según la expresión de Deleuze, aparece la concordancia, porque, como afirma Kant, la presentación del infinito, aunque

negativa, *ensancha* el alma, y ésta, entonces, se siente como una unidad suprasensible e indeterminada con respecto a todas las facultades. Lo sublime, dicho ahora en palabras de Kant, es la "relación en la cual lo sensible, en la representación de la naturaleza, es juzgado como propio para un posible uso suprasensible del mismo".

Tenemos ya que tener en cuenta que el interés que mueve a Kant en la "Analítica de lo sublime" rebasa lo estético para alcanzar lo moral, lo que quiere decir que con lo sublime traspasamos el "desinterés" estético y entramos en el terreno de la voluntad. De hecho, Kant asegura que el sentimiento de lo sublime es engendrado en nosotros para disponernos hacia una finalidad más alta: el advenimiento de la ley moral. Por eso, esa angustia y ese vértigo dolorosos que experimenta el sujeto en un primer momento son finalmente combatidos por una reflexión segunda y placentera mediante la cual el sujeto se alza sobre su propia superioridad moral y racional. Es eso lo que ha conducido a Félix Duque a decir que, así como la belleza nos hace ser y sentir por vez primera hombres al firmar las paces entre la naturaleza y nuestro conocimiento, el sentimiento de lo sublime nos propone para un destino más alto: el de seres justamente *racionales*. El conflicto que lo sublime ocasiona entre las facultades de la imaginación y el entendimiento -añade Duque a lo anterior- no hace otra cosa que mostrarnos que la razón está por encima de dichas facultades; que estamos en el mundo para *renegar* del mundo, y en el ser, para alzar sobre él el *deber ser*. No por casualidad en la "Analítica de la sublime", el filósofo de Königsberg parece identificar este sentimiento, en principio estético, con el ético del *respeto* (*Achtnung*) hacia la ley moral: "El sentimiento de la inadecuación de nuestra capacidad para la consecución de una idea, que *es para nosotros ley*, es el *respeto*". Ese respeto, sacado a la superficie por lo sublime, no se proyecta hacia la naturaleza, sino hacia la ley, que la naturaleza nos hace sufrir, en todo caso, en sentido contrario. Posiblemente esta es también la razón por la que el sentimiento de respeto hacia la ley moral es descrito por Kant, en la *Crítica de la razón práctica,* en términos parecidos a los que utiliza para hablar de lo sublime en la *Crítica del juicio*, especialmente en lo que concierne a la ambivalencia de sentimientos positivos y negativos que ocasiona: en la segunda de las críticas, se afirma, por ejemplo, que comprendemos *a priori* cómo la ley moral, en tanto fundamento de determinación de la voluntad, produce en nosotros un sentimiento doloroso porque causa perjurio a todas nuestras inclinaciones: por ejemplo, infiere daño a la estimación de uno mismo, a la presunción (*Eigendünkel*). Pero a eso añade Kant: "como

esa ley, sin embargo, es en sí algo positivo, a saber, la forma de una causalidad intelectual, es decir, de la libertad, resulta que al *debilitar* la presunción oponiéndose a la resistencia subjetiva, a saber, a las inclinaciones en nosotros, es al mismo tiempo un objeto de *respeto* (*Achtung*), y el *demostrarla* completamente, es decir, humillándola, es un objeto del sumo *respeto*, y, por lo tanto, también el fundamento de un sentimiento positivo, que no es de origen empírico y que es conocido *a priori*." Como lo sublime, la ley moral humilla al hombre porque éste compara con ella las tendencias sensibles de su naturaleza. Pero, en un segundo estadio, aquello que nos humilla despierta, en cuanto es positivo y fundamento de determinación, respeto, tornándose entonces positivo y placentero. En suma, en la estética kantiana no se puede pensar el sentimiento de lo sublime sin enlazar con él una disposición del espíritu semejante a la disposición racional hacia lo moral.

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA SOBRE LO SUBLIME

ANÓNIMO: *Sobre lo sublime*, Bosch, Barcelona, 1977, texto, introducción y trad. De José Alsina Clota.
AULLÓN DE HARO, P.: "La Categoría de lo Sublime", en Schiller, F. von: *Lo sublime. (De lo sublime y Sobre lo sublime)*, Ágora, Málaga, 1992, trad. José Luis del Barco.
BREA, J. L.: *Las auras frías*, Anagrama, Barcelona, 1991.
BURKE, E.: *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, Tecnos, Madrid, 1987, trad. Menene Gras Balaguer.
CASSIRER, E.: *Kant, vida y doctrina*, FCE, Madrid, 1993, trad. Wenceslao Roces.
D'ANGELO: *La estética del romanticismo*, Visor, Madrid, 1999.
DELEUZE, G.: *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Madrid, 1997, trad. Marco Aurelio Galmarini.
DUQUE, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, t.8.
IZUZQUIZA, I.: *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D.E. Scheleiermacher*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1998.
JAMES, W.: *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Península, Barcelona, 2002, trad. J.F. Yvars.
JAMESON, F.: *Teorías de la postmodernidad*, Trotta, Madrid, 1990
KANT, I.: *Lo bello y lo sublime*. *La paz perpetua*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946, trad. A. Sánchez Rivero y F. Rivera Pastor.

KANT, I.: *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1997, trad. E. Mirañana y Villagrasa y Manuel García Morente.
KANT, I.: *Kritik der Urteilskraft,* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.
KANT, I.: *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe, Austral, 1999.
PÉREZ CARREÑO, F.: "Imagen y esquema en la *Crítica del juicio*", en AA.VV. *Estudios sobre la Crítica del Juicio*, Visor, Madrid, 1990.
ROMERO DE SOLÍS, D.: *La impaciencia del deseo,* Alfar, Sevilla, 1991.
TRÍAS, E.: *Lo bello y lo siniestro*, Ariel, Barcelona, 2001.
WHITE, R.: "The Sublime and the Other", *The Heythrop Journal*, 38 (2), The Editor/Blackwell Publisher Ltd, Oxford, UK and Boston, USA, pp. 125-143, 1997.

❀❀❀❀❀

HUMANISMO FILOSÓFICO

OPTATIVA. SEGUNDO CUATRIMESTRE

Prof. Dr. JOSÉ M. SEVILLA

La filosofía "no comienza con ninguna doctrina. La filosofía, hablando en serio, empieza por ser un surtido de problemas. Si éstos no existen de verdad en los hombres, no pueden tener para éstos auténtico y *radical* (ya está aquí la "raíz") sentido las doctrinas con que a aquellos se responde." (José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz...*, § 20)

"Las doctrinas deben comenzar desde cuando comienzan las materias que tratan." (G. Vico, *Scienza nuova*, § 314)

DESCRIPCIÓN GENERAL DE LOS CONTENIDOS

Son contenidos básicos de esta asignatura los siguientes temas generales: 1) concepto clásico de "*humanitas*" y tradición humanista. 2) Humanismo y antropocentrismo: el humanismo y la metafísica; el problema del ser del hombre: ¿qué hace *humano* al hombre? 3) Del origen de la palabra a la palabra como origen. Rehabilitación del humanismo retórico: el pensamiento ingenioso. Ser y lenguaje, ser de lenguaje. 4) Posthumanismo y excentricidad de lo humano. El posthumanismo no es filosófico. Humanismo filosófico-retórico *vs* Posthumanismo tecnológico y neomecanicista (cibernético o no).

En resumen, durante el curso de la asignatura se plantearán los problemas de la tradición humanista y su controversia con el pensamiento racional y con la verdad demostrativa. Su oposición con la metafísica tradicional de derivación racional de lo que existe, mediante una lógica y una sabiduría "poéticas", que rehabilitan el valor de la fantasía, el ingenio, la metáfora. Su giro hacia el primado de la lengua y su defensa de la retórica *como* filosofía. En la asignatura se ahondará en los términos claves y en los conceptos fundamentales de la tradición filosófica humanista-retórica; y a través del contacto con los textos y el estudio de autores *clásicos*: Juan Luis Vives (1492-1540), Baltasar Gracián (1601-1658),

Giambattista Vico (1668-1744), José Ortega y Gasset (1883-1955), Martin Heidegger (1889-1976), Ernesto Grassi (1902-1991).

PEDAGOGÍA FILOSÓFICA HUMANISTA-RETÓRICA

Comenzaremos dilucidando cuáles son los principios de una *ontología del problematismo* con objeto de poder ejercitar con rigor una crítica de la razón problemática. La ontología del problematismo y la vigencia del humanismo filosófico-retórico alumbran el porqué de la problematicidad intrínseca que genera nuestro propio tradicional concepto filosófico-metafísico acerca de la "naturaleza humana" pivotando sobre una supuesta *esencia* de lo "humano". Sin embargo, frente a la verdad supuesta con mayúsculas, fruto de una Razón categorizada con atributos de inmutable y eterna, mantenida por el humanismo metafísico, la rehabilitada tradición del humanismo retórico considera que la verdad está en el proceso de lo que se hace, de una razón que haciendo va a su vez narrando, contando, y asimismo conociendo (con verdad). Nuestra intención, pues, en esta asignatura denominada *Humanismo Filosófico*, es la de propiciar el esclarecimiento de las bases del humanismo filosófico-retórico, caracterizado porque asume la principalidad del pensamiento metafórico en la constitución del conocimiento, además de articularse sobre una noción de razón ingeniosa y narrativa cuyo devenir mismo se despliega narrándose. En esta mostración arranque de la asignatura ya se evidencia el valor imprescindible de las ideas del pensador humanista napolitano Giambattista Vico (1668-1744), así como la innegable convergencia de su pensamiento con el posterior de José Ortega y Gasset (1883-1955). Ambos autores hispánicos (uno por ser de la Nápoles hispánica y otro por español) constituyen el armazón en la arquitectura de nuestra argumentación y reivindicación de una razón narrativa-histórica sobre la que emerge una dimensión fuerte y filosófica no-metafísica del humanismo renacentista. A ello dedicamos un libro en 2007 titulado, precisamente, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, producción evolutiva intelectual emparejable con otro anterior, de 2005, publicado en italiano con el título *Ragione narrativa e ragione storica (Una prospettiva vichiana su José Ortega y Gasset)*, los cuales pueden servir de goznes metodológico-filosóficos del curso de la asignatura.

Nuestra aportación al concepto de razón narrativa define el modo en que la razón histórica se concreta, se hace efectiva. Suelo resumir diciendo que "razón narrativa" es en concreto aquello que en abs-

tracto es "razón histórica". Ambas dimensiones, razón histórica y razón narrativa, son dos formas de ser la razón (o sea, abstracta y contracta) en una misma dimensión: el relato de lo humano. Ellas son, en este sentido, maneras *matinalistas* distintas a la razón pura, abstracta o física, *vespertinista*, como la denomina críticamente Ortega. Esa razón problemática y narrativa, razón viviente concreta supera dialécticamente —o sea, asumiéndolos— los modelos anteriores de "razón vital" de Ortega y "razón poética" de Zambrano, verdaderos y radicales conceptos fundamentales de razón, pero a la vez que fundamentales –por radicales en y tras la crítica a la moderna razón pura– aún sostenedores de la primordialidad del concepto. La razón vital orteguiana es un concepto fundamental, pero cuyo fundamento se basa precisamente en el concepto abstracto, no en la realidad concreta e individual de cada vida, como así ha sido reivindicada por nuestro filósofo. Por eso se habla de "racio-vitalismo" como modo propio de su pensamiento filosófico: conjunción *conceptual* de racionalismo y vitalismo. No obstante, y lejos de la crítica gratuita, se intentará argumentar y explicar en las clases cómo la perspicacia del inquieto Ortega le condujo, bien que ya al final de su biobibliografía, a postular la valiosa idea de razón histórica (vinculada por él mismo a la noción concreta de *narración*, de contar —no como sinónimo de cálculo sino de relato—) relacionándola expresamente con su reconocida noción de "razón vital", cual vínculo indeleble de razón y vida necesario para todo nuevo pensar y cualquier emergente filosofía.

De ahí partimos para mostrar a los alumnos del curso de esta asignatura de Máster, como choque intelectivo y pedagógico, que si precisamente se habla de algo vital respecto de la razón, para que se concrete y ancle en la nuda vida lo que de otro modo sería el globo de gas de la razón abstracta, no puede entenderse entonces menos que estamos desvelando una *razón viviente* (razón humana vinculada de modo indeleble a la vida humana); y si se postula, como hace Ortega, que la razón sea "órgano y función" de la vida, que esté a su servicio, debemos entonces apostar por una razón que no sea en dedicación exclusiva abstracta y pura, pues se perpetuaría el modelo dogmático de imposición esencialista de una necesariedad embridadora de toda posibilidad aperturista a la existencia y de la libertad que constituye la *dignidad* de la vida humana. Razón abstracta y pura que mantiene las formas y modelos del racionalismo y que bajo las corrientes filosóficas de aire idealistas se aleja de la vida humana concreta y vivida. Motivos por los que reivindicamos tanto fuera como dentro del aula el ejercicio de una filosofía *vivible*. La vida en abstracto no existe, es mi vida individual y vi-

viéndose inmersa en el problematismo, al que filosóficamente damos el nombre de "la realidad": el *dónde* en el que aquello que está en juego es la propia vida del individuo que piensa, pues al pensar la razón *dentro* de sí y como parte constitutiva de la misma, se problematiza cual razón *real*. Frente al tópico de que la filosofía se dedica a divagar y especular con abstracciones, resulta que más bien, por el contrario, el filosófico es el modo de conocimiento que más raigal y directamente trata con los problemas. La filosofía no se enfrenta a los problemas (radicales o absolutos) a nivel meramente superficial ni externo, sino que los indaga a fondo y en su intimidad. Es la manera de hacerse cargo racionalmente de los problemas de la vida humana. De este modo, la filosofía constituye una modalidad esencial de vida humana, centrada en la función racio-vital de cuestionarse el hombre los problemas y de este modo hacerse cargo de ellos, encargándose (u ocupándose) de la empresa de vivir con orden y sentido, a sabiendas de la posibilidad de no hallar solución a los problemas absolutos de la vida.[1] Por eso una filosofía vivible, inmersa en la fluencia cambiante de la realidad y en el proceso narrativo de la razón, considera absurdo articularse sobre una razón inmutable que otorgase —como si de una agencia aseguradora se tratase— garantías a la vida humana más allá de la existencia.

Asumir, como hacemos, que el pensamiento filosófico es una actividad individual y secretamente vital para el individuo no significa concluir que la *filosofía* sea una individualidad. Todo lo contrario, supone una universalidad del pensar y, para el pensamiento filosófico más, pues abarca los problemas absolutos. Lo afirmado es la inevitable concreción de cada pensamiento filosófico como un individualísimo ejercicio de razón. Por otro lado, asumimos también que las ideas con las que opera la filosofía son realidades tan humanas como las cosas y las palabras; nada de divinas entidades pseudoplatónicas ni dogmas abstractos. Y que los conceptos, instrumento primordial y preciso para el razonamiento filosófico, igualmente son creaciones humanas de la mente, convertibles tanto en afilados bisturíes —mediante los cuales el ingenio puede descuartizar la realidad del *mundo* para ver qué tiene dentro— como en herméticos receptáculos en los que preservar las parceladas comprensiones de sus íntimos porqués. Motivaremos al alumnado que curse la asignatura mostrándoles con el historicista Vico autor de la monumental obra —en tres diversas ediciones— *Principî di una scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni* [Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones] que el verdadero y real círculo hermenéutico es el propiciado por la triangulación en la *mente humana* de

cosas-palabras-ideas, de modo que desde cualquiera de estos tres vértices humanológicos se está vinculando a los otros dos. Se argumentará con Hegel (autor de la *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenología del Espíritu] no menos que de las lecciones de *Philosophie der Geschichte* [Filosofía de la Historia], los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Fundamentos de Filosofía del Derecho], la *Religionsphilosophie* [Filosofía de la Religión] y las lecciones en Heidelberg y en Berlín sobre estética y filosofía del arte transcritas por sus alumnos, donde es transfundido lo universal en lo concreto y viceversa), que nada es el concepto sin la representación, ni a la inversa. Finalmente, se le apostillará al alumno de la mano de Ortega que el hombre no tiene sustancia, que lo que tiene es historia; que es un ser *insustancial* (metafísicamente hablando), porque de tener alguna sustancia ésta no es más que la constante de ser lo que no es, de tener que dejar de ser lo que era para ser otra. Así, pues, la realidad que llamamos "humana" sólo es denominable de este modo históricamente, como vida histórica, biografía en vez de biología; y que la condición que denominamos lo *humano* es precisamente un drama: el drama de, sujetos a la temporalidad e historicidad, ser en cada momento aquello que ya no somos. Drama de la contradicción absoluta de la vida humana individual, que por ello se ejercita en la razón del orden del lenguaje, de las costumbres, de las leyes, de las creaciones ingeniosas y de las bellas, del cultivo de las letras y de las artes, en la invención de las ciencias y en todo lo que cubre bajo el manto poiético de la *cultura*, o sea, de todo aquello que configura el estatuto ontológico del ser que existe no siendo lo que es, pero que subsiste en la creación de sí mismo (como sociedad, cultura, lenguaje, representación, etc.) y de su propia conciencia de sí (biografía y conciencia histórica), del *yo vital* integrante de conciencia de sí y circunstancia o entorno o mundo: del individuo concreto viviente que sabe en su intimidad que para ser lo que es necesita desplegar su existencia en aquello que él no es (lo externo, lo otro, la mutabilidad y el cambio).

Se induce de este modo en el alumno la preocupación intelectual de que al ocuparnos de *algo*, sea de lo que sea, nos ocupamos de la realidad humana, de lo que hace, crea, expresa, piensa y dice el hombre mediante su elemento más propio (*suus*), de apropiación de lo real: la palabra. De esta manera, entenderemos que todo es *mundo humano* (no "parque humano") porque en el momento mismo en que el hombre tiene conocimiento de algo, lo está teniendo delimitadamente de ese *mundo* propio, de esa externalidad propia de la cual es sin distinciones sujeto y a la vez objeto. De ese *suyo* particular *no-ser* que le es propio y nece-

sario para *ser-en-él* aquello que, siéndolo, *es*. El límite de lo humano es, precisamente, el límite de la "*mens umana*", como bien nos enseña Vico, autor al que dedicaremos un estudio especial.

Conocemos algo con verdad porque lo hacemos y a la vez lo narramos, y de este modo podemos volver a relatarlo y recrearlo en la imaginación accediendo también a su conocimiento. Por ese motivo, y según Vico, sólo podemos conocer verdaderamente con plena certeza el "*mondo umano*", porque lo hacemos, porque lo hemos hecho desde el principio y así será hasta el final; y dentro de ese mundo crisálida el hombre se hace humano, deja de ser una bestia y se humaniza (a la vez que se 'hominiza') construyendo mundo en que adapta la naturaleza para sí (su adaptación al medio no es simple adaptación animal, mera evolución homínida; es más compleja y a la vez dramática, porque el hombre para humanizarse hace lo contrario: adapta el medio a su necesidad; tal es la función básica del *ingenium* y de la inteligencia). La razón es el modo que el hombre tiene de desplegarse creando mundo, cosmologizando a partir del caos, ordenando la realidad problemática y contradictoria. En ese proceso, que es devenir constitutivo de la *mente humana* (como "mundo humano", historia, lenguaje, ideas, etc.) a través de sus "modificazioni", esa razón es tanto fantasía, imaginación, ingenio y memoria, que poetizando hace, conoce metafóricamente y narra de manera poética con palabras vinculadas directamente con las cosas; como también es intelecto abstracto, pensamiento trascendental que lee religando ideas, significativo *intelligere*; y al *leer* relata y narra en la intimidad del pensamiento.

La condición *vivible* del humanismo filosófico-retórico justamente deviene no sólo del principio terenciano de que nada humano le es ajeno, también se precisa en su abarcabilidad. La filosofía humanista se define como abarcadora de toda realidad en tanto *mundo humano*. Por tanto, cualquier cosa, por ínfima que se muestre o por obvia que parezca, es susceptible de la mirada humana filosófica. De cualquier modo que dirija su mirada sobre la realidad, el solícito mirante lo hace dentro de los límites del mundo humano (incluso, obviamente, cuando distingue y analiza el "mundo natural", lo hace dentro de los límites de una cultura, de un lenguaje y de un modo de entender propiamente 'humanos'). Hable de lo que hable, el hombre siempre habla de sí. No es egoísmo, sino drama; trágica condición de límites de la mente y de la vida humanas. Escriba un poema, relate la historia de América, descubra la ley de la gravedad, ponga nombre astronómico a una estrella o formule un teorema, el hombre está narrando su propia humanidad. Dicho

con una conocida sentencia de las *Sátiras* (I, 1) de Horacio, tan apreciada por Kant como por Ortega: "*Mutato nomine de te fabula narratur*". Aunque con nombres distintos, es del hombre de quien la historia narra.

FILOSOFÍA PEDAGÓGICA HUMANISTA-RETÓRICA

El humanismo tiene la tarea de desvelar el significado de la *res* sobre la base de la relevancia histórica del *verbum*. Desde el humanista andaluz Antonio de Nebrija (1441-1522), e incluso remontándonos dos siglos y medio al visigodo Isidoro de Sevilla (560ca-636) y sus *Etimologías* (634 ca.), además de la retórica, la elocuencia, la sintaxis y la estilística, entre otras disciplinas de la lengua vinculadoras del correcto hablar —y escribir— con el bien pensar, también se vinculan al proceso generativo del pensamiento filosófico la etimología, la gramática y la semántica, por ejemplo; conexionadas directamente con las funciones filosóficas tanto lógicas como ontológicas, y con dimensiones como la moral (como bien nos enseña Baltasar Gracián) o la estética (i.e. M. Zambrano). Para el humanista toscano Angelo Poliziano (1454-94), por ejemplo, la gramática desvela la médula de lo humano del hombre en su desarrollo, cosa que se hace estudiando las palabras indisolublemente ligadas –historicidad– a las cosas. Lorenzo Valla (1407-57) reemplaza la primacía metafísica del *ens* por la de la *res* concreta y por el primado del *verbum*. Lo mismo que cabe apreciar en "el aretino" Leonardo Bruni (1370-1444) —quien mantuvo una relevante polémica con el español Alonso de Cartagena (1384 ca.-1456) acerca de la traducción o del "conflicto de una lengua respecto a otra"— y que destaca sobremanera en el valenciano cosmopolita Juan Luis Vives (1492-1540). No menos que éstos, el humanista e historiador cordobés Fernán Pérez de Oliva (1494-1531), al mostrar en su breve *Diálogo sobre la dignidad del hombre* la condición de este ser que se mueve entre la "*miseria hominis*" y la —exaltada por Pico Della Mirandola— "*dignitas hominis*", evidencia el primado humanista que vincula la dignidad humana con la dignidad de la lengua (en este caso, castellana). No en vano, como Rector de la Universidad de Salamanca, Pérez de Oliva desarrolló un programa humanístico-institucionista que consiguió dotar al claustro universitario de media docena de cátedras de Gramática.

En la historia los espíritus juegan al disimulo de las casualidades. Pérez de Oliva nace en el mismo año en que fallecen en Florencia en un plazo de dos meses la pareja de humanistas Pico y Poliziano.

Vives nace en el mismo año en que Nebrija publica su *Gramática castellana* y en que acontece el descubrimiento europeo de América. Vico nace en la misma Nápoles que dos siglos atrás ha visto morir al romano Valla, y muere en el invierno del mismo año en cuyo verano nacerá el filósofo protorromántico Johann G. Herder (1744-1803), autor del voluminoso *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [Ideas para la Filosofía de la Historia de la Humanidad] y del *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [Tratado sobre el origen de la lengua]. Si Vico es, como lo consideró Isaiah Berlin, el padre de la Historia Cultural; Herder puede considerarse el mentor de la "multiculturalidad" y defensor del plurimorfismo de la *humanitas* expresado en las lenguas y en las naciones.

Vico incluirá a la mitología como una de las importantes modificaciones originales de la *mente humana*, definiendo el *paso* de los "uomini bestioni" a los "uomini umani" —en un sentido más complejo (de interrelación constructiva entre *mente*, *lingua* y *spirito*) que la mera sinonimia con "civiltà" frente a salvajismo o "barbarie del senso" (pues, además, Vico considera más poderosa y destructiva que ésta a la posterior "barbarie della riflessione"). Mitología no como un moderno saber del mito o ciencia de las fábulas, sino entendido en la "Ciencia nueva" como logos verdadero, historias reales expresadas en clave fantástica, "*vera narratio*" dice Vico (*razón narrativa*, decimos nosotros). Más aún: mito-logos que es clave central de la lógica poética; de un pensar verdadero mediante "universales fantásticos" (en vez de universales abstractos) y un hablar lógicamente mediante metáforas y "caracteres poéticos". Es extraño que Vico represente el culmen de la tradición humanista retórica y que, siendo el más ingenioso y relevante innovador en las doctrinas filosóficas humanistas (sobre la condición histórica del hombre, la concreción de los momentos en el despliegue de la *umanità*, las revolucionarias tesis sobre el pensamiento metafórico, el lenguaje creador, la cultura civilizatoria, los orígenes poéticos de todas las cosas del mundo humano, etc.), a su vez constituya el canto de cisne del humanismo en la modernidad. Punto álgido de la tradición humanista retórica, consciente de la *novedad* de sus aportaciones en la *Scienza nuova*, Vico aboga con desesperación por una razón histórica y narrativa única capaz de desvelar el despliegue constitutivo de la condición de lo humano. Esta mediación viquiana en la definición del "Humanismo Filosófico" implica introducir la coherente ligazón de filosofía y filología y de aquélla y retórica, trabazón entre "lo verdadero" y "lo cierto", logos integral e histórico: unitario entre palabra e idea. Una

unión que posibilita el único medio capaz de permitir el logro de una *verdadera sabiduría*; aquello diseñado por los antiguos griegos como *paideia* y que los pragmáticos latinos convirtieron en *humanitas*. Se trata —en expresión de Vico— de una *sabiduría que habla* y que dice en concreto, en historia.

El precepto humanista de hablar bien no tiene otro interés que el de pensar bien. Hoy día la filosofía y las ciencias han corroborado el vínculo indeleble entre pensamiento y lenguaje. Justo esta tesis centraba desde el *Umanesimo* del *Quattrocento* el gran giro tropológico del humanismo filosófico y de su contribución a un nuevo pensar. Las ideas están imborrablemente conectadas con las palabras; y éstas lo están con las cosas. Pero en la mente humana las neutras y naturales *cosas* no son tales antes de conformarse en *imágenes*. No alcanzamos las cosas (*rei*, realidades), sino la imagen humana de los problemas que domesticamos en imágenes y definimos "cosas". Hemos sugerido que en la doctrina viquiana *mente humana* significa una parte constitutiva del hombre, que lo constituyen junto al cuerpo y el ánimo vital; lo cual vale descriptivamente dentro de un contexto herméutico antropológico. Pero en el amplio texto que abre la *Scienza nuova*, "mente" no es un término que refiera la facultad pensante y dicente, reductiblemente homologable al término y concepto inglés "*Mind*", sino que aquel concepto viquiano implica con el término "mente" un otro que es el de "modificaciones" (*modificazioni della mente umana*). Entendida así la mente como órgano o instrumento para el individuo pensar, idear, imaginar y soñar, se convierte en la dimensión propiamente *humana*: memoria e historia, creación y cultura, lengua y habla, idea y expresión, vida y espíritu. Término quizás más abarcativo por su dominio humanista que el absolutista filosófico término alemán "*Geist*". De hecho, la principal actividad de la *mens* es hacerse el hombre —a partir del problematismo de los indeterminados *algos*— con un mundo de *cosas* concretas y asumibles como *realidad*. Para habitar un mundo, no sólo para hallarse arrojado estando en él sino para saberse *siendo*-en-el-ahí, a la busca del sentido la primera necesidad humana es la de crear una imagen del mundo; una imagen lo más amplia y abarcadora posible. A esa imagen algunos la denominan "visión del mundo" o "cosmovisión", y abarca lo que otros llaman "formas de vida", "maneras de pensar", "modos culturales", "costumbres sociales", etc. Dilthey la bautizó "*Weltanschauung*". No es una imagen intramental del cosmos externo, sino un observatorio de lo que hay, dada desde la perspectiva del viviente ser que se halla en ese *ahí*. Lo que asiste en esa imagen o "visión" dentro

de mi particular y único *aquí* es la percepción y figuración que un individuo o una comunidad tienen del mundo en que vive como realidad —sea interna o sobrepuesta a la naturaleza caótica— que les es propia, establecidas las coordenadas existenciales de *un aquí y ahora*. Es el "aspecto" o modelo de la existencia en una época concreta que las conciencias epocales tienen de ella. Inventar una imagen del mundo implica ya hacer habitable un campo salvaje, desconocido e indómito. La imagen del mundo es el *claro* abierto en el bosque. De las chozas comunales levantadas en un lugar despejado o previamente desbrozado de maleza (no deja de resultar significativo que este término negativo —del latín "*malitia*", maldad— sea en español sinónimo de espesura boscosa, fronda selvática o maraña de matorrales y arbustos). Del cultivo (cultura) asentado en parcelas descubiertas a la foresta, cultura en *solares* (sinónimo de *suelos* en que edificar y a la vez de casas genealógicas o linajes) rodeados de bosques umbríos.

De hecho, la estructura arquitectónica de la fábrica del mundo humano está construida a base de imágenes y de metáforas. La idea y la palabra sin una imagen (representación y recuerdo de la cosa) no resultan religación creadora, inventiva, innovadora; ni menos aún facilidad descubridora, conocedora, interpretativa. El ingenio que permite vincular una palabra con otra y así establecer conexiones entre las ideas humanas separadas es reivindicado porque está en la base de la vida humana y de la actividad intelectual y reflexiva. Fantasía, ingenio e imaginación son los tres elementos que están en la raíz de la conciencia y de la ciencia, del conocimiento cierto y del verdadero.

Vives evidencia —y él mismo representa, p.e. *In pseudo-dialecticos*— la confrontación entre *verbum* y lenguaje racional (que era el lenguaje abstracto de la escolástica), o dicho de otro modo: entre lenguaje mostrativo y lenguaje demostrativo. Por ello, como hace en *De ratione dicendi*, Vives reivindica la superioridad de la palabra común, histórica e imaginativa; el primado del *sermo communis*. El humanismo vivesiano revaloriza el lenguaje histórico devolviendo a la palabra su significado histórico, su aquí y ahora. Y es la facultad del ingenio la destinada a revelar el devenir de la *res* (cosa) que significa la *realitas*, a desvelarnos la oculta semanticidad de lo real. La filosofía humanista trabaja, pues, rehabilitando la conversión de retórica y filosofía como medio en que la palabra sea apertura del significado de lo real. De hecho, Vives, al igual que antes Valla y más tarde Vico, postularán sin ambages el vínculo original entre retórica y filosofía, o como dirá siglos después nuestro contemporáneo Ernesto Grassi: no se trata tanto de em-

peñarse en relucir la posibilidad del lazo mediante la conjunción "y" sino que el "entre" copulativo de Retórica y Filosofía se establece realmente mediante un adverbio: "como"; y así, si Grassi afirmaba en otras obras que la única expresión verdadera de la filosofía es la retórica, ahora se trata de rehabilitar el espacio común del "entre" constitutivo humano (decía Vico que el hombre es "mente, ánimo y lenguaje", y que el constitutivo ontológico humano del hombre es —como recuerda hoy Ansgar Klein— cuerpo, mente y lengua, hallándose la lengua o habla cual vínculo establecido entre cuerpo y mente) y de afirmar, al igual que Vives y que Vico tras sus priorizaciones del logos-palabra, la tesis de la retórica como verdadera filosofía. Más aún, Grassi extrae de la "tradición humanista" la defensa de la preeminencia del lenguaje metafórico y de la actividad primordial de la retórica (tanto en el orden del pensamiento frente a la alternativa demostración/persuasión) y sustituye en el núcleo nexual de interrelación retórica/filosofía la conjunción entre ambas por la conversión analógica que troca la retórica en filosofía. Afirma y titula, así, *Rhetoric as Philosophy*. Tal es la rama de olivo que portaba en su pico el humanismo renacentista, y que no supo ser apreciado en su valía, a saber: no se trata tanto de reivindicar una filosofía-retórica, sino de advertir la ontológica radicalidad filológico-filosófica —fruto del giro humanista hacia el lenguaje— que eleva al primer orden a la retórica-filosófica. De este modo, apreciaremos cómo el humanismo no se imagina una filosofía que no sea retórica. Y si algo define la actividad del humanista retórico es, precisamente, la voluntad de aclarar qué tipo de lenguaje debe ser el de la filosofía. En *De ratione dicendi,* que es el tratado de retórica de Vives, se explica lo que es el lenguaje, qué es lo que lo constituye y ordena; y cómo la facultad humana del ingenio se religa a la lengua para operar una razón poética, creadora: una razón ingeniosa e inventiva, acorde con la necesidad de afrontar con cada vida vivida el problematismo de lo real. Ingenio que responde a las necesidades humanas mediante las metáforas que posibilitan toda lengua.

La metáfora forma parte del lenguaje común, que opera por analogía de imágenes hallando palabras para mostrar aquello que emerge problemático y desconocido ante nosotros o simplemente que no sabemos explicar. El decir metafórico es el originario; la lengua del creador, la lengua poética o "*lingua divina*" descrita por Vico. Sin embargo, hay que aclarar que el lenguaje metafórico no es opuesto al decir racional, pero sí que la solera de toda lengua es la metáfora (aspecto definidor de la poesía) y también la solera de todo pensamiento (en pensamiento metafórico es clave hermenéutica del mito). Por el término

español "solera" entendemos, metafóricamente, *fundamento* (como para Heidegger lo es en alemán "*Grund*"); siendo la solera imagen de cosas referidas a *suelo* sobre el que descansan otras cosas, pero que nosotros usamos como recurso pedagógico-filosófico con la imagen obtenida de las bodegas de vino en el sur de España, donde la solera refiere en la forma a la línea de barricas de roble sobre el suelo y en la que se van apilando las criaderas; pero también refiere, en contenido, al vino más viejo, la antigüedad del caldo madre que preservan y de cuyas botas se va trasvasando a las crianzas de las botas ubicadas en andanadas superiores. *Solera* es, pues, sinónimo de sedimento, madurez, consistencia; y metáfora de fundamento, suelo, sostén.

♠

En nuestra propia actividad académica tendrá lugar no sólo una reivindicación del valor del ingenio y de la metáfora para el pensar filosófico, sino que también se ejercitará la función filosófica que estas facultades de pensamiento y lenguaje tienen.

En la tradición humanista, el concepto filosófico *ingenium* se refiere a la habilidad de revelar la similitud, como elemento común entre las cosas. El ingenio hace y establece metáforas, ello constituye la habilidad para la revelación de tal similitud entre las cosas. La metaforicidad está en la base de todo pensamiento originario, sea fantástico concreto sea racional abstracto. Su existencia establece vínculos entre las cosas, dinamiza, otorga sentido, es lo que nos conduce a advertir nuestro encuentro consciente con lo que llamamos *realidad*. Todo el mundo humano está constituido en su base por la metaforicidad de lo real.

Vives, Gracián, Vico, nos ofrecen sustanciosas definiciones del ingenio humano. Gracián considera que la "agudeza del ingenio" es una virtud consistente en descubrir semejanzas y similitudes en función de las necesidades humanas. Para él, el ingenio constituye esa facultad mediante la cual expresamos relaciones entre cosas que, por sí mismas, no están relacionadas. El ingenio dona sentido a lo que no lo tiene. De este modo, el ingenio sustenta la "*inventio*". El hombre de ingenio, el ingenioso caballero, el ingeniero, establecen puentes de realidad, elaboran vínculos metafóricos descubriendo y estableciendo relaciones entre cosas disímiles. Así, pues, el ingenio no es sólo facilidad inventiva, sino que, ejerciendo la actividad metáforica, descubre y transfiere sentidos de cosas conocidas a otras que no lo tienen. Gracián habla de la necesidad de expresar el vínculo y las relaciones entre las cosas como una exigencia de búsqueda de la verdad en las cosas mismas, en las relaciones

de intimidad que éstas revelan. Esas relaciones, como argumenta Vives y también esgrime Gracián, establecen la verdad. Por tanto, para el humanismo filosófico-retórico la actividad ingeniosa es sinónimo de naturaleza humana, en tanto que el hombre es el único ser capaz de ver las simetrías y las proporciones de las cosas y establecer semejanzas entre ellas. Junto a Gracián hay otro pensador que ha elevado a la cima de la operatividad el ingenio: Vico. Hasta tal punto que en su *De antiquissima Italorum sapientia*, de 1710, afirma rotundamente que el ingenio es la facultad "humana" por excelencia: su más íntima divinidad. Así lo expresa definiendo al ser humano como *un dios de las cosas artificiales*, hechas con industria, técnicas y culturas: *"homo artificiorum deus"*.

METODOLOGÍA DOCENTE

Clases teóricas

ELOGIO DE LA LECCIÓN MAGISTRAL

La columna vertebral del curso de esta asignatura son las lecciones magistrales impartidas por el profesor de la asignatura sobre los contenidos de la misma. El *curso* no supone sólo la temporalidad asignada de asistencia a las audiciones de las lecciones, sino que, principalmente, ha de entenderse *curso de ideas*, es decir: la carrera ("*cursus*"), trayecto de estudio o camino hacia ("*méthodos*") el despliegue de contenidos de la asignatura. Sin embargo, "curso" es sinónimo de rumbo o derrotero de algo, por tanto, significa también: circulación y *transcurso* del estudiante preparándose, asistiendo y *siguiendo* los contenidos de clase. Precisamente llamamos "clase" a la entidad formada por un número de alumnos agavillados por la condición de asistentes que *cursan* juntos una misma asignatura. Por tanto, a todos los efectos, *cursar* la asignatura de *Humanismo Filosófico* implica que se llevará a cabo el estudio de una materia 'asistiendo' el alumno de (y no sólo 'consistiendo en') la *clase* a las enseñanzas, explicaciones y argumentos del Profesor. Asistir, además de concurrir a un lugar (el aula), supone algo mucho más importante. Supone traerse uno a la presencia académica; hacer habitable la asignatura. En verdad, en este sentido, *asistir* es un modo de vivir del estudiante universitario, el modo propio de existir y de alimentarse ("*alere*") intelectualmente siendo alumno. Atender y escuchar, esencia de una audición, no debe entenderse como una actitud pasiva silenciosa de 'discípulo' pitagórico, según la escala de Aulio Gelio. La moderna lección magistral, lejos de la rígida formula del tipo "dice el maestro" ("*autós éphe*") y de la subordinación sectaria

de los iniciados "*akoustikoí*" a los "*mathematikoí*" y finalmente a los "*physikoí*", sí que asume en el auditor el rol de un oyente activo, intelectivamente investigador y crítico, como aquel de la escucha que caracterizaba en los filósofos presocráticos la relación humana con el *lógos*; así, el místico Pitágoras, pero también los físicos-teólogos y premetafísicos Heráclito de Éfeso y Empédocles de Agrigento. Hasta el mismísimo más famoso sabio ágrafo de la historia, Sócrates, dijo aquella rotunda verdad en su fórmula sinestésica de "Habla para que yo te vea". Ya hemos dicho que no sólo al discente, sino al mismo docente de materias filosóficas le está exigido hablar bien (para pensar bien, como afirmaba Vives al inicio de su *De ratione dicendi*). Además, para lograr ese bien saber hablar se hace necesario —bien lo sentenció Plutarco de Queronea—ante todo saber escuchar. Pero "no escuchándome a mí, sino al logos"—según dijo Heráclito—; o, dirigiendo Empédocles la atención a los principios o elementos de lo que hay: "Escucha las raíces de todas las cosas...". Ésa es la condición de la *escucha* atenta: no quedarse en la superficie del discurso, sino saber oír la intimidad del mismo, la verdad oculta desvelada en el sentido. Una escucha raigal. Saber oír los *archaí*, los *principia* y *elementa*, los *fundamentos* de la cosa (aquí el *humanismo*) desvelados en y por la palabra. Sin ese rol no tendría sentido en el aula la acción de una lengua-pensamiento, o del pensamiento que habla, que es la esencia del discurso y de la charla razonante. Del *légein* de un *lógos* discursivo. La audición atenta del oyente ingenioso y crítico parte de la misma condición dialógica del docente dicente; porque, ante todo, el profesor de filosofía comparte con el filósofo de profesión la condición de *tener cosas que decir* (como escribí en "El filósofo es un decidor"[2]). Pero igualmente el alumno inteligidor (*intelligere*) que sabe escuchar también sabe decir (Vives). Entre ambos seres inteligentes se abre el camino del habla humana hacia diferentes sendas del pensar lo humano. La Maestría (la obtención del título de máster) en filosofía requiere tanto por parte del docente como del discente un uso integral del logos original y unitario que indesligablemente era palabra e idea, pensamiento y lengua. Sabiduría que habla y lengua que piensa.

El método de estudio de una asignatura de esta naturaleza filosófica, destinado en buena parte al aprendizaje y ejercicio de la crítica, ha de ejercitarse desde la precedencia de la *tópica* sobre la *crítica*. Es decir, el docente debe propiciar antes entre los discentes el acontecimiento del descubrimiento (*desvelamiento*), del hallazgo y del interés acerca de la materia de la que se trata; y a continuación podrá entonces

ejercitarse con sentido el razonamiento crítico y la emisión del juicio (juicio crítico). En este procedimiento, donde el último momento que impera es, precisamente, el del *método*, este método ha de ser una vía singularmente de acuerdo con la materia que se trata. Es decir, el método ha de resultar acorde al del "problema del humanismo", y por tanto: un método humanista filosófico y retórico. De este modo, y sin menospreciar la valía de otros métodos en filosofía, el apropiado y aplicado en esta *asignatura* (es decir, en la materia específica y en los contenidos disciplinares que forman parte de un *plan de estudios*) de *Humanismo Filosófico* tiene tres fases o momentos: a) el filológico-*histórico*, momento dirigido a des-cubrir o des-velar los problemas fundamentales del Humanismo de manera radical, o sea, a partir de sus raíces (o principios o fundamentos); b) un segundo momento es el fenomenológico-*problematista*, consistente en la mostración del nudo problema y su pura y abstracta (en cuanto extractada en el primer momento historicista) esencialidad, con objeto de tratar ya en clase con conceptos fundamentales tras el desvelamiento de las realidades históricas; c) y un último momento, culminante y conclusivo de los anteriores, cual síntesis dialéctica, es el hermenéutico-*crítico*, en el que las realidades humanas (históricas, vitales, textuales) ya extractadas de sus raíces en una concentrada base esencial (como el 'concreto' o en el aceite esencial en el arte de la perfumería), acontece entonces el dominio de la composición e interpretación, de la hermenéutica del sentido de lo que es 'ser' (hacerse) humano (no de los entes 'seres humanos').

La filosofía para ser algo vivible (vocación del humanismo filosófico) no puede prescindir del vínculo metafórico de la realidad. Hace falta tener en cuenta la Tópica y la Crítica. Si queremos ser ordenados, primero está el ejercicio de la Tópica: ejercicio de descubrimiento, de invención, de ingenio. La tópica (descubrimiento) precede al ejercicio de la crítica (juicio). Por tanto, el inteligir ha de resultar una actividad imaginativa y creadora. Por ello, al igual que se reivindica en la materia de una Filosofía retórica, en la pedagogía de esa misma disciplina hay que rehabilitar la tópica y reivindicar que la filosofía tiene que ser una labor creadora y, como hemos dicho, vivible.

INVESTIGACIÓN Y RAZÓN SEMÁNTICA

Por ende, en todos los acontecimientos encontramos una investigación topológica. La *razón topológica* de algo es aquella que tienen las cosas por sí mismas, en su –para nosotros– *problematicidad*. Es la

ubicación fenomenológica investigante, la vía por la que se nos dan los puros hechos, los fenómenos y los acontecimientos. En cambio, y sumando un segundo momento, la *razón semántica* es aquella que recoge u otorga sentido. Es la actividad hermenéutica de interpretar como *cuestiones* aquello que antes ha sido *problema* asumido en la propia vida como *asunto*. Si bien la topología resulta unificadora, sin embargo no se hace cuestiones de los asuntos de la existencia; es decir, "no da razones" de mi vida. La razón semántica, en cambio, se hace necesaria para la vida porque constantemente el hombre anda a la busca de sentido, podría decirse que el hombre vive una vida humanamente con razones semánticas. Las posibilidades de *humanidad* aparecen como reacción y construcción del hombre ante las necesidades que constituyen desde un inicio su existencia. La vida es, como bien dice Ortega, un drama irresoluble que define el efectivo (y *ejecutivo*) ser del hombre enfrentado a los problemas y elevándose sobre los mismos con trabajo, esfuerzo e ingenio. Lo que compete tanto al hacer como al pensar. Heracles, Hércules. Los problemas son al mundo factual lo mismo que las contradicciones a la cogitación. Si las razones semánticas son necesarias para vivir, más aún para filosofar. En este sentido, he afirmado muchas veces que la filosofía es el decir de la razón semántica; o, inversamente, que ésta constituye el verdadero *genus dicendi* filosófico. Es logos viviente que, porque vive en y con el mundo y dice acerca de las cosas, empieza diciendo de sí misma intimándose en la formación de una conciencia transcendentalizadora de ese mismo mundo (de una perspectiva abarcadora, que no de una presunta conciencia pura transcendental). Razón semántica que, cual logos inescindido, como hemos apuntado ya, indesligablemente integra los sentidos de bien pensar y de bien decir, conjunción lógico-poética de significados ("*semainoménon*") y significantes ("*semaínon*"). Orientación estoicista que en su idea de la "lógica" asume Vico —orientado por la jurisprudencia— al integrar Retórica y Dialéctica en un saber abarcativo del significado y del significante en el campo de las cosas humanas.

Ese *decir* de la filosofía también pretende hallar la belleza (un trascendental, no sólo platónico) en la verdad de las cosas (un inmanental, no sólo viquiano); o dicho más ontológicamente, busca la verdad ideal (abstracta) por medio de la certeza concreta (extracta), verdad humana por excelencia. La belleza de la filosofía humanista —diríamos parafraseando el *De pulchritudine philosophiae* de José Villalobos[3]— es su vocación de verdad humana, quizás incluso demasiado humana. Todas las *modificaciones* ("*modificazioni*") o modos filosóficos de la

razón humana (razón poética, histórica, física, abstracta, pura, etc.) son maneras o guisas de esa razón semántica, que es la definidora del ser del hombre, o sencillamente el *ser hombre*, o mejor aún, el *llegarlo a ser*. Ese llegar a la verdad del ser algo es lo que denominamos *sentido*. Facilidad o habilidad (destreza para *hacer*) de un individuo (*yo* concreto) para conocer la *circum-stantia*, la realidad exterior al *yo* o mundo o entorno, para interrelacionarse y actuar con ese *no ser yo* pero que necesito ingeniármelas para comprender y para poder *ser yo*. *Sentido* como el modo concreto del entendimiento de lo que hay y acontece en *mi* vida, por ella y para ella. Si no vivo, no pienso, no existo, no soy yo. Cualquier sentido de la realidad no es independiente de mi vida. *Sentido*, "en el mejor sentido de la palabra", como significado portado en el término, como verdad íntima de la etimología. *Sentido* que es representación (en la mente) del concepto. Que es también *signo* o indicio o certeza de una verdad, *pars veri* en expresión de Vico ("*certum est pars veri*"). Aproximación deíctica a la conciencia de lo real. Advertencia. Señal. Interpretación o *entre*, *sentido en común* como acción y efecto de entender-conocer interna, profunda o radicalmente algo. Concepción. Explicación. Representación. Sentido común que nos conduce a la facultad (facilidad) o habilidad para *comprender* ("*intelligere*") o abrazar un todo conforme a razón, es decir, para entender o advertir en la mente *abarcando* de forma razonable, juiciosa o sencillamente lógica lo que de otro modo resultaría inadvertible, incognoscible, inaudito, inabarcable. Capacidad más que para "darse cuenta" de algo, para "hacerse cargo" de algo. Como dice Vico, pensar que es "*andar raccogliendo*": recolectar palabras e ideas en la mente, de manera semejante a como se recolectan las plantas de cultivo. Por eso "*intelligere*", explica el napolitano en su *De antiquissima*, significa lo mismo que "leer con perfección" y "conocer claramente", para lo cual es necesario recolectar todos y cada uno de los elementos de una cosa. Por ese motivo quien mejor conoce una cosa es aquel que la ha hecho, pues conoce todos sus elementos.

Destacamos la importancia de hacer una crítica pero con conocimiento de causa, acorde al *sensus communis*. Vimos que el inteligir, la razón especulativa, tampoco es nada puro. Para establecer cosas lo hace metafóricamente, de manera ingeniosa. Siempre hay puentes metafóricos, hasta la razón pura y abstracta funciona con ingenios metafóricos, hasta la razón pura y abstracta funicular con ellos. La razón pura no opera en su pura logicidad, cuelga también del funículo de la metafórica.

ARS INVENIENDI, TÓPICA Y CRÍTICA

De la mano de Vico advertimos que la razón fantástica o "razón poética" —según el mismo napolitano—, sensible e ingeniosa, crea sentido imaginativamente del mismo modo que la razón abstracta lo hace intelectivamente. Por ello la *Ciencia nueva* postula y muestra que en *todas* las actividades humanas, en todos los ámbitos históricos de humanidad (religioso, jurídico, político, civil, moral, científico, etc.), a instancias de las necesidades ha establecido su orden lo poético. La actividad poética está al origen de lo que define "humano" al hombre; es la clave constitutiva de lo humano. Por eso, tras analizar el pasado Vico comprende la proyección a futuro, y afirma sin ambages que "en los actuales tiempos humanos e ilustrados" –que eran los suyos y se supone siguen siendo los nuestros hoy– la razón no puede dejar de ser creativa e imaginativa por el hecho de haber devenido racional y pura, pues en caso contrario se asiste a la pérdida de humanidad, por falta de una parte sustancial que le es fundante y constitutiva, e históricamente al momento de "la barbarie de la reflexión", que es la peor *inhumanidad*. Esto lo vemos también con la filosofía, cuyo ser búsqueda, interpretación, meditación no podemos desconectarlo de su original descubrir, inventar, argumentar poéticamente. Cuando la filosofía se hace sólo instrumentalización de una razón abstracta, de una razón pura, idealista trascendental y absoluta, acaba desintegrándose. Frente a este paradigma de la disolución en la barbarie reflexiva, la tradición filosófica humanista reivindica el valor inventivo y metafórico del saber, y la rehabilitación del método compositivo de la "*via inventionis*" no frente a, sino junto a y antes de la "*via demonstrationis*" y su método resolutivo. En términos epistemológicos y hermenéuticos el "*ars inveniendi*" implica para el pensamiento –como proponía Francis Bacon, mas también los humanistas retóricos, el método de propiciar *nuevos* descubrimientos– ir desde lo particular y concreto hacia lo universal y abstracto, y no al revés, como se haría en cualquier vía dogmática. Desde Cicerón hasta Vico, los humanistas priman, pues, el camino del *descubrimiento* –y del lenguaje mostrativo– previo a cualquier momento de conocimiento –como también de lenguaje– pretendidamente *demostrativo*. "*Cum omnis* ratio *diligens* disserendi *duas habeat partis, unam* inveniendi *alteram* iudicandi", dice Cicerón reconociendo en sus *Topica* (II,6) la integralidad en Aristóteles de ambas partes del "método de razonamiento" ("*ratio disserendi*" > "*logiké*"). La primera parte de esta "*ratio disserendi*" es la tópica, ya asumible como arte de argumentación o como

núcleo del "pensamiento problemático"; la segunda, la dialéctica, en que el *ars iudicandi* se centra en el arte proposicional basado en la inferencia de proposiciones unas de otras. La primera vía prima la técnica del descubrimiento antes que la técnica de establecer proposiciones resolutivas a partir de premisas. Tanto Lorenzo Valla como Juan Luis Vives reivindican el primer método para el pensamiento, sea vulgar sea filosófico; y Vico no duda en reivindicar y establecer –tanto en su ordenación de la *ratio studiorum*, como en el método su *scienza nuova*– la primordialidad del momento de la tópica (como "*ars inveniendi*") frente al de la crítica (como "*ars iudicandi*"). Entre Valla y Vico se despliega todo el arco histórico de la tradición del humanismo filosófico-retórico.

MÉTODO ACORDE A LA MATERIA QUE SE TRATA. COORDINACIÓN DE ACTIVIDADES

El método filosófico aplicado por el Profesor en la asignatura *Humanismo Filosófico*, método que –conforme a la integración de la tópica y de la crítica– damos en denominar *histórico problemático y crítico*[4] se propone, como se ha dicho, acorde con el comienzo mismo de la materia de estudio en este plan de Máster en Filosofía y Cultura Contemporánea. A saber: a) desvelar, mostrar e interpretar qué es el Humanismo; b) fundamentar la posibilidad de un Humanismo filosófico no metafísico (contra Heidegger). Por tanto: *enseñar* que éste constituye la indagación filosófica acerca de la *humanitas* como aquella condición de estudios que parte de la pregunta original de *¿qué es lo que hace* humano *al hombre?* ¿Qué significa *ser* "humano"? El proceso de enseñanza así constituyente, más allá de la partitura didáctica y del pedagogismo aplicado a la instrucción, busca enseñar filosofando y filosofar viviendo, en tanto que un curso o un seminario es una modalidad de la vida que hace del aula-seminario una habitación del mundo en donde las vivencias no pueden ser ajenas a los conceptos y a las ideas ni, menos aún, a las palabras. "Enseñar", como el étimo del término indica, no implica *demostrar* —no hay en este método docente y pedagógico el afán demostrativo de una verdad resolutiva ni de un lenguaje categórico, de una razón única demostrativa de una única verdad—, sino, al contrario, *mostrar*: "señalar" (*insignare*) ese concierto entre cosas-palabras-ideas, que el gesto deíctico del discurso del profesor produce mediante el ejercicio de una razón narrativa, dramática y poiética, vital e histórica, y mediante la pretensión de una *filosofía vivible*. Resulta un craso y postmoderno error creer que para vivir la filosofía es

necesario escapar del *aula* (et. lat.: patio o lugar abierto para ceremonias —aunque otros piensen en ollas a presión—), huir del *seminarius* (o sea, del *semillero* de ideas o lugar donde guardar las semillas del conocimiento). De esas semillas bien plantadas brotan raíces del saber, saberes radicales; cuyo cultivo es cultura. Lo mismo que de aquellas otras semillas dispersas al albur de ocasiones y circunstancias, diseminadas por doquier y viajando sin etiquetas prenden igualmente en las conciencias de cada época. Cultivadas o silvestres, las verdades contractas en las semillas eidéticas no son desvelables sin un método filosófico. Y si de lo que se trata es de un método filosófico aplicado a la docencia, entonces habremos de concluir la necesidad del recinto de cultivo que es la *universitas del saber*[5] como el espacio apropiado, desde los tiempos de las escuelas pitagóricas hasta los modelos institucionistas de libre enseñanza, para la maestría. Ningún lugar mejor que el de un Máster para poner en valor la Maestría, el depauperado –por los novistas modelos didácticos– *magisterio*. En nuestro caso, se trata del magisterio cual destreza de enseñar algo no sabido hasta entonces y de hacer ejecutivo ese saber conquistado por el estudiante con habilidad de entendimiento y "facilidad" de hacer (*facultas, -atis – facilis*: "*facilitas*"); es decir, enseñar el saber de lo posible.

Argumentado el método docente y pedagógico, queda claro que las Lecciones constituirán la columna vertebral de las clases, un elemento imprescindible en un Máster, las cuales, no obstante, discurrirán motivando el diálogo y la participación activa, la discusión y el debate. Para que esta dinámica docente tenga un soporte didáctico, se establecen tanto las *audiciones*, consistentes en las lecciones orales del profesor y en las exposiciones argumentativas y críticas de los estudiantes en el aula-seminario, así como también algunas proyecciones de *power point* temáticos. Para el desarrollo de esta planificación serán coordinadas las siguientes actividades tanto dentro como fuera del aula: a) Análisis y examen crítico de textos clásicos, conceptos y problemas fundamentales relativos a la materia. b) Participación activa del alumnado en las sesiones presenciales en clase en forma de análisis de conceptos y problemas fundamentales de la materia, así como a través de actividades de comentario y debates. c) Tutorías colectivas de contenido programado. d) Tutorías para un seguimiento personalizado del proceso formativo individual del estudiante. e) Profundización en metodologías de análisis, investigación y crítica filosófica: diseño de trabajos y proyectos de investigación. f) Elaboración de trabajos de investigación personales. g) Elaboración por parte del estudiante, individualmente o en grupo, de

exposiciones y proyectos de investigación relacionados con la temática de la asignatura, que le permitan al estudiante e investigador poner en práctica metodologías de análisis, investigación y critica filosófica en las materias tratadas. h) Estudio personal del alumno de las materias de la asignatura. Actividad práctica de lectura de los materiales de la asignatura y estudio de los contenidos de los créditos teóricos, realización de las actividades propuestas para clases prácticas, preparación de las pruebas específicas. i) Actividad práctica: lectura y comentario escrito de los ensayos propuestos por el profesor.

DOS CUESTIONES PRÁCTICAS

Durante las clases tendremos presentes dos casos prácticos para debatir: uno afecta a los contenidos de la materia, a si el humanismo es filosófico y a qué tipo de humanismo nos referimos; el otro afecta a la forma de la materia, al modo en que hacemos uso de la etimología y abordamos el análisis del mito en clave poética.

1º CASO PRÁCTICO. HUMANISMO NO METAFÍSICO-ESENCIALISTA NI ONTO-ANTROPO-LÓGICO

Tres aspectos definen la operatividad filosófica del humanismo, ya expuestos pero que a continuación resumimos: la primordialidad de la palabra sobre lo ente, la precedencia de la metáfora sobre el concepto, y la primacía de la vida concreta sobre la razón abstracta. Esta tríada metodológica desvela la preeminencia de la palabra poética sobre la palabra racional, entendida aquélla en el sentido filológico-retórico-filosófico y no meramente poetizante-metafísico-estético (presuponiéndose —i.e. Heidegger— presuntamente que el Ser ilumine los entes –los alumbre en su significación–). La precedencia de la palabra poética nos permite el acceso íntimo a un sentido del ser, el acceso a una experiencia originaria de *lo humano* en incontaminada racionalmente relación con lo que hay; incluso, más que con "el ser de lo que hay", con imaginativa "habencia de lo real". La palabra poética cual apertura ingeniosa y fantástica a la habencia de lo que hay.*"El lenguaje es la morada del ser"*, dice Heidegger. Más que estancia, ese lenguaje humano (no se olvide) es hacienda de toda posibilidad de ser, o sea, de todo mundo imaginable. ¿Por qué un problemático e indeterminado *algo* ante mí se convierte de repente en un complejo *ente,* en un ser que tiene Ser? Porque es la fantasía la que responde a la necesidad de dar cuenta de un problema, cosa que hace organizando mundos, infinidad

de mundos en los que dar cobijo de ser a los errantes y vagamundos *algos* que no lo tienen. Cuando esos "problemas" que se presentan en nuestras vidas los transformamos en "asuntos de la vida" (que diría Ortega) les otorgamos mundo-hogar donde adquieren estatuto de realidad, de ser cosa (*res*) que una vez extractada y exactada por la mente transformándola en idea, esa mente convierte en "cuestión" y le atribuye *un ser*, tan externo a nosotros mismos como exterior a la cosa misma. Entonces, aquello que inicialmente fue un problemático *algo* anónimo e inaudito, vuelve a nuestro/s mundo/s presentándose como "ser-en-el-mundo". La conversión de la imagen de *ser problema* en concepto o definición de *ser de* una cosa deviene en ese fantástico proceso de "hacerse cargo" de lo que hay que denominamos interpretación o puesta en interrelación de los diversos elementos por medio de una función de la razón. Porque al igual que Ortega (*La idea de principio en Leibniz...*, § 18), Vico también considera a la razón como un modo de funcionar la fantasía-imaginación-memoria, modificación de la mente humana impulsada por el ingenio.

En el ingenioso y reivindicativo capítulo 29 (al que hay que sumar el § 31) de *La idea de principio en Leibniz* Ortega ajusta cuentas con Heidegger y esclarece con vocación meridional o de claridad de mediodía los aspectos que "la arbitrariedad terminológica que siempre fue frecuente en los pensadores alemanes" ha llevado a Heidegger a definir el modo de existir o de "ser ente" del hombre cual Ser *como* "estar en el ahí" ("*Da-sein*"). Ser del hombre que —según Ortega, que arrastra el ascua hacia su concepto radical— en Heidegger es sustituto del sencillo término "vida"; asunto por el cual Heidegger "ha retrocedido más atrás de Dilthey" y obviamente de Husserl (§ 31). Encargado de pastorear el Ser, no extraña que el ontólogo germano critique toda la filosofía, hasta él, por su fracasado olvido ontológico. Por ontificadora sería criticable toda la tradición metafísica desde Platón hasta Hegel, como toda la ciencia por cosificadora del mismo Ser. Más cercano a nosotros, enuncia Ortega: "Lo que la Filosofía tiene de constitutivo fracaso es lo que hace de ella la actividad más profunda de que el hombre es capaz —yo diría, sin comprometerme a inflación como Heidegger—, la más humana."

Grassi muestra que si elevamos la pregunta por el ser, nos preguntamos por su sentido en el ámbito de la *vida* humana. Tal es la condición ontológica de la *humanitas*: formular la pregunta (implícita en el logos-lenguaje y explícita como logos-razón) por aquello que hace *ser humano* al hombre; o sea, la pregunta por el ser de lo humano (*ser-hu-*

mano), única dimensión desde la que —incluso para el propio Heidegger— gracias a esa condición preontológica del hombre podría realizarse la posterior pregunta ontológica. Mas la verdadera pregunta filosófico-retórica, implícita en el propio lenguaje, no puede ser otra que la de *qué es la 'humanitas'*, vinculada indesligablemente a la lengua *(¿qué significa hablar?* o pregunta por el lenguaje). Parece falso que todo humanismo (al menos no el retórico-filosófico, cuya tradición Heidegger desconoce y su heterodoxo discípulo Grassi reivindica y rehabilita) pregunte por el hombre sin tener conciencia de la "diferencia ontológica". Mas si así fuera, de conformidad con las premisas del propio Heidegger sería porque dicho humanismo no dirige la pregunta hacia la *humanitas* sino hacia el *homo rationalis*. La pregunta humanista-retórica no parte de los entes (ni de *un* ente) sino del problema *de* ser (la *humanitas*), no *del* Ser. No se olvide que el principal giro propiciado por el humanismo renacentista no es un giro antropoteico (ni siquiera *antropo[onto]lógico*) sino un giro tropológico, del/al lenguaje. Desde este ángulo se invierte el sentido del preguntar (no de una *mera* pregunta, por muy 'ontológica' que se la califique). Éste no consiste en *el problema de la pregunta por el ser*, como pretende la metafísica heideggeriana del nuevo pensar (como dice el refrán castellano, vestido viejo cada día con agujeros nuevos), sino que consiste sencillamente *en la pregunta por el ser del problema*, que decimos siguiendo la crítica orteguiana.

Paradójicamente, la propia tradición platonizante ha generado que autores como Heidegger se describan anti-humanistas o post-humanistas como Peter Sloterdijk (1947-), como si de un momento antitético de la tríada dialéctica hegeliana se tratasen. La crítica de Heidegger al humanismo, declarada en su "*Carta sobre el humanismo*", escrita en respuesta a la petición del francés Jean Beaufret un año después de finalizar la II Guerra y publicada posteriormente por Grassi. Según Heidegger, los humanistas idealizan todo en el Hombre, en el ente hombre; al fin y al cabo otro ente puesto en el lugar del Ser. De modo que la crítica heideggeriana a la metafísica basta con extrapolarla al humanismo. Pero el problema real, según Grassi, es que el metafísico germano no entendió bien el humanismo, parte de una concepción errada y de un desconocimiento de la tradición. La denuncia metafísica contra el humanismo como un *unicum* sólo resulta admisible si se aceptan las premisas ontológicas e históricas que críticos fundamentalistas metafísicos como Heidegger o, en otra línea diversa e incluso opuesta, críticos antifundamentalistas y *post-humanistas* tecnológicos como Slo-

terdijk, postulan previamente desde unos conceptos presupuestos de "humanismo", como los de que pensar lo humano implique la entronización ontológica del ente humano o presuponga el primado lógico-antrópico del "*homo rationalis*". De nuevo paradójicamente, ambos autores elevan críticas contra-esencialistas en relación con la entronización del onto-antropocentrismo, lo cual, paradójicamente, coincide con los aspectos principales críticos del desconocido u obviado por ellos humanismo filosófico-retórico; e incluso desvela de antemano los presupuestos de una trivializada polémica en torno al humanismo –como bien denunció Isidoro Reguera (1947-) al reseñar en 2003 una extensa conferencia formateada en libro dedicada un año antes por un heideggerista colega de la UAM a la machacona cuestión Heidegger-Sloterdijk —esta vez sin J. Habermas (1929-) aunque implicando con una breve aparición estelar a H.G. Gadamer (1900-2002)–. En nuestro curso, ajenos ya a estas reiteraciones, nos detendremos en explicar cómo acontecen, son narradas y son conocidas histórica y filosóficamente las instituciones que configuran lo humano. Seguiremos aquello que, a propósito de la *Scienza nuova* de Vico, fue definido *humanología* por Pietro Piovani (1922-1980).

2º CASO PRÁCTICO. "*LUCUS*" Y "*LICHTUNG*": PREEMINENCIA METAFÓRICA (HISTÓRICA) DEL CLARO SOBRE LA LUZ

En el ADN del humanismo retórico se halla la oposición y la crítica —ya sea frente al inmovilismo de la Escolástica, como p.e. Vives, ya sea frente al racionalismo desmedido y exacerbado, como en el caso de Vico— hacia toda filosofía esencialista que deduzca la realidad a partir de un fundamento apriórico. Los humanistas meridionales nos legaron que la palabra poética es la única vía capaz de desvelar el auténtico significado de las cosas, pues en el nombrar encontramos la raíz de la identidad de todo ente, cuyo nombre lo distingue y separa de todo lo que no es.

La palabra primigenia abre "claro" y alumbra, e iluminando desvela lo que estaba oculto en las sombras. En la metaforología del *claro* en el bosque, de entre todos los autores que han realizado una aproximación hermenéutica metafórica al acontecimiento destacan Vico y Heidegger. En la espesura del bosque, lo que en la *Eneida* Virgilio llama *lucus* referido al bosque sagrado en que se eleva un altar, ¿aquello que deja ver, es la luz? ¿Ésta *hace* el claro, o es la apertura humana del claro lo que deja ver haciendo hueco a la iluminación? En la antífrasis de luco extraemos la palabra de su sentido contrario (Quintiliano, *I.O.*,

I, 6, 34); se define el "claro" a partir del oscuro bosque. Los términos "*lux*" (luz) y "*lucere*" (iluminar, resplandecer) y el término "*lucus*" (bosque), aunque proceden de una misma raíz etimológica, digamos que de un mismo "lugar" común, sin embargo padecen de antonimia a pesar del parentesco: luminosidad, resplandor y esclarecimiento, la una; mientras que la otra oscuridad, tinieblas y opacidad. El luco es un bosque cerrado y sombrío, una espesa selva, donde en un hueco despejado adviene la luz —metáfora filosófica donde las haya— que alumbrando da visibilidad a las cosas. La metáfora del claro fue humanista viquiana antes de ser metafísica heideggeriana. En Vico la metáfora de la luz *narra*, porque contiene su razón, los principios y los orígenes de la realidad humana. Como Heidegger siglos más tarde, ambos advierten el antagonismo entre el *lucus* oscuro y siniestro y ese otro lugar del bosque que ofrece dorada claridad y dulce cobijo. Pero, para Vico, es aún más. Podemos decir del napolitano lo mismo que aconseja Ortega: han de tomarse muy en serio las metáforas como "expresiones de la lengua donde la humanidad ha ido decantando su milenaria 'experiencia de la vida'". También la *Scienza nuova* muestra, como después el filósofo español, que no el término técnico sino *la metáfora es el auténtico nombre de las cosas* (Ortega, *op. cit.*, § 30).

En la conferencia de 1966 *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* ["El final de la Filosofía y la tarea del pensar"] Heidegger pone el término y el concepto de "*Lichtung*" en relación con la nueva tarea que le queda al pensamiento, consistente precisamente en el claro o "desocultamiento" que permite al ser y a la verdad (al Ser como verdad) el estar presentes parmenídeamente cada uno en el otro. El término alemán "*Lichtung*" (claro) deriva de "*Licht*" (luz). La *Licht* nunca crea la *Lichtung*, sino que la presupone. Heidegger define a ésta como desvelamiento equivalente a "*alétheia*" y, para él, sinónimo de *verdad*. Por tanto, la luminosidad lógica del nuevo pensar no desvela la verdad realmente sino que le ocurre (acontece; pero ese acontecer es más bien una ocurrencia del propio pensar) la asistencia al acontecimiento de su desvelamiento, y en cierto modo de una simulación de la verdad del ser (o, en sentido clásico, del ser *como* verdad). Sin embargo, mucho antes, Vico ya abrió el claro al dominio humanista de un ámbito en el que poder acontecer todo posible humano pensar. ¿La *Lichtung* heideggeriana cual *Lucus a (non) lucendo*, como interpreta Leonardo Amoroso (1952-)? El "bosque" lo es porque "no está iluminado", según la sentencia clásica latina *lucus a non lucendo*. No luce; no tiene luz. Para Grassi, "uno de los problemas centrales del humanismo" no es pre-

cisamente el hombre, sino aquello que el propio Heidegger admite como más digno de ser pensado: "la cuestión del contexto originario, del horizonte o 'patencia' en el que aparecen el hombre y su mundo". Es decir, justamente lo hecho por Vico, último heredero del *Umanesimo* que mediante la fantasía a mayor gloria de la razón desbroza en el oscuro corazón del bosque un lugar donde brilla la luz humana.

Vico piensa e interpreta la realidad partiendo del lenguaje (y no de lo ente) porque está cierto de que (en) el lenguaje (se) crea la realidad humana. Al comienzo fue el logos, la palabra, una metáfora. Para Vico, la realidad de la existencia *humana* aparece en la decisión del hombre de aclarar o despejar el bosque para *fundar* un lugar humano en medio de la naturaleza. Vico en su *Scienza nuova* advierte de que este origen fundacional viene narrado históricamente en términos metafóricos mitopoéticos, no técnicos metafísico-antropológicos. La clave está en la lengua fantástica y en la sabiduría poética. Mediante el claro de la selva se posibilita, además del espacio humano y de cultura (cultivo), también el cálculo del tiempo y la emergencia de la conciencia de historicidad. El *claro* es abierto por el esfuerzo del hombre, que talando y quemando la espesura abre el hueco por el que *entonces* entrará la luz (el divinizado *ojo de luz*). El texto de Vico no deja lugar a dudas: "Las primeras ciudades, todas ellas fundadas en campos de cultivo, surgieron con la permanencia de las familias durante mucho tiempo [...]" en los "[...] llamados por las gentes latinas '*luci*', que eran 'tierras quemadas dentro de la espesura de los bosques' "(*Scienza nuova*, § 16).

Sólo en ese claro, fruto del *trabajo* del hombre, comienza el mundo histórico de —ahora sí— un real y existente ser-en-el-ahí. El relato de Vico, lleno de *fantasía* no únicamente creadora o poética sino también hermenéutica y reconstructora (comprensiva, similar a la empatía del *verstehen* de Herder en adelante), muestra cómo el hombre deja de ser "bestia ferina y errante" y comienza su condición humana en cuanto deja penetrar en su ámbito, en su mundo nuevo, la verdadera luz que es la "luz civil". El advenimiento de la civilidad es narrada en lenguaje poético contando cómo Hércules va abriendo claros en el bosque, quemando la enmarañada selva y convirtiendo el medio en que *está* —"selva inhóspita" (en analogía que Vico toma de la tradición latina para definir la inhumanidad del "*stato ferino*" o "*errare ex-lege*" de los hombres sin ley), en el mundo fundado y desplegado sobre el *suelo* desforestado (sobrepuesto a la naturaleza, en la expresión clásica de "*mundus*" cual "adorno de la naturaleza"). Sobre este suelo, del que tras arrastrarse en sus heces finalmente se yergue, haciéndose a sí y por

sí, el hombre *es* fundante en su propio devenir y despliegue para sí, ser humano en mundo humano. El *claro* en Vico no debe verse, por tanto, como una mera metáfora ornamental de un relato heroico, ya que posee el rango ontológico de realidad fundante de humanidad. Únicamente en el ámbito metafórico del claro, cual apertura espacial y temporal de la existencia en *un aquí y ahora* concretos, es posible dar a luz el lugar, parir de la cabeza de Cronos el tiempo y designar mediante el ínclito Apolo el ámbito originario de la historia humana en la civilidad (con el abandono del salvajismo natural). A propósito de esta cuestión, resulta de obligado cumplimiento que se estudien y analicen en ese nuevo sentido y dirección los mitos de Apolo y Dafne, de Acteón y Diana, y, cómo no, el relato de Orfeo apaciguando a las bestias con su música, con la lira monocorde significando la cuerda de la ley mediante la cual el poeta ató los *uomini bestioni* a cierta vida civil (digamos que a una civilidad cierta). Sin olvidar los relatos sobre el *trabajo* de Hércules prendiendo fuego "en las selvas para destruir sus bosques y reducirlas a cultivo" (*SN*, § 17). Con el fuego que acaba con la negra espesura termina la existencia bestial y de fiera para tener comienzo en el claro la existencia civil e histórica. Ese fuego representa tanto la relumbrante primitiva actividad ingeniosa e imaginativa del hombre, como también un inicial *lógos* heraclitiano vinculado al *nómos*, a la norma institucional o ley civil o razón normativa, que alumbra las instituciones humanas.

En la explicación del origen y fundación de la humanidad, Vico utiliza el "carácter poético" de Apolo, significativo de la luz civil. El ínclito Apolo representa la resplandeciente figura del ámbito de la vida civil, posibilitada en el claro "emboscado", oculto y sagrado ("*sacer*") en la espesura del bosque. El claro como centro o *axis mundi* humano es la estancia habitable rodeada de la problemática, caótica y oscura "*circum–stantia*" (aquello que circunda la estancia, su entorno, es la circunstancia). Lugar en que se alzan los primeros altares. En el *lucus* se abre el *locus* sagrado porque éste constituye la realidad verdadera, frente a todo lo que no lo es. Pero, como se ha dicho, que necesita para estar y para ser. Significación del primordial *Phanes*, que más que un arcano dios significa el sentido de la divinidad cual *aparecer* mismo, fuente y significado de aquello que aparece. Así sucede también con la luz: el claro es previo y posibilidad de la iluminación. Fuego y luz. Prender y alumbrar. Vico confirma sus certezas con los relatos del historiador Tácito sobre los antiguos germanos que adoraban a sus dioses en lugares sagrados abiertos por el fuego dentro de la espesura de los bosques. El héroe quema el bosque produciendo el lugar apropiado para el

asilo civil; asentamiento de las familias ("fámulos") y de las clientelas; y defensa de la protociudad ante los enemigos ("*hostes*") trazada mediante los surcos del arado ("*urbs*", según Vico, procede de "*urbum"*, curvo palo de madera del rudimentario arado) regados con sangre (mito de Rómulo y Remo).

Artemisa/Diana, hermana de Apolo, representa el correlato femenino de la civilidad, las fuentes y el agua. Diana cazadora simboliza el carácter poético de la primera necesidad corporal, el agua y el alimento; mas a la vez de la necesidad espiritual pro institucional: el preservador pudor moral. Como otros caracteres divinos, este "universal fantástico" integra atributos sagrados y terroríficos, que además corroboran la tesis viquiana de que las religiones están fundadas no en la admiración sino en el temor ("*timore*") al poder fundacional. En este caso, las fuentes fundadoras de humanidad (fuentes en las que al amanecer baja desde la alturas a beber el águila —ave símbolo romano de poder civil—). *Fons et origo*. Como en el mito de Acteón, donde al acercarse el cazador a una fuente queda preso ante la contemplación de Diana desnuda (contempla desvelado el carácter fundacional del agua, la fuente que mana de lo oculto) bañándose rodeada de sus ninfas (manantiales, arroyos, fuentes, etc.; et. novias veladas). Ante la profanación de lo sagrado simbolizado en el pudor ("el color de la virtud") de la intimidad oculta, Diana arroja agua "vengadora" (Ovidio) al rostro de Acteón convirtiéndolo en ciervo, tras cuya metamorfosis el discípulo del centauro Quirón pasó a ser devorado por sus propios perros.

Otro importante mito que Vico interpreta en clave fundacional de humanidad civil es el de Apolo persiguiendo a la esquiva Dafne, ninfa símbolo de la vida salvaje en el bosque. La interpretación en la *Scienza nuova* niega que este mito represente una moraleja moral, persecución lujuriosa del dios y casta renuncia a su cuerpo de la ninfa. La explicación del sentido histórico para Vico es que el mito narra el comienzo de la vida civil humana; a saber, y en clave poética: la luz civil que con su resplandor alcanza a la vida salvaje, cuya metamorfosis en árbol de laurel simboliza el saber y la humanidad. Apolo, con su resplandeciente armadura, persigue a la vida salvaje para conquistarla y humanizarla. Abre claro de luz y sacraliza (laurel) la vida humana. Una labor semejante es la que narra el "carácter heroico" de Orfeo con su lira, que al tocar amansa a las fieras (es decir, humaniza a los "*uomini bestioni*" integrándolos a la vida civil) y aparta y desplaza los árboles (abre claros). No en vano el héroe argonauta y músico se presupone hijo de Apolo y de la musa Calíope. Es uno de los *fundadores* de Grecia, porque cantando his-

torias de los dioses reducía a las bestias feroces y las humanizaba mediante la ley, atándolos con la cuerda de la lira que le entregara Apolo y dominándolos mediante la fantasía. Orfeo simboliza, así, el primer héroe que, a partir de una mera existencia salvaje de hombres bestias y errantes, conforma una nación. Simboliza *fundamento* de humanidad. Configura una convivencia social donde antes sólo había mera coexistencia animal. Del mismo modo, Orfeo se enfrenta con su lira también a las sirenas (mitad humanas, mitad bestias), cuya lengua divina se constituye a base de sonidos guturales y onomatopeyas musicales (el original "*parlare cantando*", según Vico, al que con el mismo lenguaje que ellas, pero aún más bello, se enfrenta el "poeta teólogo" tracio). También en el mito de Orfeo y Eurídice se narra cómo con la lira domesticó al orco Cerbero, guardián del inframundo –o sea, del mundo bestial y ferino–, relatando el rescate de la vida humana en el pozo de la muerte. Exhumar de las tinieblas la vida ante la luz civil. Bajada al averno para humanizar a sus moradores. Nacimiento (naturaleza) de todas las cosas humanas en sus orígenes poéticos, fantásticos. Tal es según Vico la naturaleza de las cosas humanas: "su nacimiento en cierto tiempo y bajo ciertas circunstancias" (*Scienza nuova*, § 147).

CRONOGRAMA DE CONTENIDOS DE LA ASIGNATURA

Siete semanas y media (febrero-mayo). Una clase semanal de tres horas en dos sesiones continuadas (1 hora y media + descanso de media hora + 1 hora y media) durante siete semanas + Presentación-Introducción (1 hora y media).

PRIMERA SEMANA.- Presentación (hegeliana), la Conclusión al Principio: concepto y representación del humanismo filosófico – Introducción al Humanismo Filosófico-Retórico – Claves *Humanitas*: *Humana conditio* (Petrarca) – *Dignitas hominis* (G. Pico della Mirandola; F. Pérez de Oliva) – *Humana civilitas* (Dante) – *Civilitas morum* (Erasmo) – *Individuum*, *mens et lingua* (G. Vico).
SEGUNDA SEMANA.- I. Humanismo filosófico y tradición humanista filológica-retórica – I.1. Perspectiva desde el problematismo. Razón problemática y vital; histórica y narrativa – I.2. Humanismo filosófico excéntrico. El humanismo 'filológico' y *literario* español – I.3. ¿Qué es el "*Umanesimo*"?
TERCERA SEMANA.- I.4. Humanismo cívico y político en el Renaci-

miento. Estudio especial de Niccolò Machiavelli.
CUARTA SEMANA.- I.5. Humanismo etimológico y filosófico: la razón fecunda poiética. Estudio especial de Juan Luis Vives – I.6. Humanismo ingenioso y práctico-moral: la tradición hispánica en la modernidad. Estudio especial de Baltasar Gracián.
QUINTA SEMANA.- II. Humanismo retórico e histórico. Del origen de la palabra (étimo) a la palabra del origen (fundamento). Estudio especial de Giambattista Vico – I.1. Tradición del humanismo retórico-filosófico. Vico y la retórica *como* filosofía.
SEXTA SEMANA.- II.2. Humanología de la "Ciencia Nueva". Vico, Heidegger, Grassi y el problema del Humanismo – II.3. *Contra* Heidegger. Rehabilitación filosófica del humanismo retórico (E. Grassi).
SÉPTIMA SEMANA.- II.4. *Lucus*, *Lichtung*; *ferinitas*, *civilitas*. Claros en el oscuro corazón del bosque – II.5. Metaforología y mitología del *claro* y de la civilidad.
OCTAVA Y ÚLTIMA SEMANA.- III. La brújula filosófica meridional. Hacia un nuevo modelo de razón *humana* al sur del pensamiento – III.1. Ortega y el pensamiento *sureño*. Mediterraneidad y filosofía meridional – III.2. Filosofía de la razón viviente. Dramatización ontológica de lo que hace y define humano del hombre – III.3. Abisalidad y nihilismo. Humanismo filosófico-retórico y existencialismo trágico. III.4. Dentro del oscuro corazón del bosque. Apertura de la razón dramática. El salto humanista de la razón poética (creadora) y narrativa (vital e histórica) a la razón dramática (conceptual y representacional).

LECTURAS: Textos de Ernesto Grasi y textos de José M. Sevilla, que serán presentados el primer día de clase.
AUDICIONES: Curso de ideas en lecciones de clase (profesor). Exposición y defensa-debate de textos en clase.
ESCRITOS: Ensayo elaborado a partir de las dos lecturas. Memoria de las Lecciones del Curso (previa asistencia presencial a las clases).

EVALUACIÓN Y CRITERIOS DE CALIFICACIÓN DE LA ASIGNATURA

Como consta en el Proyecto Docente de la asignatura, el sistema será el de *evaluación continua* a través de la participación en clase (debate de contenidos de créditos teóricos, expuestos por el profesor y complementados con la lectura de textos básicos de referencia y literatura secundaria), la elaboración de trabajos escritos (Memoria de los

contenidos de clase a partir de las sesiones de audiciones) y la exposición de tareas de investigación a partir del trabajo de estudio y comentario de textos propuestos (contenido de créditos prácticos). En su defecto, tendrá lugar la realización de una prueba final escrita sobre los contenidos fundamentales del programa y sobre los contenidos de créditos prácticos (lecturas propuestas).

El sistema de evaluación continua del alumno durante todo el curso vendrá desarrollado principalmente por medio de: a) la exposición de textos en clase y debate sobre los mismos; b) asistencia, seguimiento y participación en clase; c) debate sobre contenido de créditos teóricos, expuestos por el profesor y complementados con la lectura de textos básicos de referencia y literatura secundaria; d) exposición de tareas de investigación a partir del trabajo de estudio de las lecciones del profesor (contenido de créditos teóricos) y ensayo o comentario de textos (contenido de créditos prácticos): se fijarán en el formato de d.1) elaboración y entrega de una Memoria final de las actividades del curso (lecciones de clase, exposiciones, debates, etc.), y d.2) escrito (mínimo 8 folios y máx. 12, Times 12 a interlineado 1 ½) a partir de una de las dos parejas de lecturas de entre las propuestas por el Profesor.

En su defecto, y según ha sido anunciado *supra*, si el alumno no realiza el sistema de evaluación continua, sea asistente o no a clase, entonces tendrá derecho a la realización al final del curso de un examen de los contenidos teóricos y prácticos de la asignatura, en fecha de convocatoria oficial y consistente en un ejercicio escrito sobre los contenidos fundamentales del Programa de la asignatura (temario y cronograma anteriores) más otro ejercicio escrito sobre los cuatro ensayos del Profesor propuestos para su lectura y análisis (en el formato de comentario e interpretación de texto y preguntas sobre los contenidos de los ensayos).

Las lecturas para realizar el ensayo escrito —siguiendo el sistema de evaluación continuada— serán dos a elegir entre dos pares de artículos de la Bibliografía Específica, que serán indicados en el Proyecto Docente anual y también en el primer día de clase.

La demostración de contenidos realizada mediante pruebas escritas de una Memoria sobre el curso de ideas y de los contenidos de las lecciones de la asignatura computará el 50 % de la calificación, y el ensayo escrito a partir de las lecturas (obligatoriamente al menos dos) propuestas por el profesor computará el otro 50 % de la calificación. La realización de la Memoria de contenidos implicará, obviamente, una asistencia continuada a las clases. Por ello se considerará un carácter positivo añadido (y un requisito para la evaluación continua) la asisten-

cia presencial en aula de al menos un 85 % del curso. Se advierte que los escritos presentados, sea en el formato de trabajos escritos (Memoria y Ensayo) sea en el formato de examen (un ejercicio escrito sobre contenidos de la asignatura y otro ejercicio escrito de contenidos de las cuatro lecturas) habrán de mostrar un correcto dominio semántico y un perfecto uso sintáctico de la lengua española, así como una eficaz instrumentalización de los elementos filosóficos del discurso.

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA DEL CURSO

GRASSI, E.: (2015) *Retórica como filosofía*, Ed. Anthropos, Barcelona.
— : (1999) *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, Barcelona.
— : (2006) *Heidegger y el problema del humanismo*, Anthropos, Barcelona.
— : (2015) *Retórica como filosofía. La tradición humanista*, Anthropos, Barcelona.
HEIDEGGER, M.: (2000) *Carta sobre el humanismo*, Alianza ed., Madrid.
HIDALGO-SERNA, E.: (1993) *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*, Anthropos, Barcelona.
MAQUIAVELO, N.: (2010) *El Príncipe*, Alianza ed., Madrid.
SÁNCHEZ ESPILLAQUE, J.: (2009) *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*, Fénix Editora, Sevilla.
SEVILLA FERNÁNDEZ, J.M.: (2011) *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Anthropos, Barcelona.
— : (2007) *El espejo de la época. Capítulos de la historia de Giambattista Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, Edizioni La Città del Sole, Nápoles.
— : (2005) *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y cervantismo*, Fénix Editora, Sevilla.
— : (2002) *Ragione narrativa e ragione storica (Una prospettiva vichiana su José Ortega y Gasset)*, Edizioni Guerra, Perugia.
— : (2016) "Ortega y el pensamiento sureño. Acerca del norte y el sur de la filosofía", en P. BADILLO y J.M. SEVILLA (Eds.), *La brújula hacia el sur. Estudios de filosofía meridional*, Biblioteca Nueva, Madrid.
— : (2016) "Crisis, ruinas y filosofía. Del norte al sur del pensamiento", en A. Scocozza y G. D'Angelo (Eds.), *Magister et discipuli: filosofía, historia, política y cultura*, Penguin Random House Grupo Editorial, Bogotá, t. II, pp. 483-506
— : (2017) "Abisalidad y nihilismo. Una aproximación en perspectiva ontológica al existencialismo trágico en series negras televisivas", *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes*, n. 17, julio, pp. 1-42.

— : (2017) "Filosofía de la razón viviente y hermenéutica dramática. Del drama de la razón a la razón del drama", *Segni e Comprensione*, Univ del Salento - Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche, a. XXXI, sett. - dic. pp. 27-56.
— : (2017) "Pensamiento dramático y razón poética. La filosofía adentrada en el oscuro corazón del bosque", *Bollettino Filosofico*, Università della Calabria, vol. XXXII, pp. 117-151, DOI 10.6093/1593-7178/5351.
SLOTERDIJK, P.: (2000) *Normas para el Parque Humano. Una respuesta a la 'Carta sobre el humanismo' de Heidegger*, Eds. Siruela, Madrid.
VICO, G.: (2004) *Retórica (Instituciones de Oratoria*), edición de F.J. Navarro Gómez, Anthropos Ed., Barcelona.
— : (1985) *Ciencia nueva*, Eds Orbis, Barcelona, (tb. reimpr. en Eds. Folio, Barcelona, 2002).
VIVES, J.L.: (1998) *El arte retórica. De ratione dicendi*, edición de A.I. Camacho, Anthropos Ed., Barcelona.

REFERENCIAS CITADAS EN EL TEXTO

[1] Cfr. J.M. Sevilla, "Problemas filosóficos, problemas absolutos", en Id., *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Anthropos, Barcelona, 2011, pp. 302-241.
[2] J.M. Sevilla, "El filósofo es un 'decidor'. En torno al decir metafórico y el pensar etimológico de Ortega y Gasset (y su genealogía viquiana)", en J.M. Sevilla Fernández & M. Barrios Casares (editores), *Metáfora y discurso filosófico*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000, pp. 109-166.
[3] J. Villalobos, *De la belleza de la filosofía / De pulchritudine philosophiae*, Col. Nueva Mínima del CIV, Fénix Editora, Sevilla, 2005.
[4] Véanse las líneas de investigaciones y las publicaciones del profesor en https://personal.us.es/sevilla/
[5] Cfr. *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, ya citado, el cap. final "Razón problemática y vocación de la filosofía", pp. 383-421.

,,

BILINGUAL INTRODUCTORY TEACHING MATERIAL FOR THE SUBJECTS OF THE MASTER'S DEGREE IN PHILOSOPHY AND MODERN CULTURE

*****

I. MURCIA SERRANO
M. PASTOR PÉREZ
(Coordinators)

FACULTY OF PHILOSOPHY
UNIVERSITY OF SEVILLE
(SPAIN)

2020

INTRODUCTION

Again, for the fourth time, we face the edition of a basic and fundamental didactic material, in this case published in English, but also in Spanish, following the guidelines of the call for the teaching innovation project, funded in the 2019 call (REF. 1.2.3ª) from "Support for teacher coordination and innovation. Strategic Innovation of Degrees", of the III Own Teaching Plan of the University of Seville; and the general guidelines of the University of Seville itself in its effort to internationalize, not only the image, but also our content and our teaching staff, and as one of its main objectives of our University is the generation, transformation and transfer of knowledge in all its fields of study and research and in constant interaction with its environment, with the intention of configuring itself as an always more open, more modern and intelligent University, supporting and encouraging its academic, research and administrative work to serve to achieve the proposed objectives.

The fact of its publication in English as well as the fact that the subjects corresponding to the title of Master in Philosophy and Modern Culture of the Faculty of Philosophy of the University of Seville are collected, responds to a strategic line in the intention of our university to adapt to the generalized action of attracting students from other countries, as well as the dissemination of the contents of our courses, beyond our own borders, in the realization of the need for internationalization of all Universities to satisfy cultural and scientific demands of a global world, improving the linguistic competences of the university community in general, students, PDI and PAS, and encouraging the multilingual character of the institution.

It is thus intended, on the one hand, to generate an academic literature, which beyond its propedeutic character, serves as a guide both for national and foreign students who want to access an advanced specialized master's degree in philosophy, and, on the other hand, to serve as a reference for teachers and teaching teams when organising and establishing the precise contents of the subjects or courses that

make up the Master, increasing scientific production with international visibility in all fields and promoting impact publications and the number of international competitive projects of excellence.

It is not, therefore, a question of supplanting the role of teaching programmes or projects, but of providing us with specific content, although synthesized to allow students a first contact through an Introduction to the different courses or subjects that constitute the Master, however, it will require an intensive subsequent study of each of them and of the specific bibliographic references that each professor proposes for their subject.

Inmaculada Murcia Serrano

Vicechancellor of Quality, Postgraduate and Investigation (Faculty of Philosophy)

Miguel A. Pastor Pérez

Vicechancellor of Teaching, Educational Innovation and Academic Ordination (Faculty of Philosophy)

DEBATES ABOUT THE LEGITIMACY OF THE MODERN AGE

COMPULSORY. FIRST QUARTER

Prof. Dr. CARLA CARMONA

1. GENERAL DESCRIPTION

The course examines a series of contemporary debates that have a common denominator, the question about the legitimacy of the modern period. To tackle the fundamental questions entailed by such debates, key features of modernity are discussed and examined from different philosophical domains, including ethical, aesthetic, political, epistemic, metaphysical or ontological perspectives. In this manner, like the general description of the master program, the course has an interdisciplinary approach. Accordingly, it serves the essential purpose of any compulsory course: the contextualization of contents of those courses that belong to the block of optional courses.

At master level, students are expected to delve deeper into the contents acquired during their bachelor's degree, while avoiding mere repetitions. Consequently, the debates are chosen carefully, making sure that, although being fundamental, they do not overlap with the contents studied in those courses of the Degree in Philosophy that deal with the question of modernity. For this reason, the debates that have been selected are particularly specific, being clearly situated in specific contexts. Consider the following examples: the problematics of postmodern architecture, the disputes regarding the representation of catastrophes like the Holocaust, or distinct proposals coming from social and feminist epistemologies. As a common thread to all these debates, students are exposed in detail to the work of the later Wittgenstein, whose phi-

losophical approach is involved in an ongoing discussion with modernity, both by participating of it and by turning things around.

The purpose of the course is to provide students with a synoptic view of the issues that contemporary philosophy inherits from modernity, strengthening both their historical perspective and their analytical capacities. Likewise, a no less fundamental goal is the development of a critical perspective regarding the apparent neutrality and emancipatory attitude that the modern project attributed to itself in a self-legitimating way.

2. BRIEF EXPLANATION AND JUSTIFICATION OF EACH UNIT

The course is divided in five units. In what follows, each unit is briefly described.

2.1. An examination of the vision inherited from modernity

Given that students sometimes have very different academic backgrounds, this introductory unit seeks to create a common ground regarding modernity and its discourses. For that purpose, we make use of one of the essential readings for this course, Stephen Toulmin's *Cosmopolis*. The fundamental idea to communicate is that what we understand as modernity is in itself a reductionist narrative of the philosophical complexities that are associated with a simplistic label whose limits have never been sharply established. In this way, the inherited interpretation of modernity, constructed around the figure of Descartes, is dismantled, leaving room for other essential authors, like Montaigne, who is portrayed as the symbol of a silenced and displaced dimension of modernity.

In this context, with the purpose of clarifying the axes of Cartesianism, we pay attention to the modern drift from the skeptical uncertainty of Montaigne to the Cartesian certainty. Calling attention to the centripetal and centrifugal tendencies in the philosophical practice of Montaigne, Descartes's search for certainty is identified as a withdrawal, an attitude that Descartes would have inherited from the moral stoicism present in Montaigne's work. In this manner, the view that Cartesian doubt has its origins in skepticism is dismantled, tracing Descartes' method back, instead, to moral stoicism. Descartes' project is depicted as a battle *against* academic skepticism, fundamentally by means of his notion of certainty, that is, a representational and mental true proposition, which, owing to the privileged first-person perspective, entails foolproof knowledge that is subsequently turned into a method. We will see how these features lead to the emergence of the abstract

Cartesian self, who identifies rationality and autonomy. We will also explore how the Cartesian self distances himself from Montaigne's recognition of his own limits, from his attitude of listening, his realization of being in need of the other, and his integration of different voices. Students are advised to explore further these ideas by means of a complementary reading, Jesús Navarro's paper, "De las dudas de Montaigne a las certezas de Descartes".

In addition, this first unit examines the general concerns behind essential postmodern proposals, underscoring the need to use the plural in this context, given the diversity of perspectives and their lack of agreement. Since architecture has had a particularly relevant role in the dispute between moderns and postmoderns, at least a full session will be devoted to the examination of the essential parameters of the debate in that context. To go deeper into these questions, students have at their disposal complementary readings, such as Isidoro Reguera's collection of articles *Posmodernidad, melancolía y mal*, or the works by Manuel Barrios, Patxi Lanceros or Jacobo Muñoz, all of them well known for their insightful discussions of modernity and its limits.

2.2. Against the idea of a solipsist and non-situated epistemic agent

Cartesianism, understood as what the Western philosophical tradition inherited from Descartes, and not as Descartes' philosophy strictly speaking, is portrayed as a label that includes a series of ontological and epistemological presuppositions regarding the relationships between i) the body and the mind and ii) the self and the other, existing both in philosophical discourse and in non-philosophical contexts. Among the ontological presuppositions, attention is drawn to the idea that the mind, what characterizes human beings as human from this perspective, is of a different nature to everything else that we find in the world. Like a corollary to that, we find the conception that psychological phenomena, including thoughts and feelings, take place in the inner, specifically in the head. Among the epistemological implications, we examine the symmetrical relationship that is assumed between the first-person and the third-person perspectives and the subsequent consequences that it has for the conception of each point of view. According to the parameters of Cartesianism, psychological phenomena, as a result of taking place in the inner, would only be accessible introspectively to the person who actually has the experience, hence the reason for first-person privileged access. By contrast, there would only be room for

speculation regarding someone else's psychological phenomena. Regarding the third-person perspective, it would not be feasible to speak in terms of knowledge, certainly not of high-quality knowledge.

The course deals with Cartesianism by making use of Wittgenstein's critique of the idea of a private language and its solipsist implications. One of the fundamental aims of this part of the course is to foster the understanding that coming to terms with Wittgenstein's critique entails giving up on a good number of philosophical approaches that share such a conception of language, among them, all those related with the causal theory of meaning. Likewise, it undermines the egocentric perspective, the phosphorescence of consciousness in particular, and more generally first-person privileged access.

With this in mind, and with a view to contextualizing the abstract Cartesian epistemic self, we examine social and feminist epistemologies' joint efforts to situate knowledge. First, we explore Donna Haraway's term of "situated knowledges" (calling attention to her use of the plural) and her epistemology of partial perspectives. Secondly, situated knowledges will take us to the notion of epistemic injustice, developed in the analytical tradition by Miranda Fricker. After distinguishing between testimonial and hermeneutical injustices, we study in detail the phenomenon of testimonial injustice, shedding light on the impossibility of tackling epistemological problems without attending to its ethical and political dimensions.

2.3. From the Cartesian certainty to 'Wittgenstein's notion of certainty

Unit 3 investigates Wittgenstein's unique response to skepticism. In particular, going back to unit 1, the Cartesian certainty, pictured as the true proposition, is contrasted with the concept of certainty of the later Wittgenstein. For this purpose, a selection of paragraphs collected in *On Certainty* are examined in detail. Wittgenstein's notion of certainty is presented as a kind of security that is beyond the justified and the unjustified, beyond the true and the false, and, ultimately, beyond the domain of knowledge. In this context, the student gets acquainted with hinge epistemology and the contemporary debates in which it participates, in particular the universalism-relativism debate, by means of Ángeles Jiménez Perona's work. Likewise, Wittgenstein's notion of certainty is used to shed light on one of the fundamental concepts studied in unit 2, that of identity prejudice, thus entering the discussion concerning the nature of prejudice.

With the intention of grasping the concept of certainty, some of Wittgenstein's fundamental notions and ideas are analyzed in detail, such as the view that the meaning of a word is its use in language, the concept of language game (underscoring its pragmatic dimension and differentiating between horizontal and vertical relations), or the concept of form of life and how it relates to agreement in judgements. Students are also introduced to what is known as Wittgenstein's internalism, which has two components. On the one hand, the idea that the meaning of words is internal to constitutive rules, language games and forms of life. On the other, the understanding that the description of such a constitutive framework cannot be reduced to empirical statements. This is one of the deepest contributions of Wittgenstein to the clarification of the relationship between language and life, the idea that everything is affected by rules, language games and forms of life, even how we experience pain, despite it being often reduced to instinct. Another fundamental idea to explore at this point is that if we lived differently, our language would not be the same. Living different lives would have logical consequences regarding the basics of our use of language.

2.4. The mind-body distinction and the inner-outer picture

Unit 4 addresses Wittgenstein's critique of the inner-outer picture: i) the idea that the inner of other human beings is hidden from us, as a result of which, we can never discard the possibility that our interpretation of other minds is entirely mistaken and that the other might, after all, be simulating and ii) the belief that our assessments of other minds rely on indirect evidence, the external, mere behavior, and, in consequence, we are forced to an imperfect form of knowledge, as if the internal had a code that we were not able to decodify. The fundamental idea to be conveyed at this point is that the inner-outer picture is a *picture*, a metaphor, a rhetorical device with the purpose of tackling an extremely complex dimension of human experience. When this fact is forgotten, the metaphorical device that was created to make life simpler turns into a problem.

With this background in mind, we go back to the material collected in *On Certainty*. Emphasis is placed on Wittgenstein's idea that our relationship with other minds is, above all, an attitude towards a soul. In an attitude, in contrast with a belief, there is no room for doubt. We don't lack the certainty that we have a hand. Likewise, we are certain of the existence of the external world. However, it is not as if in a Moorean sense we were justified by common sense to believe that we

have a hand. By contrast, having a hand constitutes our way of being in the world and is essential to our attitude as human beings. The same happens to us regarding other minds: someone expresses pain and I tend to help her, unless I have evidence that she is pretending. Ultimately, we need evidence only in exceptional cases. Unlike Descartes, who doubts with a view to finding certainties, Wittgenstein advanced the idea that we need certainty in order to be able to doubt.

We will see that, from a Wittgensteinian perspective, it makes sense to speak of knowledge of other human beings, although in that domain evidence will always be imponderable and we can never get rid of indetermination. Such an uncertainty has two fundamental components: the irregularity of the physiognomy of human emotions and the unpredictability of human behavior. We will be concerned with the idea that this uncertainty is not a defect and portray it instead as a constitutive feature of this particular domain of experience.

Wittgenstein's critique will lead us to contemporary debates concerning the question of other minds. After inquiring into the dogma of the "ghost in the machine", we will examine a number of conceptions of the epistemic agent that have originated in interdisciplinary contexts. For instance, we will distinguish between embodied understanding, extended understanding, and sensorimotor and radical enactivism. In order to exemplify the conception of mentality that is behind each approach, we will make use of contemporary dance practice.

2.5. From the systematicity of Descartes' method to the critique of representation

The final unit examines some of the debates concerning the possibilities and limits of representation. We will begin by studying the limits of representation in the context of feminism, feminist artistic practice in particular. Secondly, we will investigate the idea, advanced by several authors, among them film-maker Jean-Luc Godard or Paul Celan in the context of poetry, that it is no longer possible to practice art.

Firstly, we will refresh students' memory regarding the key features of the Frankfurt School's critique of instrumental reason, in particular how Adorno and Horkheimer proposed that there was a close relationship between the logic of the modern project and the Holocaust. Next, we will examine such a relationship by discussing the first two chapters of Zygmunt Bauman's *Modernity and the Holocaust*. These chapters, as well as other complementary readings, will be used to contextualize the debate concerning the different ways in which the pro-

blem of the limits of representation is addressed in the films *Histoire(s) du cinéma* and *Shoah*.

With the purpose of making sure that the class gets to grips with these issues, attention will be called to a selection of Wittgenstein's fragments that belong to the general reading list for this course and deal with the problem of representation.

3. METHODOLOGY

Methodologically, this course has two fundamental axes: i) the analysis and commentary of works that are essential for the understanding of a number of fundamental contemporary debates concerning the inheritance of modernity and ii) the active participation in discussions and debates conducted in class about such questions with a view to the actualization of studied concepts, ideas, and arguments. The intention behind such a combination is to bring more insight into such debates by attending to the complex interaction of their ethical, political, epistemic, ontological, and aesthetic dimensions. Students ought to knowledgeably engage with a particular perspective, that is to say, take a stance while being informed of the most relevant competing approaches. Taking a knowledgeable, informed stance is understood as the appropriate actualization of the contents learnt during the course for a Master's student, in particular, in a Master of Research degree. In this manner, the course has the aim of fostering the understanding of philosophy as a skillful activity, rather than as the study of a vast and complex corpus of texts.

Another fundamental aim of this course is the promotion of satisfactory and effective teamwork. By organizing the class in groups and inviting students to work together, we hope to foster in each of them a practice of philosophy in coordination with the rest of the class, by means of the practice of dialogue and the organized, argued and tolerant interaction in debates and other kinds of joint activities. In this manner, we intend to contribute to the battle against the conception of philosophy as the product of a solitary individual who is absorbed in his own ideas. With this in mind, and with a view to calling attention on the idea that there is a lot to learn from fellow learners, students are supposed to give two oral presentations of their research papers.

3.1. Main features

Each unit will be organized around articles, book chapters and fragments carefully selected from the reading list. Some of these rea-

dings will be part of the individual work of the student and are supposed to be done during personal study hours. Later, such readings will be discussed jointly. Attention will be called to fundamental ideas and concepts before discussing other thoughts that the readings might have provoked. In order to prepare the class for the readings to be conducted individually, an entire lecture will be devoted to framing each particular debate, shedding light on its fundamental axes, as well as on key features of each one of the main perspectives involved. In addition, lectures will be aimed at improving conceptual coherence, consolidating knowledge, and developing scientific argumentation strategies and skills.

Besides debates, students will be engaged in different activities, such as the analysis of images, films, other interdisciplinary material, etc. The intention is to foster dialogue in class, dialogical practices in which all students feel free and encouraged to engage, in particular those in the participant modality. Dialogues will be guided by means of short and specific contributions with the intention of making dialogue more dynamic and creating a sense of collective reasoning. These contributions will basically consist in the following: i) striking ideas will be underscored, shedding light on some of their possible developments, ii) arguments will be polished and strengthened, and iii) when necessary, concepts and philosophical theses will be clarified, in particular if they are new to the class.

The main purpose of the general methodology of the course goes beyond the transmission of specific concepts. Rather, it aims at bringing insight into the complexity and implications of each debate, if not in all its dimensions, at least in a good number of them. Therefore, more than providing answers, it promotes a deeper understanding of each debate by shedding light on the alternative perspectives from which to address the questions it entails. With the purpose of enabling such a synoptic view, students will have at their disposal complementary material about the contesting perspectives in each case. In this manner, students should acquire analytical skills. They should be aware of the existing connections between the debates studied in each unit and be able to sketch them out.

With the intention of preparing students for writing their master's dissertation, and taking into account that the program currently lacks a methodology course, a series of sessions will be devoted to the acquisition of a set of methodological tools. Such activities will be part of the work that constitutes the 70% of the evaluation of those students in the participant modality. Mostly, these activities will address basic

research issues, such as how to select and handle the bibliography, how to write an abstract, or the structure and other basic requirements of an academic work. In addition, students will have to make two presentations of their research paper. Firstly, in a work-in-progress session that will take place approximately four weeks before the course ends. Secondly, a final version of the paper will be presented in the last week of classes. This is done with a twofold purpose: i) that students acquire experience regarding the presentation, argumentation and defense of their own ideas and ii) that there is enough time between the two sessions for them to benefit from the feedback they receive both from their fellow learners and the lecturer. Students will be guided at the time of choosing a research topic according to i) the research potential of the topic in question, ii) the existing bibliography, and iii) the affinity with the contents of the course.

The final session of presentations will take the form of an intimate symposium with a view to getting students acquainted with one of the key dimensions of the academic profession, that is, sharing one's research in appropriate forums. Besides presenting, students will have to be active participants as listeners of individual and group presentations. One of the values that we aim to communicate in this manner is that participation in such forums aims at the sharing and expansion of knowledge. Consequently, it shouldn't be reduced to the pursuit of the improvement of one's own research. One needs to realize the duty to engage with other researchers' work and the importance of giving productive feedback.

3.2. Grading

There are two attendance modalities, the participant and the non-participant. The only difference between them is that regular attendance and active, respectful participation in class activities, such as debates, are expected from those students who go for the participant modality.

In both cases, the grade will be determined according to the following criteria:

– Manifest synoptic as well as in-depth understanding and mastery of the themes studied during the course.
– Use of the material in support of personal arguments.
– The critical and thorough analysis of readings and other materials.
– Oral skills and writing style in debates, papers and/or presentations.

Those who cannot attend for work-related reasons ought to contact the lecturer in order to discuss the grading modality. Students are expected to specify which attendance modality they have chosen within the first two weeks of the course.

3.2.1. Participant modality

Your grade will be determined in the following way:

– A supervised 5000 word research paper that follows formal and delivery instructions made explicit in class. The topic has to be agreed with the lecturer. Students can work individually or in groups. This will amount to the 70% of your grade, of which.

> – 10%: Adequacy and updated bibliography (it should include at least three references of articles published in the last 5 years).
> – 10%: Writing style and structure*.
> – 30%: Place the problem in question against the materials studied during the course. Manifest a synoptic understanding of the materials studied during the course that is relevant for the chosen research topic.
> – 50%: Approach, analysis and development of the research topic. The originally of the main thesis will be valued.
>
> * The following parts cannot be missing in your structure: title (Spanish and English), abstract and 5 keywords (in Spanish and English), introduction, body of article (divided in sections), conclusion or final considerations, and reference list.

– Submission of mini tasks and participation in debates, presentations, and discussions concerning the materials studied during the course. This amounts to 30% of the final grade.

Nevertheless, the grading percentages will be discussed with the class the first day of the course, in such a way that the definite weighing of each part will be agreed with students.

This modality necessarily requires the successful submission of all the activities.

All items from which you cite need to be listed in the reference list and be quoted properly. The detection of significant plagiarism in any of the activities, even if involuntary, will entail failing the course in the semester in question.

3.2.2. Non-participant modality

Students can choose to be graded by means of a single exam that includes all the material studied during the course. In that case, 100% of your grade will depend on the results of the final exam. That being so, class attendance is highly recommended, as well as participation in debates and other activities and the submission of written assignments. After all, such activities are designed with a view to fostering i) the understanding and mastery of the themes studied during the course and ii) the acquisition of the competences and the necessary skills to satisfactorily fulfil the academic requirements of this course.

4. BIBLIOGRAPHY

There is a general bibliography that is used constantly during the course. Likewise, students have at their disposal a specific bibliography for each unit, which is divided into two parts: i) a basic, compulsory bibliography and ii) a list of complementary, optional readings. In this way, while being guided, students have a hand in shaping their learning according to their own interests.

Furthermore, when necessary, students will be provided with additional bibliography and handouts that facilitate their understanding of Wittgenstein's work and the debates that they might find less familiar, such as the one regarding modernism and postmodernism in the domain of architecture.

4.1. General bibliography

CARMONA, C. (2019) *Wittgenstein: La consciencia del límite*. Barcelona, Shackleton Books.

FOSTER, H. (ed.) (1983) *The Anti-aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Washington, Bay Press.

REGUERA, I. (2009) "Ludwig Wittgenstein, el último filósofo", estudio introductorio a *Wittgenstein I. Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza* (pp. IX-CXXV). Madrid, Gredos.

WITTGENSTEIN, L. (1977/2006) *Culture and Value*, ed. by Georg Henrik von Wright in collaboration with Heikki Nyman; rev. by Alois Pichler; trans. by Peter Winch. Oxford, Blackwell.

____ (2009) *Notebooks 1914-1916*. Chicago, The University of Chicago Press.

____ (1953/2009) *Philosophical Investigations*, trans. by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte; rev. fourth edition by P. M.

S. Hacker and Joachim Schulte. Oxford, Wiley-Blackwell.

____ (1966) *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, from the notes of Yorick Smithies, Rush Rhees and James Taylor; ed. by Cyril Barrett. Oxford, Blackwell.

____ (1992) *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, vol. II, ed. by Georg Henrik von Wright in collaboration with Heikki Nyman; trans. by C. G. Luckhardt and Maximilian A. E. Aue. Oxford, Blackwell.

____ (1994) *Remarks on Colors*, ed. by G. E. M. Anscombe; trans. by Linda Schättle. Oxford, Blackwell.

____ (1978) *Philosophical Grammar*. Oxford, Basil Blackwell.

____ (1969/1977) *On Certainty,* ed. by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright; trans. by D. Paul and G. E. M. Anscombe; amended 1st edition. Oxford, Blackwell.

____ (1921/2001) *Tractatus logico-philosophicus*. London, Routledge.

OTHER RESOURCES

Wittgenstein Source: Bergen Facsimile Edition, ed. by Alois Pichler in collaboration with H. W. Krüger, D. C. P. Smith, T. M. Bruvik, A. Lindebjerg y V. Olstad. Wittgenstein Archives at the University of Bergen, Uni Digital.

4.2. BIBLIOGRAPHY PER UNIT

4.2.1. UNIT 1

BASIC BIBLIOGRAPHY

DESCARTES, R. (1988) *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 vols. Cambridge, Cambridge University Press.

FRAMPTON, K. (1983) "Towards a Critical Regionalism: Six Points for an Architecture of Resistance", in *The Anti-aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, edited by Hal Foster (pp. 16-30). Washington, Bay Press.

HABERMAS, J. (1998) "Modernity: An Incomplete Project", in *The Anti-aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, edited by Hal Foster (pp. 3-15). Washington, Bay Press.

MONTAIGNE, M. Of (2003), *The Complete Essays*. London, Penguin.

TOULMIN, S. (2001) *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity.* Chicago: University of Chicago Press.

COMPLEMENTARY READINGS

BARRIOS, M. (2001) *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Holderlin y la disolución del clasicismo*. Valencia, Pre-Textos.

HABERMAS, J. (1990) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, The MIT Press.

LANCEROS, P. (1994) *La modernidad cansada*. Madrid, Libertarias-Prodhufi.

MUÑOZ, J. (2002) *Figuras del desasosiego moderno.* Madrid, Antonio Machado Libros.
NAVARRO, J. (2009-2010) "De las dudas de Montaigne a las certezas de Descartes", *Cuadernos sobre Vico 23/24*, pp. 247-270.
____ (2007) *Pensar sin certezas: Montaigne y el arte de conversar.* Madrid, Fondo de Cultura Económica.
REGUERA, I. (2018) *Posmodernidad, melancolía y mal.* Sevilla, Athenaica.

4.2.2. UNIT 2

Basic bibliography

FRICKER, M. (2007) *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford, Oxford University Press.
GARCÍA SUÁREZ, A. (1990) "Wittgenstein y la idea de un lenguaje privado", *Daimon* 2, pp. 87-98.
HARAWAY, D. (1991) *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge.

Complementary readings

BRONCANO, F. (2017) *Racionalidad, acción y opacidad. Sujetos vulnerables en tierras libres*. Buenos Aires, Eudeba.
MARRADES, J. (2018) "Los límites del escepticismo. Wittgenstein y la refutación del cartesianismo", en Julián Marrades, *La vida robada. Ensayos sobre racionalidad, arte y política* (pp. 53-72). Valencia, Pre-Textos.
MEDINA, J. (2013) *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination.* Oxford, Oxford U.P.

4.2.3. UNIT 3

Basic bibliography

JIMÉNEZ PERONA, A. (2020) "Racionalidad débil y animalidad. Un pluralismo reticular con límites", en *Certeza, límite y animalidad. Sobre los escritos del último Wittgenstein*, ed. by Carla Carmona. Sevilla, Athenaica.

Complementary readings

MOORE, G. E. (1939) "Proof of an External World", *Proceedings of the British Academy* 25: 273-300. Reprinted in Moore, G. E. (1959) *Philosophical Papers* George. London, Allen and Unwin.
MOYAL-SHARROCK, D. y DONATELLI, P. (eds.) (2015) *Wittgenstein and Forms of Life*, *Nordic Wittgenstein Review* (Special Issue), https://www.nordicwittgensteinreview.com/issue/view/NWR%20Special%20Issue%202015, pp. 1-175 [consultado el 1 de agosto de 2019].
PÉREZ CHICO, D., and VICENTE MAYORAL, J. (eds.) (2015) *Wittgenstein: La superación del escepticismo.* Madrid, Plaza y Valdés.

4.2.4. UNIT 4

Basic bibliography

CLARK, A. and CHALMERS, D. (1998) *The Extended Mind*, *Analysis* 58/1: 7-19.

Complementary readings

GALLAGHER, S. (2017) *Enactivists Interventions. Enacting the Mind*. Oxford, Oxford University Press.
HARK, M. (1990) *Beyond the Inner and the Outer. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
HUTTO, D. (2013) "Enactivism, from a Wittgensteinian point of view", American Philosophical Quarterly 50/3, pp. 281-302.
HUTTO, D. and MYIN, E. (2013) *Radicalizing Enactivism. Basic Minds Without Content*. Cambridge, MIT.
NÖE, A. (2004) *Action in Perception*, Cambridge, MIT Press.

Other resources

WILSON, R. A. and FOGLIA, L., "Embodied Cognition", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/embodied-cognition/>

4.2.5. UNIT 5

Basic bibliography

BAUMAN, Z. (2008) *Modernidad y holocausto.* Madrid, Sequitur.
OWENS, C. (1998) "The Discourse of Others", in *The Anti-aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, edited by Hal Foster (pp. 57-82). Washington, Bay Press.
WAJCMAN, G. (2001) *El objeto del siglo*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Complementary readings

CARMONA, C. (2018) "Dance and Embodied Cognition: Motivations for the Enactivist Program", *RIFL* 13/2: 31-43, ed. by Annalisa Coliva.
____ (2011) "Describiendo el describir: Las lecciones sobre estética de Wittgenstein", *Fedro: Revista de Estética y Teoría de las Artes* 10, pp. 1-25.
____ (2012) "De arte y otros miradores: mirar el arte desde la filosofía de Wittgenstein y la filosofía de Wittgenstein desde el arte", en *Wittgenstein: arte y filosofía*, ed. by Julián Marrades. Madrid, Plaza y Valdés.
DIDI-HUBERMAN, G. (2008) *Images in Spite of All*. Chicago, The University of Chicago Pres.

Other resources

GODARD, J.-L. (2006) *Histoire(s) du cinéma*. Madrid, Intermedio.
LANZMANN, Claude (2009) *Shoah.* Barcelona, Filmax.

*****

DEBATES ABOUT THE LEGITIMACY OF THE MODERN AGE

COMPULSORY. FIRST QUARTER

Prof. Dr. JESÚS NAVARRO

For quite some time —from the mid-20th century until now— our age has thought about itself *in front of, with, against, from, to, for, by, without or after* Modernity. Almost all the prepositions have had its moment in this history. We have thought about ourselves *in front* of Modernity, as if we were presenting ourselves in front of a court to judge our performance. *With it*, like a badly hurt travel companion we resist to leave it behind. *Against it*, as the enemy to overcome, the father to kill, or the dictator to overthrow. *From it*, like a starting point that is assumed but left behind, making way for a different thought and policy. *Towards, for* and *by* it, like a desirable but unfulfilled objective, that is yet to be accomplished. *Without* and *after* it, like a dark memory we prefer to forget. Ours is a period we cannot think about without considering that Modernity already sounds ancient. But what is Modernity, or what was it, or what will it be, if we can still expect something from it? We will go deeper into this topic exploring the title of the course in reverse.

1. THE *MODERN*

The expression "Modern" refers to the current situation, to the recent, to the last, opposite to the ancient, the classical or the past. But not everything that is recent is necessarily modern. Hence, more than mere temporal actuality, the epithet "Modern" indicates compliance with the latest, intention to actively follow the latest trends, to act in ac-

cordance with the last advances. Without that compliance, that intention or that consonance, one can live today, but still be ancient. Being modern, instead, requires not only being in the present but also being resolutely contemporary, striving to remain up to date, to represent the spearhead of progress.

In this sense, to be *absolutely modern*, as Kundera ironically pointed out, is to become an ingenious ally of our own gravediggers, because it involves placing all value and all desire in the futility of a present that escapes, and that inevitably will leave us behind while it advances, quickly making us look a bit ridiculous. Perhaps there is a moment in life in which it is convenient to be modern, but another one in that the claim is already somewhat extemporaneous.

2. THE MODERN *AGE*

In the title of this course "Modern" appears as a qualifying adjective of "Age". What concerns us is the "Modern age", understood as a historical period, which we will also usually refer to as "Modernity". This expression limits a quite distinct period depending on whether it is used in one discipline or another. The conventional distinction of historiography, between Ancient, Middle, Modern and Contemporary Ages, places Modernity between the 15th and 18th centuries, although in philosophy it usually delimits a period that begins later, in the mid-17th century and lasts until the end of the 19th century. The Modern period is, therefore, for us, a long time ago bygone era. It is not at all current, not even recent. It is not the last to take place, neither much less a trend in vogue. In this sense, the Modern period is not modern at all. On the contrary: it is quite ancient, classic or old.

The label defining our moment is much easier, as we belong to the Contemporary period that, is, by definition, coetaneous, because it happens at the same time that we think about it. But, of course, being contemporary does not have any merit —what else could we be? Who has not been a contemporary of his own time throughout history? On the contrary, to be modern is something that is painstakingly achieved, hence the paradox that the Modernity can be a thing of the past.

An easy way to get rid of this paradox would be to simply point out that the expression denotes a period, regardless of what it connotes. The expression "Modern period" would thus denote a finished historical period, which will be falling further back in the past every day, however much the expression connotes current or recent character. But there are

more interesting ways of considering this paradox, because the expression "Modern period" denotes what it denotes precisely because it connotes what it connotes.

What defined Modernity is, as Vattimo pointed out, that the obligation to be modern became, in general, an imperative. This is an attitude that begins to emerge at the end of the Renaissance, but it is in the 17th century when it really flourishes, as a result of the famous *Querelle des Anciens et Modernes* that took place in the French Academy. The Renaissance itself had not yet been modern, because the obligation to be modern would not have been generally assumed at all. On the contrary: the Renaissance is the rediscovery of the classical, of the ancient. The obligation of the return, of the restoration, of the recovery of the past, is imposed on it, in the face of the admiration of a past time on whose side the recent fades. The Renaissance came to its end throughout its swan song, which we call "Mannerism", in which the reproduction of the ancient canons was giving way to a subjectivist and capricious deformation of the artist. Faced with the classical canon as a model of timeless beauty, the Mannerist artist claims his own voice, as El Greco does when he lengthens his figures with the intention of reflecting his own personal mark, or as whe Montaigne declares, with mixture of humility and pride, that he himself is the subject of his physics and his metaphysics, and that his work, while being riddled with classical references and admiration for the ancient models, actually is a kind of self-portrait. Thus began, with Mannerism, the claim to be "Modern" as an aesthetic and literary imperative, no longer resulting in a mere restoration of the classical, but presenting the exercise and the expression of a subjectivity that innovates, and that discovers itself with astonishment and pride, as something intrinsically valuable.

Mannerism thus marked the end of a culture of classical rebirth and the beginning of the subsequent Modernity. But Mannerism itself was not yet modern because the creator was still obliged to show that it is worth distorting the norm to update it, that personal expression is preferable to the reproduction of the classic, that progress itself can be preferable, against the preservation of the inheritance.

3. THE *LEGITIMACY* OF THE MODERN AGE

What defines the Modernity as an age, is that it changed the burden of the proof. A time arrived when we assumed, by default, that the passing of time means progress, improvement, advance... A concep-

tion of temporality that was alien to ancient thought, that was marked by a cyclical conception of history, the one that still oriented the Renaissance, and its ideal of return. With the triumph of Modernity, the judeo-christian conception of time was imposed to Greek one. The universal history became unidirectional, as a story of salvation, constituting a progressive advance towards the redemption of the final trial. But, according to this story of salvation, we are essentially responsible of this advance. It is settled on us the weight of the responsibility to make time advance, not to remain stagnated in the past. Unless we assume the commitment to be modern, progress will stagnate, or even involute. Modernity is the period in which the man threw on his shoulders the responsibility to do advance history, to contribute to assure that it goes where it has to go —allways forwards.

To the extent that we assume this responsibility, if we match up to the task, history will involve progress, advance, improvement. Hence, it is preferable to be closer to the future than to the past, closer to the end than to the begining. Therefore, the imperative to be modern or "at the forefront" will impose. This does not mean that the mentality of all the Modern period is, in itself, "progressive". Absolutely not. Not even the majority of the inhabitants of this period must have been in favour of progress. The conservatist, traditionalist and even the restaurative movements of the XVIIth onwards are perfectly modern, to the extent they are inscribed in the dynamics of the period, assuming the needing to justify themselves. Tradition is still defended in the Modern period, of course: what makes the period modern is, precisely, that the need to defend tradition is assumed. It is no longer taken for granted that tradition has to be preserved. What makes one modern, in the sense of belonging to the Modern period, is that, if one is a progressist, one takes for granted that, unless justificated otherwise, one is what one has to be; and, by the contrary, if one is conservatst, one takes for granted the opposite claim: that one requires some justification to be as one is. The exigence to be at the forefront and be decisively modern becomes, from the XVIIth century on, the position by default. Anyone proposing the preservation, the return, the restoration, or even the care for inheritance, has the burden of the proof. It is extremely interesting to see how this attitude changes along the 16th and 17th centuries in each discipline and field of the culture, of the science and of the politics. Arrived to the XVIIth, we see clearly a transformation. It is not that progresism triumphs over conservatism, but that the set of presuppositions that articulates the confrontation itself has changed.

The Modern period has the peculiarity to have defined itself as such, between the Antiquity, to which it still keeps admiration and respect, and the Middle Ages, that it despises. The self-consciousness of the modern man is built over this comptent of the Middle Ages, as a past that does not arrive to be ancient. Ignoring the Middle Ages and misunderstanding it is somehow consubstancial to the Modern Age. The imperative of the Modernity is built on the desprestige of the old-fashioned, the ancient-recent, accompained by a resignification of the far-away past as a "monument".

The fact that the Modernity designates itself that way, is a gesture of inmodesty, and Modernity is all marked by this gesture, that will find his apogee in the Illustration, with its decided confidence in progress, in the transformation of society, in the advance of knowledge, in the improvement of technology. Modernity is therefore the period of revolutions, of decided transformations *ex nihilo* of every field, whose ancient frame of reference becomes reviled and destroyed to give way to the new order. Political revolutions, like the "glorious" English Revolution, the French Revolution, the American Revolution or the Russian one. Epistemic revolutions, like the copernican one, and each of the ones that took place in each discipline of knowledge; technological revolutions, like the industrial one, the green revolution, or the arms revolution. It is a period in which reforms do not impress us very much: the ideal is to do *tabula rasa* and to start afresh. Chemistry is not built from the alchemy, neither the new order from the ancient one: it has to be born out of its ashes. And it is in our hands to initiate that fire, confident in that the future, being in our hands, will be better - *Sous le pavés, la plage!*

Modernity is the period in which the illustrated ideal of autonomy as majority of age arises, in which a rational subject has won the capacity of self-determine saved from two negative principles: the inheritance and the interference. The modern subject wants to be safe from the loads of the prejudice and the tradition, by dispensing from accepting what he received from the past that, while it have not surpassed the court of his reason; and he wants himself safe from the pretended interferences of the alien authority, like a nation resists firmly the efforts of domination arriving from abroad, in shape of external impositions. One same revolutionary ideal permeates the political, the epistemic and the practical: in the core of an inner space, saved from inheritances or interferences, resides the light of the reason, able to guide us in the reformulation *ex nihilo* of the project of knowing and emancipation.

The term "legitimacy" is, etymologically, a derivative of lex. The question that poses the title of the course, at this point, is if this period —according to the law— that assumes the revolution and the autonomy like attitudes by default in front of the past, and facing the future, is sure enough legitimate. And this question makes us wonder according to which juridical frame could be approved or sanctioned a period of the history. Which legal authority may arrive to back up a period of time, praising that it was "according to the law", or to reprove it, denying that the pretences of such period were properly legitimate? Modernity, when changing the burden of the proof in the dispute with Antiquity, conceives itself as legitimated to tackle the revolution, to transform and to demolish, to define a new ideal. Architecturally and urbanistically, this attitude takes shape in the model of the city of new plant, that obliterates the tortuous suburbs of the past and defines with cartesian clarity an axis of coordinates where the future citizens can live in a better time. It is the construction and vindication of the New Town against the Old Town of Edinburgh, of Pest against Buda, of the Ensanche Barcelonés against the Gothic Neighbourhood... That is why we said before that the Antiquity, in the modern period, turns into a *monument*: something revered, admired, preserved in the heart of the new city... But also something that becomes an annoyance and an obstacle. This old ancient inheritance —no the recent inheritance, that is directly erased, but the one in which we perceive the aura of the classical— is assumed with a mix of reverence and nuisance, because it dazzles and disturbs us, forcing us to keep inside our cities elements that disturb the project of constructing a more functional new space. The past, considered as a monument, invites to restoration and care, perhaps to reform, but never to blasting or demolishion. It turns into an appreciated obstacle for the progress, one that will have to prove that it ougth be preserved.

Well, which legitimacy has the modern period to look to the past with such arrogance, demanding it to justify its own right to persist? It receives its legitimacy from the trust in reason, understood as a mature exercise of reflection, free from inheritances and interferences —a subjectivity that ought not succumb to madness or arbitrariness. But this attitude takes a lot for granted: that *reason* is one, universal and common to the humankind, so that our project involves necessarily the harmonious inclusion of the wills and intellects of the others; that reason is able to manage itself in a productive way, not mutating into an empty and inclement formalism against our own interests; that the practise of the reason is not going to serve morally or politically pernicious pro-

jects, that will not become barbarism by his own inner derive, like the post-revolutionary "terror", or that the practise of an unimpeded reason is going to involve, precisely, the extinction of the human race.

4. THE *DEBATES* ON THE LEGITIMACY OF THE MODERN AGE

All and each one of these assumptions has been called into question by the course of the recent history. The 20th century has supposed a humility cure for the modern subject, whose historical drift supposes, in the practice, a refutation of the illustrated ideal and of all its foundational confidences. The development of two warlike conflicts to world-wide level and a buried situation of permanent cold war, all this with origin precisely in the nations where Illustration was born, makes one suspect that the ideal of progress like pacification is impossible to perform; the peak of the totalitarianisms, and his subtle coexistence in the current international context with market capitalism, makes one suspect that the ideal of progress as emancipation results in an unreacheable lure; the persistence of inequalities like result of the colonial and postcolonial process, makes one suspect that the ideal of progress like extension of the civilisation and culture hides dark intentions of dominance; the imminent arrival of an ecological collapse to world-wide level and our inability to arrive to able agreements to brake, makes one suspect that the technological progress and the dominance of the material conditions of our existence, do not lead, necessarily, to a greater welfare neither an increase of our capacity of action in the world; the fact that the transparency of the information and the bigger access to the same thanks to new technologies of data, are not accompanied by an increase in the social and shared knowledge, makes one suspect that the intellectual progress will be accompanied inevitably by new forms of secrecy and ignorance.

Facing such rebund of suspicion against the Illustration as an ideal of the Modern period, the need to rethink what legitimacy properly corresponds to it, something that in this course can be developed from distinct perspectives. These are some of them:

First, performing a historical reconsideration of the self-indulgent vision the Modernity had of his own origin, performing an archaeology of its principles in the traffic from Middle Age to the Renaissance, and from Mannerism to the Baroque. Following authors like Michel Foucault, Stephen Toulmin or Michel Onfray, it may be claimed that this history has been narrated in a biased way, and that between the pre-

tended precedents of the modern conception of the world and of the position conferred to the subject, it is possible to find rather divergent alternatives, which can signal today a different way to conceive rationality and progress.

Second, questioning from the interior of the presuppositions of the Modern period the perverse dialectic established between Illustration and barbarism, according to the approaches of authors like Horkheimer, Adorno or Benjamin, and posing the possibility to reorient the efforts of the illustrated thought so that it preserves and boosts its emancipatory character.

Third, arguing the validity of the modern project itself and its ideal of progress, through a reconsideration of the conception of the history that constitutes it, in front of the possibility to find us in a no assimilable stage. According to this possibility, the point is to consider the relevance of a postmodern conception of the present, in the line of authors like Lyotard, Vattimo or Rorty, or the need to vindicate the positive character of the modern advances still nowadays.

Fourth, criticising the notion of subject inherent to modernity like age of the image of the world, based all it on the distinction between the internal, accessible, controllable and the external of an essentially strange and odd world. From neo-pragmatists perspectives and Wittgenstein's heirs, and supporting us in alternative conceptions of agency and of the mental, the goal would be to question the relevance of the external internal axis of normativity (moral, political or epistemic), in order to defend new enactive and social conceptions of rationality. A line of thought that may incorporate pertinent contributions from ideologically diverse traditions, from the post-metaphysical thinking of Habermas to the anti-representacionalist tendencies of current analytical philosophy or the political developments of the social epistemology that join the issue of the justification with the topic of epistemic justice.

These are only four possible lines that can articulate the subject around some recent debates about the presuppositions and approaches of Modernity, of whose legitimacy or fault of it, we will have to give account necessarily, if we aspire to understand our present.

5. BIBLIOGRAPHY

FOUCAULT, M. (1964) *Historia de la locura en la época clásica*. FCE: México.
———. (1986) *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. 17. ed. México: Siglo Veintiuno.

———. (1996) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
FRASER, N. y AXEL, H. (2016) *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político filosófico*. Madrid: Morata.
FRICKER, M. (2007) *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
FRICKER, M., P. J. GRAHAM, D. K. HENDERSON, y N. J.L.L PEDERSEN, (2020) *The Routledge Handbook of Social Epistemology*.
HABERMAS, J. (2008) *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores.
———. (1990) *Pensamiento postmetafisico*. México: Taurus Humanidades.
KANT, I. (2013) *¿Qué es la ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Traducido por Roberto R Aramayo. Madrid: Alianza.
LYOTARD, J.-F. (1989) *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. 4. ed. Colección Teorema Serie mayor. Madrid: Ed. Cátedra.
MEDINA, J. (2006) *Speaking from Elsewhere: A New Contextualist Perspective on Meaning, Identity, and Discursive Agency*. Albany: State University of New York Press.
———. (2012) *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Studies in Feminist Philosophy. Oxford, New York: Oxford University Press.
ONFRAY, M. (2007) *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II*. 1a ed. Barcelona: Anagrama.
TOULMIN, S. E. (2001) *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*. Historia, ciencia, sociedad 313. Barcelona: Península.
VATTIMO, G. (1995) *Las aventuras de la diferencia-Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Círculo de lectores.

*****

THE BIRTH OF AESTHETICS: ENLIGHTENMENT AND ROMANTICISM

COMPULSORY. FIRST QUARTER

Prof. Dr. ANTONIO GUTIÉRREZ POZO

INTRODUCTION: ON THE CONCEPT OF AESTHETICS

This course starts by clarifying the philosophical concept of aesthetics and, in a sense, the common thread of the course is the clarification of the very concept of aesthetics as a philosophical discipline through the study of the aesthetics by three great teachers of philosophical/aesthetic thought: Baumgarten, Kant, and Hegel. We must distinguish between the two dimensions of the concept of aesthetics. With the term 'aesthetics,' we are referring to both something real, that is, a field of expertise ('the aesthetic'), and to the philosophical reflection on that field ('aesthetics'). Therefore, aesthetics has an ontological dimension, that is, a realm of reality and experience. It also has an epistemological dimension, that is, a philosophical discipline focused on the aesthetic ontological realm. In turn, the aesthetic, aesthetics' dimension of reality, and experience include three aspects. When we speak of the aesthetic, first, we can refer to the productive or *poietic* sphere, to the creative action that opens up worlds, meanings, or experiences -of course, all of which are 'aesthetic.' Secondly, the aesthetic is also the receptive or sentient dimension, that is, the αἴσθησις (*aisthesis*), the sensation, which already implies a relationship with the conscious subject in such a way that aisthesis is equivalent to the subject's feelings. In modernity, this sensitive-subjective aspect of the aesthetic connects with taste to the point that it becomes inseparable from it. Thirdly and finally, the aesthetic also has a communicative dimension that occurs in the aes-

thetic experience, be it creative or receptive. In this dimension, we must find both the experience of *catharsis* that affects the viewer of the tragedy according to Aristotle and the feeling of universal communicability that characterizes aesthetic judgment or taste according to Kant. Therefore, aesthetics, epistemologically understood as a philosophical discipline, unfolds as a conceptual and discursive reflection on these three ontological dimensions of the aesthetic.

Here we are going to focus on the second ontological dimension of the aesthetic, which —not by chance— has given it its name, that is, the realm of the *aisthetic*, of subjective sensation. The primacy of this dimension is evident in the creation of aesthetics in modern thought as a philosophical discipline. We only need to observe the fact that aesthetics —already understood in this epistemological sense— was shaped towards the middle of the 18th century precisely as a reflection on the sensitive knowledge of *aisthesis*, with all the other aesthetic dimensions considered secondary. The intention is twofold: historical and systematic, meaning that this study consists of a historical study plan, but —at the same time and inseparably— it aims to present a thesis or systematic idea about the concept of aesthetics. In this way, it attempts to avoid the persistent historicism that often invades philosophy and which often dissolves philosophical problems into mere historical expositions with varying positions about them. Specifically, in this course, we present three historical conceptions of aesthetics (Baumgarten, Kant, and Hegel), but not to become a simple historical catalog. Instead, through the study of these three historical perspectives, we intend to present a thesis on the concept of aesthetics itself. Now, we are going to examine the following central hypothesis: there is a strict - philosophically significant - concept of aesthetics as philosophical knowledge that is based on the reduction of the aesthetic sphere, already understood in an ontological key, to the *aisthesis*, to the realm of subjective sensitivity, to the realm of taste. However, this concept of aesthetics is then no longer valid for designating the philosophical reflection that comprises the aesthetic realm, not in the reduced sense of sensation and taste, but in the broad sense, which includes the *poietic* and/or the communicative sense. If we are rigorous, that narrow or strict concept of aesthetics cannot be applied to the reflections that Hegel, Heidegger, or even Adorno made on this aesthetic realm, even though some philosophers, such as Hegel or Adorno, used the term 'aesthetics.' And it is not valid because these authors, far from assuming the reduction of the aesthetic to the *aisthetic*, expand the concept of the aesthetic

in a creative, communicative, cognitive, and critical sense. In this article, we are going to unfold this problem, limiting ourselves to the evolution of the concept of aesthetics as a discipline by the three previously mentioned authors: Baumgarten, Kant, and Hegel. Clearly, the choice of these three authors is not arbitrary or capricious, but somewhat necessary since the modern concept of aesthetics is established in their work. This shift will allow us to observe the need to articulate a broader concept of aesthetics, because only then will it validate the reflections made by authors such as Hegel, Heidegger or Adorno, who are described as 'aesthetics.'

1. BAUMGARTEN'S AESTHETICS AS A SCIENCE OF SENSITIVE KNOWLEDGE

Aesthetics, as a realm of reality in a strict, restricted, and philosophically significant sense and an ontological key, designates the αἴσθησις (*aisthesis*), the subject's sensation, the subjective sensitivity. However, it is not just any αἴσθησις, nor is it a mere unrefined sensation. The *aisthesis* on which modernity is centered is already accompanied by a 'consciousness' or 'reflection,' which is obviously not conceptual; it is a perception. That is why Heidegger defined αἴσθησις as "sensory perception (*sinnlichen Vernehmens*) in a broad sense." This perception, he added, is what we call 'lived experience' (*Erleben*). This realm of reality, which is sensitivity, consists of a way of capturing the real, so that, in general terms, the realm of *aisthesis* is the realm of perception or sensitive knowledge —although, according to Kant, the aesthetic is a sensation, the subject's feeling, without cognitive ability. Corresponding to this restricted understanding of aesthetics as a realm of reality, the strict and rigorous concept of aesthetics as a philosophical discipline emerged in enlightenment and especially in the work of Baumgarten around 1750. Understood as such, aesthetics is philosophical knowledge about this realm of *aisthesis* or sensitive knowledge. Thus, aesthetics was defined by Baumgarten as "*scientia cognitionis sensitivae,*" the science of sensitive knowledge. In modernity, this is how aesthetics was shaped as philosophical knowledge, as a reflection on sensitive knowledge, in such a way that aesthetics for Baumgarten, and in general for modern thought, was established as a gnoseology or theory of 'aesthetic' knowledge, as an epistemology of *cognitio sensitiva.*

The subjective-sentimental character of the aesthetic hindered the philosophical constitution of aesthetics. Given the Platonic tradition

that depreciated sensitive knowledge, it brought art and philosophy together and reserved access for rational philosophical knowledge to the truth. Baumgarten argued that it is not unworthy for the philosopher to deal with artistic phenomena and that aesthetics is philosophy. One hypothesis of enlightened modernity is the synthesis between legitimacy and autonomy in such a way that legitimacy is achieved through autonomy. Aesthetics is only philosophical knowledge if its objective is a legitimate realm, which can only be achieved if it is affirmed as an autonomous realm, endowed with its own, basically cognitive peculiarity. Therefore, for this aesthetic discipline to acquire its right of citizenship in the universe of philosophical knowledge, it must first legitimize the sensitive knowledge on which that discipline should reflect, that is, recognize its right to autonomy. But precisely, this was problematic for a tradition that had underestimated the sensitive dimension. This legitimation took place, mainly thanks to Baumgarten, and in general, thanks to the critical movement of the auto-definition of rationalism in the 18th century, which established the right to autonomy of sensitive cognition (*cognitio sensitiva*) versus rational or conceptual cognition (*cognitio rationalis*). In affirming the intrinsic value of sensitive knowledge, Baumgarten had to partly correct his own philosophical tradition: Leibniz's rationalist philosophy.

Only a degree of difference was between the sensible and the intelligible, according to Leibniz, which was quantitative and not in nature. For this reason, to Leibniz, sensation was only the confused expression of something in itself intelligible; sensitive perception was understood only as a confused perception of something that could be rationally clarified. Hence sensitive knowledge, which did not contribute anything in and of itself, and lacked autonomy and intrinsic value, did not constitute aesthetics, according to Leibniz, since there was really no need for it. Indeed, conceptual knowledge is clear and distinct, and the aesthetic is confusing, not different, but it is not obscure: it is light. Descartes defined clear knowledge as "that which is present and manifest to an attentive spirit" and distinct knowledge as "that which is so precise and different from all other objects, as to comprehend in itself only what appears manifestly to him who considers it as he ought." From there, he deduced that "knowledge can be clear without being distinct, but it can never be distinct without being clear." Descartes wrote, "when any one feels intense pain, the knowledge which he has of this pain is very clear, but it is not always distinct; for men usually confound it with the obscure judgment they form regarding

its nature, and think that there is in the suffering part something similar to the sensation of pain of which they are alone conscious, although he only clearly perceives the sensation or confused thought that is in him."

Leibniz claimed that confusion is not the opposite of clarity but that of distinction: "A notion is obscure when it is not enough to recognize the object represented." For example, when I remember something that I saw once, but not enough to recognize it when it is presented to me again or to distinguish it from something similar, whereas "knowledge is clear when I have the means for recognizing the thing represented. Clear knowledge, again, is either confused or distinct. It is confused when I cannot enumerate one by one marks sufficient for differentiating a thing from others, even though the thing does indeed have such marks." Knowledge is confused, and he insisted, "when I can recognize a thing from among others without being able to say what its differences or properties consist in." Confused knowledge is clear but not distinct: it allows the 'recognition' of a thing, but it does not allow 'knowing' it in the sense of capturing its logical essence. Confused knowledge is clear (*recognizes* the thing), but inexplicable and inexpressible (does not *know* the thing). The same thing happens, he added, with works of art produced by painters, sculptors, etc., that is, by artisans. According to Leibniz's expression: 'artists' correctly know what is properly done and what is poorly done, although they are often unable to explain their judgments and reply to questioning by saying that the things that displease them lack an "unknown something." In other words, "sometimes we *clearly* know, without doubt, if a poem or a painting has been done properly or poorly because there is an *unknown something* that satisfies or bothers us. But when I can explain the notes I have, the knowledge is distinct." Thus, aesthetic knowledge is clear and not obscure because the thing can be distinguished from others, but it is confusing and not distinct because it cannot express the notes in a discursive way. It is 'intuitive' knowledge, lacking discursive reflection, in a way that it cannot be taught or learned. Baumgarten defined confusion as "the extensive clarity of perception." This extensively clear knowledge constitutes the sensitive or aesthetic knowledge of the thing, which allows the thing to be identified or recognized, but it cannot be translated into a logical discourse, as it does not know it in a conceptual sense. Baumgarten maintained that logical-conceptual knowledge can only be applied to general essences and that it is incapable of grasping the individual essence of things. This is because it constitutes a web of relationships that is too rich and complex to make it the object of concepts, and therefore logi-

cally acquired. The singular essence cannot be known, but confusedly, that is, only aesthetically or artistically. Thus, the object of aesthetic truth is the singularity or *materiality* of things. Conceptual knowledge is different and formally perfect, but abstract and poor, while aesthetic knowledge is confusing, but determined and rich, and materially perfect. Conceptual knowledge pursues the formal perfection of truth, and aesthetic knowledge seeks the "material perfection of truth." Aesthetic truth is always singular. Art presents examples; it never enunciates general propositions, nor does it present logical arguments. The conceptual distinction is characteristic of philosophy, and it is intensive knowledge; aesthetic knowledge is extensively clearer, and represents more things, but confusingly.

However, Baumgarten, unlike Leibniz, considered sensitive knowledge to be irreducible to rational knowledge, which implies the affirmation of the autonomy of aesthetic truth. Baumgarten could not help but recognize that in contrast to the mathematical distinction, accuracy, and precision that characterize rational-conceptual knowledge, sensible or aesthetic knowledge is characterized by the opposite: confusion, inaccuracy, and imprecision. It also runs the risk of falling into subjective arbitrariness as opposed to the mathematical objectivity of the concept. However, despite this, if Baumgarten maintained that philosophy must reflect on sensitive knowledge and the realm of beauty and art in general, this is because he considered there to be a non-conceptional truth in that realm. Aesthetic knowledge tells the truth about things. Only this affirmation of the autonomy and legitimacy of sensitive knowledge justifies the attention of philosophy and the constitution of aesthetics as autonomous philosophical knowledge. But Baumgarten's assessment of *cognitio sensitiva* with respect to the traditional dominance of *cognitio rationalis* is not as favorable as it appears to be. True to the rationalistic direction of his thought, Baumgarten could not fail to recognize the importance of distinct, precise, and exact knowledge of reason, and the secondary nature of confused aesthetic knowledge. The legitimation of sensitive knowledge is executed from philosophical rationalism, that is, assuming rational-conceptual knowledge's model character and using this mode to measure the nature of sensitive knowledge. That is why Baumgarten had to define sensitive knowledge as "*analogon rationis,*" that is, knowledge analogous to true knowledge or an ideal model of knowledge: *cognitio rationalis*. The autonomy achieved by aesthetic knowledge in Baumgartian thought and its philosophical legitimation are, therefore, 'protected.' Sensitive knowledge, as the 'image

and likeness' of true rational knowledge, could only end up being, he added, "inferior gnoseology" relative to the precision of reason. For a rationalist like Baumgarten, different knowledge —exact and precise— undoubtedly predominated over confused knowledge —imprecise and inaccurate— which was why conceptual knowledge was superior to aesthetic knowledge. But from his affirmation of the inferiority of aesthetic knowledge, Baumgarten did not deduce the need to combat it; on the contrary, he maintained that it must be submitted to the authority of reason, of superior knowledge. This was the work of aesthetics as conceptual, philosophical knowledge that reflected on sensitive knowledge to the point that, he affirmed, "The end of aesthetics is the perfection of sensitive knowledge, that is, beauty."

Aesthetic knowledge is legitimate. It is peculiar and worthy knowledge, but for Baumgarten, it only represented the first stage of the path of knowing, whose final goal is the conceptual knowledge of reason: "It is thus through dawn that we travel from night to noon," he wrote, that is to say, to achieve conceptual distinction one must experience aesthetic confusion. By legitimizing aesthetic intuition as an early milestone in philosophical knowledge, Baumgarten allowed the dignification of aesthetics; however, by relating the sensitive to the rational in hierarchical terms, he condemned the future of aesthetic knowledge. Hegel's overcoming of art by philosophy was the last consequence. A more authentic legitimation of aesthetic knowledge than Baumgarten's, without protection, can only come from its radical separation from rational knowledge. This separation frees knowledge from the hierarchical relationship to which it was subjected by rationalist tradition, and which hampered its autonomy, and which enables an assessment of aesthetic knowledge that only takes it into account. Only then can rational and aesthetic knowledge, understood as different ways of approaching the truth, dialogically interact in terms of equality and complement the other's shortcomings.

2. KANT'S AESTHETICS AS A TRANSCENDENTAL CRITICISM OF FEELING

Unlike Baumgarten, Kant sought the autonomy and philosophical legitimation of aesthetics through the feeling of pleasure and pain, not by the affirmation of the nature of aesthetic knowledge. Kant defined the aesthetic, αἴσθησις, as the realm of subjective affection, that is, the realm where the subject is sentimentally affected by its represen-

tations. The aesthetic region is the region of reference to the subject's representations of the feeling of pleasure and pain (*das Gefühl der Lust oder Unlust*). For this reason, through that reference and, in general, through αἴσθησις, "nothing at all in the object is designated, but in which the subject feels itself as it is affected by the representation." All representation can be considered from its relationship of determination with the object (then it is knowledge), or from its relationship with the subject's feeling of pleasure or pain produced by it (and then it is aesthetics). The aesthetic does not state the relationship to the object, rather to the subject, and is equivalent to the subjective-sentimental. In fact, according to Kant, taste or aesthetic judgments are synthetic in the sense that "they pass over the concept and even over the object's intuition, and add to it, as a predicate, something that isn't even knowledge but a feeling of pleasure or pain." As long as the aesthetic refers to the relationship between the representations with the subject's feeling of pleasure and pain, and not to the object, it is not knowledge. The subjective element of a representation is the feeling of pleasure or pain linked to it and which can in no way be an element of knowledge, "for through it I cognize nothing in the object of the representation." Aesthetic judgment or the judgment of taste contributes nothing to knowledge; it is not a judgment of knowledge or logic, because it "refers the representation by which an object is given, solely to the subject, without determining any property of the object," which implies that the aesthetic, for Kant, is "that which the representation of an object, is purely subjective, that is, what constitutes the relationship of this representation to the subject and not to the object," while logical judgment is "what in that representation serves or can serve for the determination of the object, for cognition": accordingly, the judgment of taste is aesthetic because its "basis of determination is only subjective," unlike the logical judgment of knowledge, whose basis of determination is the object. Kant insisted that the aesthetic is not knowledge in any sense, not only in the sense that it is not rational or conceptual, clear or distinct knowledge, but nor is it in the sense of inferior or confused knowledge, as defended by Baumgarten. Aesthetic judgment, Kant wrote, "gives absolutely no cognition, not even a confused cognition (*verworrenes*)."

According to his critical-transcendental method, Kant did not find the philosophical legitimation of aesthetics in the affirmation of the nature of autonomous knowledge of the aesthetic, but in the affirmation of the existence of *a priori* transcendental principles in the aesthetic sphere, that is, in the region of the feeling of pleasure and pain, just like

that found in the other two faculties of the human spirit: knowledge and desire. Therefore, according to Kant, the treatment of aesthetics from a critical-philosophical perspective, and its constitution as a philosophical discipline, is the existence of *a priori* principles of feeling, meaning that the transcendental form of pleasure and pain also exists. Kant's aesthetics is then shaped as a transcendental critique of feeling. That said, in the second edition *Critique of Pure Reason*, Kant had still not seen the existence of such principles or, consequently, the philosophical nature of aesthetics. He then spoke of the "mistaken hope" conceived by Baumgarten as "reducing the critical consideration of the beautiful to rational principles and raising the rules of such critical consideration to the rank of science." He added that "this endeavor is futile, since the aforementioned rules or criteria are, according to their sources, merely empirical and, therefore, they can never serve to establish *a priori* laws." Nonetheless, at the end of 1787, in a letter to Reinhold, Kant guaranteed the existence of "another sort of *a priori* principles different from those heretofore observed," the principles of the feeling of pleasure and pain, which are the basis of a "critique of taste"; and right there he confirmed that before he had thought it was impossible to find such principles, but now he recognizes "three parts of philosophy, each of which has its *a priori* principles." Kant insisted that aesthetic judgments "show an immediate relationship of this faculty of knowing with the feeling of pleasure or pain, according to some *a priori* principle."

The fundamental methodical principle of Kant's critical philosophy is the setting of limits. Kant's philosophical criticism means that the transcendental or categorical is limited to the sensible, that is, it only makes sense when it refers to the sensible. But this reference is constituent or enabling, in such a way that in critical philosophy, the transcendental is the categorical that refers to the sensible, constituting it, making it possible. The transcendental, critically understood, is a condition of possibility, "what makes possible." Having said that, *a priori* transcendental principles constitute a region of experience, continuously endowing it with a sort of necessity and universality. In fact, a realm of experience is worthy of treatment by philosophy only when it possesses *a priori* transcendental principles, because only then is there necessity and universality in it. In the aesthetic realm, the transcendental refers to feeling. To say that *a priori* transcendental principles are in aesthetics is to say that necessity and universality are in the region of feeling. These principles are then what allow the philosophical nature of aesthetics. But what is universal and necessary in aesthetic feeling? What

is *a priori* and transcendental in it? To answer this question, Kant addressed a phenomenon that, in his opinion, constituted the cornerstone of the *a priori* transcendental structure of the aesthetic: the demand or desire (*Anspruch, Zumutung*) for universal approval (*Beistimmung, Einstimmung*) that forms part of the judgment of taste. The phenomenon that caused Kant to modify his opinion from 1781 on the non-existence of *a priori* principles in the aesthetic field lay in the fact that when I make a judgment of taste about the beauty of an object, that is, when I feel its beauty and I express it judicatively, I am actually issuing "a judgment possible which, merely from one's own feeling of pleasure in an object, independent of its concept, judge this pleasure, as attached to the representation of the same object in every other subject, *a priori*, i.e., without having to wait for the assent of others." For Kant, in the aesthetic sphere, when I judge a beautiful object, when it pleases me as beautiful, I decide that this object will also produce the same satisfaction in all subjects, and I judge it *a priori*, that is, universally and necessarily, without the need to wait for others' concrete judgments about it. Kant wrote that if the aesthetic subject, "gives out anything as beautiful, he supposes in others the same satisfaction (*Wohlgefallen*)," that is, "he does not count on the agreement of others with this his judgment of satisfaction, because he has found this agreement several times before, but he demands it of them," which means that "he judges not merely for himself, but for every one [SIC], and speaks of beauty as if it were a property of things." Hence, the judgment that declares something as beautiful "does not count on the agreement of others with this his judgment of satisfaction, because he has found this agreement several times before, but he demands it of them." "The judgment of taste itself does not *postulate* the agreement (*Einstimmung*) of everyone," Kant stated, "(...) it only expects (*ansinnet*) that agreement from everyone." Therefore, he insisted, "the pleasure that we feel is, in a judgment of taste, necessarily imputed by us to every one [SIC] else (*zumuten*); as if, when we call a thing beautiful, it is to be regarded as a characteristic of the object which is determined in it according to concepts; though beauty, without a reference to the feeling of the subject, is nothing by itself." When something seems beautiful to me, I suppose *a priori* (universally and necessarily) that others will also find it beautiful. Nevertheless, this demand for universality is an 'Idea,' a regulative idea: "The universal voice (*allgemeine Stimme*) is only an idea (*Idee*)."

Therefore, the key to Kant's transcendental philosophy is not de facto the pleasure of the beautiful satisfies every subject, rather I as-

sume that it must necessarily do so *a priori*. But for it to do so necessarily *a priori*, that is, claim universal approval of my judgment of taste; or in other words, to expect *a priori* that the feeling of pleasure I experience before an object I consider beautiful, must also be experienced by every other subject faced with the representation of that same object, and so he must also consider it beautiful. In short, for this to be possible, the subject has to 'add' something, an *a priori*, transcendental structure (which makes it possible). The transcendental is in the subject, and subjectivity adds the *a priori* synthesis between the feeling of pleasure and the representation of the object declared beautiful, and which is what establishes the necessity and universality of the feeling of pleasure in what we judge as beautiful. That necessary *a priori* synthesis is the transcendental. This is precisely the difference that Kant established between the beautiful and the pleasant. All representation can be linked —synthesized— to a pleasure. Kant explained, "Of a representation that I call pleasant (*angenehm*) I say that it actually (*wirklich*) excites pleasure in me," and "But beautiful we think as having a necessary reference (*notwendige Beziehung*) to satisfaction." Let's remember that aesthetic judgments are synthetic because they establish a synthesis or connection between the object's intuition and the subject's feeling of pleasure or pain. Well, now we see that, for Kant, the aesthetic realm can receive philosophical treatment because an *a priori* synthesis is in it because the transcendental aesthetic subject synthesizes *a priori* the representation of the beautiful object with the subjective feeling. The existence of this *a priori* and transcendental principle of the subject that necessarily and universally connects the beautiful with pleasure is what allows us to demand *a priori* that every subject also connect the same beautiful object with the feeling of pleasure; therefore, it is the foundation of the regulative idea of the demand for universal approval of our judgment of taste. On the other hand, the satisfaction connected to the representation of the beautiful object may demand universality because, according to Kant, it is disinterested, that is, it is not related to any private interest of the subject. The pleasure that we experience in the contemplation of beauty, aesthetic pleasure, has a peculiar nature: it is disinterested. Disinterested pleasure from an object means that the object as an existing 'material' reality does not interest us, therefore, to experience disinterested pleasure from it, we need not know anything about the object (knowledge), or have any desire to possess it (will), since what we truly like about the object and which gives us —disinterested— pleasure does not even require the object to exist. It can be

entirely appearance-based. For an object to provide disinterested or aesthetic pleasure, it has to 'interest us' *qua* represented, reduced to a pure object represented or contemplated, not an existing object, or an 'object of interest,' as Kant called interest "satisfaction which we combine with the representation of the existence of an object," and that is why when it comes to disinterested aesthetic pleasure, "now when the question is if a thing is beautiful or not, we do not want to know whether anything depends on the existence of the thing (…), but how we judge it by mere observation." In short, whether it is because the aesthetic is peculiar knowledge, or because the judgment of taste that enunciates the affection produced by a representation in the subject has transcendental *a priori* principles; this is how aesthetics managed to affirm its autonomy and legitimize itself.

For Kant, saying that the aesthetic object is the object *qua* represented is equivalent to saying that the dimension of the object that comes into play in the aesthetic field is its form and purpose or suitability (*Zweckmäßigkeit*) of that form to be appreciated by our universal faculty of knowledge. Aesthetic pleasure does not come, in the strict sense, from the object, but rather from our representative capacities, which connect with the ideal form of the object to be represented/appreciated. The representation of the object adapts to our representative faculties, that is, it brings together —free play (*freie Spiel*)— imagination and understanding for knowledge in general, and the pleasure expresses that accommodation, the free play of faculties. The formal/representative purpose or suitability of the object is the true origin of aesthetic pleasure. Precisely, aesthetic pleasure can be universal because it is not based on any property of the object, or the empirical and concrete individual subject, the subject of interests, but the universal structure of our faculties. The subject experiences the concordance of the form of the object with said representative structure. Since this is universal, the pleasure produced by the encounter between the form of the object and said structure must also be universal. Kant insisted that we find pleasure in it because we assume that we are going to enjoy a common or social pleasure, extended to all subjects. To elaborate: we find pleasure in it because we experience that the state of our spirit when the encounter occurs —the free play of the faculties of knowledge— is common to all subjects. It is universally communicable, and "The power to communicating one's state of mind (…) carries a pleasure with it," wrote Kant, and this is due, he added, to the "natural propension of man towards sociability (*Geselligkeit*)." Hence, "it is universal capability of communi-

cation *(allgemeine Mitteilungsfähigkeit*) of the mental state (*Gemütszustand*), in the given representation which, as the subjective condition of the judgment of taste, must be fundamental, and must have the pleasure in the object as its consequent." At the core of the aesthetic, one must assume that the pleasure of communicating, human sociability, or communicability, and "common sense (*Gemeinsinn, sensus communis*)" are equivalent to the fixation of that sociability. On the other hand, to consider 'suitable' objects means for universal happiness, not only for the private subject which in each case feels the pleasure of that experience of conformity, implies understanding man as an end in himself; the pleasure of feeling objects as finally suitable means for our faculties, in short for us, makes us see ourselves as ends in ourselves. This means that the aesthetic enjoyment of nature, that is, the arrangement of nature in a way that satisfies us aesthetically, produces the communicable feeling of being the ends of nature, the ends in themselves. Aesthetic taste reveals to us the feeling of ourselves as ultimate ends that open the door to the nexus between aesthetics and ethics, between the sensible and the rational, and in short, between happiness and morality.

Modern aesthetics, emphasizing *αἴσθησις*, with or without cognitive capacity, remains centered on the subject's sensations; that is, aesthetics in the strict sense is based on the subjective-sensitive. For this reason, in modern aesthetics, in the works of Home, Batteux, André, Crousaz, Gerard, Dubos, Hume, and Kant, to name just a few examples, the work of art is reduced to what produces sensations (subjective, of course) and beauty to a peculiar subjective feeling. The restricted concept of aesthetics is the reduction of art and beauty to the subject's sensations. They can only be explained from these sensations. Aesthetics then seeks a peculiar faculty or sense to judge those sensations and, particularly, the sensation of beauty: taste, which is the cornerstone of this reductive operation and, therefore, of the modern discipline called 'aesthetics.' Taste, as a sense for the peculiar sensitivity of the subject, which is beauty, becomes a court that judges the artistic in this aesthetic perspective. Taste is not an automatic mechanism, a blind instinct given to the human being by nature so that he can simply distinguish the beautiful. Taste requires training and education, and in general, biographical, artistic, cultural experiences contribute to it. Taste is biographically and culturally shaped. Thus, Diderot defined taste as "an acquired facility by repetitive experiences, to seizure of the true and the good, with the circumstance which makes it beautiful and to be instantly and deeply touched," so that "if the experiences which determine judgment are

present in the memory, one will experience enlightened taste; if the memory has passed, and nothing remains but the impression, one then has tact, instinct." However, this all amounts to saying that *αἴσθησις,* an 'aesthetic' understanding of art and beauty emerges from the modern conception of aesthetics. Aesthetics, in the strict sense, implies 'aestheticizing' or 'subjectivizing' art and beauty; it essentially implies understanding them as 'aesthetic-subjective' phenomena, as the subject's experiences. The modern aestheticization or subjectivization of art is, therefore, equivalent to the reduction of art and beauty to objects of taste. The aesthetes of the 18th century, Hegel pointed out, understood art from the perception of taste. Aesthetics in modernity, aesthetics in the strict sense, is, therefore, philosophical knowledge that thinks of art from its reduction to something "*aesthetic-gustatory*," to a "*sensory-gustatory*" experience. For Heidegger, the emergence of aesthetics in modernity is not a simple cultural phenomenon; aesthetics and four other phenomena (science, machinist technique, the understanding and realization of human doing as culture, and de-divinization), constitute the manifestation of the metaphysical understanding of the real that essentially characterizes modernity. This understanding basically consists in the affirmation that man is the foundation of being. Heidegger stated that anthropology in modernity does not represent science, but rather "a fundamental tendency of man's contemporary position with respect to himself and to the totality of beings," a 'humanist' tendency that consists of "the will to explain everything in terms of man as his expression," so that "nothing can be known or understood until it is anthropologically clarified." This anthropologism or humanism, this domain of the human subject over all that exists, is metaphysics, the metaphysics of subjectivity, which began with the Greeks and reached its culmination with planetary technification. Art could not be left out of this fundamental metaphysical-humanist tendency. Heidegger wrote that in modernity, "meditation on art is now moved in an accentuated and exclusive way to humanity's state of feeling, to αἴσθησις," and this meditation is aesthetics in a restricted sense. For him, "aesthetics is the consideration of humanity's state of feeling in relation to the beautiful" and therefore is "the consideration of the beautiful to the extent that it stands in relation to man's state of feeling" so that the beautiful is what produces that state of feeling. Heidegger defined aesthetics as "that kind of meditation on art in which humanity's state of feeling in relation to the beautiful represented in art is the point of departure and the goal that sets the standard for all its definitions and explanations." This is

the aesthetic understanding or aestheticization of art and beauty: both are explained relative to the states or sentimental experiences of man. According to Heidegger, aesthetics consists in the understanding of the "work of art as an object, the object of αἴσθησις." Heidegger wrote elsewhere that "the work of art becomes an object of experience (*Gegenstand des Erlebens*), and accordingly art is determined as the expression of the life of humans"; this reduction of art to human experiences implies that "way in which man experiences art is taken to provide information as to its essence." Aesthetics then, for Heidegger, is the name acquired in modernity by the metaphysics of subjectivity applied to the realm of art and beauty, and consists of an anthropological understanding of art, a reduction of art to a human thing.

3. HEGEL'S AESTHETICS AS A PHILOSOPHY OF ART

The autonomous and independent understanding of aesthetics coined in modernity is transformed into Hegel's philosophy, which radically reacts against Kant's conception of αἴσθησις as a subjective-sentimental game and its logical consequence: the (aesthetic) understanding of art. For Hegel, art is not a sensible object of taste to which aesthetics, in the strict sense, reduces it, because art is actually spiritual in nature; it is a matter of the spirit, not of taste, although according to Hegel, it consists in the movement of penetration of the spirit into the sensible, so that its representation acquires the apparent form of sensibility. In art, Hegel thought, the spirit becomes something sensitive; it alienates itself (foreign) in sensitivity to recognize itself in it. "The aesthetic moment of the conscience," according to Hegel, consists of the alienation (of the spirit) toward the sensible thing (*Entfremdung zum Sinnlichen*)." Art, like the rest of human culture, obeys the constitutive impulse of the spirit to feel fulfilled through its self-recognition in the other, thus identifying itself with what appears to be different from it. In an idealistic way, Hegel thought that being is self-consciousness, and for self-consciousness, one must recognize himself in the other. To satisfy this need of the spirit to know itself externally, man modifies the exteriority, things, imprinting the stamp of his interiority on them, "to strip the exterior world of its inflexible foreignness and to enjoy in the shape of things only an external realization of himself." The spirituality of art defended by Hegel means that art is one of the forms (sensual, in this case) acquired by the spirit in its effort to know itself, that is, to be realized. In other words, art is "one way of bringing to our minds and ex-

pressing the Divine, the deepest interests of mankind, and the most comprehensive truths of the spirit." Like religion or philosophy, art is a cultural expression where different nations have deposited the richest content of their intuitions, that is, the self-awareness that the spirit has achieved in them, the truth that each one of them has discerned. Hegel stated that the destiny of art, like that of philosophy or religion, is the manifestation of truth, which, for him, meant that the spirit becomes aware of itself, of the absolute. The truth (the self-consciousness of the absolute spirit) then appears in the form of art, religion, and philosophy, so that each cultural form expresses it according to its own nature: truth becomes religiously, philosophically, or artistically, that is, sensibly existent. To affirm that art is essentially spiritual is to affirm that the work of art is not reduced to its formal elements or its sensible appearance —the exterior—, but that it has an inner life, content, meaning (*Bedeutung*), and that this is essential. For Hegel, art is, above all, true content, expression of the idea and not an object of taste, although it is a "sensible manifestation of the idea (*das sinnliche Scheinen der Idee*)." Hegel, therefore, having relegating knowledge and truth to philosophy and science, opposes the tradition that relates art exclusively to the aesthetic, that is, to taste, pleasure, and feeling. This tradition of which Kant is a part began with the discrepancy established by Plato between truth and art, considered then as deception and appearance. Faced with it, Hegel reaffirmed the epistemological relevance of art and argued that art is not a matter (aesthetic) of taste; rather, it is framed within the horizon of truth and knowledge. Particularly against Kant, Hegel turned to Baumgarten to recover the understanding of the aesthetic as knowledge, as sensible knowledge. Since, according to Hegel, taste refers only to the exterior, to the sensitive surface of the artistic object, and art (also beauty) contains an interior or depth (*Tiefe*) that is also the truth of art, then that interior and truth of art and beauty are not associated with taste. Therefore, the aestheticization of art undertaken in modernity was insufficient to "capture the true and internal" of art and the beautiful. This means that the treatment of art from the perspective of aesthetics in the strict sense, that is, from sensation and taste (subjective), involved, for Hegel, the loss of the essential of art and beauty and to remain on its outer surface. That is why Hegel pointed out that the depth or truth of art requires reason, spirit. True interiority, the deep content of art, its 'idea,' is only presented through reason. Hegel considered the 'aesthetic' treatment of art to be characteristic of enlightened modernity, but now, in his time, with his own work, the

"men have abandoned the tendency to consider works of art solely with an eye to the education of taste": his time, he wrote, has reached a "more advanced state, that of the need to know." The time has come when the man of taste must give up his place to the art connoisseur. In relation to art, when art is primarily understood as an idea, taste is secondary to knowledge. Aesthetics in the strict sense has reduced art to something aesthetic, but for Hegel, art, considered from this aesthetic-subjective perspective of pleasure and taste, is not worthy of philosophical treatment. Art can only be worthy of philosophical consideration when it is understood as a realm of manifestation of true content, in which aesthetics is legitimate only based on this understanding of art. Therefore, Hegel opposed what we have called 'aesthetics in the strict sense': "For this topic, it is true, the word Aesthetics, taken literally is not wholly satisfactory for this topic," he wrote, "since 'Aesthetics,' more precisely, means the science of sensation (*Wissenschaft des Sinnes*), of feeling (*Empfinden*)," and that is why he added that "the proper expression for our science is Philosophy of Art." If 'aesthetics' understands art as a matter of aesthetics and taste, 'philosophy of art' understands it as a sensible manifestation of truth and experience of sensible knowledge. However, Hegel took the matter more like a "mere question of name," and that is why he continued to use the term 'aesthetics,' yet freed from its philosophical responsibilities. The term 'aesthetics,' according to Hegel, means 'philosophy of art,' so it has nothing to do with 'aesthetics in the strict sense' and, therefore, with the reduction of art to a mere aesthetic phenomenon of taste.

The self-consciousness of the spirit, the expression of truth, is 'historicized' by Hegel in terms of progress, in such a way that the consciousness of truth has a history that goes from the sensible to the rational, from yesterday to today: "The sensible form (*sinnliche Weise*) of conscience," affirmed Hegel, "is the earliest for man." The category of 'today' acquires maximum philosophical relevance in Hegel's reflection on art. In this progressive history, art represents only one step (*Stufe*), the first - and lower - step, the one where the spirit sensibly becomes aware of itself. That is why art can only represent a certain stage of truth; specifically, it only manifests truths that can be sensibly represented, that is, without the mediation of conceptual reflection: "art as the first and immediate satisfaction of absolute spirit." Hegel thought that in the Greek world, the artistic representation —sensitive, aesthetic— of the truth was the truth, which meant that art satisfied the (his) will of truth and became the (his) supreme form of truth. Art was

then the cultural institution that represented the truth of the world, existence, and man, just as thought and science do for us today. But, to Hegel, art is limited by sensibility. Art is condemned to the sensible in the realization of its destiny: to express the truth. In addition to this artistic-sensible understanding of truth, to Hegel, there was a deeper understanding of truth, a higher stage of self-representation of the spirit, so that art is "the highest (*höchste Weise*) and absolute mode of bringing to our minds the true interests of the spirit," nor is it therefore for us "the supreme form in which the truth becomes existent." Art's failure to express the self-consciousness of the spirit begins with the experience of Christianity. The Christian understanding of truth, which represents the beginning of that deeper understanding of truth with respect to Greek artistic understanding, is not adequately, sensibly, expressed in art, and achieves its highest expression in the culture of reason of the modern world, so that according to Hegel "today the spirit appears in a higher stage than that in which art constitutes the supreme form of acquiring consciousness of the absolute," which is why now, in the reflective modernity of reason, "art has ceased to satisfy our supreme need." It no longer satisfies our will to truth: "The manifestation of truth in a sensuous (*sinnlicher Form*) form is not truly adequate to the spirit," wrote Hegel, since "only in thought (*Denken*) can the idea be captured in its true form." This means that the supreme mode of self-consciousness - and realization - of the spirit is rational thought, and that is why Hegel stated that art is overcome and "passes over into higher forms of consciousness (*höhere Formen des Bewußtseins*)": "Thought and reflection have spread their wings above (*überflügelt*) fine art." For us, the truth is rationally or philosophically expressed, not artistically, so that today in philosophy, our supreme need for truth and self-consciousness finds the realm where it can be satisfied. Art is superseded by the philosophical concept. Art today demands philosophy to be the last instance of its own truth. When art, in its mere presence, sought full satisfaction to our will of truth, there was no need for reflection on art, but today, according to Hegel, art provokes, "apart from our immediate pleasure, our own judgment," and that is why the science of art is necessary: "Art invites us to intellectual consideration, and not for the purpose of creating art again, but for knowing philosophically what art is." Paradoxically, reflection and thought focused on art, that is, 'the philosophy of art,' aesthetics surpasses art itself; in other words, the thought that reflects on the sensible expression of the truth which is art, surpasses art, so that the conceptually conceived truth from the sensibly

expressed truth tells the truth of the latter, it surpasses it. This is the application of Hegelian idealism in the aesthetic realm: the consciousness of an object, of art i.e., surpasses the object itself, it tells its truth, and finally replaces it. In conclusion, Hegel affirmed that art, "considered in its highest vocation is and remains for us a thing of the past (*ein Vergangenes*)." This is the so-called 'death of art': art has died while aesthetics —the philosophy of art— has reached its apogee, occupying the place of cultural privilege that had been occupied by art. When art occupied the supreme place in culture, it was true and it was fully alive, but today it has lost its truth and its vitality, and, for us, it is something more thought than lived, that is, art today, as something thought, expresses the truth more than in its pure presence, and this is because today the truth is expressed above all in thought. This is why Hegel thought that in our time art has become our representation; it has become, above all, something thought. Today more truth is in beauty in thought than in the created or lived beauty of art. Art has been paradoxically superseded by the same aesthetic whose mission was to reflectively turn on it. Aesthetics, according to Hegel, has gone from being what it should be, that is, a secondary movement with respect to the inexhaustible substance of the artistic text from which it was nourished, to becoming the truth and substance of art. Today, aesthetics are worth more than art.

It has been stated that this Hegelian assessment of aesthetics anticipates the importance that the reflection on art has achieved in artistic avant-gardes, where the proliferation of poetics that accompany effective art shows that, in modernity, art derives from a theoretical reflection, or cannot be conceived without it. The privileged place occupied by aesthetics —art philosophy— in Hegel would predict the artist's current situation, who, saturated with languages and styles, and faced with the wear and tear of structures and codes that have plagued art since the beginning of the 20th century, is forced, while doing his work, to reflect on the essence of art and to present these thoughts as part (explanatory) of his own work. But it is also necessary to underline the difference between the two, especially if we bear in mind that current reflections on works of art must be considered as part of the artistic work itself. Reflection in Hegelian aesthetics does not have the same meaning in avant-garde poetics: in Hegel it replaces art, while in those poetics, the reflection seeks to save art itself. Far from trying to put himself in the place of the lived beauty of art, his aim is to help art be seen. According to Vattimo, if art was condemned to death, to be passé, be-

cause it was not reflective-philosophical, the avant-garde project of making art reflect on itself is an attempt to save it, in a way that the demand for self-legitimation of art that is verified through poetics, far from being anticipated by Hegelian aesthetics, is actually opposed to philosophy's tendency to affirm the inessential character of art and its provisionality, which is what Hegel did. Against Hegelian aesthetics, contemporary poetics are not art's death certificates, but a way of claiming its right to exist. The transfer of art to thought undoubtedly establishes a nexus between the Hegelian valuation of aesthetics and contemporary art, that is, art after Duchamp. Hegel thought that we were passing from the artistic to the philosophical age and that art itself interested us more in its reflection than in its sensation. Contemporary art has also become philosophical, only without the need to resort to external reflections, but it has incorporated the thought, the concept. This is what inaugurates Duchamp's cerebral and aesthetically indifferent art, thus opening up contemporary art, an art that is a concept, a demand for thought.

In summary, against the relegation of art affirmed by Platonic tradition, Hegel legitimized art by connecting it with the truth, but in doing so he repeated and corrected Baumgarten's rationalist scheme. Hegel insisted on Baumgarten's hierarchy between a superior knowledge —philosophical, rational— and an inferior lower one —aesthetic, sensitive—, but this cognitive hierarchy did not bring Baumgarten to end the autonomy of the aesthetic, while in Hegel it implies overcoming artistic-sensible knowledge with philosophical-rational knowledge. Far from defending the peculiarity of artistic knowledge against the philosophical, Hegel measured art from the pattern of philosophy, already configured in the art model; art has leaned so heavily toward the side of philosophical-conceptual knowledge and has defended its specificity so little, that the only outcome could be the overcoming of one by another. This is due to the fact that Hegel put art and philosophy along the same line, and this one superior to the other. The undeniable Hegelian will to legitimize art in the intellectual sphere, bringing it closer to the truth, has ended up costing art its own life. By understanding art essentially from a content of truth that is not only translatable into philosophy but even more suited to philosophy's rational nature than to art's sensitive nature, it was already written that art was only necessary as a historical moment destined to be history. For Hegel, art is spiritual in itself, but thought —philosophy— is the most intimate and essential nature of the spirit. For this reason, to Hegel, art ends up being something unnecessary that dies of superfluity; his understanding of the work of art —more

philosophical— as a symbol of an idea, dictated his death sentence. Well, Hegel saved the epistemological relevance of art by somehow transforming it into a transcript of philosophical knowledge. The recovery of art's dignity proposed by Hegel has occurred at the price of bringing it so close to philosophy that finally, art had to be surpassed by it. The case of Hegel teaches all current aesthetics that the salvation of art cannot be achieved without art itself, that is, the salvation of art must come from the affirmation of the peculiarity of its non-discursive knowledge, and this cannot be imported from philosophy.

CONCLUSION

The term 'aesthetics' in the strict sense, therefore, does not apply to Hegel, even though he continued to use it. Therefore, if we also want the term 'aesthetics' to apply to Hegel's thought - and that of other authors, such as Heidegger or Adorno, who understand the aesthetic in a broad sense - we are obliged to understand it, as well as in the strict sense previously described, that is, as a less philosophically significant and more neutral, sensitive-formal domain, in a broader sense. This unrestricted sense of aesthetics, without philosophical charge, insofar as this is possible, cannot be any other than the definition of aesthetics as a philosophical understanding of art. Only in this sense, understood as a philosophical understanding or meditation of art, that is, as the 'philosophy of art,' can we speak of 'aesthetics' in the absolute sense in Hegel's thought —and in the thought of other authors who do not satisfy the requirements of the strict concept of aesthetics. Furthermore, this same philosophical understanding of art is what aesthetics must be today, and its first question can be no other than the (philosophical) question about the very nature of art. The scope of the response to this question must also be the understanding of art in a broad sense and, without interpretation, that is, in the same way that aesthetic knowledge itself must acquire self-consciousness today.

THE COPERNICAN-NEWTONIAN UNIVERSE

COMPULSORY. FIRST QUARTER

Prof. Dr. MARÍA DE PAZ AMERIGO

The aim of this paper is to present a guide to the subject "The Copernican-Newtonian Universe". Given that the subject is framed in a Master in Philosophy and Modern Culture, the topic of this course is the history and philosophy of science during Modernity. Depending on the professor responsible of the course there is a wide range of topics to deal with. The period is from around 1450 to 1905 or 1914, depending on the historical landmarks that we take as the beginning and the end of Modernity. We will comment on this later.

The topics are not only extensive because we are dealing with around five hundred years of history, but also from the variety of the sciences themselves. The professor can choose to focus on Mathematics, Astronomy, Physics, Chemistry, Biology, Medicine, Natural History, or all of them. And this is only regarding the history and philosophy of the sciences, but there is also the institutional side. The history of institutions is fundamental to the development of science, and a course focused on this aspect is also possible, particularly, since it is during this period that we have designated as 'Modernity' when universities, academies, research institutes and other scientific institutions were developed and, progressively, acquired the structure that they have today. Also the existence of institutions is what in a material and practical sense makes possible that some people devote their professional life to sciences. Entangled with the more internal history of the sciences and also with the institutional there is also the cultural impact of science. Considering the impact that the Copernican Revolution and, in general, the scientific developments that occurred in general culture during this period is other way of approaching the subject.

This paper will try not to privilege an approach over the others, since this is a guide to the student, and the aim is to help the student to be able to tackle the different approaches with the help of this guide. In this sense, the history of scientific developments should be framed within general history, and thus, the student has to be able to relate scientific achievements with historical developments to obtain an ordered sequence of events and to situate them in the adequate historical context. The same happens with philosophical developments. In this course, history and philosophy of science are not conceived separately, and it will be important that the student has a background in the history of philosophy and is competent to establish links between philosophical conceptions and scientific ideas.

As we are well aware that not every student that enrols in this course has a philosophical background, this paper is devoted to both kinds of students, those who have an undergraduate degree in philosophy and those who have not. Along the paper, we will make recommendations for both, and after the description of the contents, we will introduce a list of references.

GENERAL DESCRIPTION OF THE COURSE CONTENTS

1. Preliminary questions

One of the issues that challenge more the students with a non philosophical background in this kind of course is the existence of the course itself. First of all, they are usually puzzled by the title itself —this title also puzzles the students in philosophy and mainly because of the same reasons. They do not really understand what the 'Copernican-Newtonian Universe' is, and they wonder if it is the same universe in which they live in. The students in philosophy have usually a hint about it and they associate this title with some kind of history and philosophy of science, but they mostly do not get why that title instead of a more regular 'history of science' or 'philosophy of science'. One of the points to understand the course is to understand the title itself. The Copernican-Newtonian Universe is not just the particular scientific developments that occurred between Copernicus and Newton, but a vision of the world —a worldview— that was configured during the period that we have mentioned above, i.e. the period of Modernity. So it is not only about a few particular scientific discoveries or theories, but a way to understand the world around us that only twentieth century will overturn. World here is a big word, and it includes of course, nature, but also the place of the human being in nature, her intercourse, limits, abilities and the way this being itself conceives his own knowledge

and the knowledge of nature. So, the Copernican-Newtonian worldview determines and reflects how men of this period approach the world. In a certain sense, the Copernican-Newtonian Universe is a synonym of Modernity, but in this course, we will devote ourselves not to every aspect of Modernity, but to those related to the knowledge of nature and thus, to the development of science.

Once the issue of the title is clear, we can come to the second reason why this course puzzles non-philosophy students. Students in philosophy are used to have courses related to science in their undergraduate training, so it comes as no surprise to them —although even after all that undergraduate time, some of them still do not get the relations between science and philosophy. In the usual conception of philosophy in society, it is linked to humanities. Thus, students coming from anthropology, pedagogy, educational sciences or other background do not get what philosophy has to do with science. This is not a difficult issue to explain, and usually, as soon as they get that science has to do with thinking, then it has to do with philosophy.

After the clarification of the nature of the course, its title and its place in the Master Program, the first point in the course's program is to get an idea of what this thing called 'science' is. It is a word of our everyday vocabulary, but very difficult to define. It is easier to think about 'the sciences', and makes more sense to provide a concrete view. But it helps to identify some requirements to the existence of science, some that prevent the student from giving the answer that 'everything a human being does is scientific, from the invention of fire, to the study of atomic particles, or even breathing'. Even if our landmarks are not sufficient conditions for the existence of science, they are necessary, in the sense that if these do not appear, we are talking about a different issue, and not about science. First of all, there has to be a long record of data, picked up during a long period of time and with some concrete purpose; second, there are institutions that preserve and transmit the knowledge obtained from the data; and finally, there are instruments, some kind of technology developed to better collect the data (cf. Ordóñez et al. 2003, 25-26). When the student has this in mind, it is easy for her to understand that there has to be some system of symbols (writing) to collect the data, material support for them, and some social structure to create the institutions in which science is developed, as well as technical developments that make the construction of instruments possible. So, she will be able to identify them in the historical development of science.

After this rough and shallow definition of the conditions under which science operates, another issue emerges, prompted by the previous question about why this course within a Master degree in philosophy. This is the debate between sciences and humanities, or, as from C. P. Snow's famous intervention, the debate over 'the two cultures'. Most of the students admitted to the Master have a background in humanities and/or social sciences. This places the balance usually in biased perspectives in which science is conceived as the 'enemy', simplistically associated with capitalistic regime, the destruction of nature, the underestimation of humanities by the imposition of scientistic cannons, the alienation of individuals because of the industrialized developments that scientific technology has brought to society, and every kind of malignant effect that might be derived from the use of science, and mostly from technology. There are of course exceptions among students who think differently and who are able to conceive separately science from technology, but this is the minority response. So, it is quite pedagogical at this point to try to think about the good effects that scientific and technological developments have brought to society —from toilet paper to the vaccines— but more importantly, some respects in which the dismissal of scientific knowledge leads to uncritical societies and the dangers that the lack of scientific formation carries for health, environment, expert judgment, education, journalism, and society in general. Since the student is already an educated person, it is also useful to help him distinguish that the development of science is not tantamount to that of capitalism, and the logic of environmental destruction. And, why not, to consider that intellectuals are usually public figures in which all of us presuppose a humanistic instruction but never a scientific one, and, in such case, it is humanities the one which is placing science outside culture. An example will clarify this point: in western culture, it is a requirement to consider someone a cultivated person to know who William Shakespeare was, and even to have read one or two of his plays. But a cultivated person can perfectly ignore or not remember Newton's first law or the content of the Pythagorean Theorem. Contrary to what students in this Master tend to think, this places science in a disadvantaged position regarding its place in culture.

This general discussion is useful because Modernity is philosophically known as the period in which men pass from trusting theological powers to trusting their own, and this includes their own knowledge of nature, which is science. Thus, it is helpful to consider science as a part of western culture, in the same sense that the feelings

defined in Shakespeare's plays are a part of it, and that there is no need to establish a divide between both, but to consider them as complementary and usually not opposed views.

2. Historical landmarks: the beginning and the end of Modernity

The division of historical time into epochs or ages is, as every student must know by this stage of her instruction an arbitrary one. And although it is difficult to establish the precise moment in which Middle Ages finishes and Modernity begins, some landmarks or particular historical events are helpful to understand that something different, something relatively new, a new worldview is emerging. Just like the Middle Ages, or Antiquity, Modernity is far from being a uniform period. Many changes occur in society from 16th to 18th centuries and even more during 19th. In the course it is important that the student has in mind that epochal variety trying to establish a coherent and contextualized evolution of scientific concepts and institutions. But first of all, from when to when does Modernity last?

There is no single event that marks the end of Middle Ages, but there are three of particular relevance for European inhabitants that mark a point of no return. I will refer to them in chronological order. First of all, 1440 the year of the invention of the mechanical movable printing press. Gutenberg's invention —or introduction into Europe as some historians put it— brought not only the possibility of spreading knowledge because of the cheaper cost of books since them, but the fact in itself that knowledge was accessible to a wider number of people, and then, it made much more sense to learn how to read. The second landmark is 1453 the year of the conquest of Constantinople by the Turks. This marks the end of the Eastern Roman Empire —Byzantine Empire— and the creation of a physical and cultural frontier that will separate Europe from Asia and Africa, and culturally from Islamic people for centuries to come. It also meant the recovery for Europeans of many original Greek works lost since late Antiquity, because the cultivated Christians living in Byzantium who had the chance to escape from the Turks took their books with them, mostly to Italy. The last date is 1492, usually celebrated as the 'discovery of America'. I prefer to put it as the arrival of Christopher Columbus to the western Indies, since it will take a few years until this arrival represents the discovery of a new continent for Europeans. This trip is a symbol of the consequences that the Portuguese and Castilian navigators brought to western culture. After those trips, there will be a new world, a new sky never seen by western men, a new dimension

of the earth, its measurement, the corroboration that it is spherical, the existence of different continents, and many other things, too many to be described in here. Less known to non-Spanish students is the fact that 1492 is also the year in which the last Muslim European kingdom fall: the kingdom of Granada. In January 1492 the Castilian queen Elizabeth I, called 'the Catholic', and her army conquered the last Muslim kingdom in the Iberian Peninsula, ending thus the Islamic presence in European territories. That very same year, Muslims and their culture will be expelled from the Spanish territory, marking the end of the cohabitation –not always pacific –that happened since the arrival of Muslims to Europe in 711. With the expulsion of Islamic culture, much was lost from a cultural point of view, in particular, the fruitful exchanges that since around 1000 had taken place. The lost will not only be for Europe, but also for Islamic culture, because it will be conceived as the 'enemy' since then and given the Mediterranean rivalry between Europe and the Turks, Islamic people will become isolated from Europe representing each of them the enemy for the other.

These are three important events, but in any case, the beginning of Modernity could be rightly placed by 1450 (cf. Lindberg 1992, 235), when the cultural and literary developments that we now call the Renaissance were certainly ongoing.

Regarding the end of Modernity, the transition from 19th to 20th century is usually seen as another epochal change. Scientifically, many people placed in 1905 the beginning of new era, because of the publication of Einstein's paper on the special theory of relativity, but historically considered, that does not mark a change, and it was not automatically accepted even within the scientific community. Only after Eddignton's eclipse of 1919 did Einstein become a pop-culture figure and could the new theory (general relativity) be considered as a new scientific worldview.

The periodization of history is complicated and very relative to different countries, even for western people. In Spain, when referring to history we usually consider the French Revolution of 1789 as the beginning of Contemporary Epoch, but when we think about it philosophically, it still belongs to Modernity. In American contexts, it is 1945 —the end of World War II— what marks the start of Contemporary Period. We will choose here the philosophical consideration and see 1914, the beginning of World War I as the end of Modernity, since it marks the commencement of international policy beyond European borders, and in philosophical, scientific and political respects a new way of thinking,

a new worldview. Many are the testimonies of the men and women that lived before and after that war and considered themselves as belonging to a world that no longer existed, some among the famous are Stefan Zweig or Philip Roth, but that feeling was shared by the generation that lived between around 1890 and 1950. The world became really global for most of the population at that period. And we can imagine that a similar kind of feeling —with the historical difference given by the contextual disparity— might have been that of men around 1600 who contemplated the disappearance of the traditional geographical borders because of the emergence of new world maps and of the infallibility of the church power by protestants and men of science.

3. State of the art

Once the historical period is established, it is important that the student has an idea about what he is supposed to know before starting the consideration of scientific ideas during Modernity. The student must be aware of what scientific or natural worldview existed before the Copernican-Newtonian Universe. Thus, he has to be familiar with Ptolemaic astronomy and the Christianized version of the Aristotelian cosmological and physical conception. Usually, the students in philosophy tend to know about both conceptions, but they must remember the conflict between astronomy on the one side and cosmology and physics on the other, the instrumental conception of astronomy which many astronomers had since the work of Ptolemy and the technical problems that the epicycles, deferents, eccentrics and equants posed to an Aristotelian structure of the cosmos. The students without a philosophical background might very well never have heard of these concepts. It is their task to become acquainted with them. Kuhn's *Copernican Revolution* is a good guide to the state of the art in this topic.

Regarding Aristotelian physics, most students of philosophy have an idea about the theory of the elements and their natural motions, but even if they have read the *Nicomachean Ethics* —considering the best case scenario—, they have never opened the *Physics*, *On the Heavens* or *Meteorology*. It is time for them to do so. The same for the rest of the students, who probably have heard about the relevance of Aristotle for philosophy but have never held in their hands a book by him. Reading philosophy is a practice, it requires the ability to get used to different forms of writing at different times, different styles, like dialogues, treatises, confessions, papers, even novels, and it might well be very difficult for people not used to it, but since this is a Master in philosophy, it is un-

thinkable for people who want to graduate on it to not be able to read any kind of philosophical text, at least translated into their own language. Probably it will be enough to read the third book of *On the Heavens* and the forth book of *Physics*. There they have the essential concepts to tackle the cosmological and physical conception that was on fashion when Copernicus published his work. It will also be helpful to be familiar with the kind of institutions in which Greek philosophy of nature or science developed: the Academy and the Lykeion for the classical period and the Library and the Museum of Alexandria for Hellenistic science.

The Greek background is necessary to understand the astronomical and cosmological changes that the Copernican revolution brought about, but it is not enough. The student must at least have a hint about the precedent period, i.e. Middle Ages and its social and cultural structure as well as its conception of nature. It is quite useful to be aware of the developments of Arabic science, and the Arabic work on translation of Greek texts since this will help to make a picture of the cultural background available in Europe when Copernicus published his work. So, the developments in Arabic astronomy and medicine are particularly relevant for this aim (Lindberg 1992 is a good source for this). Regarding Christian Europe, it is convenient to know about the teaching of the Liberal Arts, the predominant cosmological view present in the Timaeus until 12th century, and the entrance of Aristotle's philosophy in the educational curriculum from around 13th century, and the criticism that the Aristotelian condemnations of 1210 and 1277 brought against this philosophy, leading to the creation of alternatives such as the impetus theory, which will have an impact in Galileo. Also from the institutional point of view, knowing the foundation, structure and expansion of medieval universities is important in order to be acquainted with the context in which science or natural philosophy was developed.

Finally, in order to understand some of the philosophical changes that Modernity will consider, like the questioning of Ancient knowledge or the overthrown of traditional authority, it is important to consider the contribution of Portuguese and Castilian navigation. The Turkish dominance in the Anatolian peninsula interrupted the commercial exchange with the East, it disrupted the Silk Road. Europeans have usually looked to Asia as a place of exotic richness, thus, in European courts and in noble families, the sumptuous merchandise brought from China and the Indies was very appreciated. However, the Turkish dominance made the Silk Road impassable. Also the Italian customs duty, given their dominance in the Mediterranean made the merchandises

much more expensive than they usually were. So, Portuguese started to look for a route to the Indies through the ocean, circumnavigating Africa. Their first success was the crossing of Cape Bojador in 1421, learning new ways to navigate and going southern than any other European had before. They reached Southern hemisphere in 1471, contemplated a new sky and conducted navigation guided by 'the Crux', also known as 'the Southern Cross'. In 1488 they enter the Indic Ocean for the first time. For the Castilian side, in 1492 Columbus arrived to the western Indies, his purpose was to arrive to the eastern Indies, but after his third trip in 1500 it was clear that he did not. In 1507 the name America was used for the first time to designate those new lands. And it appeared as a new continent in Mercator's planisphere of 1569.

The amount of knowledge required to produce those achievements, in particular from the technical side but also from the theoretical one —new cosmography, new descriptions of the heavens— certainly had an impact in Modern science. Copernicus quotes the trips of the Portuguese and of the Spaniards in the first chapter of his *De Revolutionibus*. This means that it also had an impact in the new way of thinking. Many questions arise as a consequence of these trips. But there is one philosophical question that provokes an epistemological reflection: if, geography, the sky, the earth, plants, animals and other astonishing new things were not as the Ancients thought they were, why would the heavens be ordered like Aristotle thought they were? If Ptolemy was wrong in his geography, would it be impossible that he might also be wrong in his *Almagest*?

This summarizes the state of the art of science in 1543, when Copernicus published his work and passed away a few days after. Once familiar with those topics, the student is ready to enter into modern science, just like Copernicus was.

4. Early Modern Science

The issue of periodization appears also here. We will chose as landmark the year of the French Revolution, 1789. So we will consider the period from 1543 to 1789 as the 'early Modern' and from 1789 to 1914 as late Modern. So, 16th, 17th and most part of 18th century will be taken as the first period of Modernity.

Our point of departure is the astronomical revolution and the work of Copernicus. Of course, Copernicus never intended to provoke a 'revolution', in the sense of a drastic change of the way of thinking. His main purpose was an astronomical reform that led to a better understanding of the order of the heavens more adequate than that of Ptolemy and

respecting the principles of circularity and uniformity that eccentric and equants violated. It is important to understand Copernicus philosophical frame and the Pythagorean and Platonic influence that he received, as well as the technical reasons to reform astronomy, in order to elaborate a new calendar that fixed some important dates of the year, such as the equinoxes, on which depended the celebration of some movable religious festivities, such as Easter. When Copernicus transformed the Earth from being the centre of the Universe into a planet, he might very well not have been completely aware of many of the consequences that this fact prompted, but the case is that it did have consequences in the way of conceiving the order of the heavens, natural science and the way of thinking.

From the point of view of natural science, particularly physics, it is important that the student understands the necessity of a new physics for an Earth in motion. A movable Earth is not compatible with Aristotelian physics, and although the defenders of the Copernican view will have to overcome many difficulties and will have to reply to many objections, they will succeed in developing a new physics compatible with the new worldview. The three main characters in the story of the development of the new physics are Galileo, Descartes and Newton. But before them, some others have to contemplate the reality of the Copernican system. Among these, Thomas Digges, William Gilbert and Giordano Bruno are from the first generation of Copernicans, and Kepler from the second, like Galileo. These men accepted the consequences of the motion of the Earth physically and cosmologically, and did not consider it as an astronomical device. The same happened to Kepler, for whom Copernicanism is a point of departure in all his astronomical considerations and thus, transforms astronomy into celestial physics, being the first to question if celestial bodies turned into their orbits because of the attraction of a central force emanated from the sun. Here the philosophical background is also important, and besides acknowledging the mathematical harmony described by Kepler's laws, it helps to understand his quest for those harmonies. It is important that the student is able to recognise the basic astronomical concepts and to understand the meaning of the laws. An important piece of knowledge to properly appreciate Kepler's sources is to get familiar with the contributions of Tycho Brahe. Not only his more or less known cosmological and astronomical system, but his emphasis in the obtaining accurate observations and his new and continuous method of making astronomical observations. He was the best observational astronomer of Europe at the time, and Kepler realized the relevance of having accurate observations to explain the true system of the world.

After Kepler we turn from astronomy into physics and come to Galileo's contributions. The introduction of the telescope for astronomical observations produces new phenomena never seen. Also the consideration of the relativity of motion and the possibility of shared motions within a system is fundamental to seriously consider the motion of the Earth and the objections about the perceptibility of this motion. It paves the way for the inertial physics that will be fully developed in the work of Newton, with the help of the previous considerations of Descartes. In fact, Descartes presents the first synthesis in which he explains physics, cosmology and astronomy in a mechanical world, developing in physics the mechanic paradigm that will be a point of no return: never again will physics consider animistic conceptions of nature. The scientific revolution is known to culminate with the publication of Newton's *Philosophiae Naturales Principia Mathematica*, but before Newton's achievement it is important that the student considers the contributions of Robert Hooke, Christian Huygens, and of Newton's contemporary, Gottfried Leibniz. All of these men developed relevant ideas that helped to create the new conception of nature and its knowledge that will prevail during 18th century. In fact, the Newtonian system will not be fully imposed until the Lagrangian and Laplacian developments of the end of 18th century. So, being aware of the variety of views and the sophisticated philosophical systems of nature presented is important to properly grasp the development of Modern science.

Before entering into the 18th century, there are three issues that could be addressed. The first one is the historiographical debate on the scientific revolution. There are many controversial thesis, being Shapin's (2000) the most known, but not the only one. In this respect there is a guide range of possibilities: besides Shapin's thesis that there is not a common method or a common view of knowledge that allow us to talk about the "Scientific Revolution"; we have also Zilsel's thesis about the role of craftsmen and the interaction with erudite men; Merton's thesis about puritan values in a capitalist context; Yates' thesis about the extension and opposition to hermetic and magic doctrines; Duhem's thesis that the revolution started in 14th century in the revolt against Aristotelian physics with impetus theory; Hessen's thesis about the socio-economical roots of Newton's work; Eisenstein's about the transition from writing to printing and probably some more. The student does not need to be familiar with all of them, but she has to know what a historiographical controversy is and why there might be one about the scientific revolution.

The second one is about sciences different than astronomy and physics. We can also speak about an anatomical and medical revolution

from the works of Vesalius, Paracelso and Harvey. Here some previous knowledge about Galenic medicine and Aristotle's biological consideration is useful to understand the state of the art of the medical and biological sciences. There are also several developments in biology and botany that might be considered as emergent from the discovery of new lands, together with the role of natural history cabinets as institutions to preserve and transmit this knowledge is worth studying. Concerning biology and the micro-world, the work of Hooke and Leeuvenhoek is worth considering. Other field of interest is alchemy and chemistry. The work of Robert Boyle and his discoveries are very important for the development of experimental science. Here there is a paradigmatic case to study the role of scientific instruments, such as the air pump and the study of a purely experimental phenomenon as vacuum.

Finally, the emergence of scientific journals and scientific institutions like the Royal Society and the Académie des Sciences is the third issue that we want to remark in order to understand the social relations among scientists in this period. Becoming familiar with this institutions and the role they played in the diffusion of ideas and in the ongoing controversies among scientist is part of being aware of the spirit of the time.

If during 17th century there is a wide range of sciences, it is even more complicated when it comes to the 18th. It is useful to read some paradigmatic work about the epoch that grasps the 'spirit' of the time. D'Alembert's preliminary discourse to the *Encyclopédie* is precisely that kind of text. Also, to have a look at the table of knowledge is useful to perceive the classification of the sciences at the time. In that text, one can not only perceive some of the scientific ideas of the time, but also the philosophical frame in which they were developed.

In order to summarize the main developments we can consider some topics: astronomy and cosmology, the exploration of the Earth, spreading of scientific ideas, chemistry, and finally, rational mechanics. In astronomy and cosmology we have to consider the work of the Herschel brothers with the construction of their telescope and the discovery of Uranus. In this field, there is also the reappearance of Halley's Comet as the first big triumph of Newtonian mechanics. Cosmological theories are also abundant during 18th century, philosophers like Immanuel Kant wrote *A general theory of heavens* in which he proposed a theory of a nebula that will later be recovered by Laplace.

The exploration of the Earth is a major concern during this century. In 16th century, Spanish and Portuguese dominated the oceans, the British entered the fight during 17th century, and other European coun-

tries, as France, Germany or Holland will join the task during 18th century. By then, the expeditions are no longer strictly commercial or with religious aims and there are professional expeditions carried out by scientists. That is the case of the French La Condamine who enrolled in an expedition to determine the shape of the Earth. The Spanish Malaspina or the British James Cook are also interesting figures who travelled all over the Earth with scientific purposes. A consequence of these navigational developments is the need for accuracy in the measurement of longitude. The development of Harris watch to determine longitude in the sea is a technical outcome linked to the exploration of the Earth.

The 18th is also the century of the spreading of scientific ideas. If the first journals and institutions were created during the previous century, every enlightened country will have their own Royal Academy in this century and many new journals will appear. Enlightened kingdoms will favour the development of sciences and arts and will enjoy the progresses of modern science with public shows, lunches with intellectuals and scientists and will educate their sons. In France, the existence of the Salons for the idle aristocracy and the ambitious middle class will also prompt the admission to scientific culture of a group quite underrepresented until then: women. Women were responsible for many Salons and it was their duty to entertain men. So they had to be scientifically cultivated in order to be able to follow the conversation. There are also cases of educated women without a explicit connection to salons, as is the case of Émilie du Châtelet the French translator of Newton and a commendable natural philosopher very understudied.

Within this climate of diffusion of scientific ideas, we can consider the particular case of Spain. There is a European controversy going on during this century regarding the state of science in Spain. Given that this Master course is taught in a Spanish university, it will be useful to know the state of the art of Spanish science and one of its most famous controversies. Feijoo engaged in a discussion with some French scholars who have written an article about Spanish science in a new encyclopaedia. This debate allows a comprehension about myths and realities about the state of scientific research in Spain and how it was seen by other European countries.

Going on with the sciences, one can say that the 18th century is the century of chemistry. The debate about phlogiston and the beginning of oxygen chemistry with protagonists such as Lavoisier and Priestly is one of the high points of the century. Also in the realm of experimental sciences, we have to consider the development of electrical pheno-

mena and their popularization, being electricity no longer a 'magical' phenomenon, but a popular one present in popular fairs with public demonstrations as the 'electric child' and so on.

The last quarter of 18th century saw the development of rational mechanics. It had already begun with Euler and it will continue in the work of the Bernoullis, and will culminate in Lagrange's first edition of *Analytical Mechanics* in 1788. This is a transformation of the Newtonian system, the passing of Newton's mechanics to Newtonian Mechanics. The disappearance of geometric figures and of philosophical foundations of mechanics in Lagrange's work marks a new way of writing mechanics. Lagrange thought that the calculus and thus, mathematics itself was enough to serve as a foundation to rational mechanics, so there was no need of a further philosophical discussion about the elements of mechanics, such as time, space, mass or force. These elements are used as part of the calculus but not discussed as foundations of mechanics. The Lagrangian decision marks a new philosophical perspective that will be followed in 19th century, and continue nowadays.

Within the domain of mechanics, we have also to mention Laplacian celestial mechanics and the introduction of perturbation theory. Laplace is in fact the culmination of the Newtonian conception of nature, in which everything must be explained as the interaction between masses in motion and God becomes a useless hypothesis. Laplace's is the perfect mechanical universe and as such, Laplacian physics will be a new research program that will be developed and will fail during 19th century.

5. Late Modern Science

Lagrange and Laplace are contemporaries of the French Revolution, and so their work marks the end of the 'early Modern' period and the beginning of the 'late Modern' one. There are many issues of relevance in this period and we our aim here is to shown only a general overview of events related to different fields. But before entering into particular developments, it is important to make some general considerations. 19th is the century in which science and philosophy will definitely become distinct categories. During 19th century the category of natural philosophers will be replaced for that of scientist, although that has varieties depending on the language considered. But 19th is the century of professionalization and institutionalization of scientific activity. In that century it will become a possibility to make a life in science, i.e. to be a scientist as a job. In order for that to be possible, industries and governments will have to pay massive attention to science and develop funding

programs for institutions, in the sense that particular patronage or sponsorship of noble families will not be enough and governments and big corporations will make big investments in science. That will also bring as a consequence the impact of science in universal culture. If, during the previous century enlightened societies will see science as a mark of enlightened men, considered as particulars, during 19th century governments will develop educational programs to in order to reach many citizens and industrialized societies will also become scientific societies. The universities will change their classical structure during the century, dividing the traditional faculty of arts or faculty of philosophy in several different faculties, creating thus the faculties of sciences, of letters, or even dividing the sciences into mathematics, physics, biology, and so on, until they get the structure that we are familiar with today. The institutional side is very important in this century, and it also has national particularities, so general descriptions are no longer possible, but there are two general models to be implanted that later will have local distinctions. The general models are the German and the French. The French will export their model of the great *Écoles* (Polytechnic and Normal) to many countries, and the German will export the division of the philosophical faculty into several departments, first (mineralogy, physics, chemistry) and into several faculties later. Particular cases are interesting to explores, but as this is just a guide, in what follows I will focus on a list of scientific developments in order to provide the student with a conceptual map.

Starting with mathematics one of the first achievements is Gauss' publication of *Disquisitiones Aritmethicae* in 1801. That book will mark the development of Modern mathematics in many ways. The development of number theory during 19th century depends largely on Gauss' ideas in this book. Later on the century also in the domain of Number theory the early development of set theory will arrive with figures like Riemann, Dedekind, and Cantor, with the introduction of transfinite numbers and the new mathematical possibilities that all these ideas will open. 19th is also the century of non-Euclidean geometries which will overturn more than twenty centuries of Euclidean dominance opening scientific and philosophical debates about the reality of space and the proper geometry to describe it which will connect geometry and physics until the advent of Einstein's General Relativity. Within the domain of applied mathematics, we have to consider the problem about the stability of solar system that led Poincaré to the development of the early theory of dynamical systems and to acknowledging of the sensibility of initial conditions which during century will become defined as chaos theory.

There are also big achievements in astronomy, such as Gauss discovery of Ceres, a planetoid in the solar system, also in 1901 and the measurement for the first time of the parallax of a star —61 cygni— by Wilhelm Bessel. This measurement will confirm the big distance of stars, a theory put forward by Copernicus and finally now confirmed. In the field of observational astronomy Schwabe will establish the period of solar spots, and its connection to magnetic storms causing the aurora borealis, a phenomenon that had puzzled scientist for years. But probably one of the most famous achievements is the combination of positional and observational astronomy that brought the discovery of the planet Neptune by the calculus of Adams and Le Verrier and the observations of Galle in 1846.

This is also a century of great changes in physics. It starts with the experimental developments of wave theory of light with Fresnel, and continues with the conservation of energy, developed in the works of Joule, Helmholtz, Mayer and Clausius. It is quite interesting that the background of these men was not alone physics, but also medicine and physiology, becoming this discovery a interdisciplinary one. In the field of optics and physics we have to mention Maxwell's electromagnetic theory and Hertz's experimental confirmation of electromagnetic waves. These developments will challenge the mechanistic worldview that had prevailed since Newton and will lead to the problems in electrodynamics that become the basis of Einstein's relativity theory. An important institutional achievement to be highlighted is that in 1899 Ilse Neumann will receive the first PhD in Physics from the University of Berlin, she had to ask a special permission to the Education Ministry to be able to receive it. Women like her will open the path for others to receive graduations and to become scientists, until they had no longer to ask for a special permission to get their degrees.

One cannot speak about 19th century science without mentioning biology. It is the century of the big biological revolution. The most famous event is the publication of Darwin's *On the origin of species* in 1859. But there are other fundamental developments in this field, such as cellular theory developed by Schleiden, Schwann and later by Vicrhow, with the principle 'omnis cellula ex cellula', for which every cellule comes out of another. Also, in 1856 the discovery of human remains in the valley of 'Neander' in Germany will allow the study of past human remains, although it will take years to know that they were from a different species than homo sapiens, but without any doubt, this was a great discovery for biology, physical anthropology and philosophy, since it will open new

considerations about the descent of man. Finally, Mendel's genetic research on genetics of peas will bring the laws by which hereditary traces are transmitted, providing genetic foundations to evolutionary theory.

Closely linked to biology, we have to consider achievements in geology, such as the consideration of the age of the Earth, in Lyell's theory, an important point for evolutionary biology or the study of the formation of glaciers by Agassiz, which will alter the image of the Earth as unchanged and static since the moment of creation.

In medicine and physiology the 19th century begins with an open controversy between vitalism and organicism, in which the later will prevail bringing a mechanistic and chemic view of life processes, leaving outside the last reductions of occult forces as principles of life. Pasteur researches on microbes which lead to the famous pasteurization process also had an impact in this debate, as well as Claude Bernard's experimental medicine in which he developed important studies of anatomy in order to understand the function of the organs. In this same field, the same field, the discovery in 1882 of Robert Kochs bacillus of tuberculosis initiated a new way of explaining diseases, conceiving its symptoms, causes, consequences and treatments.

In this series of discoveries and controversies, it is remarkable that some debates were closed by discoveries in fields alien to the original ones in which the controversies were debated. This is the case of the synthesis of Urea and the debate between vitalism and organicism. It was the first chemical synthesis of what was thought as a natural product, breaking the divide between laboratory and nature and closing the hidden principles of living organisms conception. This kind of discoveries and its role in debates from other sciences reminds us of the relevance of interdisciplinary research. Laboratory chemistry will be one of the sciences with more industrial applications. For example, chemical synthesis was also used to discover the synthetic composition of aniline, the chemical compound of purple, a very expensive dye that was until then reserved for royal families because of its weirdness and difficulty to obtain. Chemical dyes will be a prestigious and rewarding industry that will turn it into one of the most polluting industries of our century –although back then, they did not know. Another industrial achievement was the discovery of dynamite which will turn Alfred Nobel into a rich man, and will bring new ways of exploiting the earth resources. But not every chemical developments in this century is related to the industry, some of them are theoretically related. We will remark two: Kirchhoff and Bunsen's development of spectroscopy, in which they discovered

that every chemical element is related to certain spectral lines which allowed them to determine the chemical composition of stars and to detect helium. Related to the elements is also Mendeleev's table, in which one can find out an ordered sequence of elements and locate in the free spaces that there had to be others to discover. This reveals an ordered nature at its fundamental level, a possibility to know what is missing, and how to orientate research to determine it.

As the student can see, this is only a guide and an overview of the scientific developments of the five hundred years that Modernity lasts, but more than that, it is a way to explore how scientific and philosophical ideas interact.

REFERENCES

COHEN, I. B. (2002) *Revolución en la ciencia: de la naturaleza de las revoluciones científicas, de sus etapas y su desarrollo natural*, Barcelona, Gedisa.
CROMBIE, A. (1983) *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*, Madrid, Alianza.
DEAR, P., (2007) *La revolución de las ciencias: el conocimiento europeo y sus expectativas (1500-1700)*, Madrid, Marcial Pons.
FLORIS COHEN, H. (2010) *How modern science came into the world*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
HANKINS, T. L., (1998) *Ciencia e Ilustración*, Madrid, Siglo XXI.
HESSEN, B. (1999) "Las raíces socioeconómicas de la mecánica de Newton", en P. HUERGA MELCÓN, *La ciencia en la encrucijada*, Oviedo, Biblioteca de Filosofía en Español.
KUHN, T. (1978) *La revolución copernicana,* Barcelona Ariel.
LINDBERG, D. C. (2002) *Los inicios de la ciencia occidental: la tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional*, Barcelona, Paidós.
ORDÓÑEZ, J., NAVARRO, V. y SÁNCHEZ RON, J. M. (2004) *Historia de la ciencia*, Madrid, Espasa.
RIOJA, A. Y ORDÓÑEZ, J. (1999), (2006) *Teorías del Universo*, vols. I, II y III. Madrid, Síntesis.
SHAPIN, S. (2000) *La revolución científica: una interpretación alternativa*, Barcelona, Paidós.
SOLÍS, C. Y SELLÉS, M. (2004) *Historia de la ciencia*, Madrid, Espasa.
VERNET, J. (2002) *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, Acantilado.
WESTFALL, R. S. (1990) *La construcción de la ciencia moderna: mecanismos y mecánica*, Bacelona, Labor.
ZILSEL, E. (2003) *The social origins of modern science*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

***

THE MIND AND LANGUAGE: FROM MODERNITY TO COGNITIVE SCIENCES

ELECTIVE. SECOND QUARTER

Prof. Dr. LINO CAMPRUBÍ

1. GENERAL DESCRIPTION OF THE COURSE

The course entitled "The Mind and Language: From Modernity to Cognitive Sciences" is one of the electives offered in the second quarter of the Master's Program in Modern Philosophy and Culture. Both the subject matter (and its development in the program proposed by the department) and its timing in the master's degree establish a series of conditions that must be considered when addressed by the professor and the student.

Let's start with the title. "Mind" and "Language" have been two of philosophy's classic problems since ancient times, although the course's subtitle temporarily limits the span of interest from "modernity to cognitive sciences." The first problem we face is that these two important topics (the mind and language) have often traveled separate paths, although they have mutual interconnections and connections. Therefore, the main challenge of this course is to try to justify teaching them jointly and to take advantage of this by analyzing these two main ideas.

1.1. The idea of the mind

In the first place, the idea of the mind has a long-lived genealogy, especially when situated in the semantic field of ideas such as the soul or the conscious. In fact, the soul had already made an appearance in pre-philosophical animist religions, and later became (at least since the Anaxagoras) the touchstone of spiritualist philosophies. These admitted

the possibility of a psychic life separate from the body (Plato took the idea of metempsychosis, the migrations of an immortal soul to different bodies, from Asian traditions). The so-called "mind-body problem" was established. Christianity advanced in the hypostasis of psychic life as a separate substance by applying the divine creation of personal souls and their immortality, subject to rewards or punishments that could last forever. In this context, what was usually known as the beginning of "modernity" (the time limit of the beginning of the subject) appeared in the mind-body debate: Descartes' dualism between an immaterial *res cogitans* and a *res extensa* subjected to deterministic external rules of the mental world. Lametrie, d'Holbach, and others proposed reducing the mental to the material, but Kant continued to distinguish between the world of physical laws and that of moral law, and the spiritualism of consciousness has lived on to this day.

The point is that immediately after Kant, various scientific developments made the maintenance of Christian and Cartesian dualism very difficult. The course syllabus indicates "cognitive sciences" as the culmination of this process. This call to the state of the scientific question is undoubtedly an excellent choice by the department when designing the course since it allows us to link the historical development to the specific philosophical problems of today.

1.2. Approaches to language

Language is no less veteran in the mythological and philosophical arena than the mind. The word appears as an organizing instrument of the cosmos in various religions. In Pre-Socratics, the word is discussed as a mere human convention or as a realistic reflection of things and their relationships. Plato raised the dilemma in *Cratylus*, where he made Socrates say, in front of Hermogenes, that if he called his slave as he pleased, the slave would not appear. Therefore, language was not solipsistic but social. But it was not merely conventional either, insofar as words have certain relationships with things, not merely onomatopoeic but constructive, practical (for example, in some languages, the "i" to mean the small and the "a" to refer to the large). Aristotle, who combined the mind and language in the "logos" by which he defined man, insisted on this relationship between words and things in his treatment of synonyms, antonyms, and cononyms, as well as relationships of analogy and proportionality. The relationships between words were the rational way of accessing the relationships between things.

Despite the multiple developments of ideas about language during the Middle Ages (in particular, the debate on universal languages between nominalists and realists) and during modernity (the Leibnizian attempt at a "mathesis universalis" capable of producing a perfect language and through it, error-free thinking), the most interesting developments around language were the scientific-conceptual ones, which underwent important extensions from the mid-nineteenth century onwards.

In the first place, historical philology explored, especially through etymology, the phylogenetic relationships of some languages with others (reaching the limit of wondering about the origin of language and discussing the possibility of a single origin for all languages). At the beginning of the 20th century, linguistics took center stage, with semantic and morphosyntactic studies that culminated in Saussure's structuralism. Language was clearly limited to human beings (double articulation is exclusive), and the linguistic sign appeared as arbitrary (man, Cassirer would say, is a symbolic animal). This tradition continued throughout the 20th century until Chomsky developed generative grammar, which emphasized innate mental structures capable of generating new sentences.

From the point of view of relationships between language and thought, it is worth highlighting the development of the theory of functions, with Jakobson pointing out the representative, expressive, appellative, phatic (contact), poetic, and metalinguistic functions and Morris simplifying the system in syntactic, semantic, and pragmatic function. Bühler applied these classifications to linguistic signs so that each sign was capable of being analyzed according to its semantic dimension (relationship of the sign to the object), syntax (from sign to sign), and pragmatics (sign-subject).

At the same time, other language sciences were being developed that do not necessarily share the principles of linguistics (human exclusivity and arbitrariness). Information and communication theory (especially including cybernetics), neurophysiology, ethology, or science of animal behavior could be highlighted.

The philosophy of language, although very attached to some of these scientific developments, took shape precisely because none of these sciences completely depleted the material. The mutual relationships between these scientific bodies generated debates of a philosophical nature, such as the question of the relationship of language with things (closely linked to that of the possibilities of truth of thought). Contemporary language philosophy began with Frege and the differentiation between sense and reference.

It continued with logical positivism and the theory of *sense data* (developed in Bertrand Russell's logical atomism), the attempts at logical formalization of ordinary language, and the limitations of these attempts. As a reaction to this largely unsuccessful course, the pragmatic axis came to prevail, for example, in the second Wittgenstein and in Austin (*How to Do Things with Words*), but also in continental hermeneutical tendencies inaugurated by Heidegger and followed by Gadamer, Derrida, and others.

In the last decades of the 20th century, language philosophy resumed traditional debates about language, for example, the dichotomies between spiritualism and materialism, but based on a very rich and developed scientific context. For example, Saussure's linguistics started from a certain mentalism (the spirit, *la mens*, knows the world and names it, so the word is an expression of thought). Chomsky's generative grammar continued to be a mentalistic interpretation of linguistics, insofar as it refers to innate structures. This was followed by Fodor (at the height of computational programming) and in part by Lakoff (more operative and less innate than his predecessors, as the grammatical structures came largely given by analogies from the position of the organism in the means).

Criticisms of mentalism came from behavioral psychology, which eliminated all reference to mental images *à la Saussure*. But also from evolutionism, with the question of at what moment those supposed grammatical structures applied by Chomsky would have been incorporated into the list of human capacities. Following the evolutionary path, ethology came to emphasize evolutionary points of view about communication studies in animals and their ecological conditions.

For their part, cognitive sciences, regarding the use, structure, and meaning of language, largely represented an intermediate point between the mentalism that went from Saussure to Chomsky and the reductivism of behavioral lineage, while for them there were intermediate structures, but they must be understood in terms of broader organic and environmental contexts. In particular, extended cognition theories managed to reinsert both thought and language into the organic, social, and even objectual means. The question of language thus returned to the question of the relationship between words and things, to the fundamental question of the validity of languages as instruments of world categorization.

1.3. Relationship between the mind and language

Thus, as I pointed out above, the first challenge was to link the ideas of the mind and language mutually, each with its own path. There are several possibilities when it comes to addressing the relationship

between these two ideas:

1. *The mind and language do not intersect.* This alternative is reflected, for example, by the mystical tradition that prohibits pronouncing the name of God and that, taken to the Parmenidean limit, conceives language as phenomenal and anthropomorphic contamination of the true knowledge of the essences.

2. *The mind develops from language, without language there is no thought.* In a way, this is the point of view of the logicians. Logic is a special language in which syntax prevails at the cost of semantics and pragmatics, although it offers practical rules for speaking and reasoning. Logic is essential for correct reasoning, and this is always logical. But this does not mean that logic eliminates the problem of the relationship between thought and language because as a formal science, the signs refer to themselves, and as a material science (all and parts), it already has to introduce semantic questions that return it to natural language problems: universal, categorization, diffused logics, existence (modal logics), etc. In other words, logic is a special case of language and one with its own potentials and problems.

3. *Language is an expression of the mind, without thought there is no language*. Names are expressions of mental categorizations: in the beginning were the Logos, as expressions of divine legislation, and Adam named the things in paradise. Saussure's linguistics starts from this mentalist principle according to which language expresses mental images.

4. *Language and mind are identical.* This path has been taken by different tendencies. Aristotle's own doctrine that defines man as a rational animal does so by identifying reason and logos. The problem appears when extralinguistic rationalities are recognized. Criticism of this position requires recognizing language as a specific manner of rationality, of rational assembly of extra-mental realities (for example, as a way of doing things with words).

5. *Language and thought co-evolve in history.* This is the option that we will explore in the course, taking into account, on the one hand, the dependence that complex thought has on language (syntactic, poetic, scientific, and philosophical), but also the relationships of thought and rationality with things (and with their rhythms and legalities independent of those of language). One of the central topics of the course will be that of the relationship of language with things, that is, the relationships of mind, language, and ontology. When saying "this table," I do not mean a mental image that I cannot access, but the very object that I see and that other speakers of my language can see. But when saying

"a table," I am referring to any random table (whether it has four legs, eight legs, or none). This type of abstraction is one of the great intersecting topics of the philosophy of the mind and language.

1.4. Thematic blocks

All of the above leaves a broad range of possible options open, capable of adjusting to the dual aspects of the course (historical and current-day sciences) and to the characteristics of the master's degree. In particular, some students have studied philosophy or a related degree while others come from degrees in which the problems of the mind and language have not been covered. This is an opportunity to approach the topic in a different way than how it is done in undergraduate courses and to complement it. In this way, a broad introductory overview of the issues can be offered while avoiding repetitions that would be tedious for philosophy graduates.

Even with these conditions, the range of possibilities is still too wide to be covered in the limited time allotted for this course. For example, a productive topic would be to follow the different perspectives on ontogenesis from the origins of modernity to the present day, analyzing different ideas and experimental results on how thinking and language develop in children. Another possible angle would be the relationship between language and theory of the mind. Professor Teresa Bejarano dedicated a large part of her research and teaching career at the University of Seville to discerning this relationship, which has had important developments in recent times.

When designing course-specific content, I have chosen to offer a wide spectrum of topics and schools rather than to focus on a central issue. The common thread of the readings and discussions has been, broadly speaking, to identify two great families of doctrines of the mind (spiritualism and materialism) and their different treatments of language (and the combination is rich enough to make it possible for a specific theory of language within the materialistic family to be, in certain respects, closer to a spiritualistic theory than to other materialistic ones). This approach has allowed us to organize not only the historical material but also to introduce some of the current debates which exist today and are connected with present-day sciences.

First week: Introduction

Introduction by the professor: philosophy of the mind; philosophy of language; the mind and language; history of language sci-

ences (philology, linguistics, cognitive psychology, ethology...); history of language philosophy; functions and axes of language (syntactic, semantic, pragmatic); differences between sciences of language and philosophy(s) of language; materialism and spiritualism in the philosophy of the mind and language; explanation and justification of the content and methodology of the course; and open topics.

The students will read the first chapter of *Conscience and Language* (Pablo del Río Editores, 1980) by Luria in class. It offers a review of the great doctrines on the mind and language from modernity with special attention to the dichotomy between materialism and spiritualism (from a Soviet point of view). His critique of behaviorism is especially interesting, insofar as it claimed the study of the higher mental faculties (including linguistics) for materialism. He briefly reviewed the scientific findings of Lev Vigotsky on linguistics and of other authors on the ethology of communication. He placed specific interest on emphasizing the evolutionary perspective, the productive practices, and the social and historical relationships as internally linked with both thought and language.

Second week: language, brain, and evolution

This week we will dive into the mind-brain problem. We do it hand in hand with these three texts: Gómez Pereira, *Antoniana Margarita* (Santiago de Compostela University, 2000 [1554]): 1-9; Markus Gabriel, *I Am Not a Brain* (Pasado y Presente, 2016): 11-44; Mario Bunge, *The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach* (Tecnos, 1988): 222-232.

The first text is a clear precedent to the Cartesian idea of the body as a machine. The argument of this doctor from Medina del Campo is very clear: the Aristotelians distinguished sense from intellect and they restricted the second to humans, but if animals (brutes) move voluntarily and with sensations like we do, then we must attribute reason to them, which is nothing other than joining and separating with the mind. Thus, for a lamb to distinguish between its mother and a wolf, it has to do so by exerting universal linguistic concepts (sheep, food, etc.) and even notions about good and bad. To know what we want, we have to distinguish it from other things, and there is an undefined difference between knowing that we have to flee from a wolf to understanding "this is a wolf," which is how human beings know that they think: by identifying things.

The author continued: if we attribute sense to them, understanding must be attributed to them. Using them as food or for bullfighting

should be considered cruel, and memory and anticipation should be recognized since they are prepared for it. And, finally, it would be necessary to recognize their soul, and perhaps it is an immortal soul. But this is as absurd as it is dangerous, then by reduction to the absurd, it is necessary to deny the brutes' voluntarism and sense and explain their movements mechanically (like the magnet to explain the attraction of the little lamb to its mother or the vibration of a zither to explain that a donkey goes to the call of its owner).

The interest of the text is twofold: first, for its brilliant argumentation uniting reason and senses, and second, for its profession of spiritualist faith, framed in its Christian context. The relevance of Gómez Pereira appeared more clearly in the second text by the German philosopher and best-seller Markus Gabriel, whose perspective was explicitly spiritualist. He began his argument with a very solid critique of neurological reductionism as an attempt to reduce both physical and mental reality to the physiology of neurotransmitters. He then extended that critique to naturalistic perspectives on the mind and applied the irreducibility of human freedom (as a mixture of voluntarism and rationality, the two faculties that Pereira united).

The critique of previous spiritualist perspectives could be made from Bunge's text. Bunge shared Gabriel's criticism of those who wanted to reduce the mind to neurophysiology, but he did not extend it to the entire naturalistic project: the explanatory limits of neurophysiology were not set by the freedom of the spirit, but by other sciences with their own methods and sizes, like psychology and sociology. Faced with spiritualism, Bunge approached the mind-brain problem from his philosophical theory of emergency levels with novel properties.

THIRD WEEK: ANIMAL LANGUAGES

Based on a long excerpt from Fouts' book, *Cousins Brothers* (Ediciones B, 1999 85-143), the main question of this course is: How does the evolutionary vision of language affect the philosophy of the mind and, specifically, the mind-brain problem? The chosen chapters include an explanation of the evolutionary perspective on language, a critique of Chomsky since Darwin, and an account of the skills acquired by the chimpanzee named Washoe. In the discussion, we mention Pinker and others who have criticized the excesses of this account.

FOURTH WEEK: PHYSICAL MATTER AND PSYCHIC LIFE

This course is based on the work by Pérez Jara, *The Philosophy*

of Bertrand Russell (Pentalfa, 2014): 117-165. The question posed (see "Teaching and Learning Methodology") is: What is "the mind" and what possibilities are there to conceptualize its relationships with the brain? This text, dense but clearly argued, reviews the main doctrines on the mind-brain debate from Russell's critique of empiricism and neutral monism: phenomenology, behaviorism, eliminativism (from the Churchlands), functionalism, parallelism, and intersection schemes (psychic life appears at the intersection between various realities: brain and nervous system, organism, physical stimuli, and interactions with the environment).

It also contains an argument of special interest for this course: the critique of hypostasized consciousness, that is, the reminder that when we say "mind" (or consciousness or soul) we are actually referring to a multitude of mental processes with numerous discontinuities both between some psychic lives and others (Nagel and his bats) as within the same psychic life (where the critical part of psychoanalysis can be joined with the unity of the psyche).

Fifth week: language and evolution

The oscillation between the great topics of language and the mind brings us back to the linguistic discussion, where we will continue to explore evolutionary and ecological vision (in the sense of the relationship of language and environment) with the following texts: Pinker, *The Institute of Language* (Alianza, 2001) 396-406 and Bueno, *The Divine Animal* (Pentalfa, 1996: 244-259). The question common to these texts is: What is the adaptive value of language in human evolution (that is, in Darwinian terms, what advantages does phonetic language have in the struggle for survival), and what did it mean for the relationship of men with other animals?

The first part of Pinker's chapter rejects the methodology and conclusions of Fouts and other researchers about the capacities of chimpanzees for sign language. The linguist Chomsky proposed a kind of internal grammar of the brain, which was prior to language. Biologists rejected it because they said there was not enough evolutionary time to develop such a thing, so Chomsky rejected Darwinian biology. Pinker partially recovered Chomsky's theory, but from an evolutionary and Darwinian point of view, arguing that evolutionary times do allow the development of different faculties between species according to ecological niches that required different organs and capacities. The goal of the rest of the chapter is to show that those human beings (individuals and groups) with more useful grammars for hierarchical cooperation would have had a higher survival rate.

Simplifying the intense thesis of *The Divine Animal:* "Man created God in the image and likeness of animals." That is to say, that even before the Neolithic anthropomorphic deities, Paleolithic humans drew the idea of non-human people from their real relationship with certain animals that were a source of food, but could sometimes be more powerful at times. The passage we will read asks what makes this relationship religious (the animal in a divine numen). The answer is partly in language: in a context of logical conceptualization (manipulation) of the world and society, religion reinterprets primate-beast reconnection through universal concepts, symbols, which essentialize the empirical material.

The development of linguistic operations, capable of modifying group behavior, went hand in hand with increasingly complex technological operations (as our hands were freed by bipedalism) and was directed precisely at confronting animals. Doubly articulated language allowed distancing from the empirical phenomenon and social persistence, that is, the objective reflection, operative of empirical material through composition beyond immediate perceptions and emotions. Accordingly, the distinction between bear burials and parietal paintings is largely linguistic: in burials, the symbols are the substances themselves symbolized (and buried); in paintings, they emancipate themselves from the symbolized. The reproducible examples allow us to speak about positive religion (first, in a realistic way, and then, in a combinatorial, anthropomorphic way).

SIXTH WEEK: LANGUAGE AND HISTORY (WRITTEN LANGUAGE)

Rubén Álvarez, *Emotions in the Rhetorical Art of Aristotle* (Thesis, 2018): 318-329; Foucault, *Words and Things* (Siglo XXI, 1991): 42-52. It is about delving into the novelties that written languages introduce to thought, as well as the connections between history and linguistic and conceptual structures.

SEVENTH WEEK: POST-HUMANISM? ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND PROGRAMMING LANGUAGES

It starts from Freire's texts, *"Philosophy of Intelligent Robotics*" (in Genes y Máquinas, 2006: pp. 1-13); and Bunge, *Matter and Mind* (Springer, 2010: 227-237, Spanish version available). The functionalist discussion that brought cognitive psychology closer to cybernetics was held back by the evidence of the connection between thought and operations that involved the entire organism (the joining and separating that Gómez Pereira referred to). The problem at the present moment

is rekindled as the range of operations available for machines (and for machine-human hybrids) expands. We will review some of the course topics in light of new technologies.

2. TEACHING AND LEARNING METHODOLOGY

When starting this chapter, I said that the fact that the course was an elective in the second quarter of the "Modern Philosophy and Culture" master's degree imposed its own conditions. Due to the general nature of the master's degree, it is not advisable to expect all students to have prior philosophical knowledge; for example, of the historical-philosophical paths of the ideas of the mind and language. Being an elective class, it is truly more likely to be chosen by students who already had previous interest, which often means that they have taken courses in philosophy of language or philosophy of the mind. Still, it would be convenient to review the basic concepts before introducing more complex ones. However, as I said above, to avoid unnecessary repetitions, this should be done in a different way than that already offered in the degree.

On the other hand, the placement of the course in the second half of the second quarter imposes time restrictions. First, the course is reduced to seven or eight weeks. Secondly, the end of the quarter limits the time that students can dedicate to the assignments for "The Mind and Language," since they have to take several other elective courses that require work, in addition to preparing and writing a master's thesis (although there is the option of delaying its presentation to future calls, a highly advisable option as it allows the student to dedicate the time necessary for the second quarter courses).

All of the above must be taken into account when approaching the course, both from the professor's point of view (to design and implement the topics and evaluation) and from the students' point of view (to make the most of it). We must ensure that students are able to develop the objectives and skills required to pass this course according to the program. These objectives include, and I quote from the program: "Obtain basic knowledge about the philosophy of language and philosophy of the mind; analyze the mind-body problem and the positions that have historically been raised in this regard; learn the impact of the linguistic shift in the 20th century on mental analysis; learn the impact that experimental psychology, cognitive sciences, artificial intelligence, and neuroscience have had on the debate about the mind; and know

how to link these notions with the classic problems of theoretical and practical philosophy."

Considering the broad aspirations of the course, the limited time, and the accumulation of papers and assignments that can occur in the last weeks of the master's degree, and to properly adjust to the circumstances, the methodology used involves a continuous and cumulative evaluation, which allows students to advance each week, both in mastering the content and in the preparation of the final paper. Specifically, I have adapted two innovative methodologies from the special "Cluster Courses" program at the University of California in Los Angeles, where I was a Teaching Fellow for two years (2008-2009, "Evolution of Cosmos and Life," 2010-2011, "History of Modern Thought"). The basic premise is that, more than lectures, the course has a seminar format based on reading, speaking, and writing.

The first methodology is based on the students coming to class with the topic prepared through a series of readings that allow them to actively participate in the discussion so that the professor's role consists of introducing and guiding the discussion, which truly involves the students. For this, it is essential to ensure that the students read the relevant readings. Each week on the day before class, they must answer a question(s) that the professor proposes about the texts. In this case, they are specified above in the thematic blocks, although, of course, they can change from course to course. It is even advisable to maintain some flexibility within each course in case a week has to be changed in the best interest of the class.

The questions and texts are uploaded to the virtual platform, and students email the answers to the professor and upload them to the platform in case their classmates want to read them. This ensures that everyone comes to class having seen the topics recently and having formed their own opinion so that the first part of each class can be devoted to a productive seminar with text discussion and student responses. These weekly summaries correspond to 40% of the final grade and participation in the discussion is 10%. In other words, 50% of the evaluation of the course is based on this first methodology.

The second methodology consists of continuous writing and the collective evaluation of the final papers for the course. Collective evaluation consists of discussions of the topics and orientations, as well as peer reviews, under the premise that the best way to reflect on one's own writing is to critically analyze the writing of others and that mutual comments can tremendously enrich the work. Students choose the topic of the paper,

as long as it is directly related to the course matter and it can be linked to at least three weeks' worth of texts and discussions from the course. The format of the paper can be discussed on a case-by-case basis, but it is primarily a short research article, between 4,000 and 7,000 words.
To ensure continuous writing and collective evaluation, each week students will have to progress with their final paper. The second part of each class is dedicated to thinking, working, writing, and mutually correcting the final papers. The course's detailed syllabus specifies the different phases that correspond to each week:
– Second week: email the professor and bring a title, a summary, and a preliminary bibliography (with at least three texts of those proposed for some of the sessions) to class. The professor will make copies of everything for all of the students. Whether or not the chosen topic is appropriate for the course, whether or not it is feasible in the limited time available, how to orient it, and what additional bibliography can be considered will be discussed in class.
– Third week: send the professor an extended summary of the paper (two pages) and bring it to class. The possibility of completing it and its orientation are discussed.
– Fourth week: half of the class sends the professor the first draft of the paper in the phases indicated in the program. There is a peer review system to be defined according to the number of students and papers.
– Fifth week: the remaining half sends the professor their first draft. Peer review.
– Sixth week: half of the class sends the professor their second draft. Peer review.
– Seventh week: the remaining half sends the professor their second draft. Peer review. The remaining week or weeks before the final deadline can be dedicated to the final touches, but the papers have already been extensively revised so supposedly more time can be dedicated to other courses and the master's thesis, in case there is no choice but to turn it in by the first deadline.

Final papers make up 50% of the grade but are evaluated continuously: 10% first abstract, 15% first draft, 15% second draft, and 10% final paper.

Of course, other options can be explored in successive courses to avoid work overload at the end of the course and the effective use of time to meet the specific objectives of the course. I am thinking, in particular, of even more flexible ways of approaching the final paper so that it adjusts to the real possibilities of the students, as well as to the

content of the course. However, maintaining the requirement of the work in the format of an article of continuous writing and collective evaluation is useful to encourage the master's level students to find connections between the topics covered in class and their own interests, including interest in the topic of the master's thesis, to which the work for this course could contribute if structured for this purpose.

3. RECOMMENDATIONS FOR THE STUDENT

Taking into account the time restrictions, it may be advisable to leave the final preparation of the master's thesis for the second call, if personal circumstances allow it. In addition, to ensure that the quality of the master's thesis is as expected at a master's level, the work of the individual courses can be used to reinforce some specific aspects of this final paper. Regarding the question of time organization, some specific advice for this course is to make good use of the system of continuous and collective preparation of the papers: adjusting to the proposed times, the students will reach the end of the course with the bulk of their work done and discussed both with the professor and their classmates in class.

As for the effective control of the subject matter of the course, being so broad, it is undoubtedly advisable to complement the readings and class discussions with your own work. In the Age of the Internet, videos (many of them are available only in English, of course) can help you visualize and retain ideas and perspectives. Two good examples are Professor Robert Sapolski's entire course at Stanford or experiments on theory of the mind in both humans and great apes.

4. BIBLIOGRAFÍA

The bibliography is specified in each thematic block. However, we now mention four complementary texts for the master's subject:

BEJARANO, T., (1997) "La explicación de la conciencia, ¿qué se puede hacer hoy?", *Revista de Filosofía* : 83-104.
BUENO, G., (1985) "Lenguaje y pensamiento en Platón", *Taula, 3*: 39-59.
HIERRO S. PESCADOR, J., (1986) *Principios de Filosofía del Lenguaje,* Madrid, Alianza Editorial.
RADICK, G. (2007) *The Simian Tongue. The Long Debate about Animal Language,* Chicago: The University of Chicago Press.

MIND AND LANGUAGE

ELECTIVE. SECOND QUARTER

Prof. Dr. CRISTINA BARÉS

1. INTRODUCTION

This subject is an optative subject for the research Master in Filosofía y Cultura Moderna of the University of Seville, Spain. The master is conceived to offer an advance training in a high level philosophy topics, as well as to introduce the student in the academic techniques of research. The master is addressed to the student which recently finished their grade studies in philosophy or related disciplines. The scientific and professional interest of this master's degree reside in the valuable general and integrating vision provided by the philosophical research, which enables the human being to face the different phenomena of reality, making it an interdisciplinary understanding tool for topics related to science, technology, art or society. It offers a comprehensive and specialized training in the culture of modernity, undertaken from the point of view of philosophy, which provides students with a high level knowledge of the cultural bases of our society.

Specifically, the subject of "Mind and Language" offers a deep training in a really important aspect of human being as the concept and evolution of the language and mind. These concepts are a fundamental part of a comprehensive knowledge of our society as relations between human beings. For a better understanding of these concepts, this subject will approach the several modern theories of mind and language and its relation with psychology, anthropology, neuro sciences and artificial intelligence from a philosophical point of view. This philosophical approach will give the critical, integrating and general vision needed to understand the complete debate.

The audience to which it is addressed is not limited to students of philosophy, as we have said, but it is also aimed at students who have completed their undergraduate studies in related disciplines. This implies that in the course we find a diverse profiles and different backgrounds that can favor the global vision. As we have mention, the subject Mind and Language is a course which main goal will be to introduce the student in the mind and language debate from a philosophical point of view and in relation with modern visions from other disciplines. In this way, the various profiles will provide a global vision that will favor the enrichment of all students in a group learning. Nevertheless, this fact is something to take into account in the curriculum of the subject in order to give a general view, but also a high level program. So, the first main goal to deal with is the diversity of profiles we have in the course. This fact is taken as an advantage in this curriculum in order to complete the research plan in the interface between their particular profiles and the general discipline given here. It is developed by the final goal of this subject that is to make a personal research essay which relates their personal research interest and the philosophy of mind and language curriculum. This plan will allows us to improve the learning of the students in a double aspect. The first aspect will be to develop a personal training, we can work personally to fulfill the philosophical gap that each student might have. The second aspect will be to improve the student approach with the global group approach by mean of different point of view and disciplines in a share learning methodology. In order to archive these goals, this program makes two clear components in the curriculum. The first one will be devoted to offer a general knowledge of the philosophy of mind and language. The teacher will give an overview of the subject and offers the student general bibliography to understand the history of philosophy of mind and language, as well as the actual problems. A specific bibliography will be also provided to give them the proper tools for deeply research any field related with the philosophy of mind and language. The second part will be devoted to carry a personal research plan for each student which will be related with the main content of the subject. Concretely, the teacher will provide the tools needed to understand the interface between their personal research interest and the philosophy of mind and language.

2. OBJECTIVES AND CONTENTS

The main goal of the subject is to archive a proper understanding of the actual debate on philosophy of language and mind and its importance

in the knowledge of our society as relations between human beings. They are (mind and language) two subjects closely interrelated and with a clear leadership in the actual main stream analytic philosophy. The goals the student will achieve in this course are the followings:
– To analyze the problem of mind/body and the several position we can find historically.
– To know the impact of linguistic turn in the XX century about the analysis of the mental subject and language.
– To know the impact of the experimental psychology, cognitive science, artificial intelligence and neuroscience into the mind and language debate.
– To know how to make relation of these notions with the classical problems of the theoretical and practical philosophy.

These objectives will be developed into two part of the program. Firstly, we will study the two topics separately, philosophy of language and philosophy of mind, and then we will relate their problems and solutions following the different frames. Then, we will enter into specific subject which are in relation with students interests.

DESCRIPTION OF THE CONTENTS:

Philosophy of Mind:

1. INTRODUCTION

The philosophy of mind is a set of philosophical insights about the nature of the mental thing, the relation between body and brain and relation between mind and language. This discipline deals also with the metaphysical or ontological status of the mind and about the nature of knowledge. Following Gardner the nature of the mental thing might be studied on the cognitive hexagon: psychology, anthropology, neuro physiology, artificial intelligence, linguistic and philosophy. We will deal with the problem of the mind in the 70th of the birth of the cognitive psychology. Then we will enter into the modern vision of the relation between mind and body.

2. GOING BACK TO MENTALISM

The new philosophy of mind born in opposition to the anti-mentalism theories of conductivism which does not think there is a mind but a conduct. We will check and study the historical streams to understand how the actual philosophy of mind is born taking into account mosnism, dualism and intermediate theories. An overview of them will be provide: an introduction to intermediate as functionalism (Putnam, Fodor and

Lewis) or emergentism (M. Bunge, K. Popper and J. Searle), as well as theories of identity or monism, physicalist of H.Feigl, and dualism interactionism of K. Popper and Eccles. We will deal also with several critics of these theories. The last part will be devoted to embodied cognition.

3. Actual Philosophy of Mind

In this section we deal with the theoretical difficulties of the theories of mind. Problems as qualia, conscience (hard and easy) or artificial intelligence (strong and weak). Besides these general goals related with the main problems of philosophy of mind, a relevant bibliography will be provided in order to give the tools to the students to deep on the subject by their self.

Philosophy of Language:

1. Introduction

We start for the definition of language as natural and unique way to express for the human being and we introduce the different frames to deal with language as speculative, dialectic and analytic. Our course will deal with the analytic point of view that is to say, we deal with the analysis of language as its main characteristic, its logical or formal characteristic, its relation with world, truth and falsehood. The sciences which deal with the language are several sciences, so sometimes we are in an interface with the biology, linguistic, and sociology of language.

2. What is a language?

We introduce the concept of language as a plurality of signs of the same nature which primary function is the communication between interpreters. Nevertheless, when we talk about human language we use to refer to its defining features as vocal-auditory channel, duality, syntax and semantics, arbitrariness, linguistic displacement, all participants as transmitters and receivers and reflexivity. We will discuss these defining features and we link them with the problems of linguistic universals. The problems of universals will be seen from a syntactic, semantic and pragmatic point of view (Hockett, Berlin y Kay, Chomsky, Greenberg, etc.) The last part of this section will be devoted to the grammar as generative system and its problems.

3. The analysis of language

In this section we will deal with an historical point of view of the formalization of language and their problems following theories as such by Frege, Russell, Kripke, Tarski and the first Wittgenstein. Then we will enter into the second Wittgenstein and its pragmatic turn, we will overview theories as such by Grice, Austin and Searle. The last part

will be devoted to more recent pragmatic theories as L. Horn, Levinson, Relevance Theory (Sperber and Wilson) and Recanati.

As well as we did in philosophy of mind part, we will give students the tools for a deeper study of the subject by providing relevant bibliography.

SPECIFIC UNIT:

The second part of the course will be a unit devoted to a personal project the student must carry on. The point of this course is to introduce the student in a research project which link her personal project with philosophy of language or mind research project. Thus the final curriculum of the subject will depend of the students we have. In this didactic unit we will explain an example of a course, but its real program varies in function of the student's interest. With this adaptive program and methodology we try to reinforce the feedback from the student and their active participation. One example of a possible program will be as follows.

1. THE EMOTIONS AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE

This lesson will be devoted to understand the problems of emotions in philosophy of mind and its relation with the artificial intelligence. We will overview the different theories of emotions (James-Lange, cognitive theories,…) and its possible roll in Artificial Intelligence subjects. The concept we have about emotion will influence on the possibility to have an artificial emotional subject. We also deal with problems of a strong concept of Artificial intelligence as the frame problem.

2. THE CONCEPT OF HAPPINESS AS MENTAL STATE

We will deal with the different theories of happiness and its relation with the concept of mind. Firstly, we differentiate between a well-being theory and a mental or psychological theory of happiness. Then, we will deal with hedonism, life satisfaction, emotional states, subjectivism or approval, and the problem of measurement.

3. EXTENDED COGNITION IN FEMINIST ANTHROPOLOGY

This section will be devoted to the extended mind theory and the embodiment of culture. These theories will be link with feminist anthropology. Problems as the concept of culture and the possibility of an objective knowledge will be addressed.

4. THE CONCEPT OF TRUTH IN CHINESE LANGUAGE AND PHILOSOPHY

We analyze the concept of truth and falsity in Chinese philosophy which is really link with the language structure, concretely in pre-Han philosophical activity. It seems there is no concept of truth and

falsity in this Chinese language, but before to establish there is not, we will analyze semantically and pragmatically their concepts and their philosophy of language theories as what they called School of Names.

5. The roll of mental models in moral deliberation

We deal with models which embody or encode information about moral values and moral conduct that is frequently important in moral deliberation, that is, the process of solving moral problems. We will overview the diversity of view on how models perform this function as rules, mental models, schemata, analogies, empathy and role models.

6. Philosophical analysis of the concept of euphemism

We treat the roll of politeness and euphemism in philosophy of language as its importance as social and cognitive function in communication. We also analyze the difference between euphemism and dysphemism in relation with their social functions.

7. Others minds and mirror neurons

This section will be devoted to the roll of mirror neurons in communication and understanding of actions and how they might be related with the evolution of language. These neurons enable individuals to understand actions performed by others. We will works with the original texts from the research experiments in monkeys by analyzing them from a mind and language perspective. Then, we will treat the hypothesis their researchers conjecture that says several components of human language could be embedded in the organization properties of the motor system and the important roll of these results in the evolution of embodied language.

8. Speech acts and the roll of the hearer

We deal with the roll of the hearer in classical speech acts theories as Austin and Searle's versions in contrast with other more recent versions of speech acts theories. We introduce the difference between the forces in a speech act as locutionary, illocutionary and perlocutionary. The crucial point will be to deal until which point the condition of satisfaction will deal with the hearer response in modern theories as Kukla's one.

9. About tragedy and the fictional feelings

We deal with the concept of tragedy and the roll of feeling in fictions. Several semantic theories of fictions will be analyzed. Firstly, we will start with Hume ideas about the tragedy feelings, and then we analyze modern theories of fiction as the Make-Believe of Walton and pretense theories. Finally, we will introduce the double aspect theory by Woods.

2.3. Methodology

The introductory lesson will be dedicate to interact with the students and their interests. The teacher will ask their motivation to follow this subject and what they expect from it. This session will try to start an active communication in order to fulfill the needs of the students. The final goal we try to achieve is to contribute in their personal project with a deep analysis on the mind and language topics. The teacher will ask and note their subject of interest in order to think about it and chose the proper text to work. The next session will offer them a topic in relation with the mind and language debates. The teacher will provide also the relevant bibliography, two or three paper at least for each students and topics. The student will have to work about their personal project designed by the teacher and they will make an exposition of the topic in the second part of the program, as we will detail thereafter. The personal project will be defined since the second session of the course. Nevertheless, there will be some flexibility that will be discussed in personal meeting with the teacher, out of the course time.

After having chosen the personal project, we will start with the program. The program will be divided in two main units as we mention. The first unit will provide a general knowledge of the philosophy of language and mind topics. These lessons will vary depending of the students we have. Usually, they will be four session of one and a half hour each. The main methodology will be the teacher exposition of the topics with a discussion at the end. The material used by the teacher will be a presentation in order to easy clarify a general overview. With this part we will use a mixed learning styles, we will reinforce the cooperation of the students in the final discussion while we offer the exposition given by the teacher. The goal will be to offer an overview of the subject for every student might be able to start from similar point. In fact, as we say we have a diversity of profiles, some of them never have studied philosophy of language and mind, so this mixed methodology will contribute with the exposition to fix some important contents for the topics of the subject as well as offer the possibility to interact with their personal doubts in the final debate session. This also reinforce a cooperative learning because each student will come with a particular background that will be confronted with the other in a peer instruction. This will allow us to see the overview of the philosophy of mind and language debate from different point of view which will be an enriching exercise.

The second part of the program will be divided in nine session of one and a half hour each. Each student will prepare an exposition of

her topic which was decided in the second session. The exactly texts the student has chosen for her exposition will be provided one week before. Like this, every student in the course will have to read the texts the exposition deals in order to be able to discuss the topics. The timing exposition will be forty minutes. Then, the teacher will retake the exposition and explain again the topics by adding some remarks. The last part will be a debate between all the students about the topics. This part pretends to be a grouping methodology which fulfill the students' needs. The point will be to mix a personal presentation with teacher explanation and cooperative learning. This methodology will aid the student improve in her topics and solve her doubts, it also provide a good support by fronting a peer instruction and an exposition. The student can use a digital presentation or/and textual material to give her peers and the teacher.

The last part of the methodology will be the elaboration of a personal essay of the topic chosen by each student which will be made in a personal time. The essay will be delivered the day of the test fixed by the University. The essay must include a work about the texts chosen by the teacher and student and presented in the public exposition.

2.4. Evaluation

The evaluation consist in a mix between the presentation of the student project and a personal essay about the topic.

The personal presentation will be devoted to carry their personal project in order to confront the course background. This group learning will be a helpful tool to carry the personal essay thereafter. So part of the evaluation will be the personal presentation, but we will take into account that this is a work in progress to build a personal essay on the topic.

The personal presentation. We value the clarity and precision of the topics presentation as well as the question which starts the personal project. The first point to deal is that the personal project need to be in relation with a question or problem, not just the exposition of a topic. There will be an exposition of the possible answer to this question and the different lines to develop the problem and solutions. The main goal will be to be able to build a complete state of the art of the question presented and highlight a possible line to work in a possible answer.

The personal essay will be the double of the score than the presentation. This is because it suppose to be a mature work that has been already presented and confronted with the group learning critics. The personal essay will develop the question planned in the exposition with

an overview of the possible answers given by a complete state of the art and a first step to develop the personal student answer. It will include the critics made in the presentation. The maximum long will be 5000 word without abstract and bibliography.

3. REFERENCES

A SELECTION OF GENERAL OVERVIEW REFERENCES:

BEORLEGUI, C. (2007) "Filosofía de la mente. Visión panorámica y situación actual". *Revista Realidad* 111.

CHALMERS, D. (1995) "Facing up the problem of consciousness". *Journal of Consciousness Studies* 2 (3).

CLARCK, A. and CHALMERS, D. , (1998) "The extended mind", *Analysis* 58.

GARCÍA GARCÍA, E. et al. (2007) *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.

HARRIS, P.L., DE ROSNAY, M. and PONS, F. (2005) "Language and Children's Understanding of Mental States", *Current Directions in Psychological Science*, Vol 14.No. 2, pp. 69-73. Apr.

HIERRO S. PESCADOR, J. (2007) *Principios de filosofía del lenguaje,* Madrid, Alianza.

HUANG, Y. (2007) *Pragmatics*, Oxford.

LILLARD, A. (1999) "Developing a Cultural Theory of Mind: The Ciao Approach", *Current Directions in Psychological Science*, Vol 8.No. 2, pp. 57-61. Apr.

MARTÍNEZ FREIRE, P. (1995) *La nueva filosofía de la mente*, Gedisa.

PUTNAM, H. (2006) "Cerebros en una cubeta", *Razón, Verdad e Historia*, Tecnos.

PERSONAL PROJET REFERENCES:

1. THE EMOTIONS AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE

DENNETT, D., (1984) "Cognitive Wheels: The Frame Problem of AI". *Minds, Machines, and Evolution*. C. Hookway. Cambridge University Press.

DE SOUSA, R. "Emotion", (2017) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Winter Edition.

NIEDENTHAL, P., Wood, A., and Rychlowska, M. (2014) "Embodied Emotion Concepts", in L. SHAPIRO, L. (Ed.) *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, London: Routledge.

PRINZ, J. (2007) "Emotion: Competing Theories and Philosophical Issues", *Handbook of The Philosophy of Science. Philosophy of Psychology and Cognitive Sciences.* Ed. P. Thagard. Elsevier.

2. THE CONCEPT OF HAPPINESS AS MENTAL STATE

DURAYAPPAH, A. (2011) "The 3P Model: A General Theory of Subjective

Well-Being", *Journal of Happiness Studies* 12. Springer.
Haybron, D. (2000) "Two Philosophical Problems in the Study of Happiness" *Journal of Happiness Studies* 1. Springer.
Haybron, D. "Happiness", (2011) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). Fall Edition.

3. Extended cognition in feminist anthropology

CRASNOW, S., (2007) "Feminist Anthropology and Sociology: Issues for a Social Science". *Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Anthropology and Sociology*. Ed. S. P. Turner and M.W. Risjord. Elsevier.
SOLIMAN, T. and. GLENBERG, A. M. (2014) "The Embodied of culture" , in L. Shapiro (Ed.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, London: Routledge.

4. The concept of truth in Chinese language and philosophy

FREGE, G. (2005) "Sobre el sentido y referencia" en *La búsqueda del significado*, L.M. Valdés, Tecnos.
HANSEN, C. (1985) "Chinese Language, Chinese Philosophy, and "Truth"",. *The Journal of Asian Studies*. Vol. 44.N.3, pp. 491-519. May.
WILLMAN, H. (2016) "Logic and Language in Early Chinese Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edition, Edward N. Zalta (ed.).

5. The roll of mental models in moral deliberation

GRAHAM, J., Meindl, P. and Beall, E. (2012) "Integrating the Streams of Morality Research: The Case of Political Ideology", *Current Directions in Psychological Science*, Vol. 21, No. 6. Dec.
SHELLEY, C. (2017) "Models and Moral Deliberation", *Handbook of Model-based Science*. Ed. Magnani, L. and Bertolotti, T. Springer.
WOOD, L. "Cognition and Moral Value", (1937) *The Journal of Philosophy*, Vol. 34, No. 9. Apr. 29.

6. Philosophical analysis of the concept of euphemism

BROWN, P. and LEVINSON, S. C. (1987) *Politeness: some universals in language usage*. Cambridge University Press.
CHAMIZO, P.J. (2003) "La función social y cognitiva del eufemismo y el disfemismo", *Panacea*, 5.15.
EDESO NATALÍAS, V. (2009) "Revisión del concepto de eufemismo: una propuesta de clasificación", *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* Vol. 7, No. 2 (14).

7. Others minds and mirror neurons

CAGGIANO, V, FOGASSI, L., RIZZOLATTI, G., CASILE, A., GIESE, M. A. and THEIR, P., (2012) "Mirror neurons encode the subjective value of an observed action". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Vol. 109, No. 29. July 17.

FERRARI, P. F. AND RIZZOLATTI, G. (2014) "Mirror neuron research: the past and the future". *Philosophical Transactions: Biological Sciences,* Vol. 369, No. 1644, 5 June.
FOGASSI, L. AND FERRARI, P. F. (2007) "Mirror Neurons and the Evolution of Embodied Language", *Current Directions in Psychological Science*, Vol. 16, No. 3. Jun.
HYSLOP, A. (2016) "Other Minds", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). Spring Edition.

8. Speech acts and the roll of the hearer

GREEN, M. (2014) "Speech Acts", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), October Edition.
KUKLA, R. (2014) "Performative Force, Convention, and Discursive Injustice", *Hypatia,* vol. 29, No 2, pp 440-457.
SEARLE, J., (2001) *Actos de habla*, Cátedra.

9. About tragedy and the fictional feelings

HUME, D., (1874–75) "Of Tragedy", in *The Philosophical Works of David Hume*, edited by T. H. Green and T. H. Grose. 4 volumes, London: Longman, Green.
WILKE, T., (2016) "Fictional Feelings: Psychological Aesthetics and the Paradox of Tragic Pleasure", in *Fact and Fiction* Ed. CHRISTINE LEHLEITER University of Toronto Press.
WOODS, J. and ISENBERG, J. (2010) "Psychologizing the Semantics of Fiction". *Methodos*.

❖❖❖❖❖

THE PROBLEM OF KNOWLEDGE IN MODERN PHILOSOPHY

ELECTIVE. SECOND QUARTER

Prof. Dr. MIGUEL PALOMO

1. GENERAL DESCRIPTION OF THE COURSE

1.1. Steps prior to modern philosophy

In the Middle Ages, a time immediately before modernity and covering roughly the fifth to the fifteenth centuries, philosophy was separated from the empirical disciplines. Mainly with scholastic thought, philosophy had focused on the study of ontology, a subsidiary discipline to philosophy that focuses on the study of the nature of being and its existence. This, together with the academic validity of Greek philosophers, such as Plato and Aristotle, in matters that were not solely reduced to a philosophical object such as cosmology, generally caused the philosophical practice to be separated from the empirical reality. From this separation comes the famous phrase "discussing the sex of angels," which is used to indicate when we speak about excessively abstract realities instead of our immediate reality.

Despite this, it should be noted that we must not fall into the stereotype. The philosophy of the Middle Ages, especially scholastic philosophy, although it has clear differences with modern philosophy, does not imply a total and absolute rupture, but an organic rupture. Many of the thinkers of the modern age clearly base themselves on their medieval predecessors, as is the specific case of Descartes and Leibniz, both great researchers of scholastic philosophy. In this way, the philosophy of the Middle Ages was a precedent for modernity not only in a merely chronological way but also in thematic and founding ways.

Some of the most influential thinkers for modern philosophers were Tomás de Aquino (1225–1274), Guillermo de Ockham (1285–1347), or the Spaniard Francisco Suárez (1548–1617), among many others.

1.2. Characteristics of modern philosophy

The most important characteristic of modern philosophy with respect to medieval philosophy is the change of object. While medievals focused on ontology, modern philosophers focused primarily on epistemology. That is to say, from the question of being, we progress to the question of knowledge: What can be known?

In this way, just as there was a change of object, there was also a change of subject. Medieval philosophy presents a clearly focused perspective on divinity. This is true both for the European philosophers, some named in the previous section, and the Arabs, while Averroes (1126–1198), Avicenna (980–1037), or Al-Farabi (872–950) were paradigmatic in this sense. In modern philosophy, however, the perspective is anthropocentric. This means that, when it comes to knowing the empirical and metaphysical realities, we no longer start from divinity (as if the Platonic intelligible world gave the foundation to the sensible world) but from the human being. It is now the subject who illuminates knowledge and its possibilities. The change of subject does not mean, however, that modern philosophers rejected divinity, since many of them were devout believers of various branches of Christianity, as is the case of Descartes, Leibniz, or Kant. The difference is that, instead of demonstrating the functioning of the world from a divine inference, being God who illuminates the possibilities of knowledge, now the existence of God is demonstrated based on the possibilities that the human being has of knowing, that is to say, starting from himself. This is the case of Descartes, for example.

Although divinity is still present for many modern philosophers, there is also a secularization of thought. This characteristic of modernity arises, on the one hand, from the change of subject (from God to the human being), which removes the need for those atheistic thinkers to appeal to God to lay the foundation for knowledge about the world. On the other hand, it arises from different social and political realities that also arise. The Christian schism or Protestant Reformation occurred in the 16th century when Luther hung his 95 Theses on the door of the church of the Wittenberg Palace in 1517. It caused a definitive separation of the Catholic church (the traditional church) and the Protestant church (those who followed Luther and later split into

Calvinists, Arminians, Puritans, and other denominations). Although we speak of a religious schism, it had a clear and immediate impact on the political and social order: many states decided to join Protestantism, and this caused different uprisings and wars between Catholic and Protestant states. The Thirty Years' War (1618-1648) can serve as a paradigmatic example: the devastation and loss of a large percentage of citizens highlighted the need to separate the church and state, that is, secularize society and, therefore, also the thought that sustained it.

1.3. Introduction to the main thinkers of the modern era

The main authors that will be studied in this course are Descartes, Locke, Hume, Leibniz, and Kant, through whom we will get to know the problem of knowledge in the modern era, and we will also understand the philosophical problems derived from knowledge in the contemporary era.

We will see how René Descartes is the so-called first philosopher of modernity because of the radical nature with which he disassociated himself from scholastic methodology.

On the one hand, John Locke broke away from the idea that the human being naturally has a series of characteristics that are predetermined innately and that allow him to know reality; and on the other, with the idea that religion should go hand in hand with the state, in his *A Letter Concerning Toleration* (1689).

For his part, David Hume, following the empiricist trail marked by Locke, pointed out that all the knowledge that we could acquire about the world comes from the senses, and that causality, which is so important in philosophy, was nothing more than the imagination's a way of cataloging facts *a posteriori*, without a need to justify it.

In many aspects, G.W. Leibniz was opposed to the empiricism of Locke and Hume, traditionally classified himself within rationalism, more in line with Descartes, since he thought that the ultimate reality was metaphysical, while the physical world was nothing more than well-founded phenomena.

Modern and enlightened philosophy culminated in Immanuel Kant. In a combination that seemed irreconcilable between empiricism and rationalism, Kant proposed his transcendental philosophy based on his three famous critiques.

These authors showed the enormous change that was brought about by the modern era since they highlighted the differences between their predecessors such as Tomás de Aquino or Francisco Suárez and their

successors such as Hegel, Schopenhauer, or Nietzsche, who are impossible to understand if they are not properly contrasted with modern thinkers.

1.4. Cartesian rationalism

When René Descartes (1596–1650) began to write his philosophical works, the scholastic philosophical model was already in crisis. A few years before, scientists such as Copernicus, Kepler, and Galileo, through the application of mathematics and empirical observation of the universe, had relegated Aristotelian cosmology (still taken as true and suitable in universities in the 16th century) to metaphysics. That cosmology of celestial orbs that moved in perfect circles in the superlunary world did not seem to correspond to mere observation. This advance was clearly important for lens polishing, especially in telescopes and microscopes, which provided an abysmal development of technology in only a few years. These scientists also helped remove the special status that the Earth was thought to have within the universe, first as a physical center of the universe, and then as a theological center. Through these observations and the application of the mathematical method, the Earth was found to be nothing more than a planet, similar to those celestial bodies that could be easily observed (including the moon), which also had obstacles on their surfaces, such as mountains and valleys.

The success of mathematics and empirical observation was evident, and the truths obtained through scientific practice could hardly be refuted since they offered a level of certainty that was difficult to achieve through the philosophical method. That is why Descartes, when he tried to reshape philosophy, did so by imitating the mathematical method. If mathematics offered clear certainty, why not seek a similar method with philosophy? It would simply be a matter of looking for an axiom from which to deduce the rest of the truths.

The basis that Descartes used to raise his philosophical method is human reason. The ability we have to reason is the only hope we have to reach truths about the world around us, and that is why Descartes placed this foundational basis in the *cogito ergo sum*, as explained in *Discourse on the Method* (1637) and in his *Metaphysical Meditations* (1641).

Although the scientific method uses empirical observation, Descartes pointed out that everyone knows that the senses deceive us, and we cannot trust them, so deducing true knowledge from the senses would be wrong. Another objection he made to empirical knowledge is that when we receive the impression of an object, we do not know if we really come to know the essence of the object or if the object's im-

pression passes through the sieve of our mind. It is equally important to point out that everything we experience could be a dream: sometimes during night wakefulness, we cannot distinguish if we are dreaming or awake. Why not think that what we believe is reality, is no more than a dream, without realizing it? Finally, although mathematics seems to offer certainty, Descartes considered the possibility that there is a demon (or evil genius, as he is usually called) that causes us to err every time we do a mathematical problem, in such a way that we always think that two plus two equals four when in reality the result is different.

How to get out of this awkward position? Descartes pointed out that, if we are trying to figure out if we are living in a dream or in reality, if we are accessing the essence of an object, if the senses deceive us, or if there is a demon who amuses himself by making us make mistakes when doing mathematical problems, there is no doubt that in each and every one of these processes, we are thinking. And it is evident that to think, one must exist. Therefore, we deduce our existence from thought: *cogito ergo sum*, I think, therefore I am, a proposition that will always be true.

C*ogito ergo sum* is the starting place from which we can begin to build our knowledge about the world: the axiom required to reach certain truths. As an example of the usefulness of this principle and the paradigm shift with respect to medieval philosophy, Descartes used this principle to demonstrate the existence of God (that is, we now start from the human being towards divinity, instead of understanding that it is divinity that illuminates every object capable of being knowable). The Frenchman indicated that since the human being has a notion of infinity, but it is not susceptible of being experienced as such (since infinity *is* infinite), this concept could only come from a being that is capable of experiencing infinity, and that being cannot be any other than divinity.

1.5. British empiricism

The British thinker John Locke (1632–1704) contributed to one of the first steps towards the secularization of philosophy. His *Essay Concerning Human Understanding* (1690) is dedicated to estimating what human beings are capable of knowing and in what way. In this essay, divided into four different books, he first pointed out that the *a priori* knowledge that in theory, human beings possess according to many philosophers before him such as Descartes (who defended the existence of *a priori* knowledge, which for example denotes the possession of the notion of infinity according to the French philosopher) is not such, but all knowledge acquired by human beings comes from experience.

It is important to note how the empiricism practiced by John Locke was essential to the secularization of metaphysics. The knowledge human beings possessed was no longer a reflection of divinity, nor a capacity granted by it: knowledge about the world began and ended in the subject, which acquired impressions of objects external to itself and formed simple ideas about them. In the same way, the combination of different simple ideas resulted in the appearance of complex ideas. This is how the human being was able to represent all empirical reality and the idea that substances, which were not accessible through reason, could be accessed in an exercise that would influence philosophy after him and that would encourage his contemporaries to write responses to this *magnum opus*, as is the case of Leibniz.

On the other hand, it should be taken into account that Locke's thought directly influenced the social, political, and religious stratum of the time, by defending in his A *Letter Concerning Toleration* (1689, a publication that includes different letters written in this period on the same issue) that the separation between church and state was desirable. Since the human being was born free, without any physical or metaphysical knowledge, and with natural rights by the mere fact of being born human, these should not be violated by the state. The individual freedom with which one was born allowed one to choose the worldview that seemed appropriate to him, so freedom and tolerance went hand in hand. In this way, the states allowed each individual to choose a religion, and society likewise tolerated individual choice. This was essential at the time, as we remember that this occurred during a period of wars throughout Europe due to the political-religious events mentioned in the introduction.

The path marked by Locke in British empiricism continued in the 18th century with the thought of the Scotsman David Hume (1711–1775). Like his predecessor, Hume considered that the human being acquired all knowledge through experience and through the senses, thus eliminating the possibility of *a priori* knowledge and that in an innate way, there was some notion ceded by divinity to humans. This is pointed out by Hume in one of his most famous works, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), in which he clarified that the existence of classical categories of philosophy such as God or the soul cannot be known with certainty, since the knowledge of these was not acquired through experience.

The problem of the knowledge of these metaphysical categories is a crucial point to understand the skepticism put into practice in *Dia-*

logues Concerning Natural Religion (1779), in which Hume reflected his idea of the impossibility of knowing not only about the existence of God, but also many of His characteristics, such as His goodness, infinity, or omnipotence. This is why he appeals to, among others, the paradox of Epicurus, that is: if God is good and does not want to prevent evil in the world, then He is not good; if He wants to prevent evil in the world, but He is not able, then He is not God, since He lacks omnipotence.

Finally, it is relevant to point out the problem of causality and induction in Hume. In his *A Treatise of Human Nature* (1740), Hume pointed out that the causality that we infer from the observation of different empirical phenomena did not have to be such, since the necessary conditions between an event and its cause could be known by means of experience. We could only know the phenomenon *a posteriori*, so we could only affirm that one fact preceded another, instead of appealing to its origin. This problem leads us to that of induction, this time again in *An Enquiry Concerning Human Understanding*: the knowledge that in the past some events had preceded others does not assure us that the same first events give rise to the second. From this comes the famous example that although every morning we see that the sun has risen, we cannot infer any knowledge about the future from this, so we will never know for sure if tomorrow the sun will rise. In this way, what we mean by causality is a form of human imagination, while induction will only lead us to acquire probable knowledge about the world, but never certainty.

1.6. G.W. Leibniz and the union of science and philosophy

The philosopher, mathematician, jurist, and engineer, among many others, G.W. Leibniz (1646-1716) is literally an almost unfathomable figure. He wrote so many texts that even today the edition of his complete works in their original language has not been completed (he wrote his philosophical and scientific texts in Latin and French). Despite this, during his lifetime he only published one book, *Theodicy* (1710), although he brought his thought forward through hundreds of articles and epistolary exchanges with his contemporaries, being a well-known figure at the time.

Usually cataloged among rationalists, Leibnizian philosophy has an important basis in this thinker's scientific and mathematical practice, having gone down in history as the creator of infinitesimal calculus along with Isaac Newton.

Descartes is a key influence on Leibniz, although Leibniz often tried to surpass both his philosophical and scientific projects. Leibniz

pointed out that every phenomenon in the world could be explained mechanically, that is, based on its efficient cause and as the result of the movement of various bodies. The essence of things is not found in matter, since essence is an immaterial or metaphysical principle that formed it and gave it unity. In the human being, Leibniz affirmed that the metaphysical principle that he possessed was the monad, a metaphysical atom (which, being metaphysical, did not occupy any space, since it was not material or extensive) that presumed the substantial form of being.

One might ask in what way a monad knows what is external to it. We can remember the Leibnizian phrase that states that "monads have no windows," which goes to say that from our monad (perhaps an analogue to better understand it would be the *soul*), we do not have access to the essence of other monads: we only access the information that our senses provide us about what is external to us. If we can know other subjects and label them as "subjects," it is because through the pre-established harmony by God at the time of creation of the universe, some monads could communicate with each other, in an analogy similar to how the pendulums of a clock synchronize when they are placed on the same surface.

Despite being considered a rationalist, Leibniz thought that the Cartesian axiom was confusing and unsuitable as a foundation for the knowledge that we obtain about the world. And in the same way, he thought of the empiricist principle, since experience needs previous categories to catalog and apprehend what the senses offer us. That is why Leibniz pointed out that the starting point of knowledge is found in the *law of noncontradiction,* already present in Aristotle, by means of which it could be affirmed that "a" is "a" and that "not a" is not "a."

The *law of noncontradiction* is a type of *a priori* knowledge, or prior to the experience. But this principle is not the only one necessary to know what is in the world. The *principle of sufficient reason* is also essential, which considers that everything comes to be through a determining cause or reason, and that can explain why things are one way instead of another.

Leibniz exposed these principles throughout his philosophical work and under different names, although we can find examples of them in *Theodicy* and in his *New Essays on Human Understanding* (1765, published posthumously), in which Leibniz responded to *An Essay Concerning Human Understanding* by John Locke, and which was unpublished when he died in 1704. In all these works, we can see how Leibniz's philosophy, although it differs enormously from empiricism

and knowledge, acquired merely through experience, possesses an eminent interdisciplinary character, giving an important place to what the physical sciences tell us about empirical reality.

1.7. Kantian criticism

The philosophical exercise conducted by Immanuel Kant (1724–1804) represents the culmination of modern philosophy. However, after advancing from the Middle Ages to modernity, two clearly different schools appeared: rationalism and empiricism. The philosopher from Königsberg carried out a synthesis of both that determined the discipline's future. We call his philosophy transcendental philosophy, because he defended the existence of transcendental or *a priori* knowledge, that is, that it did not depend on experience, a point in which it clearly differed from British empiricism.

The main works in which Kant presented his thoughts were the three critiques: *Critique of Pure Reason* (1781), *Critique of Practical Reason* (1788), and *Critique of Judgment* (1790). The first was focused on the epistemological problem (that is, on knowledge), the second on ethics, and the third mainly on aesthetics. For this reason, in our course we will focus mainly on *Critique of Pure Reason*.

On the one hand, Kant argued that metaphysics cannot offer accurate knowledge, thus differing from the Cartesian thesis that reason provides us with knowledge about the existence of the subject. But the human being does have knowledge that is not derived from experience. The knowledge that the human being possesses by the mere fact of being, does not refer to the outside world. It is knowledge that is acquired through the senses and through experience: it refers to a series of *a priori* elements that allow us to learn about the world, as is the case of, for example, space and time, two *a priori* categories of sensibility that allow us to learn about the physical world, and that are objective. Therefore, we discuss how these elements are necessary conditions for the presentation of knowledge.

Therefore, we see that Kant presented a series of notions that we must clarify before continuing. First, the *a priori* knowledge that refers to knowledge obtained prior to the experience; and the *a posteriori* knowledge, which is what comes from and arises from experience through the senses. On the other hand, there are analytical and synthetic judgments. The first are judgments that explain what is already in the definition of its object. For example: the phrase "fire burns" would be an analytical judgment, since the definition of the word "fire" includes

the fact that it burns. These judgments, therefore, do not provide additional knowledge but only explain. However, following the same example, the phrase "fire heats the environment" is a synthetic judgment since it provides knowledge that is not found in the same definition of the object "fire."

This being so, Kant wondered about the possibility of *a priori* synthetic judgments, that is, that do not come from experience and that, in turn, add additional knowledge. Mathematics and geometry would be disciplines (clearly related to each other) that offer *a priori* synthetic knowledge since the sum "two plus two equals four" or the axiom "a straight line is the shortest distance between two points" offer knowledge that requires intuition of time and space, respectively.

A more difficult question addressed by Kant is whether it is possible for there to be *a priori* synthetic knowledge in metaphysics. The philosopher from Königsberg thought that all knowledge started from experience (allying himself at this specific point with empiricist philosophy), which passed through our understanding and reached reason, with three ideas of reason appearing in the latter: the absolute unity of the thinking subject (I, treated by psychology); the absolute unity of the series of conditions of the phenomenon (World, treated by rational cosmology); and the absolute unity of the condition of all objects of thought in general (God, treated by natural theology). These three are the aim of metaphysics, and since they are transcendent ideas, reason falls into paralogisms (psychology), antinomies (rational cosmology), or in granting reality to the ideal of reason (natural theology). That is why, while mathematics, physics, and geometry have proven to be sciences in addition to providing synthetic *a priori* judgments, metaphysics is not a science, since there are no ends that correspond to the ideas of reason indicated.

1.8. Conclusions (and other drifts)

As we can see, the problem of knowledge becomes the central point of philosophical speculation in the modern era. It is essential, therefore, to know the reasons why this fact occurs, the different forms it takes in its development from the sixteenth to the eighteenth centuries, and the results that these problems have in later centuries.

On the one hand, the methodology put into practice by modern philosophers causes the definitive separation between the scientific and the philosophical disciplines, which were presented together in the medieval era and during much of modernity (remember that Descartes and

Leibniz, for example, were clearly interdisciplinary figures). The separation between philosophy and science, the norm still today, is, therefore, the fruit of modern thought.

On the other hand, in terms of philosophy itself, subsequent centuries addressed modern philosophy, taking it as an excessively positive exercise when dealing with the knowledge that could be acquired by human beings. In the 19th century, thinkers such as Schopenhauer, Marx, or Nietzsche broke away from the modern paradigm by criticizing its foundations and purposes, giving birth to the philosophy of suspicion and postmodernism, which took different forms in the 20th century and from which contemporary thought is still taken today.

2. TEACHING AND LEARNING METHODOLOGY

The classes will be focused, on the one hand, on the transmission of theoretical knowledge using the methodology of the master's course (45%). On the other hand, a series of practical classes will be provided in which debates and role-playing methodology will be used so the students can demonstrate that they have understood the theoretical part, as well as strengthen the knowledge acquired (45%). Finally, 10% of the classes are reserved for shared tutorials.

In this course, we will start with the study of different figures of modern philosophy, and extracts from some of the most relevant texts by these authors will be proposed. Students will be encouraged to read at least one complete work by one of the authors covered in class during the course, from which each student can choose the one that most appeals to him or her.

To evaluate the students' work, each course's program will be followed, however we recommend that the students write a final paper elaborating on some of the problems present in modern philosophy, identifying the question to be dealt with, relating it to the same problem dealt with differently in different periods, and finally giving a personal approach to the matter. This paper will demonstrate the philosophical maturity achieved by the students.

3. RECOMMENDATIONS FOR THE STUDENT AND OTHER INTERESTING ISSUES

Since this course is prepared for students at the master's level, all students are not expected to come from pure philosophy studies. That

is why the course will be flexible with the students' previous knowledge of modern philosophy. However, certain maturity is expected from the students when it comes to understanding the philosophical questions addressed and when dealing with the dilemmas present in modern philosophy, typical of the academic level at which the course is presented. In other words, although some of the course content has been taught at lower academic levels, the course is not expected to be a mere repetition of contents. This is why it is essential that students can and are willing to reflect philosophically in a way that is not required at previous levels.

For those students who come from studies other than philosophy, we recommend a careful reading of the texts that will be dealt with in the course, as well as the manuals on the history of philosophy and the introductory studies present in the works of the philosophers referenced in the bibliography. All this will provide the theoretical framework necessary to develop the contents of the course properly.

In the case of students who have previously taken philosophy courses focused on modern philosophy, during the course we expect that they will start from the texts studied in class to write their final paper, focused on some problem of modern philosophy, while maintaining the appropriate academic level for the course.

4. BIBLIOGRAPHY

DESCARTES, R. (2004). *Discurso del método; Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe.
DESCARTES, R. (1971). *Las pasiones del alma*. Buenos Aires: Aguilar.
GARBER, D. Y NADLER, S. (2006). *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. III. Oxford: Oxford University Press.
GARBER, D. y NADLER, S. (2008). *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. IV. Oxford: Oxford University Press.
GRAYLING, A. C. (2007). *Descartes: la vida de René Descartes y su lugar en su época*. Valencia: Pre-Textos.
GONZÁLEZ, M. (2019). *Introducción al pensamiento filosófico: filosofía y modernidad*. Madrid: Tecnos.
HUME, D. (1977). *Tratado sobre la naturaleza humana*. Madrid: Editora Nacional.
HUME, D. (1979). *Diálogos sobre religión natural*. México: F.C.E.
HUME, D. (2001). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial.
KANT, I. (2005). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
KANT, I. (2011). *Crítica del juicio*. Madrid: Taurus.

KANT, I. (2002). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme.
KENNY, A. (2006). *The Rise of Modern Philosophy*. Oxford: Oxford U.P..
LEIBNIZ, G. W. (2007 y ss.). *Obras filosóficas y científicas*. Granada: Comares.
LEIBNIZ, G. W. (1982). *Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Charcas.
LOCKE, J. (2008). *Carta sobre la Tolerancia*. Madrid: Tecnos.
LOCKE, J. (2013). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
NICOLÁS, J.A. (en preparación). *Guía Comares de la Monadología*, Granada, Comares.
RÁBADE, S. (1981). *Método y pensamiento en la modernidad*. Madrid: Narcea.

❍❍❍❍❍

MODELS OF REASON IN MODERN CULTURE

ELECTIVE. SECOND QUARTER

Prof. Dr. JOSÉ A. MARÍN-CASANOVA

PREVIOUS NOTE

In the course 2013-2014 came into force subject Program of "Models of Reason in Modern Culture, within *University Master in Philosophy and Modern Culture* of the University of Seville. All the information of this program on: 1. Basic data of the subject; 2. Aims and proficiencies; 3. Contents or thematic blocks; 4. Formative activities and lesson hours; 5. Methodology of education-learning; 6. Evaluation and qualification systems and criteria, can be found full and permanently available in the following link: https://sevius.us.es/asignus/programapublicado.phpcodasig=51150017. In other matters, every academician year is published in the master website in which it subject is placed, the Educational Project corresponding to this year and elaborated by the educational team and consigned inside the Plan of Educational Organization. The project, that annually specifies the general subject shots and consigns, besides, pertinent bibliographic recommendations, is accessible in the following link: http://www.us.es/estudios/master/master_m115/asignatura_51150017. Thus, what is exposed then, regarding the space, does not reiterate this exhaustive information. Neither it pretends to be a general description of the contents developed in class lessons, but it rather pretend to offer the conceptual tools for a profitable follow-up of these lessons. It treats, ideally, to give like class materials which in class, because of time, is not given . And it only wants to be the intellectual outline of the surroundings formed by classes immediate content. In order to do it, we put Modern Culture and its rationality models their place. Basically we assimilate it to the

innovation culture, arguing and documenting (notion of) innovation never could have been before Biblical Culture neither before Modernity, as being uniquely modern was core incompatible with the classical philosophical genius, all time it received wings form the religious spirit...

THE MODERN CULTURE: REASON OF INNOVATION, INNOVATION OF REASON

The magic word of the century and millennium is "innovation". Especially, and increasingly, in the cultural spheres. And even more in the academic, in its double teaching and research facet. Like a master key, innovation opens the doors of any self-respecting academic project. Without innovation they remain definitively enclosed. The framework of this subject allows us to verify where the modern innovative mentality comes from, how it collides with classical philosophical culture, how, instead, it is indebted to the biblical spirit and how it is assimilated to modern culture whereas its models of reason can be considered a secularized replica of the religious imaginary. In fact, the program of the models of reason in modern culture, in its anabasis to the theoretical heaven of the *Theodicy*, apotheosically canonizes the innovative imaginary.

I

The most recent genealogy of the categorical patron of innovation traces back —it is the commonly accepted place— to the mid 20th century, to the economic thought of Joseph A. Schumpeter, who was, if not the only, but the first in re-signify the notion, conferring on it the current meaning used in Economics. His influence extends to economic policies that the European Union has been implementing since the 1990's, making innovation the great engine of economic development in the Eurozone. At the same time, Japanese "toyotism" is also based on and shows the links between innovation and production and knowledge management. And more recently, the American economy reflects this model of thinking, valuing the effectiveness of integrating innovation as an important function of the company.

For Schumpeter economy develops in perpetual production and demand cycles, each cycle indicates what the next cycle will be, so that the economic experience inherited by the agents in each period would predetermine the next. The tendency of cycles to perpetuate, comes to avoid innovation. And it is that a closed cycle would leave very little room for development, since future customers would only

have expectations about already known products, and producers would only offer products where its sale was already ensured, growth would be limited to increase in the consumer population. Balance tends to repeat itself with each cycle. Innovation is then conceived as a shock against stabilization or stagnation, since the introduction of new commodities or new production methods or new commercial possibilities in the industrial structure is what revolutionizes the economy and prevents stagnation. Innovation destabilizes the balance, streamlines the system, preventing economic growth from becoming stationary and increasing economic development. Thanks to innovation, economic inertia stops and the tight cycle opens creatively. It is the "creative destruction" —worth the oxymoron— of innovation.

Given the ontological relationship between economy (of course the market) and knowledge (of course operational and not speculative, or more uniquely, the technoscientific knowledge) Schumpeter's economic model gave rise to the linear paradigm of innovation that spread its influence to all spheres of science and, ultimately, the Western existence. European innovation policies, first of R+D, and later of R+D+i, obey this paradigm. Thus, the 1992 Oslo Manual, the first landmark of innovation policy, follows Schumpeter linear economic model with the intention of serving as a reference to measure and analyze diverse innovation of the various nations. Here, innovation is only considered in the economic field and the only knowledge considered is the one generated by hard sciences. All European policies still respect this manual, which, without changing the paradigm, changed its contents in 1997: an analysis of innovations in services was also added to product innovation and technological processes. In 2005, the manual was renewed, again, with the addition of marketing innovations and in the field of organization. The category of "innovation" is thus slightly expanded, without transcending the limits of the market.

That technology, science and the market are involved in interreciprocal interaction today and that innovation affects these three elements is taken for granted. Innovation is therefore the objective towards which efforts are directed. The Oslo Manual in all its versions responds to this. Likewise, in the year 2000, the Lisbon Agenda. Maintaining the economic paradigm, the goal was set for Europe to achieve economic leadership through knowledge and employment by 2010. In 2003 it underwent a revision to incorporate innovations not only regarding products, but also processes and the market. The current Europe 2020 Project was born from not reaching that goal. Surely a significant part

of the failure comes from the linear and economic nature of the model that sponsors the different efforts, where humanities and everything that escapes technoscience is either seen from it as a model or simply left out. A clear example of the latter is the institutionalization of the separation between science and education and that science and innovation policy no longer depends instrumentally but finally on those responsible for the Economy and Finance, as reflected in the ministerial organization charts of current states, including the Spanish State. However, it is time to extend innovation beyond the business field, also taking into account innovation processes at the theoretical, literary or artistic levels. To this respond the new multilinear demands for "cultural innovation". Thus, already in England (Young Foundation and NESTA) and in Canada (Grupo Crises), innovative policies are being developed that incorporate all that is not science and without which its social responsibility cannot be assumed. In this way, important studies are being carried out on innovative social practices and the contribution of the Social Sciences and Humanities to innovation in general. The Goldenberg Report (2004) in Canada and in England, Geoff Mulgan's Social Innovation writing are a fortunate example of a change in the model of innovation studies, of the social turn in innovation policies. It is the emerging "paradigm of social innovation".

II

Once the question about the proximate origin of the innovation model has been answered, there is still the question about the remote origin, about the conditions of possibility, of that model, since, from the perspective of classical thought, novelty has no natural place. And it is that, par excellence, there is a constituent prejudice of Philosophy, a foundational premise, namely, that nothing arises from nothing and that, consequently, the new is naturally impossible. In the ontological plane, the new is a fact without value. A Philosophy of innovation, both in the objective sense and in the subjunctive of the genitive, would have involved something literally inconceivable. The eléatas denied the movement. Plato denied the reality of becoming, turning the novel into appearance. Aristotle was more receptive to movement, but judging it merely an accident. The same standard bearer of the fluidity of everything, Heraclitus, shapes the Greek reluctance to substantial novelty like no other. In a fragment of his, B 30, the classic idea par excellence is portrayed, that of the cosmological sense of reality: "The cosmos before us and is the same for all, was not made by any of the gods or by

any of the men, but always was, is and it always will be living fire that lights according to measure and extinguishes according to measure." Those words are the antonomasia of the classical philosophical vision, which sees an autonomous, absolute and unconditional nature. Nature is itself its own necessary norm, everything is relative to it, it conditions everything. Nature is the necessary limit, the impassable horizon of any human action. Whatever type it may be, sometimes theoretical, sometimes practical, sometimes technical, action necessarily rebounds off the vertical wall of nature. In view of the necessary order of nature, since everything is according to nature, there is no proper innovation. You cannot change what is natural. Nature that is an all-encompassing cause cannot be altered, it cannot be dominated, but at most be seen. Hence the noblest action, the excellent one, is theory. Hence the Greek conception of truth as unveiling (a-létheia) of nature (phýsis), from whose contemplation (theoría) the knowledge that regulates human behavior and doing is born.

Theory has predominance over practical action and technique. This primacy derives from the Greek cosmological consciousness, that is, from the consciousness that there is no correct noetic, ethical or poetic action, but rather revealing the immutable laws that govern the regularity of the movements of nature, which cannot modify the human action, not because of lack of sufficient technological level, but because nature is conceived as immutable and, therefore, as indomitable. Nature is the paradigm of all action: it is ethics and technique that have to be contemplated in the natural canonical order to respectively repair the norms of "right" conduct, of doing "right".

In classical cosmology, the technique is inserted in the register of truth devised not as a domain of nature, but as its contemplation. Nature with its aegis of necessity does not authorize technique to cross its vertical limit nor consequently for time to configure itself as a history of the progressive lordship of natural processes. This is something that was kept for a genius very different from the philosophical one, the religious spirit.

It is in the alveolus of the cosmological sense of the real that the Greek demon caused the first great revolution of the west: the invention of the *theoría*, a vision that illuminates philosophy or science, as knowing that, in clear-cut contrast with the pre-scientific knowledge, manifests as a *theoretical construction*, which is added to the component of *verification* allowing knowledge to advance far beyond what is verifiable. It is precisely at this point that the Greek consciousness introduced, as Agazzi

indicates, that "revolution" from which philosophy was born and, with it, science in the western sense still persists today and has been incorporated into the common heritage of humanity, and this simply because the *daimon* shed light on a new and original *model of knowledge.*

Such a model assumes when we aspire to fully and adequately know a certain reality, we cannot limit ourselves to making sure that such a reality exists and to describe in detail how is it made, but must try to understand why it exists and is made as it is. To achieve the other objective, it is no longer enough to stick to the immediate experience of things, but it is necessary to make reason intervene, which comes to clarify that everything that is verified is not accidental, but rather enters into a framing model withing which it becomes explicable. This is the requirement to make explicit the "reasons" through a demonstration, capable of going back to *universal principles* and no longer to unique stories. So the explanation of the ways of appearing of things was sought in *what* they are, that is, in their *nature* or *essence*, and in the *causes* that make them real. Thus the issue of the requirements of *lógos* was explicitly raised, it would be separate.

In this research for general reasons, in place of *ad hoc* specific explanations, and demonstrative method to establish them, the distinctive features of scientific knowledge are recognized against pre-scientific ones. This creation is, always according to Agazzi, a "revolutionary" historical event of superlative scope, which begins to take place at the beginning of Greek civilization, but, which, precisely because it has inaugurated a new way of *knowing and thinking*, a new model of rationality has remained a constant feature of the western civilization that derives from it. According to that model of knowledge explicitly theorized by Greek philosophy, authentic knowledge is only achieved when, after having confirmed a truth, one is also in a position to guarantee it with the demonstration of its reasons, this is, of its *why*. It is not hyperbolic, therefore, to assert that the classic *daimon* inserts in civilization " the invention of the *why*", an invention that, in turn and at the same time, involves the ortho of philosophy and science.

"Give the reasons", "show why" means offering a *demonstration*. Authentic knowledge is demonstrative knowledge, that is, on the basis of correct reasoning. A proof lies in a chain of propositions in which the truth of the premises is also necessarily transferred to the conclusions. Aristotle exposes the *Organ, logic*, an exhaustive theory, according to which an authentic knowledge is one that is based on evident, universal and necessary principles, from which,

thanks to correct reasoning, true conclusions are deduced, to the point that In the event that the conclusions rigorously deduced from principles collide with what is given by experience, it should never be the principles that should be denied, but, always and in any case, the truth of the observational results. Here is the *axiomatic method,* presented as the paradigmatic structure of knowledge, the classical model of reason.

But classical spirit is also the spirit of tragedy. The Greek genius, faithful to the earth, describes the eternal circle of births and deaths, a cycle where every form of existence reaches its own fulfillment *(telos)* at the end of its cycle, where the singular is extinguished to consent to the birth of new forms. . In the natural cycle the power that builds is the same that destroys. So the cruelty of existence and the pain they express are not inscribed in a scenario of guilt, but are figures of innocence. Thus in the first text of Philosophy, in Anaximandro's sentence we read that "From where beings have their origin, from there they also have their destruction according to need."

The eternal return involves the innocence of the future. The eternal return carries the innocence of becoming. Guilt only occurs where the transgression of the natural limit is attempted, when pride *(hybris*) deceives the individual with which she can delude the just measure of her conditions of natural existence. Then cruelty, which is innocent when it is at the disposal of the eternal life of nature, in which the life of each one lives on the death of the other, arrogantly employed in the overreaching service of one's life, becomes guilty in the individual. Guilt arises when the part for its own benefit wants to use the whole. The tragic man perishes for ignoring the laws of the totality, for overcoming with his act, the lost discernment (*phronesis*), the measure that has been naturally assigned to him.

The pain, the cruelty, the evil are not due to guilt, but are attributable to the attack of insanity (*até*) following the loss of discernment in managing pain. It is pain, an unavoidable member of life, not the consequence of guilt, but, vice versa, the cause that generates it. It is because you suffer that you are guilty and not the other way around. And therefore there is no redemption possible, salvation is not known from the natural destiny: liberation is excluded. Attributing blame to blindness of mind, present in tragedy, but also in Homeric epic or Socratic moral intellectualism, is not a way of speaking, it is a way of thinking, a genuine expression of classical genius.

III

In contrast to this genius, the religious spirit, which puts nature as the *effect* of a will, that of its Creator, thus the author of the greatest possible innovation, Creation, is going to displace the cosmological sense of the real in favor of the theandric sense or anthropotheological, natural consciousness in favor of historical consciousness, theoretical knowledge in favor of operative knowledge, tragedy in favor of drama, nostalgia in favor of hope. Religious faith opens the unnatural horizon of salvation, without which modern science would not be modern. In opposition to the classical genius, the religious spirit, secularized, animates the new science. And it is that the roots of modern science are perhaps biblical rather than Greek.

In Modern Culture, the classical model is in fact inverted: intellectual activity, which the Greeks called *theoria* and the Latins *contemptio*, was no longer conceived as the ultimate goal to which political action is to be subordinated, but as an instrument operational. *Scientia est potentia*, the Baconian program establishes the destiny of knowledge as functionality to power: the power to make and modify nature according to human *projectuality*. For the ancients the knowledge of nature stopped before its immutability, for the modern ones nature is included in the dynamics of human projectuality: the project becomes a measure of a doing that no longer accepts the immutability of natural as a limit.

The root of this innovative attitude is not Greek, but Judeo-Christian. According to this tradition, God has placed the human in the world in order that he be its owner and that by dominating the world he would do real work. But this truth is no longer the truth in the Greek meaning of *alétheia*, which means "unveiling" of the immutable laws of nature to which the *theory* refers. This other truth is the truth in the Hebrew sense of *émet*, which means to do what God has prescribed for man. It is then a truth that is not opposed to "error" or "falsehood", but to "infidelity" to the divine mandate or ignavia. Therefore, unlike classical truth, religious truth is not something that is *known*, but something that is *practiced*. In this sense, Saint John (Jn 3:21) speaks of "who does not do the truth" or laments that "we do not do the truth" (I John 1:16).

The Greek truth that is *contemplated* is abandoned by a modernity that perhaps unwittingly endorses the Hebrew truth that *is made* in time, with the consequent indisputable primacy of doing over contemplating, of *innovation* over repetition. When, although under different records, Bacon subordinates knowledge to power and Marx the contemplation of the world to its transformation, both are confirming the

religious "making truth", which vectorially and innovatively says goodbye to the classic cyclical contemplative nature.

The hinge of religious tradition is the will of God, who wants the power of man over the world. *"To do truth",* that is to say, to be obedient to the order of God then means *right to domination*. The technique, which satisfies the requirements for the exercise of this right, is inserted in the theological horizon, where God is the foundation that guarantees the goodness of the technical operation and its corresponding obligation.

The Baconian techno-scientific project is a hyaline example of a truth that is done more than contemplated, which expresses an unconditional confidence in the virtues of science and technique in order to innovate the condition of man to improve it. The programmatic model offered by this modern first-batch lacked concrete and convincing scientific results, but it was strongly encouraged by the conviction that this techno-scientific metamorphosis of the world is not something that is *about to* happen, but *must* happen, that must *make it happen*. *Theory* is thus subordinated to *praxis*, since knowing assumes an unfading moral and religious tonality: knowing in order to dominate the planet, innovating it in fulfillment of the duty imposed by the Creator.

And so the modern novelty inverts the old classical hierarchy that supraordinated *theory* to *praxis* and, furthermore, to *poiesis* or *téchne*, no matter how effective, the Baconian organ was not superior to the Greek and no matter how much the same notion of "form" that Bacon introduces as the foundation of the "new science" is indistinguishable from the proper form of Aristotelian physics. In fact, the second part of the great Baconian project, the *Instauratio Magna*, the great establishment of science and with it the "kingdom of man", part relating to the scientific method of his best-known work, the Novum *Organum*, is expressly justified as the alternative to the old method, which is none other than the *Organum*, namely Aristotelian logic.

The new science is new precisely because it deliberately opposes classical science as Aristotle left it modeled and, furthermore, the root of the novelty is religious, not philosophical: knowing-power, doing-truth. Aristotle himself is assimilated by Bacon, in *De dignitate et augmentis scientiarum*, to Antichrist himself. And in *Redargutio philosophiarum*, he accuses him, like Plato, of intellectual pride, for having tried to know nature with the simple resources of his own mind. And in *Temporis partus masculus* the phobia of Aristotle becomes fierce accusing him of being a miserable sophist, considering his *Logic* a manual of stupidities and his *Metaphysics* a web woven on a meager real foun-

dation. And he calls Plato a brazen brooding, also an empty poet or a delusional theologian, reproaching him like Aristotle also for a sin, a monstrous guilt.

Such guilt is described by Bacon in the preface to the *Historia ventorum*, where he accuses Plato and Aristotle of the same original sin of our first parents, wanting to resemble God. Thus, instead of trying to discover the divine mark on things, they preferred to follow the dictates of our mere reason. The religious horizon promoted by the Bacon model of reason cannot be ignored. If the theological background is omitted, we will not understand the scope of this diatribe, which establishes the difference between new science and old science, and frees technical doing inscribing it in the same divine will.

Platonic-Aristotelian speculation, as a pure *theory*, which promoted a knowledge of nature by *deduction* from the pure mind, rather than by *induction*, or, as Bacon says, by parsimonious research in the book of creation, is like the Adamic gesture, a sign of pride and, as an end in itself, infertile and ineffective contemplation. Innovative science, which Bacon longs to inaugurate, refuses the pride of the ancients and, instead of imposing the mark of the human imagination on creatures and on the works of God, tries with humble diligence to reveal the mark of God on Earth.

In this way the experimental investigation of nature, carried out to discover the laws of nature, is interpreted as searching for the mark of God, an investigation that in its humility not only corrects, according to Bacon, the infertile pride of the ancient *theory*, of those inconsistent and absurd philosophies that prefer theses to hypotheses, that have had the experience captivated and trampled underfoot the works of God, but, moreover, acquire the language of nature, the only one without having suffered Babel's confusion. This is the language that humans have to learn. Once in possession of this aliphatic, the human being can have dominion over nature, since he has discovered its laws and, thanks to that domination, he can show respect and admiration for the Creator, and display charity towards others by reducing their needs and sufferings .

Thus, immersed in a theological drift, the innovation project inaugurated by Modern Culture conceives of itself, on the one hand, as an *executor of a divine program,* and, on the other, as a *reliable performance of a moral task*. In this context, the epistemic power inherent in the "new science" is shown as an act of humility, as an atonement for that sin expressed in the intellectual pride of original guilt to which the ancient Greek speculation is not immune. And if the latter subjugated

"doing" by "contemplative seeing", which had as its object a nature as a whole unchangeable, modern science subordinates "seeing" to "manipulative doing", which in the laws of nature investigates the mark of God, and in his discovery the conditions of the rescue of man.

In this religious lintel appears the idea of innovation or *progress*, which science will soon adopt as directive of its own research. To this idea Bacon's criticism of ancient philosophy must be referred, as it is unproductive contemplation, since he reveals himself unable to rise to proactive operativism that, by adjusting the conditions of life, authorizes effective progress for humanity. It is also necessary to refer to the idea of progress the primacy granted by Bacon to *induction*, which is not simply the superordination of one method over another, but of a mentality, that which, when faced with the truth, prefers the discovery of new truths that are not obtained from the syllogistic reasoning of the mere mind (deduction), but from the delayed search in the book of nature (induction). In this regard, the parallel with the infertile virgins is sufficiently eloquent, as is the title *De dignitate et augmentis scientiarum*, which Bacon gives to this work that grants the dignity of science to the progressive increase in operational knowledge.

And it is that the origin of the idea of progress occurs in the Christian religious context that, by subjecting the figure of the *eschaton* to medieval meditation, he opened the perspective of the future. With Bacon, the eschatological content transcends its religious matrix since the utopia of *New Atlantis* is substantiated in the immanent future. However, such a future was opened by the eschatological category radiated by religion. And to this category all utopias, already scientific and revolutionary, all renewing the old Christian ideal of the "new man", destined for new heavens and lands, for a "new time", will refer to Modernism. These will no longer be projected into transcendence, but they will be projected into an immanent future that is no longer to be expected, but to be realized now, according to the progressive human control of nature, set by Bacon as the objective of the sciences and techniques, after having extracted it from biblical teaching. With this, although the hope in Bacon was Christian and the hope was originally oriented towards the kingdom of God, what, in fact, was being prepared was the "kingdom of man", of the man who created his own world, of his own future. But the future is closed if nature is given an organic-vitalistic character, since the mind is not suitable to penetrate and direct the process of life, as it could be deduced from the failed attempts of magic to exploit the primordial energy supposedly present in all entities

of nature. To be dominated, the natural had to be exposed with another face, exclusively mechanical, because man, even though he cannot grow a millimeter above his own height, is nevertheless capable of moving the Earth if he is given a point of support . Mechanical transpositions do not, in fact, require any other attitude than weighing or measuring in a mathematically pre-calculated space.

The mechanistic conception of nature, the translation of the qualitative into the quantitative, the abandonment of the study of the first causes for that of the empirically verifiable causes, the measurement of time and the determination of space are presented as enabling conditions for the establishment of *regnum hominis*, because only a world that can be resolved in mechanical and measurable relationships can submit to the full domain of the human mind. In view of the *regnum hominis*, the *phýsis*, of original manifestation of being, turns into *physics* expressed by points, lines, forces and measurements that have the mathematical project of the human mind in advance. That is why Bacon warns, in *Novum Organum*, II, 8, that the investigation of nature finds its best performance when the physical data is concluded in the mathematical. And it is that mathematics guarantee that "knowing what is power", the power capable of reducing everything that exists and for having been tailored to the control of human beings. Circumscribed by the mathematical project, the world thus opened up to its all-round renewal.

IV

In this way, the programmatic model of Modern Culture was put into uniform motion, understood as the era of the self-imposed character of the *novum*, where the *fact* of the novelty is transformed into a *value*, a rationality model that, giving maximum dignity to the new, was preparing to allow the conversion of evil of becoming into the becoming of evil. The theoretical culmination of such a innovative program is surely located in Leibniz's *Theodicy*, in whose apothegm "la sagesse doit varier" (§124) is the backbone motto of the Philosophy of innovation. And it is that Modern Providence does not like the heaviness of the past, but rather the alacrity of the future. What is important is not to come from, but *what is coming*. Just as the classic wanted to reiterate the same model having the past as a paradigm, the modern wants to vary the model at all costs having the future as a paradigm. It is about innovating, modeling time in a "period in which the fact of being modern has become a determining value", at a time when the world is accelerating and trying to dominate acceleration through "conformism with acceleration". This is *to moder-*

nize: "If history is endowed with this progressive sense, it is evident that the most "*advanced*" on the way to completion, that which is closest to the end of process, will have more value."

The innovative attempt to master acceleration through conformity with the same acceleration involves four premises, the Marquardian premises of Theodicy as the quintessential philosophy of modern time: a) ontological positivity of mutability, b) ontological positivity of transience, c) ontological positivization of temporality and d) "hypertrjudicial" subjectivation of reality. Applying Odo Marquard's scheme in this regard with superlative freedom, it is now a question of explaining each of these four assumptions, which, in our opinion, allow the notion of innovative progress to be one, if not the main, label with which to mark in common the models of reason in Modern Culture.

Innovation effectively involves the ontological positivization of mutability, of variability, in short, of everything that points to change. The classical metaphysical model took movement as an expression of evil: preaching the becoming of a thing showed the limited character of the thing, therefore imperfect, ontologically evil. The good, by definition of Ontology, was like God, immutable and unchanging, stability itself. God was the same good. But here we are that Modern Culture, with the increasing development of natural Sciences, was enjoying, by leaps and bounds, a prodigious capacity to distance itself -that is, to control it by disposing of it- from the physical evil: the pains of disease were no longer obeying enchantments to surrender to reasons with which the hand could operate: the "quir-urgia", surgery takes away physical illness, it improves it. Modern philosophy, by means of Theodicy, will do the same with the metaphysical evil, and ultimately, in a process of forward-moving metamorphosis whose resonance touches our time (perhaps, even us modern people say we have no responsibility for unhappiness, ignorance and ugliness world-wide?), with the rest of the evil epistemological, moral, and aesthetic. Leibniz's Theodicy, teleologizes evil through the notion of compensation notion (evil is compensated everywhere for good) and the so-called "thought *bonum via malum*" (there is good thanks to evil): evil then has reason, a sufficient reason, the one of being a condition of possibility of good. And this is exorcising evil, depriving it *ab origine* of its substance, making it good *ex tunc*. With which the original sin is paid in advance: the *felix culpa* turns more *felix* than *culpa*, almost only *felix*. Or said more emphatically: less evil, more good, there is no evil, only good. No evil, all good. What is believed to be bad, is not really bad, according to Leibnician

optimism: evil is a mere requirement "allowed" by God so that the greatest of goods can be given: freedom. So in Modernism, where everything flows and dissolves, stability also ends up dissolving as an ontological measure. Now the measure is provided by innovation: change devised as progress and evolution. Modern Culture thus passes from the evil of fluidity evil to the fluidity of evil: making necessity a virtue, conformism with acceleration through, mutability transubstances from vice to virtue, the model virtue of modernization.

Mixed with that of mutability is the ontological transiency or transience, of the ephemeral and alterable. In a similar way to what happened to finitude, the slope of metaphysical evil consisting of expiration finds metamorphic hospitality in the Theodicy story: the evil of transience transits toward the transitoriness of evil. In Modern Culture the transitory, the new, the fashion, becomes the good. Innovation meets the ephemeral and allows it. The future is always better, whenever it brings the historical present closer to its future: all that is born must perish so that the goal of freedom is found nearer at each step. To complete the objective as soon as possible, it is necessary to fan the burning of the candles of progress. And seeing that the least distance between the present and the future goal is the Revolution, it is necessary to light the wick, as a lesser evil, as a better evil, as the explosion of the last, and already irreversibly malformed, evil, as the "ultra-bad super-good" end of history. Making a virtue of necessity, thanks to conformity with acceleration, Revolution turns from vice to virtue, the virtue of modernization.

Once the change has been made positive, and the acceleration of the speed transformed into a historical duty, the increased turbulences of the present must also be made ontologically positive, temporality must be rewarded. The classical ontological model reviled the finiteness in the time of things: the duration of something was a sign of its metaphysical evil. The novelty, its temporality, was a manifest defect, another way of showing the weakness or fallibility of an entity. The good was assimilated, in stark contrast, to eternity, to that space without time because it is all the time, the transtime. The classic, therefore, interpreted the novelty, its historicity, as indicative of corruption, decadence, and degeneration. Modern Culture, however, by means of the optimizing mechanism of which the Theodicy is the model, arrogantly hosted the agitation of novelties, turning the Ontology of the immutable on its back. And innovation is the instance of justification, since the turbulence of the present moment is judged as a consequence of a long past that has been operating teleologically to prepare that better future of which current innovations will be the

cause or the means. The temporal dimension is then a necessary channel for the universal development of mankind. With what, making necessity a virtue, thanks to conformity with acceleration, temporality passes from vice to virtue, the virtue of modernization.

The innovation represents, finally, the expression, par excellence, of the "judging" character of Modern Culture. It begins by putting everything under suspicion, subjecting the legitimacy of the present to doubt. Everything has to show its credentials of innocence in front of the high court, without further recourse, that of Reason. And before this kind of assumption (also the existence) is processed more and more each time. It is reality seen like a view. It is the process. Theodicy takes a step forward in this direction, while, from its dais, dares to seat God in the bench of the accused to give account or reason, as creator of the world, of the presence of evil in it. The process, whose unappealable judgement sentences the elimination of its redemptive power, ends with the teleogization of evil in an immanent way. In this same world there is a sufficient reason that authorizes evil: the human freedom. But God still had the attribute of creator. He will lose it as long as the modern subject autoconstitutes itself as a transcendental self, capable of dictating the ukases of objectivity. The idealistic *ich* will de divinize the world at the same time he has made himself divine: the self is God. To that I, a transcript of the condition of possibility of any experience, also of the historical, not only of the natural, to that dictator subject of history, will give Universal History a name: "Humanity". And it turns out that, in the same way that Theodicy demanded of God to render the accounting of evil, likewise its metamorphic echo, the innovative Philosophy of history, processes the new creator, subject of history or Humanity. Innovation thus carries an "Anthropodicea" with it for which man must defend himself against the charge of responsibility for the evil present in the world. The innovation ends up being, as Hegel says of the Universal History paraphrasing a verse (it is the well-known poem Entschluss) by Schiller, the Universal Judgment. And in this trial, the defense's argument has often been to impute human beings, but not all: those responsible are the others, but never the agents of good to come, the benefactors of the future, the innovative vanguard. With which, making necessity a virtue, thanks to conformity with acceleration, the process, that is, progress, passes from vice to virtue, the virtue of modernization.

❑❑❑❑❑

THE BEAUTIFUL AND THE SUBLIME

ELECTIVE. SECOND QUARTER

Prof. Dr. INMACULADA MURCIA

A summary of the fundamental ideas studied in the course entitled *The Beautiful and the Sublime* is provided below, followed by a specific bibliography specialized in the content of the course.

GENERAL CONSIDERATIONS ABOUT THE CLASSIC CONCEPT OF BEAUTY

I

Traditionally, beauty has been associated with symmetry. The historical importance acquired by this concept of beauty makes it central to any discourse on aesthetics, which is why W. Tatarkiewicz did not hesitate to call it the Great Theory of Beauty. Its best-known qualities are theorized in the works of authors and currents of thought as diverse as the Pythagoreans, Plato, Aristotle, Vitruvius, Saint Augustine, the scholastic doctrine, or the Renaissance treatises —Palladio, Serlio, or Vignola, among others.

Probably the longevity of this concept has to do with the fact that beauty, understood as harmony, symmetry, or measure, arouses feelings of security and balance, of order and regularity, factors that favor and promote tranquility and peace of human spirit. But its survival may have also been influenced by the fact that this definition reduces the meaning of beauty, let's say it in Cartesian terms, to the *clear and distinct* representation of things and, therefore, to its *rationality* and scientific character, that is to say, *true*. Likewise, the Thomistic aesthetic requirement of *proportio* is related to the scholastic admiration by measurable and susceptible magnitudes that are precisely for analysis and

rational understanding, although they are at the same time endowed with symbolic connotations. These are manifested in much of medieval religious art through the size of the figures, which are measured taking into account the *adequacy* to their importance (*debita proportio*) and not according to perspective or their physical relationship with other figures. In any case, perhaps the most interesting thing about the Great Theory of Beauty is the *objectivity* and *eternity* that it entails, not so much because it is based on mathematical relationships —although it also is—, but because since it is frequently elaborated from traditional assumptions metaphysically, it is easy to attribute the quality of beauty to reality itself. To give another example, let us say that its concealment in nature is characteristic of the Renaissance concept of beauty, hence its real character and the subsequent need for it to be revealed by the artist. The proportions and the numerical relationships characteristic of the beautiful thus reveal the secrets of the world.

In short, this classical concept of beauty is associated with rationality and discipline. By definition, it assumes aesthetics of limit and form and requires that the object be clearly perceptible, simple, and direct; that it does not exceed the physical possibilities of perception or the psychic ones of aesthetic enjoyment. But furthermore, according to this concept, beauty resides in the nature of things. It is an objective property of reality and independent, in some way, of human invention. Hence, the appropriate path of beautiful art is to imitate nature in what is immutable and eternal.

II

Counterarguments can indeed be found in the very history of philosophy, art, and aesthetics that delegitimize the Great Theory of Beauty. In some way, what we will address in the course regarding the phenomena of fashion and *kitsch* can be included in this other history that has constantly wanted to invalidate the rational, objective, timeless, and true character of beauty. Tatarkiewicz himself indicated that the causes of the classical beauty crisis must be sought both in philosophy and in art, specifically, in empiricism and romanticism. Indeed, the shift towards the subjectivity and empirical testing that aesthetics had first undergone during the Enlightenment, and of which David Hume was its best representative, could only shake the foundations of an *objectivist* concept of beauty that tried to subordinate it to the analysis of the same properties of the object. In summary, this important delegitimization in relation to the appearance, among other things, of the complex illus-

trated theory of taste, would undoubtedly require more space. By the way, a good part of the content of the course *The Birth of Aesthetics* is dedicated to this, not in vain obligation of the Master's in Modern Philosophy and Culture. For this reason, in *The Beautiful and the Sublime,* we limit ourselves to reviewing the main arguments that different authors have used to criticize this claim.

Many centuries before the subjectivist shift experienced by aesthetics in the 18th century, in Plotinus (205-270) there is a manifest denial of the mathematical concept of beauty. Although in the *Enneads,* beauty admittedly depended on the proportion and arrangement of the parts, it clarified that these cannot be considered as its only elements, since, if this were the case, only complex things could be beautiful. The need to unify all this lead Plotinus to think that beauty depended on the "advent of a form that composes and coordinates the different elements that make up the whole, giving them unity." Once the whole was reduced to one, beauty could settle and unfold both in the whole and in each of its parts. The beauty of things in the sensible world, therefore, depended on their participation in a way that, necessarily, must be unique.

The same argument, though more detailed, is found in *De Amore* by Marsilio Ficino (1433-1499). The proportion depended, where appropriate, on the positions occupied by the parts of a body, which assumed that the beautiful object must necessarily be composed, and, even more, that the proportion that turned out to be beautiful is found —again necessarily—, in the whole, not in each of its parts. This being the case, Ficino could only conclude with what he himself considered an error, namely, that parts that were not beautiful by themselves could result in a whole that was. More interesting, however, was Ficino's second counterargument against the Great Theory of Beauty, and that had to do with a factor that we have to recover when speaking later about the *ephemeral* beauty of fashion: time. Contrary to many of his predecessors, who defended the eternal nature of mathematical beauty, Ficino was aware that even if the same proportion and identical measure of the parts were maintained, *old age* acted negatively on the supposed beauty of human bodies.

As we advance in the history of ideas, the arguments that disproved the value of measurable beauty rested on both psychological and strictly philosophical issues. Both gave valuable clues to the already irreversible transformation that sensitivity was undergoing, and which was going to support, among other things, the arrival of a term only apparently synonymous with beauty: *grace*. Unlike the beautiful, the *graceful* had an element of *novelty* or *movement*, decisive also from

now on, which would be exalted once the consciousness of modernity was reached, and which would inevitably end the empire of *timeless* character of beauty. In the ignorance of the norms, in the silence of the inescapable laws, the spontaneity, and the agility of grace (Farre, 1966: 49) —Schillerian freedom— would open the way to new or renewed aesthetic experiences.

For example, in his *Analysis of Beauty* (1753), the painter and essayist William Hogarth (1698-1764) doubted that symmetry, convenience, or adequacy always guaranteed a beautiful result. His claim to the *beauty of the compound variety* was justified, fundamentally, by conviction —which reappeared in the *Kritik der Urteilskraft*— that regularity, symmetry, or order lead to uniformity, and that sooner or later this produced boredom. Beauty of the compound variety, that is, the *graceful*, was understood, therefore, as a kind of infringement of aesthetic perfection, which, by introducing variations in the monotonous, aroused greater pleasure. Notice that Hogarth based his counterargument on psychological reasons. The same could be said regarding Edmund Burke (1729-1797), who in *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (1757) questioned the positive character of objectivity, the timelessness and rationality of beauty, affirming that they had no say in sense or sensibility, the only human faculties capable of experiencing the like or dislike of things. Nothing that spoke to understanding could be beautiful, since it would never provoke a bodily response —similar to the one we experience in the face of things that are hot or cold— of immediate passion of love. In developing and explaining this error in perspective, Burke found derivative arguments to add to his critique of the classical concept of beauty. To begin with, the opposite of the distorted or disproportionate was not beautiful, but as Hogarth indicated, the completely formed is not always pleasing to the senses. Proportion and beauty —whose opposite is none other than ugliness— were not comparable to each other, since they belonged to different natures. Burke added that considering the sensory effects that the proportionate could arouse, we found that passionate indulgence never unleashes, but rather only the approval of the understanding, which indicated that the sensually proportionate was halfway between beauty and ugliness, that is to say, in the middle ground or, if you will, in mediocrity. Undoubtedly, the change in sensitivity of the time had already been achieved.

And this is how Immanuel Kant (1724-1804), in the *Kritik der Urteilskraft* (1791), distinguished between free beauty (*freie Schönheit*),

which did not assume any concept of what the object should be, that allowed the free play of the faculties to remain intact, that ultimately made the judgment of taste rise above the *a priori* of endless finality, and *adherent beauty (anhängende Schönheit*), which instead assumed a concept and the perfection (finality) of the object that was derived from it. Let us recall that Kant exemplified this second type of beauty with *regular* geometric figures -which evoked the particularities of the classical concept of beauty. He did so based on the confirmation that all of them fulfilled pre-established rules of understanding, such as those of symmetry or those of regularity itself, and that this required *effort* on the part of the viewer and *intention* on the part of the creator, eliminating the possibilities that they arouse immediate appeal (the one that pleased without concept) that was proper to beauty. To put it another way: adherent beauty, as Burke already indicated, appealed more to understanding than to sensitivity, and as William Hogarth said this time, the consequence that ensued was boredom.

The Kant's pre-romantic disciple, Friedrich Schiller (1759-1805), internalized the expression that "the beautiful pleases without concept," to, among other purposes, also reject an idea of beauty that did not incite but the promulgation of judgments of knowledge. Although he admitted that usually disproportionate or irregular objects are ugly, at the same time, he thought that this did not allow us to draw the conclusion that proportion implied beauty and that therefore, it constituted its sufficient and essential condition. If we admitted this assumption, we would be making the logical nature of the object an aesthetic evaluation criterion and the judgment would be, once again, theoretical and not aesthetic.

The historical journey towards the dissolution of classical beauty had only just begun. Precisely, it would culminate in Romanticism, when, among other things, one of the concepts that most threatened the mathematical character of beauty, *kitsch*, emerged, and when the bases for acquiring aesthetic awareness of time were laid, thus ruining the timeless character of beauty, now replaced by the *ephemeral* nature of fashion. Hence, two paths could be opened, starting from aesthetic modernity, in the theoretical path that this course reviews: the denial of the mathematical character of classical beauty that the *kitsch* object entails and whose effect on man is *pleasure*, and the simultaneous denial of the timeless character of beauty that the phenomenon of *fashion* by definition entails, and which, according to the matter studied, rather than pleasing is *seductivee*.

BIBLIOGRAPHY FOR THE CONCEPT OF THE BEAUTIFUL AND ITS CONTEMPORARY REDEFINITION

ADORNO, T.W. (2004) *Teoría estética*, trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid, Akal.
BAUDELAIRE, C. (2000) "El pintor de la vida moderna", en *Poesía completa. Escritos autobiográficos. Los paraísos artificiales. Crítica artística, literaria y musical*, ed. Javier del Prado y José A. Millán Alba. Madrid, Espasa.
BAUDRILLARD, J. (2005) *Cultura y simulacro*, trad. Antoni Vicens y Pedro Rovira. Barcelona, Kairós.
BODEI, R. (1998) *La forma de lo bello*, trad. Juan Díaz de Atauri. Madrid, Visor, La Balsa de Medusa.
BROCH, H. (1979) *Kitsch, vanguardia y el arte por el arte*. Barcelona, Tusquets.
BRUNO, G. (1987) *Los heroicos furores*, introducción, trad. y notas de Rosario González Prada. Madrid, Tecnos.
BURKE, E. (1997) *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, trad. Menene Gras Balaguer. Madrid, Tecnos.
CALINESCU, M. (2003) *Cinco caras de la modernidad. Modernismo, vanguardia, decadencia, Kitsch, postmodernismo*. Madrid, Tecnos.
CASSIRER, E. (1997) *Filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Imaz. México, FCE.
COOMARASWAMY, A. K. (2001) *Teoría medieval de la belleza*, trad. Esteve Serra. José J. de Olañeta editor, Palma de Mallorca.
ECO, U. (1982) *Apocalípticos e integrados*, trad. Andrés Boglar. Madrid, Lumen.
FARRE, L. (1966) *Categorías estéticas*. Madrid, Ensayistas Hispánicos, Aguilar.
FICINO, M. (1989) *De Amore. Comentario a "El banquete" de Platón*, trad. Rocío de la Villa Ardura. Madrid, Tecnos.
FUENTES, J. B. y QUIROGA, E. (2009) "The "Fashion-form" of Modern Society and its Relationship to Psychology", *The Spanish Journal of Psychology*, 2009, Vol. 12, No. 1, pp. 383-390.
GARCÍA, M. A. (2001) "Moda, Modernidad y Literatura: la doble faz del arte", en MONTOYA, M. I. (ed.) (2001). *II Jornadas Internacionales sobre moda y sociedad*. Granada, Universidad de Granada.
GAURICO, P. (1989) *Sobre la escultura*. Edición de André Chastel y Robert Klein, Madrid, Akal.
GREENBERG, C. (2002) *Arte y cultura. Ensayos críticos*, trad. Beramendi, Justo y Gamper Sachse, D. Madrid, Ediciones Paidós Ibérica.
GONZÁLEZ, S. (2008) "De la pornografía a la seducción: entre el placer, el deseo y la voluntad", en *Areté. Revista de Filosofía*. Vol. XX, N° 1, 2008, pp. 39-73.
HOGARHT, W. (1997) *Análisis de la belleza*, trad. Miguel Cereda y Rosa

María Criado Talavera. Madrid, Visor.
HUME, D. (1989) *La norma del gusto y otros ensayos*, trad. María Teresa Beguiristáin. Barcelona, Nexos.
KANT, I. (1999) *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente. Madrid, Espasa-Calpe.
LIPOVETSKI, G. (1990) *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades democráticas*, trad. Felipe Hernández y Carmen López. Barcelona, Anagrama.
MARTÍNEZ, A. (1998) "La moda en las sociedades avanzadas", *Papers*, 54.
MOLES, A. (1990) *El kitsch. El arte de la felicidad*, trad. Josefina Ludmer. Barcelona, Paidos.
PACIOLI, L. (1991) *De la divina Proportione*, trad. Juan Calatrava. Madrid, Akal.
PAZ, O. (1998) *Los hijos del limo*. *Del romanticismo a la vanguardia.* Barcelona, Seix Barral.
PLOTINO (1982) *Enéadas*, Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. Madrid, Gredos.
ROBINSON, D. E. (1961) "The Economics of Fashion Demand", en *Quarterly Journal of Economics,* LXXV, 1961, núm. 3.
SCHILLER, F. (1990) *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. Jaime Feijóo y Jorge Seca. Barcelona, Anthropos.
TATARKIEWICZ, W. (2001) *Historia de las seis ideas. Arte, belleza, creatividad, mimesis, experiencia estética*, trad. Francisco Rodríguez Martín. Madrid, Tecnos.
WISWIDE, G. (1971) "Theorien der Mode aus soziologischer Sicht", en *Jahrbuch der Absatz und Verbanchs Forshuny,* I.

FROM THE SUBLIME TO THE MODERN

With regard to the sublime, we started the course by recalling certain features which were philosophically associated with the concept and by concurrently observing its semantic metamorphosis

According to Pedro Aullón de Haro, in the historical evolution of the sublime (disregarding Pseudo-Longinus' text, in which this quality is still assigned to the highest of literary styles), three stages and three ways of thinking can be distinguished: British empiricism (Addison-Burke), German idealism (Kant/Schiller-Schopenhauer), and a third stage that originates with Lipps and Hartmann to the present day. The last is left aside because it does not seem to confer a special role to the sublime, only recovered, curiously, by the authors of postmodernity. In German idealism, except in the case of Kant, the tendency is to con-

verge the beautiful and the sublime, and not separate them. For example, Schelling and Solger conceive it this way because they consider that the beautiful consists in the unity of the infinite and the finite, so they eradicate any opposition between the beauty of the finite form and the evocation of the infinite that takes place during the experience of the sublime. For these authors, the original features of the sublime are already present in the beautiful. However, in England the concept of the sublime continues to play —for example in Wordsworth, Burke, or Coleridge— an autonomous and dialectical role with respect to the beautiful, and this is how, in the first case, the beautiful relates to love and gentleness while the sublime posits excitement and terror. Hence, at least in English thought, and as a consequence of the sharp distinction that is established between the beautiful and the sublime, the latter seems to be connected, in some way, with terror.

Kant goes a step further, although only from the critical stage. Still, in the pre-critical treatise on *The Beautiful and the Sublime*, he establishes a classification of the sublime in one of its stages —*the terrifying sublime*— terror still has a place. Once the transcendental philosophy is established, this classification disappears, while the relationship between the sublime and the terrifying undergoes a transformation. In the third critique, the sublime represents, in effect, an evolution of the previous feeling of the terrifying. It is not a historical or an ideological evolution, but a moral one. Kant —as Schopenhauer later says— believes that the sublime is experienced as terrifying when the subject of suffering has not yet developed the cultural and moral capacity. But when it has, that aspect disappears. This means that the Kantian judgment on the sublime requires culture, although Kant clarifies that this is not why it is produced by culture and conventionally introduced into society, but rather has its foundations in human nature and in what can be required of each, namely, the disposition for the feeling of practical ideas, put another way, for ethics. Precisely this thesis provides an *a priori* principle to the sublime akin to transcendental philosophy. So exclusive is this feeling that Kant goes as far as to affirm that he who does not experience it, lacks any feeling at all. Hence, a certain elitism of a moral type can be appreciated regarding the feeling of the sublime. This elitism allows us to affirm that the sublime implies a clear evolution in its case, although not historical but intellectual, of the experience that historically precedes it: that of terror.

In any case, it should be remembered that Kant specifies that to experience the dynamic sublime, for example, nature has to be repre-

sented as frightening, although this does not necessarily mean that the feeling that the subject feels is fear. He who fears —says this philosopher— cannot really judge the sublime of nature and therefore cannot feel its satisfaction. He is incapable of doing so because the feeling of the sublime is not limited to producing a shock in us, but rather, in the aesthetic judgment. It excites our strength to consider our worries (wellbeing, health, life) as small. Even being represented as a source of terror, nature manages to "elevate" (*erhaben*, from which the term sublime comes) the imagination to the exposure of those cases in which the spirit feels the sublimity of its determination, quite the opposite of what happens when we feel fear. Indeed, thanks to the fact that the sublime represents a step beyond terror, it can lead man to morality, and only that can make him completely feel the total negative and positive feeling of the sublime.

On the other hand, in *Kritik der Urteilskraft* (1790), Kant contrasted the beautiful and the sublime, emphasizing, for example, that by deriving it from an undetermined concept, not from understanding but from reason, incompatible with the synthesis of the imaginative faculty, the sublime caused a momentary suspension of the faculties of knowledge.

Regarding the mathematical sublime, let us remember that the fundamental idea that Kant embellishes with theory consists of affirming that, if the magnitude is so great that successive perceptions can no longer be subject to the imagination and are lost and fading into the past, then the sensible apprehension of the whole becomes impossible and the imagination surrenders, unable to follow the immensity of the object of representation. According to Kant, precisely at this moment, the idea of infinity emerges in us and the faculty that postulates it —reason— stands victorious over the imagination, which has vainly tried to remain attached to the experience. Then *we think* of the infinite, although we cannot represent it to ourselves based on the schematic synthesis of imagination and understanding. The feeling of the sublime arises from this contrast. Faced with the immensely great, we experience our smallness, our inability to glimpse the whole, but at the same time, we notice our greatness, our rational capacity to overcome the merely sensual. It has been said, in Kant, that the experience of the sublime is, therefore, the critical substitute for a metaphysical experience. Unlike science, it allows the absolute to be *noumenally* or *spiritually* experienced, rising as the alternative path. The other is that of morality, of *experimentation*, as *rational beings*, of freedom. Thanks to the experience of the sublime, man abandons his sensitive dimension, dependent on nature and the inability to approach the infinite, and lies in the

supersensible, now taking pleasure in the ability to overcome sensitive limitations, as well as the power of rational self-determination.

In this regard, let us remember that the judgment of the beautiful effectively refers the imagination, in its free play, to understanding, because what is intended is to generally agree with the concepts of the latter, although without determining them. On the contrary, the Kantian sublime surpasses that very accommodation. As Kant already advanced in the pre-critical work dedicated to the beautiful and the sublime in 1764, the lack of play between these faculties is what makes the beautiful *enchant* while the sublime *moves*. For Kant, what is presented to us from the outside and provoking the feeling of the sublime is so great or so powerful that it far surpasses our faculty of apprehension, so much so that the sublime cannot actually be, however paradoxical it may seem, the object of the senses. Although we usually speak of the sublime to refer to objects of nature, Kant believes that by doing so, we are making a mistake. He says that when it comes to natural beauty, it is as if we found a formal purpose in it, by which the object seems to be predetermined for our judgment. But what awakens the feeling of the sublime in us is precisely contrary to our judgment. It does not transcend the synthesis of the imagination and, therefore, cannot be applied to the objects of nature (much less to those of art, determined both in form and magnitude for a human purpose). It can only be projected onto nature itself in its raw state. Only in this way is it possible to establish a *pure* aesthetic judgment, that is, without integrating judgments of teleology and reason. To put it another way, a pure judgment of the sublime, to be aesthetic, cannot have any purpose as its foundation of determination about the object and, therefore, should not be confused with any judgment of the understanding or of reason. This is why, for Kant, sublimity is found fundamentally in the spirit. As he says, if we have to seek a basis outside of ourselves for the beauty of nature, for the sublime, however, we must only do so within ourselves. The reason that the subject experiences the sublime does not ultimately lie in what he receives from the outside, which is only his experience, but in our own imagination, on the one hand, which has a tendency to progress in the infinite, and on the other, in our own reason, which also exhibits a claim to totality. In short, the sublime does not constitute a quality of the objects, but a disposition or temper of the spirit: "It must be called sublime, not the object, but the disposition of the spirit, by means of a certain representation that occupies the reflective Judgment." Thus, that disposition of the spirit transcends the senses: *"Sublime is that which, only*

because it can be thought, demonstrates a faculty of the spirit which surpasses all measure of the senses."

Hence, in Kant's examination of the feeling of the sublime, two stages of affection are described, one negative and the other positive. First, the subject of experience perceives something grand (in the case of the mathematical sublime), far superior to it in material extension, and that is assisted by the sensation of the formless, disorderly, and chaotic. The immediate reaction is painful at first. The subject feels like it is in a state of suspension faced with this object that exceeds and surpasses it. In fact, it experiences it as a threat to its integrity. Secondly, this is followed by a reflection on the subject's own insignificance and impotence. Kant says the spirit is *emotional* (*bewegt*) in the representation of the sublime, and that movement "can be compared to a shock, that is, an alternative, rapid movement of attraction and repulsion of the same object." It is precisely from that second moment when what began as a feeling of pain becomes pleasant. According to Deleuze's expression, at the bottom of that discordance, concordance appears. Kant affirms that this is because the presentation of infinity, although negative, *broadens* the soul, and then this is felt as a supersensible and indeterminate unit with respect to all the faculties. In the words of Kant, the sublime is the "relationship in which the sensible, in the representation of nature, is judged as proper for a possible supersensible use of it."

We now have to bear in mind that the interest that moves Kant in "Analytic of the Sublime" goes beyond the aesthetic to reach the moral, which means that with the sublime, we transcend the aesthetic "disinterest" and enter the realm of the will. In fact, Kant assures that the feeling of the sublime is engendered in us to point us towards a higher end: the advent of the moral law. For this reason, that painful anguish and vertigo that the subject experiences at first are finally combated by a second and pleasant reflection through which the subject rises above his own moral and rational superiority. This is what has led Félix Duque to say that just as beauty makes us feel like and be men for the first time by making peace between nature and our knowledge, the feeling of the sublime proposes us for a higher destiny: that of fairly *rational* beings. The conflict that the sublime causes between the powers of imagination and understanding —Duque adds to the above— does nothing but show us that reason is above these powers and that we are in the world to *deny* the world, and in being, to rise above what it *should be*. Not by chance in "Analytic of the Sublime," the philosopher from Königsberg seems to identify this sentiment, in aesthetic principle, with

the ethic of *respect* (*Achtnung*) towards the moral law: "The feeling of the inadequacy of our capacity to achieve one idea, which *for us is law*, is *respect*." That respect, brought to the surface by the sublime, is not projected towards nature, but towards the law; that nature makes us suffer, in any case, in the opposite direction. Possibly this is also the reason why the feeling of respect for the moral law is described by Kant, in *Critique of Practical Reason,* in terms similar to those he uses to speak of the sublime in *Critique of Judgment*, especially concerning the ambivalence of the positive and negative feelings that it causes. In the second critique, it is affirmed, for example, that we understand *a priori* how the moral law, as the basis of determination of the will, produces a painful feeling in us because it causes perjury to all our inclinations. For example, it infers damage to self-esteem, to presumption (*Eigendünkel*). But to this Kant adds: "Since this law, however, is in itself something positive, namely, the form of an intellectual causality, namely, of freedom, it turns out that by *weakening* the presumption by opposing subjective resistance, namely to the inclinations in us, is at the same time an object of *respect* (*Achtung*), and *demonstrating it* completely, that is, humiliating it, is an object of the utmost *respect*, and therefore also the foundation of a positive feeling, which is not of empirical origin and which is known *a priori*." Like the sublime, the moral law humiliates man because he compares the sensible tendencies of his nature with himself. But in a second stage, that which humiliates us, awakens us, insofar as it is positive and the basis of determination, respect, thus becoming positive and pleasant. In short, in Kantian aesthetics, the feeling of the sublime cannot be thought without linking it to a disposition of the spirit similar to the rational disposition towards the moral.

SPECIFIC BIBLIOGRAPHY ON THE SUBLIME

ANÓNIMO: *Sobre lo sublime*, Bosch, Barcelona, 1977, texto, introducción y trad. de José Alsina Clota.
AULLÓN DE HARO, P.: "La Categoría de lo Sublime", en Schiller, F. von: *Lo sublime. (De lo sublime y Sobre lo sublime)*, Ágora, Málaga, 1992, trad. José Luis del Barco.
BREA, J. L.: *Las auras frías*, Anagrama, Barcelona, 1991.
BURKE, E.: *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, Tecnos, Madrid, 1987, trad. Menene Gras Balaguer.
CASSIRER, E.: *Kant, vida y doctrina*, FCE, Madrid, 1993, trad. Wenceslao Roces.
D´ANGELO: *La estética del romanticismo*, Visor, Madrid, 1999.

DELEUZE, G.: *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Madrid, 1997, trad. Marco Aurelio Galmarini.
DUQUE, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, t.8.
IZUZQUIZA, I.: *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D.E. Scheleiermacher*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1998.
JAMES, W.: *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Península, Barcelona, 2002, trad. J.F. Yvars.
JAMESON, F.: *Teorías de la postmodernidad*, Trotta, Madrid, 1990
KANT, I.: *Lo bello y lo sublime*. *La paz perpetua*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946, trad. A. Sánchez Rivero y F. Rivera Pastor.
KANT, I.: *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1997, trad. E. Mirañana y Villagrasa y Manuel García Morente.
KANT, I.: *Kritik der Urteilskraft,* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.
KANT, I.: *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe, Austral, 1999.
PÉREZ CARREÑO, F.: "Imagen y esquema en la *Crítica del juicio*", en AA.VV. *Estudios sobre la Crítica del Juicio*, Visor, Madrid, 1990.
ROMERO DE SOLÍS, D.: *La impaciencia del deseo,* Alfar, Sevilla, 1991.
TRÍAS, E.: *Lo bello y lo siniestro*, Ariel, Barcelona, 2001.
WHITE, R.: "The Sublime and the Other", *The Heythrop Journal*, 38 (2), The Editor/Blackwell Publisher Ltd, Oxford, UK and Boston, USA, pp. 125-143, 1997.

PHILOSOPHICAL HUMANISM

ELECTIVE. SECOND QUARTER

Prof. Dr. JOSÉ M. SEVILLA

The philosophy "does not begin with any doctrine. Philosophy, being serious, starts with being an assortment of problems. If these do not really exist in men, they cannot have for hem authentic and radical (the «root» is here) meaning the doctrines with which one responds to them." (José Ortega y Gasset, *The idea of principle in Leibniz,* § 20)

"Doctrines must begin from when the subjects they deal with begin."
(G. Vico, *Scienza nuova*, § 314)

OVERVIEW OF THE CONTENTS

The following general topics are basic content of this subject: 1) classic concept of «*humanitas*» and humanist tradition. 2) Humanism and anthropocentrism: humanism and metaphysics; the problem of man's being: what makes man human? 3) From the origin of the word to the word as a source. Rehabilitation of rhetorical humanism: ingenious thinking. Being and language, being of language. 4) Post-humanism and eccentricity of the human. Post-humanism is not philosophical. Philosophical-rhetorical humanism vs technological and neo-mechanistic posthumanism (cybernetic or not).

In short, during the course of the subject the problems of the humanist tradition and its controversy with rational thinking and demonstrative truth will arise. Its opposition with the traditional metaphysics of rational derivation of what exists, through a «poetic» logic and wisdom, which rehabilitate the value of fantasy, ingenuity, metaphor. Its turn towards the primacy of the language and its defense of rhetoric as a philosophy. In the subject one will delve into the key terms and fundamental concepts of the humanist-rhetorical philosophical tradition;

and through contact with the texts and the study of classical authors: Juan Luis Vives (1492-1540), Baltasar Gracián (1601-1658), Giambattista Vico (1668-1744), José Ortega y Gasset (1883-1955), Martin Heidegger (1889-1976), Ernesto Grassi (1902-1991).

HUMANIST-RHETORICAL PHILOSOPHICAL PEDAGOGY

We will begin by clarifying the principles of an *ontology of problematism* in order to be able to rigorously exercise a critique of the problematic reason. The ontology of problematism and the validity of philosophical-rhetorical humanism illuminate the reason for the intrinsic problem that generates our own traditional philosophical-metaphysical concept about «human nature» revolving around a supposed essence of the «human». However, in the face of the supposed truth with capital letters, the fruit of a Reason categorized with immutable and eternal attributes, maintained by metaphysical humanism, the rehabilitated tradition of rhetorical humanism considers that truth is in the process of what is done, of a reason that it does in turn narrating, counting, and also knowing (with truth).

Our intention, therefore, in this subject called «Philosophical Humanism», is to promote the clarification of the foundations of philosophical-rhetorical humanism, characterized by assuming the principal of metaphorical thought in the constitution of knowledge, in addition to articulating itself on a notion of ingenious and narrative reason whose very future unfolds by narrating. In this show of the start of the subject, the essential value of the ideas of the Neapolitan humanist thinker Giambattista Vico (1668-1744) is already evident, as well as the undeniable convergence of his thinking with the later of José Ortega y Gasset (1883-1955). Both Hispanic authors (one Spanish Naples and one Spanish) constitute the framework in the architecture of our reasoning and vindication of a historical-narrative reason on which emerges a strong and philosophical non-metaphysical dimension of Renaissance humanism. To this, we dedicated a book in 2007 entitled, precisely, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega* [*Prolegomena for a critique of problematic reason. Reasons in Vico and Ortega*], an intellectual evolutionary production paired with another previous one, from 2005, published in Italian with the title *Ragione narrativa e ragione storica (Una prospettiva vichiana su José Ortega y Gasset)* [*Narrative reason and historical reason. A vichian perspective on José Ortega y Gasset*], which can serve as methodological-philosophical hinges of the course subject.

Our contribution to the concept of narrative reason defines how historical reason becomes effective. I usually summarize by saying that «narrative reason» is specifically what in the abstract is «historical reason». Both dimensions, historical reason, and narrative reason, are two ways to express reason (i.e. abstract and contract) in the same dimension: the human account. They are, in this sense, early ways other than pure, abstract or physical, later reason, as Ortega critically calls it. Ortega uses once or twice the metaphorical expressions: «*matinalistas*» and «*verspertinistas*» philosophers. This problematic and narrative reason, concrete living reason dialectically overcomes —that is, understanding them— the previous models of Ortega's «vital reason» and Zambrano's «poetic reason», true and radical fundamental concepts of reason, but at the same time fundamental —by radicals in and after criticism of the modern pure reason— still supporters of the importance of the concept. Ortega's vital reason is a fundamental concept, but the foundation of which is based precisely on the abstract concept, not on concrete and individual reality each life, as has been claimed by our philosopher. That is why «reason-vitalism» is spoken as his own way of his philosophical thinking: *conceptual* conjunction of rationalism and vitalism. However, far from gratuitous criticism, it will be attempted to argue and explain in the classes how the insight of the restless Ortega led him, either that at the end of his biobibliography, to propose the valuable idea of historical reason (linked by himself to the concrete notion of storytelling, to tell —not synonymous with calculation but of account—) by expressly linking it to his recognized notion of «vital reason», like an indelible link of reason and life necessary for every new thinking and any emerging philosophy.

From there we set out to show the students of this Master's course, as an intellectual and pedagogical shock, that if we speak of something vital regarding reason, for reason to be concrete and anchored in life itself what would otherwise be the helium balloon of abstract reason, we can only understood that we are revealing a living reason (human reason indelibly linked to human life); and if it is proposed, as Ortega does, that reason is the «organ and function» of life, that it is at *its* service, then we must bet on a reason that is not dedicated exclusively to abstract and purity, for the dogmatic model of essentialist imposition of a restrained *necessity* of any opening possibility to existence and of the freedom that constitutes the *dignity* of human life would be perpetuated. Abstract and pure reason that maintains the forms and models of rationalism and that under the idealistic air of philosophical cu-

rrents goes away from concrete and lived human life. Reasons why we claim both outside and inside the classroom the exercise of a *living philosophy*. Life in the abstract does not exist, it is my individual life and living immersed in *the problematic,* to which we philosophically give the name of «reality»: the where in which what is at stake is the life of the individual who thinks, because when thinking of reason within itself and as a constituent part of it, it is troubled as real reason. Faced with the topic that philosophy is dedicated to rambling and speculating with abstractions, it turns out that, on the contrary, the philosophical is the mode of knowledge that most directly deals with problems at the root. Philosophy does not face problems (radical or absolute) on a purely superficial or external level, but rather investigates them in depth and in their privacy. It's the way to rationally take charge of the problems of human life. In this way, philosophy constitutes an essential form of human life, focused on the vital-reason function of man's way of questioning problems and thus taking care of them, taking charge of the business to live with order and meaning, knowing the possibility of not finding a solution to the absolute problems of life.[1] That is why a living philosophy, immersed in the changing fluency of reality and the narrative process of reason, considers it absurd to articulate itself on an immutable reason that give —as if it were an insurance agency— guarantees to human life beyond existence.

Assuming, as we do, that philosophical thinking is an individual activity and secretly vital to the individual does not mean concluding that *philosophy* is an individuality. On the contrary, it implies a universality of thinking and, for more philosophical thinking, since it covers absolute problems. What is affirmed is the inevitable realization of each philosophical thought as an individual exercise of reason. On the other hand, we also assume that the ideas with which philosophy operates are realities as human as things and words; no divine pseudoplatonic entities or abstract dogmas. And that concepts, a primordial and precise instrument for philosophical reasoning, are also human creations of the mind, convertible both into sharp scalpels —by means of which ingenuity can dismember the reality of the world to see what is inside— and in hermetic receptacles in which to preserve the parceled understandings of their intimate whys. We will motivate the students who take the subject by showing them with the historicist Vico, author of the monumental work —in three different editions—*Principî di una scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni* [*Principles of a new science on the common nature of nations*] that the true and real hermeneutic circle is

the one caused by the triangulation in the human mind of things-words-ideas, so from either of these three humanological vertices you are being linked to the other two. It will be argued with Hegel (author of the *Phänomenologie des Geistes* [«Phenomenology of the Spirit»]) no less than the lessons of *Philosophie der Geschichte* [«Philosophy of History»], the *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [«Fundamentals of Philosophy of Law»], the *Religionsphilosophie* [«Philosophy of Religion»] and lessons in Heidelberg and Berlin on aesthetics and philosophy of art transcribed by their students, where the universal is transfused into the concrete and vice versa), that nothing is the concept without representation, or vice versa. Finally, the student will be annotated by Ortega that man has no substance, that what he has is history; which is an *insubstantial being* (metaphysically speaking), because of having some substance this is only the constant of being what it is not, of having to stop being what it was in order to be another. Thus, the reality that we call «human» is only historically called in this way, as historical life, biography instead of biology; and that the condition we call *the human* is precisely a drama: the drama of, subject to temporality and historicity, being at all times what we are no longer. Drama of the absolute contradiction of individual human life, which is therefore exercised in the order of language, customs, laws, ingenious and fine creations, the cultivation of letters and the arts, in the invention of sciences and in all that it covers under the poetic cloak of *culture*, that is, of everything that makes up the ontological status of being that exists not being what is , but which subsists inn the creation of himself (such as society, culture, language, representation, etc.) and his own self-awareness (biography and historical consciousness), of the *vital self* that is part self-awareness and circumstance or environment or world: of the living concrete individual who knows in his intimacy that to be what he is, he needs to deploy his existence in that which he is not (the external, the other, mutability and change).

In this way, the intellectual concern is induced in the student that when we are dealing with *something*, whatever it is, we are concerned with human reality, with what man does, creates, expresses, thinks and says through his most apppropiate element («*suus*»), of appropriation of the real: the word. In this way, we will understand that everything is *human world* (not «*human park*») because at the very moment when man has knowledge of something, he is having it delimited from that «own world», of that externality of which he is without distinction both subject and object. Of that particular non-being that is its

own and necessary to be-in-him that which, being him, is. The limit of the human is precisely the limit of the «*mens umana*», as Vico, the author to which we will dedicate a special study, teaches us.

We know something with truth because we do it and at the same time narrate it, and in this way we can retell it and recreate it in the imagination, also accessing its knowledge. For this reason, and according to Vico, we can only truly know with complete certainty the «*mondo umano*», because we do it, because we have done it from the beginning and so it will be until the end; and within that chrysalis world, man becomes human, ceases being a beast and humanizes himself (at the same time as he 'hominizes himself') building a world in which nature adapts itself (its adaptation to the environment is not simply an animal adaptation, mere hominid evolution; it is more complex and at the same time dramatic, because man to humanize himself does the opposite: he adapts the environment to his need; such is the basic function of ingenium and intelligence). The reason is the way that man has to deploy himself creating world, cosmologizing from chaos, ordering the problematic and contradictory reality. In this process, which is to become constitutive of the «human mind» (such as «human world», history, language, ideas, etc.) through its «modifications» (Vico writes «*modificazioni della mente umana*»), that reason is so much fantasy, imagination, ingenuity and memory, that poetizing does, knows metaphorically and narrates poetically with words directly linked to things; as it is also an abstract intellect, transcendental thought that reads by re-creating ideas, significant *intelligere*; and when reading relates and narrates in the intimacy of thought.

The living condition of philosophical-rhetorical humanism precisely comes not only from the Terence principle that nothing human is alien to it, it is also specified in its comprehensiveness. Humanist philosophy is defined as encompassing *all reality* as a *human world*. Therefore, anything, however small or obvious as it may seem, is susceptible to philosophical human gaze. In any way that directs his gaze on reality, the solicitous observer does so within the limits of the «human world» (even, obviously, when he distinguishes and analyzes the «natural world», he does so within the limits of a culture, a language and a way of understanding properly 'human'). Whatever he talks about, man always talks about himself. It's not selfishness, but drama; tragic condition of limits of the human mind and life. Write a poem, tell the story of America, discover the law of gravity, name an astronomical star or formulate a theorem, man is narrating his own humanity. Said with a well-known sentence of Horacio's *Satires* (I, 1), as appreciated

by Kant as by Ortega: «*Mutato nomine de te fabula narratur*». Although with different names, it is from man who the story is told.

HUMANIST-RHETORICAL PEDAGOGICAL PHILOSOPHY

Humanism is tasked with revealing the meaning of the «*res*» based on the historical relevance of «*verbum*». From the Andalusian humanist Antonio de Nebrija (1441-1522), and even going two and a half centuries to the Visigoth Isidoro de Sevilla (560ca-636) and his *Etymologies* (634 ca.), in addition to rhetoric, eloquence, syntax and stylistic, among other disciplines of the language linking the correct speaking —and writing— with the good thinking, are also linked to the generative process of philosophical thinking etymology, grammar and semantics, for example; directly connected to both logical and ontological philosophical functions, and with dimensions such as morality (as noted by Baltasar Gracián) or aesthetics (i.e. María Zambrano). For the Tuscan humanist Angelo Poliziano (1454-94), for example, grammar reveals the marrow of man's human in his development, which is done by studying the words inextricably linked —historicality— to things. Lorenzo Valla (1407-57) replaces the metaphysical primacy of the ens with that of the concrete res and with the primacy of verbum. The same is appreciated in Leonardo Bruni «Aretino» (1370-1444) —who maintained a significant controversy with the Spaniard Alonso de Cartagena (1384 ca.-1456) about the translation or the «conflict of one language over another»— and who stands out greatly in the cosmopolitan Valencian Juan Luis Vives (1492-1540). No less than these, the Cordoba humanist and historian Fernán Pérez de Oliva (1494-1531), by showing in his brief *Diálogo sobre la dignidad del hombre* [«Dialogue on the dignity of man»] the condition of this being that moves between the «*miseria hominis*» and the —exalted by Pico Della Mirandola— «*dignitas hominis*», evidences the humanist primacy that links human dignity with the dignity of the language (in this case, Castilian). Not for nothing, as Rector of the University of Salamanca, Pérez de Oliva developed a humanistic-institutional program that managed to provide the university cloister with half a dozen professorships of Grammar.

In history the spirits play in the disguise of chance. Pérez de Oliva was born in the same year that the partner of humanists Pico y Poliziano died in Florence within two months. Vives was born in the same year that Nebrija publishes its *Gramática castellana* [«Castilian Grammar»] and in which the European discovery of America is occu-

rring. Vico was born in the same Naples that two centuries ago has seen the Roman Valla die, and dies in the winter of the same year in which summer the proto-romantic philosopher Johann G. Herder (1744-1803), author of the voluminous *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [«Ideas for the Philosophy of the History of Humanity»] and the *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [«Treaty on the Origin of the Language»], will be born. If Vico is, as Isaiah Berlin considered, the father of Cultural History, Herder can be considered the mentor of «multiculturalism» and advocate of the multimorphism of humanites expressed in languages and nations.

Vico will include mythology as one of the important original modifications of the human mind, defining the transition from the «*uomini bestioni*» to the «*uomini umani*» —in a more complex sense (of constructive interrelationship between mind, lingua and spirito) than mere synonymism with «*civiltà*» versus savagery or «barbarism of the sensing» (because, moreover, Vico considers it more powerful and destructive than this «*barbarie del senso*» to the later «*barbarie della riflessione*»). Mythology not as a modern knowledge of the myth or science of fables, but understood in «New Science» as true logos, real stories expressed in fantastic key, «*vera narratio*» says Vico (narrative reason, we say). Moreover: mito-logos that is the central key of poetic logic; of true thinking through «fantastic universals» (rather than abstract universals) and a logical speech through metaphors and «poetic characters». It is strange that Vico represents the culmination of the rhetorical humanist tradition and that, being the most ingenious and relevant innovator in humanist philosophical doctrines (on the historical condition of man, the realization of moments in the deployment of the «*Umanitá*», the revolutionary thesis on metaphorical thinking, the creative language, civilizing culture, the poetic origins of all things in the human world , etc.), in turn constitutes the swan song of humanism in modernity. A highlight of the rhetorical humanist tradition, aware of the *novelty* of its contributions in the *Scienza nuova*, Vico desperately advocates for a unique historical and narrative reason capable of revealing the constitutive display of the condition of the human. This Vichian mediation in the definition of «Philosophical Humanism» involves introducing the coherent link of philosophy and philology and that and rhetoric, a connection between «the real» and «the true», integral and historical logos unitary between word and idea. A union that enables the only means capable of enabling the attainment of true wisdom; that designed by the ancient Greeks as *paideia* and that The Latin pragma-

tists turned into *humanitas*. It is —in Vico expression— a wisdom that speaks and that says in concrete, in history.

The humanist precept of speaking well has no interest other than to think well. Today philosophy and science have corroborated the indelible link between thought and language. Just this thesis centered from the Umanesimo of the Quattrocento the great tropological turn of philosophical humanism and its contribution to a new thinking. *Ideas* are indelibly connected to *words*; and these are with *things*. But in the human mind, neutral and natural things are not such before conforming to images. We do not achieve things («*rei*», realities), but the human image of the problems that we tame in images and define «things». We have suggested that in the Vichian doctrine «human mind» means a constitutive part of man, which constitute him next to the body and the vital spirit; which is descriptively valid within an anthropological hermetic context. But in the broad text that opens the *Scienza nuova*, «mind» is not a term that refers to the thinking and telling faculty, reductibly homologable to the English term and concept «Mind», but that vichian concept implies with the term «mind» another that is that of «modifications» («*modificazioni della mente umana*»). Thus understood the mind as an organ or instrument for the individual to think, devise, imagine and dream, becomes the human dimension itself: memory and history, creation and culture, language and speech, idea and expression, life and spirit. A term perhaps more comprehensive for his humanist rule than the philosophical absolutist German term «*Geist*». In fact, the main activity of the «*mens*» is to become man —from the problematism of the undetermined things— with a world of concrete and assumed things as reality. To inhabit a world, not only to be cast in it but to know himself *being-in-the-there*, in search of meaning the first human need is to create an image of the world; as wide as possible. This image is called «worldview» or «cosmovision» and encompasses what others call «way of life», «ways of thinking», «cultural modes», «social customs», etc. Dilthey christened her «*Weltanschauung*». It is not an intramental image of the external cosmos, but an observatory of what is there, given from the perspective of the living being that lies there. What assists in that image or «vision» within my particular and unique *here* is the perception and figuration that an individual or a community have of the world in which he lives as reality —whether internal or superimposed on chaotic nature— that is proper to them, established the existential coordinates of a here and now. It is the «aspect» or model of existence in a particular time that epochal consciousness has of it. In-

venting an image of the world already involves making a wild, unknown and undoitable field habitable. The image of the world is the clearing open in the forest. Of the communal huts raised in a clear or previously cleared place of weeds (it is not possible to significantly make this negative term «*maleza*» —from Latin «*malitia*», evil— in Spanish synonymous with wooded thickness, jungle frond or tangle of scrub and shrubs). From the cultivation (culture) settled in plots discovered to the foresta, culture in plots: «*solares*» (Spanish synonymous with *soils* in which to build and at the same time of genealogical houses or lineages) surrounded by dark forests.

In fact, the architectural structure of the human world's factory is built on images and metaphors. The idea and the word without an image (representation and memory of the thing) are not creative, inventive, innovative, re-revelation linked; let alone find-out, knowledgeable, interpretive. The ingenuity that allows one word to be linked to another and thus establishing connections between separate human ideas is vindicated because it is at the basis of human life and intellectual and reflective activity. Fantasy, ingenuity and imagination are the three elements that are at the root of consciousness and science, of true knowledge and of true.

Vives evidence —and he himself represents, e.g. *In pseudodialecticos*— the confrontation between «*verbum*» and rational language (which was the abstract language of scholastic), or in other words: between showive language and demonstrative language. Therefore, as it does in *De ratione dicendi*, Vives claims the superiority of the common word, historical and imaginative; the primacy of the «*sermo communis*». Vivesian humanism revalues historical language by giving the word back its historical meaning, its here and now. And it is the faculty of ingenuity that is intended to reveal the future of the «*res*» (thing) that means the «*realitas*», to reveal us the hidden semanticity of the real. Humanist philosophy therefore works by rehabilitating the conversion of rhetoric and philosophy as a means in which the word is an opening of the meaning of the real. In fact, Vives, as before Valla and later Vico, will apply without ambages the original link between rhetoric and philosophy, or as our contemporary Ernesto Grassi will say centuries later: it is not so much a question of trying to highlight the possibility of the bond through the conjunction «and» but the «between» copulative of Rhetoric and Philosophy is really established by an adverb: «as»; and so, if Grassi stated in other creations that the only true expression of philosophy is rhetoric, now it is about rehabilitating the

common space of the «*between*» human constitutive (Vico said that man is «mind, spirit and language», and that the human ontological constitutive of man is —as Ansgar Klein recalls today— body, mind and language, finding for Vico the language or speaking the established link between body and mind) and of affirming, like Vives and that Vico after his prioritizations of the logo-word, the thesis of rhetoric as true philosophy. Moreover, Grassi draws from the «humanist tradition» the defense of the pre-eminence of metaphorical language and the primordial activity of rhetoric (both in the order of thought versus the alternative demonstration/persuasion) and replaces in the annexual nucleus of rhetorical interlation/philosophy the conjunction between the two by the analog conversion that challenges rhetoric into philosophy. He claims and titled *Rhetoric as Philosophy*. Such is the olive branch that bore renaissance humanism on its peak, and that it could not be appreciated in its worth, namely: it is not so much a question of claiming a philosophy-rhetoric, but of warning the radical ontologicalness of philological-philosophical —result of the humanist turn towards language— that elevates the first order to the rhetorical-philosophical. In this way, we will appreciate how humanism does not imagine a philosophy that is not rhetorical. And if anything defines the activity of the rhetorical humanist, it is precisely the will to clarify what kind of language should be that of philosophy. In *De ratione dicendi*, that is the treaty of rhetoric of Vives, is explained what is language, what is what constitutes and orders it; and how the human faculty of the wit links to the tongue to operate a poetic reason, creator: an inventive reason and inventiveness, in accordance with the need to face with each life lived the problematism of the real. Wit that answers to human needs by means of the metaphors that make possible all tongue.

The metaphor forms part of the common language, that operates by analogy of images finding words to show what surfaces problematic and stranger in front of us or simply we do not know to explain. The metaphorical saying is the original; the tongue of the creator, the poetic tongue or «*lingua divina*» described by Vico. However, it is necessary to clear that the metaphorical language is not opposite to rational saying, but that the «*solera*» of all tongue is the metaphor (appearance definer of the poetry) and also the «*solera*» of all thought (in metaphorical thought is hermeneutic key of myth). By the Spanish term «*solera*» we understand, metaforically, *foundation* (as for Heidegger is it in German «*Grund*»); the ontological *solera* is an image of things referred to floor («*suelo*») on which rest other things, but that we use like pedago-

gical resource-philosophical with the image obtained of the cellars of wine in the south of Spain, where the «*solera*» refers, in the form, to the line of oak barricas on the floor are stocked and in which they go «*apilando las criaderas*»; but it also refers, in content, to the oldest wine, the antiquity of the mother broth they preserve and from whose boots goes decanting to the *crianzas* of the boots situated in upper broadside. *Solera* is, then, synonymous of sediment, maturity, consistency; and metaphor of foundation, floor, sustain.

In our own academic activity will take place not only a claim of the value of the wit and of the metaphor for the philosophical think, but also it will exercise the philosophical function that these faculties of thought and language have.

In humanist tradition, philosophical concept *ingenium* refers to the skill to reveal the similarity, like common element between things. The wit does and establishes metaphors, this constitutes the skill for the disclosure of such similarity between things. The metafority is in the base of all original thought, was fantastic concrete was rational abstract. His existence establishes bonds between things, dynamizes, awards sense, is what drives us to warn our conscious meeting with what is called *reality*. All the human world is constituted in his base by the metafority of the real.

Vives, Gracián, Vico, offer us substantial definitions of the human wit. Gracián considers the «sharpness of the wit» or subtlety of inventiveness is a human virtue of discovering similarities in function of the human needs. For him, the *ingenium* constitutes this faculty by means of which we express relations between things that, by himself same, are not related. The wit gives sense to what does not have it. In this way, the wit supports the «*inventio*». The man of *wit and the art of genius*, the inventive knight, the engineer, establish bridges of reality, elaborate metaphorical bonds discovering and establishing relations between dissimilar things. Like this, then, the wit is not only ease inventiveness, but, exerting the metaphoric activity, discovers and transfers felt of known things to others do not have it. Gracián speaks about the need to express the bond and the relations between things like an exigency of truth research in things themselves, in privacy relations these reveal. These relations, as Vives argues and also wields Gracián, establish the truth. Therefore, for the philosophical-rhetorical humanism, the inventive activity is synonymous of human nature, whereas the man is the only to be able to see symmetries and proportions of things and establish similarities between them. Beside Gracián there is another

thinker that has elevated the wit to the peak of the operating capacity: Vico. To such an extent that in his *De antiquissima Italorum sapientia*, of 1710, he affirms categorically that the wit is the «human» faculty *par excellence*: his more intimate divinity. Like this he expresses it defining the human being like *a god of the artificial things*, done with industry, technical and cultures: «*homo artificiorum deus*».

TEACHING METHODOLOGY

Theorichal Classes

PRAISE OF THE MASTERLY LESSON

The vertebral column of this subject course are the masterly lessons given by the subject professor on the contents. The *course* does not suppose only the temporarity assigned of assistance to the auditions of the lessons, but, mainly, has to understand *course of ideas*, that is to say: the career («*cursus*»), study trajectory or way to («*méthodos*») deployment of subject contents. However, «course» is synonymous of rhumb or endings of something, therefore, means also: circulation and passing of the student preparing, assisting and following the contents of class. Precisely we call «*class*» the entity formed by a number of students together by the condition of assistants studying together the same subject. Therefore, to all the effects, to study Philosophical Humanism subject involves that will carry out the study of a matter «assisting» the student of (and no only «consisting in») the class to the educations, explanations and arguments of the Professor. *Assist*, in addition to go to a place (the classroom), supposes something much more important. It supposes to bring one to the academic presence; do the subject habitable. In truth, in this sense, «assist» is a way to live of university student, the way typical of existing and to feed («*alere*») intellectually being student. Attend and listen, essence of an audition, does not have to be understood like a silent passive attitude of pythagorean «disciple», according to the scale of Aulio Gelio. The modern masterly lesson, far from the rigid formulates of the type «the teacher says» («*autós éphe*») and from the sectarian subordination of the initiated «*akoustikoí*» to the «*mathematikoí*» and finally to the «*physikoí*», assumes, in the auditor, the role of an active listener, intelectively researcher and critic, as that one from the listening that icharacterised, in presocratic philosophers, the human relation with the *logos*; like this, the mystic Pythagoras, but also the physicists-theologians Heraclitus of Ephesus and Empedocles of Agrigento. As far as the more agraph famous wise person of the history,

Socrates, said that rotund truth in his synesthetic formula of «speech so that I see you». Already we have said that not only to the discent, but to the educational of philosophical matters himself, is demanded to speak very good (to think well, as affirmed Vives in the beginning of his *De ratione dicendi*). Besides, to attain this well know, speaking turns necessary —it was well sentenced by Plutarch of Queronea— first of all, to know listen. But «not listening to me, but to the logos» —as Heraclitus said—; or, directing Empedocles the attention to the principles or elements of what there is: «listen to the roots of all the things...». That is the condition of attentive *listen*: not to remain in the surface of the speech, but know to hear the privacy of itself, the unseen truth unveiled in the sense. One root listen. Know to hear the «*archaí*», the «*principia*» and «*elementa*», the *foundations* of the thing (here the *humanism*) unveiled in and by the word. Without this role would not have sense in classroom the action of a tongue-thought, or of the thought that speaks, that is the essence of the speech and of the reasoning talk. From «*légein*» of a discursive «*lógos*». The attentive audition of the inventive and critic listener sarts from the same dialogical condition of the educational saying; because, first of all, the philosophy professor shares with the philosopher of profession the condition *to have things to say* (as I wrote in «The philosopher is a "sayer"»[2]). But equally the student who understands («*intelligere*») that also knows to listen knows to say (J.L. Vives). Between both intelligent beings opens the way of human speech to different paths of human think. The Mastery (the obtaining of the title of master) in philosophy requires so much by part of the educational as of the student an integral use of the original and unitary logos that inextricably was word and idea, thought and tongue. Wisdom that speaks and tongue that thinks.

The method of study of a subject of this philosophical nature, allocated in good part to the learning and exercise of the criticism, has to exercise from the precedence of the *topical* over the *criticism*. That is to say, the educational has to propitiate before, between the students the event of the discovery (*unveiling*), of the finding and of the interest about the matter which is treated; and after that, he will be able to exercise with sense, the critical reasoning and the broadcast of the judgement (critical judgement). In this procedure, where the last moment reigning is, precisely, the one of the method, this method has to be a road uniquely in accordance with the matter treated. That is to say, the method has to be according to the «humanism problem», and therefore: a humanist method philosophical and rhetorical. In this way, and wi-

thout understimating woth of other methods in philosophy, the appropriate and applied in this subject (that is to say, in the specific matter and in the discipline contents forming part of a studies plan) of Philosophical Humanism has three phases or moments: a) the philological-*historical*, moment headed to dis-cover or unveil the fundamental problems of the Humanism in a radical way, or was, from his roots (or principles or foundations); b) a second moment is the phenomenological-*problematic*, consistent in the show of the knot problem and its pure and abstract (in which extracted in the first historicist moment) essentiality, to already treat in class with fundamental concepts after the unveiling of the historical realities; c) and a last moment, culminating and conclusive of the previous, like dialectic synthesis, is the critical-*hermeneutic*, in which the human realities (historical, vital, textual) already extracted from its roots in a concentrated essential base (like the «concrete» or in essential oil in perfumery art), becomes then the dominion of the composition and interpretation, of the hermeneutic of the sense of what is «be» (to be made) human (no of the entities «human beings»).

Philosophy, to be something livable (vocation of the philosophical humanism) can not dispense of the metaphorical bond of reality. It is neccesary to take into account the Topical and the Criticism. If we want to be in order, first is the exercise of the Topical: exercise of discovery, of invention, of wit. The Topical (discovery) precedes to the exercise of the Criticism (judgement). Therefore, the understanding has to result an imaginative and creator activity. Thus, as it is claimed in the matter of a rhetorical Philosophy, in the pedagogy of this discipline it is necessary to rehabilitate the topical and claim that the philosophy has to be a work creator and, as we have said, livable.

INVESTIGATION AND SEMANTIC REASON

Therefore, in all events we find a topological investigation. The *topological reason* of something is the one the things have by themselves, in his —for us— *problematicity*. It is the investigating phenomenological location, the way by which pure facts are given to us, the phenomena and the events. Instead, and adding a second moment, the semantic reason is the one that collects or awards sense. It is the hermeneutic activity to interpret like *questions* that has been problem before, assumed in the own life like *subject*. Although topology results unifying, however does not make questions about existence subjects; that is to say, «it does not give reasons» of my life. Semantic reason,

instead, is necessary for life because men constantly walks searching for sense, wemcould say men lives a humanly life with semantic reasons. The possibilities of *humanity* appear like reaction and construction of the man facing needs that forms part of his existence. The life is, as well it says Ortega, an unsolvable drama that defines the effective (and executive) being of the man facing problems and elevating from them with work, effort and wit. What competes so much when doing as when thinking. Heracles, Hercules. The problems are to the factual world the same that the contradictions to the cogitation. If the semantic reasons are necessary to live, stillmore to philosophise. In this sense, I have affirmed many times philosophy is the say of the semantic reason; or, inversely, that this constitutes the true philosophical *genus dicendi*. It is logos living that, because it lives in and with the world and says about the things, begins saying of himself getting close in the formationof a transcendentalizing consciousness of this same world (of an encompassing perspective, not of a presumptive transcendental pure consciousness). Semantic reason that, which logos unescrambled, as we have already pointed, inextricably integrates the senses of well think and of well say, conjunction logical-poetic of meanings («*semainoménon*») and signifiers («*semaínon*»). Estoicist orientation that in his idea of the «logic» assumes Vico «oriented by jurisprudence» when integrating Rhetorical and Dialectic in a comprehensive knowledge of the meaning and of the signifier in the field of human things.

That is to say, it also pretends to find the beauty of the philosophy (a transcendental, not only platonic) in the truth of the things (an inmanental, not only vichian); or more ontologically said, he looks for the ideal truth (abstract) by means of the concrete certainty (extract) human truth by excellence. The beauty of humanist philosophy —we would say paraphrasing *De pulchritudine philosophiae* of José Villalobos[3]— it is his human vocation for true, perhaps even too human. All the modifications («*modificazioni*») or philosophical ways of human reason (poetic reason, historical, physical, abstract, pure, etc.) are ways or guises of this semantic reason, that is the defining of the being of the man, or simply *being man*, or still better, the become being. That arriving to the truth of being something is what designate *sense*. Ease or skill (skill to do) of an individual (the concrete self) to know the *circum-stantia*, the external reality to the *me* or world or surroundings, to interrelate and act with that *not being me* but with I need to manage with to understand and to be able *to be me*. «Sense» like the concrete way of the understanding of what is there and becomes in my life, by

her and for her. If I am not alive, don't think, don't exist, I am not me. Any sense of reality is not independent of my life. *Sense*, «in the best sense of the word», like *meaning* carried in the term, like intimate truth of etymology. *Sense* that is meaning-representation (in mind) of the concept. That it is also sign or indication or certainty of a truth, *pars veri* in expression of Vico («*certum est pars veri*»). Deictic approximation to the consciousness of the real. Warning. Signal. Interpretation or *between*; *sense in common* like action and effect to understand-know intern, deep or radically something. Conception. Explanation. Representation. Common sense that drives us to the faculty (ease) or skill to understand («*intelligere*») or embrace an all according to reason, that is to say, to understand or warn in mind *covering in* a reasonable form, simply judicious or logical what of another way would result inadvertent, unknowable, unheard, unattainable. Capacity more than to «realize» something, «to be in charge» of something. As Vico says, to think that it is «*andar raccogliendo*»: to gather words and ideas in mind, of similar way to as plants of crop are gathered. Therefore «*intelligere*», explains our Neapolitan in his *De antiquissima*, mean the same as «to read with perfection» and «to know clearly», for which is necessary gather all and each one of the elements of a thing. That is why the one who better knows a thing is the one who has done it, as he knows all its elements.

We stand out the importance to do a criticism but based on facts, according to the *sensus communis*. We saw that to understand, the speculative reason, neither is at all pure. To establish things he makes it in a metaphorical way, of inventive way. There are always metaphorical bridges, even pure and abstract reason works with metaphorical wits, even pure and abstract reason going with them. Pure reason does not operate in his pure logic, hangs also of the funiculus of the metaphorical.

ARS INVENIENDI, TOPICAL AND CRITICAL

By Vico's hand we are aware that fantastic reason or «poetic reason» —according to the Neapolitan—, sensitive and inventive, creates sense imaginatively in the same way that the abstract reason does it understanding. Thus the *New Science* posits and shows in *all* human activities, in *all* humanity historical fields (religious, juridical, politician, civil, morals, scientist, etc.), as the request of the needs, the poetic has established its order. The poetic activity is in the origin of what defines the man as «human»; it is the constitutive key of the human. Therefore, after analysing the past, Vico understands the projection to

future, and affirms straightforward «in the current human times and illustrated» —which were his and are supposed still being ours today— the reason can not stop being creative and imaginative by the fact it has becoming rational and pure, as in contrary case we are at the loss of humanity, by lack of a substantial part that is founding and constitutive to it, and historically to the moment of «barbarism of the reflection», that is the worst *inhumanity*. We also see this with the philosophy, whose being research, interpretation, meditation we can not disconnect from its original discover, invent, argue poetically. When the philosophy makes itself only instrument of an abstract reason, of a pure reason, transcendental and absolute idealist, finishes disintegrating. In front of this paradigm of the dissolution in the reflexive barbarie, the humanist philosophical tradition claims the inventive and metaphorical value of the knowing, and the rehabilitation of the compositive method of «*via inventionis*» not opposed, but beside and before the «*via demonstrationis*» and its decisive method. In epistemological and hermeneutic terms the «*ars inveniendi*» involves for the thought —as it was proposed by Francis Bacon, but also the rhetorical humanists, the method of propiciate new discoveries— going from the particular and concrete to the universal and abstract, and not upside down, as it would be made in any dogmatic road. From Cicero to Vico, the humanists prevail, then, the way of the discovery «and of the showy language» previous to any moment of knowledge «as also of language» purpotedly demonstrative. «*Cum omnis* ratio *diligens* disserendi *duas habeat partis*, *unam* inveniendi *alteram* iudicandi», says Cicero recognising in his *Topica* (II,6) the integrity in Aristotle of both parts of the «Method of reasoning» («*ratio disserendi*» > «*logiké*»). The first part of this «*ratio disserendi*» is the Topical, already asumible like art of argumentation or like core of the «problematic thought»; the second part, the Dialectics, in which «*ars iudicandi*» is focused in the propositional art based in the ones to others inference of propositions. The first road gives more attention to the discovery technician than the given to the technician to establish resolutive propositions from premises. Lorenzo Vallas as Juan Luis Vives claim the first method for thought, was vulgar was philosophical; and Vico does not doubt in claiming and establish —so much in his ordination of the «*ratio studiorum*», as in the method *Scienza nuova*— the primordiality of the topical moment (like «ars inveniendi») opposing the one of the criticism (like «*ars iudicandi*»). Between Valla and Vico deploys all the historical arch of the tradition of philosophical-rhetorical humanism.

METHOD IN ACCORDANCE TO THE MATTER TREATED. COORDINATION OF ACTIVITIES

The philosophical method applied by the Professor in the *Philosophical Humanism* subject, method that —according to the topical and criticism integration— we designate *historical problematic and critical*,[4] we propose, as we said, in accordance with the beginning of the study matter in this plan of Master in Philosophy and Contemporary Culture. To know: a) unveil, show and interpret what Humanism is; b) base the possibility of a non-metaphysical philosophical Humanism (against Heidegger). Therefore: to teach this constitutes the philosophical inquiry about the *humanitas* like that study condition starting from the original question of what is what makes the man human? What means to be «human»? The education process constituted like this, further from the didactic score and pedagogism applied to instruction, searches teaching philosophising and philosophise living, whereas a course or a seminar is a modality of life which makes a room of the world, from the classroom-seminar, in where experiencies can not be extraneous to the concepts and to the ideas neither, even less, to the words. «Teach», like the etymon term indicates, does not involve to demostrate —in this educational and pedagogical method there is not the showy eagerness of a decisive truth neither of a categorical language that need to prove as an unique demonstrative reason of an unique truth—, but, on the contrary, *to show*: «signal» («*insignare*») that concert between things-words-ideas, which the deictic gesture of the professor speech produces by means of exercising a narrative, dramatic and *poietics*, vital and historical reason, and by means of the pretence of a *livable philosophy*. It results a crass and postmodern mistake thinking to live philosophy is necessary to escape from the classroom (term in Spanish: «*aula*» > et. lat.: «*aula*» (greek «*aulé*»), playground or open place for ceremonies —although others think in pots to pressure—), escape from the *seminarius* (or was, from the ideas *seedbed* or place where saving knowledge seeds). From these well planted seeds sprout roots of the knowing, radical knowledges; whose crop is culture. Same that from those other seeds randomly disperse of occasions and circumstances, disseminated everywhere and travelling without labels equally take root in the consciousnesses of each period. Cultured or wild, the contracted truths in eidetic seeds are not unveil without a philosophical method. And if what we are talking about is of a philosophical method applied to the teaching, then we will have to conclude the

need of the enclosure of crop that is the *universitas* of the knowing[5] like the appropriate space, from the times of the Pythagorean schools until the institucional models of free education, for the mastery. No better place that the one of a Master to put in value the Mastery, the depauperated —by the didactic new models— *teaching*. In our case, it is about the teaching (*magisterium*) as skill to teach something not known until then and to execute that knowing conquered by the student with skill to understand and «ease» to doing («*facultas, -atis*» –«*facilis*»*: «facilitas*»). That is to say, to teach the knowledge of the possible.

Argued the educational and pedagogical method, it is clear the Lessons will constitute the vertebral column of the classes, an indispensable element in a Master, which, nevertheless, will run motivating dialogue and active participation, discussion and debate. So that this educational dynamics have a didactic support, we establish so much the auditions, consistent in the professor oral lessons and in students argumentative and critical exhibitions in the classroom-seminar, as well as some thematic projections in power point. For the development of this planning will be coordinated the following activities so much inside as out of the classroom: a) Critical analisis and examination of clasic texts, concepts and fundamental problems relating to the matter. b) Active participation of the student body in the face-to-face sessions in class making them like conceptanalisis and fundamental problems of the matter, as through comment and debates activities. c) Collective tutorials of content programmed. d) Tutorials for a personalised individual formative tracing of the student process. e) Deepen metodology of analisis, investigation and critical philosofical disegn of investigation works and projects. f) Preparation of personal investigation works. g) Student elaboration, individually or in group, of investigation exhibitions and projects related with the subject topics, that allow the student and researcher put in practice analisis, investigation and filosofical critical metodology, about the matters treated. h) Personal study of the student of the subject matters. Practical activity of the subject material reading and study of contents of the theoric credits, realization of activities proposed for practical classes, preparation of the especific proofs. i) Practical activity: reading and comment written of proposed essays by the professor.

TWO PRACTICAL QUESTIONS

During the classes we will have present two practical cases to debate: one affects to the matter contents, to if the humanism is philo-

sophical and to which type of humanism we refer; the other affects to the matter form, to the way we do use etymology and tackle the analysis of the myth in poetic key.

1º PRACTICAL CASE. NON METAPHYSICAL-ESENTIALIST NEITHER ONTO-ANTHROPO-LOGICAL HUMANISM

Three appearances define the philosophical operating capacity of the humanism, already exposed but we are going to resum: the primordial of the word over the entity, the precedence of the metaphor over the concept, and the primacy of the concrete life over the abstract reason. This methodological triad unveil the poetic word preeminence over the rational word, understood that in philological-rhetorical-philosophical sense and no merely poetizing-metaphysical-aesthetic (presupposing —i.e. Heidegger— supposedly the Being light the beings —give them light in their significance—). The precedence of the poetic word allows us the intimate access to a sense of the being, the access to an originary experience of *the human* in rationally uncontamined relation with what there is; even, more than with «the being of what there is», with imaginative «having of the real». The poetic word like inventive and fantastic opening to the having of what there is. «*The language is the abode of the being*», says Heidegger. More than stance, this human language (do not forget) is ranch of all possibility to be, or was, of all world imaginable. Why a problematic and indeterminate *something* in front of me converts suddenly in a complex entity, in *beings* («*Seiendes*») that has Being («*Sein*»)? Because it is fantasy who answers the needing to give account of a problem, what it does organising worlds, infinity of worlds in which receive to be to wanderings and world wanderers *somethings* they do not have. When those «problems» appear in our lives we transform them in «*subjects of life*» (would say Ortega), we award them world-home where they acquire reality statute, to be thing («*res*»), once extracted and exacted by the mind transforming it in idea, this mind turns into «question» and attributes *a being*, so external to us ourselves like outside to the thing itself. Then, that what, initially was a problematic *something* anonymous and unheared, goes back to our world/s presenting like «being-in-the-world». The conversion of the image of *being problem* in concept or definition of *being from* a thing becomes, in this fantastic process of «being in charge» of what it is, we designate interpretation or put in interrelationship of the diverse elements by means of a reason function. Because as Ortega (*La idea de principio en Leibniz...* [*The idea of principle in Leibniz...*], §

18), Vico also considers the reason like a way to work the fantasy-imagination-memory, human mind modification promoted by the wit.

In the inventive and vindictive chapter 29 (to which is necessary to add the § 31) from *The idea of principle in Leibniz* Ortega settles with Heidegger, and clarifies with meridional vocation or of *midday clarity* appearances that «terminological arbitrariness always frequent in German thinkers» has led Heidegger to define the way to exist or «to be entitie» of the man like Being *like* «being in the there» («*Da-sein*»). Being of the man that —according to Ortega, drags the ember to his radical concept— in Heidegger is substitute of the simple term «life»; subject whereby Heidegger «has retreated further back of Dilthey» and obviously of Husserl (§ 31). Attendant to sheperd the Being itself, is not odd the german ontologist criticise all the philosophy, also him, by his ontological forgot fail. Because it is ontifier, it would be criticable all the metaphysical tradition from Plato to Hegel, as all the science by reifying of the Being itself. Nearer to us, Ortega declares: «What Philosophy has of constitutive failure is what does of it the deepest activity the man is able —I would say, without engaging me to inflation like Heidegger—, the most human».

Grassi shows if we raise the question for the being, we ask for his sense in the field of the human *life*. Such is the ontological condition of the «*humanitas*»: to formulate the question (implicit in the logos-language and explicit like logos-reason) by what does *human being* the man; or it was, it asks for the being of the human (*being-human*), only dimension from which —even for Heidegger itself— thanks to this pre-ontological condition of the man could realise the later ontological question. But the true philosophical-rhetorical question, implicit in the own language, can not be other than the one of *what is the «humanitas»*, linked inextricably to language (*what means to speak?* or question about language). It seems false all humanism (at least not the rhetorical-philosophical, whose tradition Heidegger unknows and his heterodox disciple Grassi claims and rehabilitates) ask for the man without having consciousness of the «ontological difference». But if this was it, in accordance with the premises of Heidegger itself, would be because this humanism does not lead the question to the *humanitas* but to the *homo rationalis*. The humanist-rhetorical question does not starts from entities (neither from *a* being) but from the problem *of* being the *«humanitas»*, not from the problem *of the Being itself*. Do not forget the main twist favored by renacentist humanism is not an anthropotheic twist (not even *anthropo[onto]logical*) but a tropological twist, of the/to the language.

From this angle the asking sense invests (not from a mere question, although it is described very «ontological»). This does not consist in the *problem of the question of Being*, as pretends the heideggerian metaphysical of the new think (as says the Spanish saying: old dress each day with new holes), but it consists simply *in the question of the being of problem*, we say following orteguian critical.

Paradoxically, the own platonizing tradition has generated authors like Heidegger describe themselves as anti-humanists or post-humanists like Peter Sloterdijk (1947-), as it was an anthitetical moment of hegelian dialectic. Heidegger criticism to humanism, declared in his *Carta sobre el humanismo* [*Letter about the Humanism*], written in reply to the request of french Jean Beaufret a year after the II War ended and published later by Grassi.

According to Heidegger, humanists idealise everything in the Man, in the problem of the man's being; after all another entity put in the place of the Being. So, heideggerian critical to metaphysics we only have to extrapolate it to humanism. But the real problem, according to Grassi, is german metaphysical did not understand well the humanism, he starts from a wrong conception and an unknowledge of tradition. The metaphysical complaint against humanism like a *unicum,* only results admissible if they accept the ontological and historical premises, critical metaphysical fundamentalists like Heidegger or, in another diverse line and even opposite, antifundamental critical and technological post-humanists like Sloterdijk, previously posit from some concepts presupposed of «humanism», as the ones of thinking the human involve the ontological enthronement of human entity or presuppose the logical-anthropic prevail of «*homo rationalis*». Again paradoxically, both authors elevate criticisms against-essentialism in relation with the enthronement of the onto-anthropocentrism, which, paradoxically, coincides with the main critic aspects of the stranger, or obviated by them, philosophical-rhetorical humanism; and even unveils in advance the presuppositions of a trivialized controversial around the humanism —as it was well reported Isidoro Reguera (1947-)— when reviewing in 2003 an extensive conference formatted in book, devoted a year before by a heideggerist colleague of the UAM to the insistent question Heidegger-Sloterdijk —now without J. Habermas (1929-) although involving H.G. Gadamer (1900-2002) with a brief stellar apparition—.

In our course, already appart from these reiterations, we will stop in explaining how happen, are narrated and are known historical and philosophically, institutions that set up the human. We will follow

what, regarding Vico's *Scienza nuova*, was defined *humanology* by Pietro Piovani (1922-1980).

2º PRACTICAL CASE. «*LUCUS*» AND «*LICHTUNG*»: METAPHORICAL (HISTORICAL) PREEMINENCE OF THE CLEAR OVER THE LIGHT

In the rhetorical humanism DNA we find opposition and criticism —was in front of Scholastic immobility, like i.e. Vives, or was in front of the immoderate and exacerbated rationalism, as in the case of Vico— to all essentialist philosophy which deduces reality from an *a priori* foundation. Meridional humanists bequeathed us poetic word is the only able road to unveil authentic things meaning, as in the naming we find the root of the identity of all body, whose name distinguishes it and separates of all what is not.

The original word opens «clear» and lights up, and lighting unveils what was unseen in the shadows. In the metaphorology of the *clear* in the forest, from among all the authors that made a hermeneutic metaphorical approximation to the event, stand out Vico and Heidegger. In the thickness of the forest, what Virgil calls «*lucus*» in the *Eneida* referred to the holy forest in which an altar is elevated, what allows us to see, is the light? This *makes* the clear, or is human opening of the clear what allows us to see making hollow to illumination? In luco antiphrasis, we extract the word from its contrary sense (Quintiliano, *I. Or.*, I, 6, 34); «clear» is defined from the dark forest. The terms «*lux*» (light) and «*lucere*» (to light, to shine) and the term «*lucus*» (forest's place), although they proceed from a same etymological root, of a same common «occurrence», however they are antonyms in spite of the kinship: luminosity, shine and clarifying, one; whereas the other darkness, gloom and opacity. The *luco* is an enclosed and shady forest, a dense jungle, where in a cleared gap light comes —unique philosophical metaphor— lighting up and giving things visibility. The metaphor of the clear was viquian humanist before being heideggerian metaphysical. In Vico the metaphor of the light *narrates*, because it contains its reason, principles and origins of human reality. As Heidegger centuries later, both realize antagonism between dark and sinister lucus and that other place of the forest offering golden clarity and sweet receive. But, for Vico, is even more. We can say about the Neapolitan thinker the same Ortega advises: we have to take metaphors very seriously like «language expressions where humanity has been decanting his millennial "life experience"». Also *Scienza nuova* shows, as later the Spanish philosopher, that not the technical term but *the metaphor is the authentic name of the things* (Ortega, *op. cit.*, § 30).

In the conference of 1966 *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* [«The end of Philosophy and the task of the think»] Heidegger puts the term and the concept of «*Lichtung*» in relation with the new task still has the thought, precisely about in the clear or «unhiding» that allows the being and the truth (the Being like truth) to be present, in the way of Parmenides, each one in another. The German term «*Lichtung*» (clear) derives from «*Licht*» (light). The *Licht* never creates the *Lichtung*, but it presupposes it. Heidegger defines this like unveiling equivalent to «*alétheia*» and, for him, synonymous of *truth*. Therefore, the logical luminosity of the new think do not really unveil the truth but occurs to it (befalls; but that befall is rather an occurrence of the own think) he assists to the event of its unveiling, and in some way of a simulation of the truth of the being (or, in classical sense, of the being *like* truth). However, long before, Vico already opened the clear to the humanist dominance of a field in which can befall all possible human think. The heideggerian «*Lichtung*» like *Lucus a (non) lucendo* —as it is interpreted by Leonardo Amoroso—. The «forest» *is* ibecause «it is not illuminated», according to the latin classical sentence «*lucus a non lucendo*». Does not give light; it does not have light. For Grassi, «one of the central problems of humanism» is not precisely the man, but what Heidegger himself admits as more worthy to be thought: «the question of the original context, of the horizon or "patent" in which appear the man and his world». Meaning, exactly what Vico made, last heir of the *Umanesimo* that by means of fantasy, for greater glory of reason, clears in the forest dark heart a place where shines the human light.

Vico thinks and interprets reality starting from language (and not from the entity) because it is true (in) the language (itself) creates human reality. At the beginning it was the logos, the word, a metaphor. For Vico, the reality of human existence appears in the decision of the man to free or clear the forest to found a human place in the middle of nature. Vico in his *Scienza nuova* warns that this foundational origin comes narrated historically in metaphorical terms myth-poetic, not technicians metaphysical-anthropological. The key is in the fantastic language and in the poetic wisdom. By means of the jungle clear it is possible, besides human and culture (crop) space, also time calculation and the emergency of the historicity consciousness. The *clear* is opened by the effort of the man, that cutting down and burning the thickness opens the gap by which *then* will go in the light (the deified *eye of light*). The text of Vico leaves no room for doubts: «The first cities, all of them

founded in fields of crop, emerge with the permanence of the families during long time [...]» in the «[...] called by latin people "luci", that were "burned ground inside the thickness of the forests"» (*Scienza nuova*, § 16).

Only in this clear, fruit of the man work, begins the historical world of a real and existent be-in-the-here-and-in-the-now. The story of Vico, full of not only creator or poetic *fantasy* but also hermeneutic and reconstructive (understanding, similar to the empathy of Herder «*Verstehen*» from now on), shows how the man stop being «whooping and wandering beast» and begins his human condition in the moment he allows true light that is the «civil light» to penetrate in his field, in his new world. The advent of the civility is narrated in poetic language explaining how Hercules goes opening clear in the forest, burning the entangled jungle and converting the halfback in which it is —inhospitable jungle» (in analogy Vico takes from latin tradition to define the inhumanity of the «*stato ferino*» or «*errare ex-lege*» of outlaw men)—, in the world founded and deployed over the deforested floor (superimposed to nature, in the classical expression of «*mundus*» like a «nature ornament»). On this floor, from which he finally heaves, after crawling in his faeces, doing himself and by himself, the man *is* founding his own becoming and deployment for himself, human being in human world. The *clear* in Vico does not have to be seen, therefore, like a mere ornamental metaphor of a heroic story, since it possesses the ontological rank of reality founding of humanity. Only in the metaphorical field of the clear, like spatial and temporary opening of the existence in a concrete *here and now*, is possible to give light the place, bear from Chronos head the time and designate by means of the illiterate Apollo the original field of human history in the civility (with the abandonment of natural savagery). By the way of this question, is mandatory to study and analyse in this new sense and direction the myths of Apollo and Dafne, of Acteon and Diana, and, of course, the story of Orpheus appeasing the beasts with his music, with the monochord lyre meaning the law rope by means of which the poet tied the «*uomini bestioni*» to some civil life (let us say to a true civility). Without forgetting the story about Hercules work setting fire «to the jungles to destroy his forests and reduce them to crop» (*Scienza nuova*, § 17). With the fire ending the black thickness finishes the bestial and brut existence to take begin in the clear the civil and historical existence. This fire represents so much the man primitive gleaming inventive and imaginative activity, as an initial heraclitian «*lógos*» linked to the image of «*pỹr*»: to the image of the radi-

cal element and principle («*arjé*») of all things («eternally living fire»); and linked in turn indelibly to «*nómos*», to the institutional norm or civil law or normative reason, that lights up human institutions.

In the explanation of humanity origin and foundation, Vico uses Apollo's «poetic character», significant of the civil light. The illiterate Apollo represents the resplendent figure of civil life field, made possible in the clear «ambushed», unseen and holy («*sacer*») in the forest thickness. The clear like centre or human *axis mundi* is the habitable residence surrounded of the problematic, chaotic and dark «*circum-stantia*» (that what surrounds the residence, his surroundings, is the circumstance). Place in which the first altars are raised. In the *lucus* is opened the holy *locus* because this is the true reality, opposing all what is not. But, as we said, which needs *to be* and *to be in*. Significance of the paramount Phanes, more than an arcane god means the divinity sense an *appear* itself, source and meaning of what appears. Also with the light happens this: the clear is previous and possibility of illumination. Fire and light. Turn on and light up. Vico confirms his certainties with the stories with historian Tacito about ancient germans who adored his gods in holy places opened by fire inside the forests thickness. The hero burns the forest producing the appropriate place for the civil asylum; settlement of the families («*famoli*») and of the custoers; and defence of protocity from enemies («*hostes*») traced by the plow furrows («*urbs*», according to Vico, proceeds from «*urbum*», curve wooden stick of the rudimentary plough) irrigated with blood (myth of Romulus and Remus).

Artemisa/Diana, Apollo's sister, represents the feminine correlate of the civility, the sources and the water. Diana hunter symbolises the poetic character of the first corporal need, the water and the food; but at the same time of the pro institutional spiritual need: the moral modesty preserver. Like other divine characters, this «fantastic universal» integrates holy and terrorific attributes, besides corroborate the viquian thesis religions are founded not in admiration but in fear («*timore*») of the foundational power. In this case, the sources founders of humanity (sources in which when dawning eagle —bird roman symbol of civil power— drop from the heights to drink water). *Fons et origo*. As in the myth of Acteón, where when approaching the hunter to a source remains prisoner contemplatiing nude Dianat (contemplates, unveiling, the foundational character of water, source flows from the unseen) bathing surrounded of his nymphs (wellsprings, brooks, sources, etc.; et. veiled girlfriends). As she sees the desecration of the holy symbolised in modesty («the colour of the virtue») of the unseen pri-

vacy, Diana launches «avenger» water (Ovidio) to the face of Acteón turning it into deer, after whose metamorfosis the disciple of the centaur Chiron became devoured by his own dogs.

Another important myth that Vico interprets in foundational key of civil humanity is the one of Apollo pursuing to the elusive Dafne, nymph symbol of wild life in the forest. The interpretation in the *Scienza nuova* denies that this myth represent a moral instruction, lustful persecution of the god and caste resignation of its nymph body. Historical sense explanation for Vico is the myth narrates the beginning of human civil life; meaning, and in poetic key: civil light that, with his radiance reaches the wild life, whose metamorfosis in laurel tree symbolises the knowledge and the humanity. Apollo, with his radiance armour, pursues the wild life to conquer it and humanize it. He opens clear of light and sacralizes (laurel) human life. A similar work is the one who narrates Orpheus with his lyre «heroic character», when touching soothes the beasts (that is to say, humanizes the «*uomini bestioni*» integrating them to civil life) and separates and displaces the trees (opens clear). Not in vain the argonaut and musician hero presupposed Apollo and muse Calíope's son. It is one of the founders of Greece, because singing histories of the gods he reduced and humanized the fierce beasts by means of the law, tying them with the rope of the lyre Apollo delivered him and dominating them by means of fantasy. Orpheus symbolises, like this, the first hero that, from a mere wild existence of beasts and wanderings men, conforms a nation. It symbolises foundation of humanity. It configures a social cexistence where formerly there was only mere animal coexistence. In the same way, Orpheus also confronts the sirens with his lyre (half human, half beasts), whose divine language is made of guttural sounds and musical onomatopoeias (the original «*parlare cantando*», according to Vico, to which confronts the Thracian «theologian poet» with the same language, but even more beautiful). Also in Orpheus and Eurydice myth is told how the lyre domesticated the orc Cerberus, underworld guardian —it is, of the bestial and ferino world—, relating the rescue of human life in the pit of death. To exhume life from the darkness in front of the civil light. Descent to hell to humanize his inhabitants. Birth (nature) of all human things in his poetic fantastic origins. Such is according to Vico the nature of human things: «his birth in some time and under some circumstances» (*Scienza nuova*, § 147).

SCHEDULE OF SUBJECT CONTENTS

Seven weeks and a half (February-May). A weekly class of three hours in two continued sessions during seven weeks + Presentation-Introduction (1 hour and a half).

FIRST WEEK: Introduction: Concept and representation of philosophical humanism – Introduction to rhetorical-philosofical humanism – *Humanitas* keys: *Humana conditio* (Petrarca). *Dignitas hominis* (G. Pico della Mirandola; F. Pérez de Oliva), *Humana civilitas* (Dante), *Civilitas morum* (Erasmo) – *Individuum*, *mens et lingua* (G. Vico).

SECOND WEEK: I. Philosophical humanism and philological-rhetorical humanistic tradition – I.1. Perspective from problematism. Problematic and vital reason; historical and narrative – I.2. Eccentric philosophical humanism. Spanish «philological» and *literary* humanism – I.3. What is the «*Umanesimo*»?

THIRD WEEK: I.4. Civic and political humanism in the Renaissance. Special study by Niccolò Machiavelli.

FOURTH WEEK: I.5. Etymological and philosophical humanism: fertile poetic reason. Special study by Juan Luis Vives – I.6. Ingenious and practical-moral humanism: the Hispanic tradition in modernity. Special study of Baltasar Gracián.

FIFTH WEEK: II. Rhetorical and historical humanism. From the origin of the word (etymo) to the word of the origin (foundation). Special study by Giambattista Vico – II.1. Tradition of rhetorical-philosophical humanism. Vico and rhetoric *as* philosophy.

SIXTH WEEK: II.2. Humanology of the «New Science». Vico, Heidegger, Grassi and the problem of Humanism – II.3. *Against* Heidegger. Philosophical rehabilitation of rhetorical humanism (E. Grassi).

SEVENTH WEEK: II.4. *Lucus, Lichtung; ferinitas, civilitas*. Glades in the dark heart of the forest – II.5. Metaphorology and mythology of the *clearing* and civility.

LAST WEEK: III. The southern philosophical compass. New model of *human* reason to the South of thought – III.1. Ortega and *southern* thought. Mediterranean and southern philosophy – III.2. Philosophy of living reason. Ontological dramatization of what mades and defines man human – III.3. Abyssality and nihilism. Philosophical-rhetorical humanism and tragic existentialism – III.4. Inside the dark heart of the forest. Opening of dramatic reason. The humanistic leap from poetic (creative) and narrative (vital and historical) reason to dramatic (conceptual and representational) reason.

READINGS: Texts by Ernesto Grasi and texts by José M. Sevilla, which will be presented the first day of class.

AUDITIONS: Course of ideas in class lessons (Teacher). Presentation and defense-debate of texts in class (Students).

WRITINGS: Essay prepared by each student from the readings proposed by the Professor in charge of the Course. Memory of the Lessons of the Course (after attending the classes in person).

EVALUATION AND CRITERIA OF SUBJECT QUALIFICATION

The system will be of *continuous evaluation* through class participation (discussion of the contents of theoretical credits, presented by the teacher and complemented by the reading of basic reference texts and secondary literature), the preparation of written works (Class lesson Memory content from the audition sessions) and the presentation of research tasks from the study work and comment on proposed texts (content of practical credits). Failing that, a final written test will take place about the fundamental contents of the program and on the contents of practical credits (proposed readings).

The continuous evaluation of the student system throughout the course will be developed mainly by means of: a) the exposition of texts in class and debate about them; b) attendance, monitoring and participation in class; c) debate on the content of theoretical credits, presented by the teacher and complemented by reading basic reference texts and secondary literature; d) exposition of research tasks from the study work of the teacher's lessons (content of theoretical credits) and essay or text commentary (content of practical credits): they will be set in the format of d.1) elaboration and delivery of a Final Report of the activities of the course (class lessons, exhibitions, debates, etc.), and d.2) written (minimum 8 pages and maximum 12, Times 12 to line spacing 1 ½) from one of the two pairs of readings among those proposed by the Professor.

Failing that, and as announced above, if the student does not take the continuous assessment system, whether or not he or she assits class, then he or she will have the right to take an examination of the theoretical and practical contents of the subject, on the official call date and consisting of a written exercise on the fundamental contents of the subject's program (previous syllabus and timetable) plus another written exercise on the four essays of the Professor proposed for reading and analysis (in the comment format and interpretation of text and questions about the content of the essays).

The demonstration of contents carried out by means of written tests of a Report on the course of ideas and the contents of the lessons of the subject will compute 50% of the grade, and the written essay from the readings (necessarily at least two) proposed by the teacher shall count the other 50 % of the grade). The realisation of the Content Report will obviously involve continuous attendance at classes. Therefore, classroom attendance of at least 85 % of the course will be considered a positive added character (and a requirement for continuous assessment). Active participation in class may result in an increase of up to 1 point in the grade. To pass the course, attendance of at least 85 % of the face-to-face hours will be required; and an average pass rating of 5 between the two written tests (Memory and Essay). Warning: the submitted papers, either in the format of written works (Memory and Essay) or in the format of examination (a written exercise on the contents of the subject and another written exercise of contents of the four readings), they will have to show a correct semantic domain and a perfect syntactic use of the Spanish language, as well as an effective instrumentalization of the philosophical elements of the discourse.

SPECIFIC BIBLIOGRAPHY OF SUBJET

GRASSI, E.: (2015) *Retórica como filosofía*, Ed. Anthropos, Barcelona.
— : (1999) *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, Barcelona.
— : (2006) *Heidegger y el problema del humanismo*, Anthropos, Barcelona.
— : (2015) *Retórica como filosofía. La tradición humanista*, Anthropos, Barcelona.
HEIDEGGER, M.: (2000) *Carta sobre el humanismo*, Alianza ed., Madrid.
HIDALGO-SERNA, E.: (1993) *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*, Anthropos, Barcelona.
MAQUIAVELO, N.: (2010) *El Príncipe*, Alianza ed., Madrid.
SÁNCHEZ ESPILLAQUE, J.: (2009) *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*, Fénix Editora, Seville.
SEVILLA FERNÁNDEZ, J.M.: (2011) *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Anthropos, Barcelona.
— : (2007) *El espejo de la época. Capítulos de la historia de Giambattista Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, Edizioni La Città del Sole, Naples.
— : (2005) *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y cervantismo*, Fénix Editora, Seville.
— : (2002) *Ragione narrativa e ragione storica (Una prospettiva vichiana su José Ortega y Gasset)*, Edizioni Guerra, Perugia.
— : (2016) "Ortega y el pensamiento sureño. Acerca del norte y el sur de la fi-

losofía", en P. Badillo O'Farrell & J.M. Sevilla Fernández (Eds.), *La brújula hacia el sur. Estudios de filosofía meridional*, Biblioteca Nueva, Madrid.
— : (2016) "Crisis, ruinas y filosofía. Del norte al sur del pensamiento", in A. Scocozza and G. D'Angelo (Eds.), *Magister et discipuli: filosofía, historia, política y cultura*, Penguin Random House Grupo Editorial, Bogotá, t. II, pp. 483-506
— : (2017) "Abisalidad y nihilismo. Una aproximación en perspectiva ontológica al existencialismo trágico en series negras televisivas", *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes*, n. 17, julio, pp. 1-42.
— : (2017) "Filosofía de la razón viviente y hermenéutica dramática. Del drama de la razón a la razón del drama", *Segni e Comprensione*, Univ del Salento - Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche, a. XXXI, sett. - dic. pp. 27-56.
— : (2017) "Pensamiento dramático y razón poética. La filosofía adentrada en el oscuro corazón del bosque", *Bollettino Filosofico*, Università della Calabria, vol. XXXII, pp. 117-151, DOI 10.6093/1593-7178/5351.
SLOTERDIJK, P.: (2000) *Normas para el Parque Humano. Una respuesta a la 'Carta sobre el humanismo' de Heidegger*, Eds. Siruela, Madrid.
VICO, G.: (2004) *Retórica (Instituciones de Oratoria*), edited by F.J. Navarro Gómez, Anthropos Ed., Barcelona.
— : (1985) *Ciencia nueva*, Eds Orbis, Barcelona, (also reprinted in Eds. Folio, Barcelona, 2002).
VIVES, J.L.: (1998) *El arte retórica. De ratione dicendi*, edited by A.I. Camacho, Anthropos Ed., Barcelona.

CITATIONS in the present text:
[1] Cfr. J.M. Sevilla, "Problemas filosóficos, problemas absolutos", en Id., *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Anthropos, Barcelona, 2011, pp. 302-241.
[2] J.M. Sevilla, "El filósofo es un 'decidor'. En torno al decir metafórico y el pensar etimológico de Ortega y Gasset (y su genealogía viquiana)", in J.M. Sevilla Fernández & M. Barrios Casares (editores), *Metáfora y discurso filosófico*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000, pp. 109-166.
[3] J. Villalobos, *De la belleza de la filosofía / De pulchritudine philosophiae*, Col. Nueva Mínima del CIV, Fénix Editora, Seville, 2005.
[4] Vid. lines of investigations and publications in https://personal.us.es/sevilla/
[5] Cfr. *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, cit., cap. "Razón problemática y vocación de la filosofía", pp. 383-421.

ÍNDICE SUMARIO – SUMMARY INDEX

Coordinadores, Introducción pp. 9-10
Coordinators, Introduction pp. 187-188

Cristina Barés Gómez
Mente y lenguage pp. 95-106
Mind and language pp. 267-277

Lino Camprubí Bueno
Mente y lenguaje: de la modernidad a las ciencias cognitivas pp. 9-93
Mind and language: from the modernity to the cognitive sciences pp. 253-266

Carla Carmona Escalera
Debates sobre la legitimidad de la época moderna pp. 11-25
Debates about the legitimacy of the modern age pp. 189-202

Antonio Gutiérrez Pozo
El nacimiento de la estética: Ilustración y Romanticismo pp. 37-58
The birth of the Aesthetics: Illustration and Romanticism pp. 213-233

José Antonio Marín-Casanova
Modelos de la razón en la cultura moderna pp. 121-136
Models of reason in the modern culture pp. 293-207

Inmaculada Murcia Serrano
Lo bello y lo sublime pp. 137-150
The beauty and the sublime pp. 309-321

Jesús Navarro Reyes
Debates sobre la legitimidad de la época moderna pp. 27-35
Debates about the legitimacy of the modern age pp. 203-211

Miguel Palomo García
El problema del conocimiento en la filosofía moderna pp. 107-119
The problem of knowledge in the modern philosophy pp. 279-291

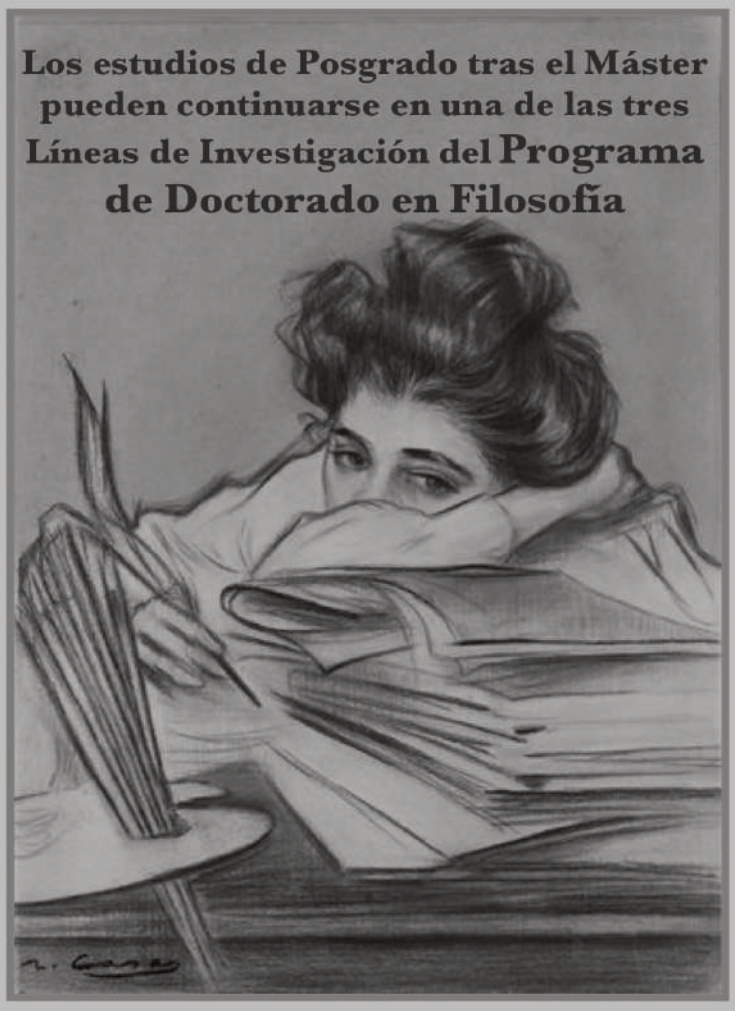
María de Paz Amerigo
El Universo Copernicano-Newtoniano pp. 59-78
The Copernican-Newtonian Universe pp. 235-256

José M. Sevilla Fernández
Humanismo Filosófico pp. 151-183
Philosophical Humanism pp. 323-354

FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Los estudios de Posgrado tras el Máster pueden continuarse en una de las tres Líneas de Investigación del Programa de Doctorado en Filosofía



doc_filus_